

RICERCA

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

Quindicinale della Federazione Universitaria Cattolica Italiana - Anno XXX - n. 15/16 - 31 agosto 1974

Nell'interno:

a pagina 2: meditazione; pag. 3-4-5 inizia un dibattito sulla « questione cattolica », vi partecipano in questo numero Piergiorgio Mariotti e Marco Ivaldo; nella documentazione (pagg. 6-12) nota del JEC portoghese su fede ed esperienza cristiana, e una relazione del Vescovo di Mar del Plata sull'uomo nuovo in America Latina; a pagina 13: un ruolo per le ACLI. Chiude questo numero le attività della Fuci a Reggio Emilia e a Foggia.

Occupazione: incognita dell'autunno

Sono molti in questo momento i problemi che riguardano l'evoluzione della nostra economia e non v'è esperto il quale non abbia fornito ricette per curare una congiuntura che sembra invece refrattaria a ogni terapia; vero è che non sempre coloro che sono incaricati di applicare le cure prescritte mostrano di possedere le necessarie doti di capacità e di volontà (politica).

E così, fra polemiche, dichiarazioni, verbali ed epistolari, comunicati di maggiore o minore impegno, pacchetti di proposte ridimensionati al momento dell'applicazione, si è giunti all'autunno con la prospettiva di un grosso problema in più oltre a quelli esistenti, e cioè l'occupazione.

Se una cosa è certa — pur nei limiti dei nostri apparati di conoscenza statistica, i quali hanno del tutto perduto ogni residua sensibilità agli andamenti dei fenomeni sociali, il lavoro prima di tutti, la cui evoluzione contraddistingue una società industriale quale la nostra ancora può dirsi — questo è il fatto che negli ultimi diciotto mesi il livello di partecipazione al lavoro è stato molto elevato. Questo fatto alla fine ha trovato rispondenza anche nei dati ufficiali dell'Istat, ma sono molte le ricerche e le indagini non ufficiali che hanno evidenziato situazioni lavorative del tutto sconosciute alle rilevazioni comuni: dall'estensione inimmaginabile del lavoro a domicilio ai casi molto estesi di doppia o tripla attività lavorativa, dal lavoro dei pensionati allo stesso lavoro minorile.

E' stato ripetutamente messo in evidenza come accanto al mercato del lavoro cosiddetto istituzionale, vale a dire quello colto dalle statistiche e regolato dalle norme legislative o contrattuali in vigore, si stia sviluppando un mercato del lavoro extraistituzionale di dimensioni imponenti (dai quattro ai cinque milioni di persone vi sono a vari titoli implicate) del tutto sconosciuto agli organi incaricati di riceverlo e sottratto, in concreto, alle normative legislative o alle contrattazioni collettive.

Eppure non vi è dubbio che l'occupazione extraistituzionale abbia costituito e costituisca tuttora un elemento essenziale per la determinazione degli effettivi livelli occupazionali, per la comprensione della reale articolazione delle strutture produttive e per la conoscenza delle modalità effettive di formazione dei redditi familiari.

Nel dir questo, naturalmente, non si vuole giustificare tutto quell'intreccio di elementi patologici e di autentico sfruttamento che si può ritrovare all'interno di molte situazioni rientranti in queste speciali fenomenologie e che sono state ripetutamente denunciate. Va tuttavia ricordato che molte di queste situazioni si sono prodotte anche in presenza di normative intese a limitarle o almeno a regolarle; il che vuol dire che, da un lato, certi strumenti non hanno funzionato, dall'altra che la complessità delle situazioni esistenti richiede un approccio di politica attiva della manodopera molto più articolato e assai meno banale dell'attuale: tanto più quando quest'ultimo funziona nel modo con cui quotidiane vicende, valgono per tutte quelle del collocamento, mettono in evidenza.

Abbiamo comunque richiamato i problemi dell'occupazione extraistituzionale non tanto perché sia questo l'oggetto della nostra attuale riflessione, quanto per porre in risalto che, se di alto livello di occupazione in Italia si è potuto parlare in questo periodo, ciò è possibile solo considerando una serie di fasce occupazionali non prese in considerazione dagli apparati pubblici che dovrebbero governare il mercato del lavoro. E in ogni caso, dopo aver tenuto conto di ciò, prescindendo dalle componenti pato-

(Continua a pagina quindici)

Mario Brutti

Da una parte

Abituato ad ideologizzare ogni cosa, anche all'annuncio più decisivo per la nostra esistenza, discriminante del proprio situarsi nella storia, la rivelazione di Dio, è con fatica che l'uomo si apre a questa alterità, che se non significa necessariamente diversità, costituisce sempre una novità. C'è un peccato anche (o soprattutto?) « dei pensieri », che impedisce all'uomo la conversione a Dio, un peccato che fa sì che reinterpretiamo l'annuncio, l'evangelo, secondo i nostri schemi, il nostro passato e i nostri desideri non ancora convertiti in speranza dall'ascolto della sua Parola.

Non voglio con questo affermare che l'esperienza di Dio sia qualcosa accanto (o peggio ancora contro) l'esperienza umana, quasi che l'uomo per incontrarsi con Dio dovesse spogliarsi della propria umanità, dimenticare o evadere dalla storia; al contrario, l'indicazione è piuttosto verso la storia, ma quella reale, che accade non che avremmo immaginato o voluto « in buona fede », nella nostra limitatezza e mancanza di coraggio (o di fantasia o di speranza).

Siamo un po' tutti ebrei dell'Esodo che nel deserto

rimpiangevano le cipolle della schiavitù, sorpresi della manna di cui presto si stancano; o i loro figli ormai abitatori della terra, dimentichi che quella terra fosse una terra di promessa, che dalla memoria dell'attesa erano passati alla abitudine del possesso e non seppero riconoscere il Messia nella venuta di Gesù perché aspettavano un altro, già (e solo) paghi di un re conquistatore.

Così all'annuncio di Gesù che abbiamo un Padre nei cieli facilmente stacciamo (è un'eresia) questa parola da chi l'ha pronunciata, da come è giunta a noi; non è più « il Padre di Gesù » ma « la paternità divina », un concetto, su cui e con cui riflettere, non tanto un mistero, una storia in cui entrare e a cui convertirsi, ma un altro dato da verificare con lo strumento dell'analogia, a partire dall'umanità più che dalla persona di Gesù, dall'esperienza umana ridotta ai rapporti interpersonali del piccolo mondo della propria famiglia che agli usi e costumi tradizionali unisce come in antico il proprio Dio. Ma questa è la morte del Dio cristiano, del Padre di Gesù, che solo in Gesù si è manifestato, e quindi solo nella storia, attraverso quel

particolare uomo, Gesù, e non in una idealistica umanità, possiamo conoscere e amare.

« Se conoscesti me, conosceresti anche il Padre mio » (Gv. 8,19)...

Molte teologie sono state ricavate dal vangelo e non tutte sotto il segno dell'incarnazione, alcune sono autentiche eresie e spesso quelle più nascoste, le più credibili, sono le più nocive.

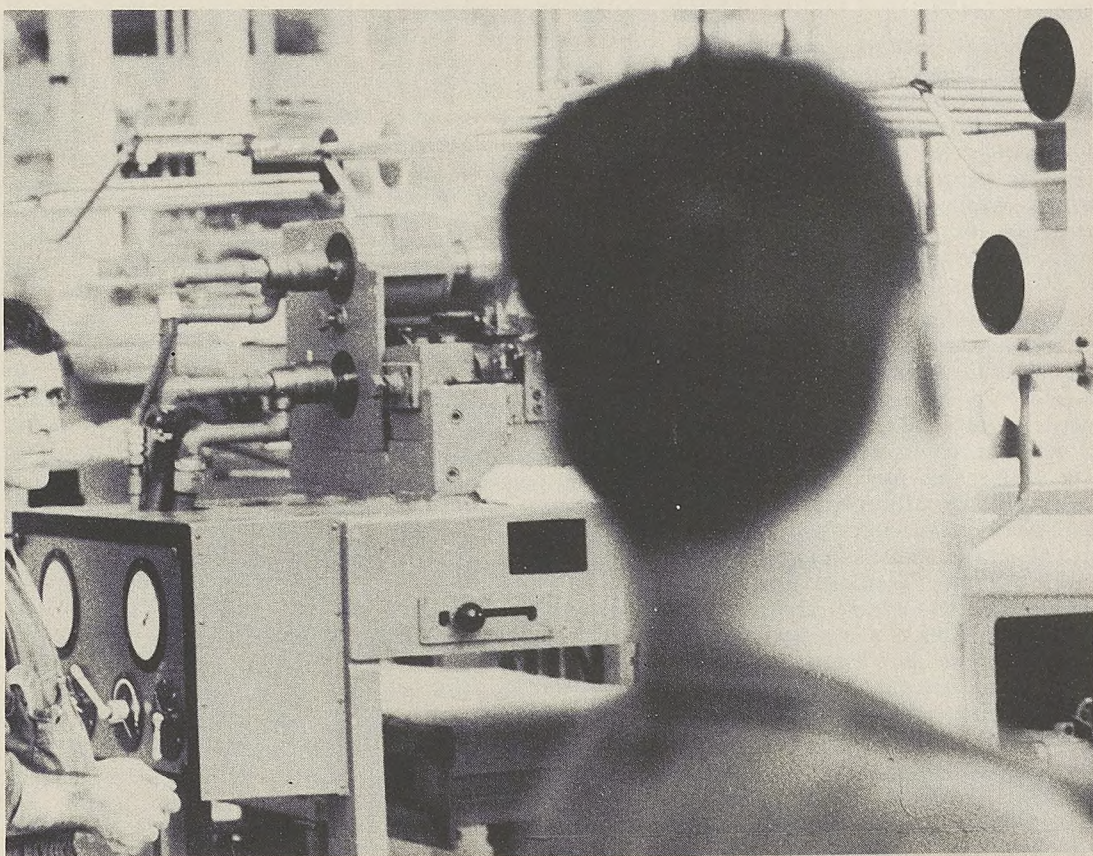
Chi non ha fatto l'esperienza del « mito dell'amore cristiano », di una carità insipida, di un rarefatto amore universale fondato e richiesto da quella credenza nella paternità divina cui accennavo più sopra? Dio così diventa un alibi, la cifra di un disimpegno, la possibilità per i credenti, negata agli altri uomini, di un mistico (o mitico) mondo, accanto e senza storia, dove la fede non esprime radicale invito ad una scelta, ma il privilegio di non scegliere, l'astensione da un giudizio. Temporalità.

Se rileggiamo il vangelo senza facili schematismi, senza la preoccupazione di trovare immediatamente una coerenza interna ai singoli elementi che costituiscono lo sviluppo del-

(Continua a pagina 16)

Gian Paolo Violi

... Nell'attività dei pubblici poteri non si possono riscontrare segni particolarmente positivi in ordine ad una politica dell'occupazione all'altezza delle esigenze; al più ci si muove mediante comportamenti di difesa del posto di lavoro in alcune situazioni più compromesse, ma nulla si è fatto per assicurare un migliore funzionamento di un mercato del lavoro che non si può continuare a lasciare nel più assoluto spontaneismo... (dall'editoriale).



I molti suoi peccati le sono perdonati, perché essa ha molto amato (Lc. 7,47).

Accettando la tradizione che venera Maria Maddalena nel deserto della Sainte-Beaume, il monachesimo la onora come patrona. Medita le parole che l'evangelo le dedica e seguila col cuore nel suo ritiro. Essa ti sarà di conforto. Tu non sei migliore di lei, e non meriti più di lei la misericordia di Dio. Essa nei suoi travimenti aveva anche l'attenuante dell'ignoranza che per te non può esserci. Tu, come lei, sei la pecora smarrita che il Salvatore ha cercato e riportato all'ovile sulle sue spalle (Lc. 15,4-7).

Che cosa fece essa nel deserto? Senza dubbio espìo con una dura penitenza. Si ricordava soprattutto la luminosità dell'indimenticabile sguardo di cui Gesù l'aveva avvolta. Ricordi questo straordinario sguardo del Cristo di cui l'evangelo dice sovente la benefica potenza? «La guardò e l'amò».

Per te, come per Maddalena, bisogna scambiare i termini; ti ama e ti guarda. E' lui che per primo ti ama (1 Gv. 4,10). Nel deserto devi vivere sotto questo sguardo. Dio non smette di guardarti. E' bene non dimenticare che «i suoi occhi vedono, le sue pupille scrutano i figli dell'uomo» (Sal. 10,4), che «in ogni luogo gli occhi del Signore scrutano i malvagi e i buoni» (Prov. 15,3), e che tutte le tue opere sono «sul suo libro» (Sal. 138, 16).

Non credere che sia uno sguardo glaciale e terrificante. Dio resta Padre nella sua giustizia. Egli abbassava il suo sguardo misericordioso su te, anche quando non ti preoccupavi molto del suo pensiero e bevevi il peccato come l'acqua; ma con la sua grazia ti penetrava per portarti al pentimento. Lasciava morire altri nel loro peccato. Perché questa preferenza? «Ho amato Giacobbe, ho odiato Esaù» Perché? S. Paolo risponde: «Egli usa misericordia a chi vuole, e indurisce chi vuole». Non deve renderci conto di nulla. «O uomo, chi sei tu per discutere con Dio?» (Rom. 9, 14-24).

Maddalena meditava incessantemente questa incomprensibile misericordia di cui aveva prima di tutto compreso la dolce tenerezza, nello sguardo di Gesù, in casa di Simone il fariseo. Essa credeva di aver preso la iniziativa di questo faticoso cammino: la grazia di Dio l'attirava.

Egli la vedeva in lontananza con le sue perplessità, come osservò Natanael sotto il fico (Gv. 1,48), e invisibilmente dettava alla sua anima i gesti da compiere, donandole la forza di farli. E' questo abbandono a lui che piegò le ginocchia alla peccatrice e spezzò il suo cuore. Così fu anche per te. Fu allora che Maddalena poté alzare verso di lui gli occhi che esprimevano un'anima purificata, trasfigurata, infuocata. Non poté più dimenticare lo sguardo di Cristo che le diceva:

«Ti sono perdonati i tuoi peccati... La tua fede ti ha salvata, va' in pace» (Lc. 7,48-50).

e lo sguardo illuminato dalla luce della beatitudine che l'avvolgeva quando, seduta ai piedi del Signore, contemplava in lui il Verbo fatto carne (Lc. 10,39), né lo sguardo di gratitudine che ringraziò per l'unzione avvenuta a Betania. Gli occhi di Gesù furono la luce della sua grotta di Provenza.

La sensazione acuta delle sue passate miserie suscitava continuamente in lei un nuovo stupore davanti a questa predilezione di cui non si sentiva degna e che tuttavia accettava senza reticenza con un cuore stupito tanto era viva la sua fede nel perdono divino.

Non sarai felice nel deserto se non condividi la sua stessa fede. Gli uomini non sanno perdonare. Forse troverai sempre dei Simoni per rimproverarti i tuoi errori come se, la loro virtù non fosse un caso, per quanto li riguarda. L'uomo peccatore ricorda; Dio offeso dimentica.

«Fossero pure i vostri peccati di colore scarlatto, come la neve diverranno bianchi, anche se fossero rossi come porpora diverranno come candida lana» (Is. 1,18).

Egli ha gettato «dietro le sue spalle» tutti i nostri pec-

cati che non verranno più ricordati (Ger. 38,17). Prendi per te questi divini ammonimenti:

«Dunque Efrem è per me un figlio così caro un figlio così prediletto perché appena parlo di lui, o appena lo ricordo, sol per questo si commuovono le mie viscere per lui, e ne provo tanta compassione» (Ger. 31,20).

La compunzione non è autentica senza questa fiducia e pacificante certezza. Non fidarsi del perdono è un'inguria al cuore paterno di Dio. Se l'eremita piange ricordandosi dei suoi rinnegamenti, siano queste lacrime di gioia. Dio restaura più meravigliosamente di come crea. Se nella vita spirituale nulla è mai definitivo, nulla è mai irripetibile. P. de Foucauld scriveva: «No, gli errori passati non mi spaventano... Gli uomini non perdonano perché non possono ridare la purezza perduta. Dio perdona, perché cancella le brutture e ridona nella sua pienezza la bellezza primitiva» (Lettera a L. Mussignon - 3 dic. 1909 - in Scritti Spirituali).

Solo il demonio può ispirare lo scoraggiamento. Perché le sue menzogne avranno più importanza della parola di Dio:

«Ti ho fatto perché fossi mio servo... Ho disperso come un nembo le tue preoccupazioni, e come una nube i tuoi peccati. Torna a me per-

ché Io ti ho riscattato» (Is. 44,21-22).

«L'ho giurato su me stesso: quello che esce dalla mia bocca è giustizia e non sarà revocato!» (Is. 45,23).

Ci tieni ad espiare malgrado tutto ciò? Lo farai con il fuoco dell'amore anziché con la ferocia delle macerazioni. Credi che Maddalena sia stata perdonata a buon mercato? L'amore non le domandava che una sola cosa: salire il Calvario, stare ai piedi della croce contemplando l'atroce supplizio del suo diletto. Non le sarà permesso né di dire una parola né di fare un gesto per addolcire le sue sofferenze o incoraggiarlo. La peccatrice espiava là nel modo più spaventoso e terribile.

Essa vi apprende quello che ancora ignorava: l'orrore e la malizia dell'offesa fatta alla maestà del Dio trascendente. Il suo peccato, nella prospettiva di Cristo sorridente a Betania, aveva proporzioni umane. Essa misura, in un istante sul Calvario, l'immensità del suo errore, quando la giustizia del Padre si manifesta nella sua severità, non risparmiando neppure il suo unico Figlio (Rom. 8,32). Essa con i suoi occhi vede cos'è questa

espiazione di infinita grandezza, per una offesa, la sua di malizia infinita. Prima di s. Paolo essa dice: «Egli mi ha amato e ha sacrificato se stesso per me» (Gal. 2,20). Cerca di comprendere lo strazio, la oppressione di questo cuore appassionato. Essa ricorda gli ultimi sguardi di Gesù, così carichi di tristezza, d'angoscia, di terrore, con strani lampi che sembrerebbero di disperazione: «Padre, perché mi hai abbandonato?» (Mt. 27,46).

A Maddalena nulla sarà risparmiato: le bestemmie, le grida di odio, gli scherni, il rumore dei martelli, i gemiti del suppliziato, spezzano i suoi nervi con il suo cuore. Essa può, al centro di questa scena, contemplare la tortura di ogni muscolo del Salvatore, il cui corpo è tutto una piaga, e identificare in ciò la terribile efficacia delle sue colpe. E in questo momento scopre cosa sono veramente per Dio, l'orgoglio, la lussuria, gli amori illegittimi e l'egoismo. Il peccato è qui spogliato dalle circostanze concrete che gli danno un fascino abbagliante. Quando Gesù gridò la sua sete, Maddalena, come Maria vergine non poté dargli soccorso.

Che crogiuolo furono quelle ore drammatiche per questa amante di Cristo! Fu il castigo dei suoi peccati, la più terribile delle espiazioni. Bisognava che da questo cuore uscisse, sotto il torchio della croce, fino all'ultima goc-

meditazione

cia delle sue gioie cattive.

La sua sola consolazione fu d'essere guardata per un'ultima volta da Gesù quando si voltò verso sua Madre per dirle: «Donna, ecco tuo figlio» (Gv. 19,26). Ma in fondo a quegli occhi inondati di lacrime, di sudore, di sangue, che sguardo era quello dove si proiettava già l'ombra della morte. Maddalena si domandava come era possibile che questi fossero i medesimi occhi di Betania...

Tale fu la compassione di Maria Maddalena, l'ultimo atto del perdono divino; fu una espiazione istantanea più grave che non una vita intera di digiuni, di veglie, di flagellazioni. Essa probabilmente, non passò giorno senza rivivere nel suo deserto in Provenza le ore più grandi della storia dell'umanità che erano state il suo stesso Calvario...

Cerca, nell'eremo, di meditare la passione di Gesù, nel modo che più ti riguarda, così come fecero Maddalena, s. Paolo e molti altri santi. Pascal fa dire troppo poco di Gesù: «Ho versato questa goccia di sangue per te». E' tutto il sangue prezioso che è stato versato per ognuno di noi. Amerai forse salmodiare le ore canoniche in unione al Cristo nel momento del suo martirio, passare ogni giorno al Calvario; ciò non sarebbe altro che evocare esplicitamente il sacrificio di sangue del Salvatore assistendo alla messa.

Tu deplori di essere di pietra al ricordo dei tuoi errori. La metafisica del pentimento probabilmente ti riguarda poco. Se a rivi ad invaghiarti di Gesù, nessuno dei suoi tormenti ti lascerà insensibile, e la convinzione della parte che te ne spetta ti conficcherà nel cuore il pungolo del rimorso e della esecrazione. Non complicare l'analisi dei tuoi sentimenti. L'autentica contrizione non può abolire una certa compiacenza animale della natura, un certo sottile fascino del ricordo per il piacere gustato. Se non riesci a detestare sensibilmente il piacere intenso che ti ha colmato, rimpiangi l'offesa fatta a Dio. Il Signore vede con più chiarezza di te le pieghe oscure della tua anima: abbandona a lui il giudizio. Beato Pietro, le cui lacrime di pentimento gli avevano scavato le guance. E' una grazia. Ci vuole del tempo per scendere nel profondo della propria miseria: non si conosce la malizia del proprio peccato che per mezzo dell'espiazione. Comincia con l'amare: l'amore genera la compassione dalla compassione nasce la penitenza.

Il cuore dell'eremita deve bruciare e ammorbidirsi nell'avvicinarsi a Dio, altrimenti non si apre alle chiamate dell'Amato che lo desidera come commensale:

«Ecco, Io sto alla porta e busso: se uno sente la mia voce e apre la porta, Io entrerò da lui e cenerò con lui e lui con me» (Apoc. 3,20).

Bisogna essere puro. Alle-

nati a questa delicatezza della coscienza che non è scrupolo, ma senso del peccato. E' un frutto dello spirito di adorazione e del dono del timore. E' negli ordini eremitici che si incoraggia la confessione quotidiana.

La compunzione si illumina sempre di riflessi della gloria di Gesù risuscitato, altrimenti cadrebbe nell'abisso della disperazione. Maddalena lo sapeva meglio che qualsiasi altra persona, lei che per prima vide il Signore, il mattino della pasqua. Senza dimenticare nulla degli orrori del Golgota, non cessò per questo di sentire nella sua solitudine la voce inconfondibile di Gesù che la chiamava con il suo nome: «Maria». Ed in questo momento ritrova lo sguardo di Betania irradiato da una gloriosa maestà che la assicurava della sua felicità futura. Da questo giorno, Maddalena visse una vita risuscitata, come la definisce s. Paolo. E seguendo il suo esempio, i monaci hanno fissato il loro luogo d'attesa al di là di questo mondo, e si sforzano di vivere come se avessero già varcato le porte dell'eternità. Scrive l'Apostolo:

«La nostra città è infatti nei cieli, da dove aspettiamo pure, come Salvatore, il Signore nostro Gesù Cristo, che trasformerà il corpo della nostra umiliazione, rendendolo simile al corpo della sua gloria, per quella potenza, con cui egli può rendere soggette a sé tutte le cose» (Filip. 3,20-21).

La coscienza del peccato deve far rimbalzare l'anima verso queste altezze. La storia della nostra decadenza personale, per quanto fosse umile, non si limita all'ammissione di essa. Essa continua con il suo riscatto, e si compie nella gloria. Le parole dell'epistola ai Filippesi sono un invito alla santità che Paolo tante volte ripete, iniziando dal fatto della risurrezione corporea di Gesù che conferma la nostra resurrezione spirituale. Maddalena era morta al peccato e il suo cuore era là dove il suo tesoro: Gesù Cristo nel suo trionfo.

L'eremita vede che il destino della grazia illumina la sua solitudine, solamente, se fino all'ultimo respiro, ha la volontà di non domandare niente alla terra, prendendo alla lettera il consiglio dell'Apostolo:

«Se dunque siete risuscitati con Cristo, cercate le cose dell'alto, dove è il Cristo, assiso alla destra d'Iddio: pensate alle cose dell'alto e non a quelle che sono sulla terra. Voi infatti, siete morti e la vostra vita è nascosta con Cristo in Dio. Quando comparirà Cristo, che è la vostra vita, allora anche voi apparirete con lui nella gloria» (Col. 3,1-4).

Tu, che Dio ha tanto favorito, cerca di essere la gioia del suo cuore. Sii, nel deserto del mondo, un succulento frutto della sua grazia»

«Trovai Israele come uva nel deserto» (Os. 9,10).

(da «L'eremo Spiritualità del deserto» - Queriniana 1974 - per gentile concessione).

La «questione cattolica»

dibattito

Con questo numero iniziamo un dibattito sulla «questione cattolica». L'esigenza di affrontare in maniera seria, attenta e il più possibile organica questo problema nasce dalla rilevanza che ha avuto in quest'ultimo anno lo sfaldarsi di quell'insieme abbastanza omogeneo e compatto che veniva definito «mondo cattolico», sfaldarsi che si è fatto particolarmente chiaro

soprattutto attraverso due fatti: i diversi e opposti schieramenti avutisi in campo cattolico in occasione del referendum; la crisi creatasi all'interno della Democrazia Cristiana e che, oltre ad essersi rivelata di difficile soluzione nelle leve più anziane del partito, si è mostrata addirittura drammatica nel Congresso di Palermo del Movimento Giovanile. Ed è una crisi non

solo di credibilità verso l'esterno, ma anche di identità, al suo interno.

Si assiste, inoltre, ad un proliferare di diversi movimenti (cattolici democratici, cristiani per il socialismo) che, rifiutando spesso una appartenenza al «movimento cattolico» (come espressione storicamente consapevole del mondo cattolico), finiscono a

volte per ricreare i presupposti e le suggestioni.

La domanda da porsi oggi è dunque questa: esiste ancora una realtà riconoscibile come «movimento cattolico»? E se esiste a quale tradizione si ricollega? Che prospettiva ha? E' questa una serie di interrogativi che ci interpellano direttamente. Cominciamo a parlarne.

Profezia e storia

E' ormai un luogo comune ripetere che la secolarizzazione costituisce per il cristianesimo di oggi a un tempo una sfida e una chance. E' difficile trovare un documento ufficiale delle chiese che non faccia il punto di partenza di una contestualizzazione storica del discorso cristiano.

Tale richiamo però ingenera la falsa rappresentazione di una società piatta e anonima entro la quale il movimento della chiesa tenta di far emergere un umanesimo più pieno perché teocentrico o almeno teologale, impegnato cioè di una realtà divina autocomunicantesi nella storia. Talvolta si fa menzione di qualche realtà concorrente e la si tratta sotto il titolo «ideologie», con una connotazione già in se stessa negativa, per il fatto di non essere queste polarizzate intorno al tema della verità, e di essere per lo più chiuse al trascendente.

Dubito che una simile rappresentazione riesca a cogliere a fondo l'anima della società contemporanea e le istanze genuine emergenti dalla storia. Soprattutto poi non mi sembra che né la *Pacem in terris* né la *Gaudium et Spes* assumano una simile prospettiva. Queste sembrano piuttosto intente a cogliere i segni di «un nuovo umanesimo in cui l'uomo si definisce anzitutto per la responsabilità verso i suoi fratelli e verso la storia» (G.S., 55). Non è tanto la secolarità il carattere distintivo della nostra epoca, quanto piuttosto la richiesta di emancipazione, dove questa venga intesa nel senso più lato quale tentativo di rendere l'uomo soggetto, cosciente e responsabile attore della storia.

Io credo che intorno a quest'utopia positiva si svolga la vera sfida del cristianesimo, e precisamente intorno alla domanda: a quali condizioni ciò può diventare realmente possibile? Ma ancora: si tratta di una possibilità futura, oppure di una realtà già presente nella lotta? Quali sono le condizioni per una prassi veramente trasformatrice in tal senso? Quali legami di solidarietà ciò suppone, a un tempo e promuove? Tutte domande che implicano una risposta teologica, lo si voglia o no.

Se tale si configura la sfida, allora gli strumenti di analisi e di interpretazione del nostro tempo devono essere adeguati. Nell'anonima città secolare occorre saper scorgere i movimenti storici che l'attraversano e la agitano e che sono orientati all'affermazione di quel nuovo umanesimo emancipativo di cui si diceva.

E' questa l'utile indicazione della stessa *Pacem in Terris*. (84-85) La Chiesa si pone in dialogo con quei movimenti storici che hanno l'effettiva capacità di proporre e promuovere non solo un modello alternativo di società, ma anche un progetto di uomo emancipato.

Ma che cos'è un movimento storico? Esso è composto di due elementi, l'interesse e la dottrina, interdipendenti tra loro e collegati in modo organico. L'interesse a emanciparsi, a uscire da una collocazione sociale subalterna è condivisa e condivisibile da grandi masse popolari, la dottrina che il movimento si dà è funzionale all'affermazione di quell'interesse di liberazione, ed ha i suoi punti di forza nella critica all'ideologia come svelamento (ecco il legame con la verità) dagli interessi di oppressione e nella forza pratica che possiede il pensiero quando sia diventato organico alle masse e alla loro richiesta di liberazione. Se questa è la struttura di un movimento storico si comprende quanto la Chiesa abbia faticato e tuttora fatichi a instaurare un rapporto di dialogo fecondo con tali movimenti, proprio perché le categorie di giudizio le sono abbastanza estranee. Non si può stimare abbastanza l'acuta impostazione della *Pacem in Terris* laddove distingue i movimenti storici dalle dottrine che li sorreggono e riconosce che si debba dare dei primi una valutazione dinamica. Nel frattempo i cristiani hanno fatto passi avanti ed hanno cominciato a diventare più sensibili alla critica all'ideologia che svela loro di non essere estranei essi stessi a situazioni di oppressione e ad istanze di emancipazione.

Progressivamente, e quasi insensibilmente, molti sono stati portati ad assumere, in misura più o meno larga, non solo concreti impegni all'interno dei movimenti storici emancipativi, ma anche elementi di quelle dottrine organiche all'affermazione dei movimenti stessi. Cristiani che militano nel movimento operaio, oppure nel movimento femminista, o in qualunque altro movimento di affermazione dei diritti civili, sono sempre più frequenti nella misura in cui l'esigenza di verità si sposa con la critica all'ideologia, o in cui il desiderio di giustizia si sposa con l'individuazione delle forze storiche realmente interessate e capaci di affermarle.

Considerato poi che l'allargarsi di tale fenomeno va di pari passo con la sfiducia e il definitivo distacco da quel partito che da 30 anni egemonizza il mondo cattolico, cioè la demo-

crazia cristiana, e considerato che questa conosce oggi una profonda crisi di identità storica e ideale, credo assai opportuno che ci si sforzi oggi di indagare su un tema poco presente nella riflessione di cristiani, vale a dire sul movimento cattolico.

Dicevo tema un po' trascurato perché abitualmente la riflessione dei cristiani che cercano vie nuove si incentra o sulla cosiddetta «questione democristiana» termine esclusivamente politico; oppure su un generico «mondo cattolico», termine sociologico assai vago, inadatto a valide analisi politiche. Paradossalmente in questo modo ci si taglia fuori proprio da quella dimensione storica che sola può far comprendere ed esattamente formulare i nodi politici e culturali decisivi per l'oggi, nonché le genuine istanze che si impongono alla fede e alla Chiesa. Che cos'è il movimento cattolico? E' analogo, diverso, o concorrente rispetto agli altri movimenti storici contemporanei? Qual è la sua struttura intima? Qual è il rapporto che intercorre tra movimento cattolico e partito cattolico? Dopo il Concilio Vaticano II il movimento cattolico è morto, oppure vive ancora, ma profondamente trasformato?

Rispondere a questi tipi di domande richiederebbe una serie di contributi complementari e interdisciplinari, che ci auspichiamo vengano offerti da «Ricerca» nel prossimo futuro. Ora qui ci interessa aprire un dibattito ed indicare alcune piste.

Certamente, la storia del movimento cattolico soprattutto al suo inizio, mostra chiaramente la composizione strutturale di interessi e dottrine organiche.

L'Azione Cattolica e l'opera dei congressi erano sorti con il chiaro intento di difendere gli interessi della Chiesa e del papato, minacciati e calpestati dallo stato liberale. Sicché anche l'intransigenza dottrinale, che rifiutava in blocco, senza alcuna sfumatura e articolazione, la «rivoluzione liberale», che criticava in chiave antimoderna, e talvolta anche restauratrice, la società borghese, nasceva innanzitutto dall'interesse a difendere, paternalisticamente certo, il popolo cristiano dalla pratica irreligiosa e dalla politica laica del nuovo stato unitario. L'acuirsi poi della questione operaia era visto come un chiaro segno del fallimento di una rivoluzione borghese che calpesta l'autorità, gli insegnamenti, e i diritti della Chiesa. Il socialismo era visto come rovescio-continuazione del liberalismo altrettanto irreligioso e deprecabile. L'organizzazione del movimento cattolico fu dunque affrettata proprio dall'incalzare del movimento operaio, con la sua dottrina organica, il socialismo, a cui si intendeva fare concorrenza. Ma anche il *non expedit*, cioè l'autoesclusione dei cattolici dalla rappresentanza parlamentare nello stato liberale, (a causa della questione romana) accentuò il radicamento sociale, l'organizzazione capillare, insomma la caratteristica di movimento sociale, e configurò il pensiero poli-

tico dei cattolici come quel misto di intransigenza antimoderna e di impegno sociale le cui tracce non sono difficili anche oggi da scorgere.

E' proprio di ogni movimento storico darsi una guida politica, sfociare in un partito. Anche il movimento cattolico sfociò in un partito. Se il tentativo di Murri non riuscì, e riuscì invece quello di Sturzo ciò si dovette alla risoluzione di un nodo dottrinale di estrema importanza: il recupero del valore autonomo e laico dell'ambito politico e quindi della democrazia. A ciò il tomismo leonino, ma anche già la distinzione degli ambiti naturale-soprannaturale operata dal Concilio Vaticano I, era condizione teoretica indispensabile: la ragione umana, anche indipendentemente dalla rivelazione soprannaturale e quindi 'prima' della confessione di fede, può indicare un fine ultimo dell'uomo e l'ordinazione di una società giusta e ragionevole, condivisibile da tutti gli uomini.

Tra interesse clericale e critica allo stato borghese, si inseriva ormai lo spazio autonomo e laico della ragione politica, che recuperava il valore della democrazia, stemperando la compattezza monolitica del movimento, e della sua intima struttura interesse-ideologia. Ciò però non vuole dire che tale legame organico sparisse. Di fatto la mediazione sturziana fu resa possibile dal pratico interesse dello stato liberale giolittiano ad avere il sostegno delle masse cattoliche per far fronte allo sviluppo capitalistico e alla crescente combattività del movimento operaio, così come dall'interesse della Chiesa non solo di risolvere la questione romana, senza irrigidirsi nei fatti compiuti, ma anche di valutare con occhio più conciliante la positività di certe conquiste della rivoluzione liberale e borghese.

Oggi molte cose sono mutate. a) Anzitutto il partito cattolico nato dalla Resistenza ha perso i contatti col movimento cattolico. b) In secondo luogo il Concilio Vaticano II ha modificato e articolato in maniera ancor più decisiva la struttura e la concreta articolazione del movimento cattolico stesso, sino al punto di domandarsi se esso esista ancora ed abbia ragione di esistere.

Quanto al primo punto non mi sembra il caso di dilungarsi molto. Il recente Consiglio Nazionale della Democrazia Cristiana ha più che a sufficienza mostrato tale distacco e tale perdita di identità culturale e storica. Le ragioni poi possono essere indicate in molteplici direzioni. La scelta di far blocco anticomunista nel '48 e di appoggiarsi al mondo capitalistico occidentale, insieme all'ovvio antifascismo, ha non solo costretto la DC a una immobile posizione di centro (salvo ogni tanto il riaffiorare alla memoria del patto costituzionale e dell'arco di forze democratiche antifasciste che hanno fatto l'Italia sull'esperienza della Resistenza), ma ha anche costretto per 30 anni il partito a gestire senza ricambio l'intero apparato statale ereditando alla lunga i vizi dello

stato unitario e di quello fascista, a far fronte agli impegni nuovi e ideologicamente estranei dello sviluppo neocapitalistico.

Finiti i facili tempi della crociata e soprattutto, mutato l'atteggiamento della Chiesa nei confronti del mondo contemporaneo, il movimento cattolico, vale a dire quell'insieme organizzato di associazioni, gruppi culturali, strutture di base, stampa, ecc., e partito non hanno più trovato e la reciproca organicità e la propria identità. Sintomatico che *Il Popolo* abbia recentemente definito l'Azione Cattolica « inutili idioti ».

Che cosa ha portato di veramente nuovo il Concilio Vaticano II? Sono molto imbarazzato a rispondere. Certamente però si tratta di un mutamento « storico », che non può essere ridotto ai fenomeni immediatamente post-conciliari. Direi intanto che sono venuti meno due presupposti essenziali, « organici », alla configurazione del movimento cattolico passato. 1) Si è passati dal *Sillabo* alla *Gaudium et*

Spes, vale a dire dall'intransigente opposizione antimoderna al metodo dell'assunzione critica delle realtà emergenti dalla storia. 2) Si è passati dalla distinzione tra verità naturali, percepibili alla ragione secondo i propri principi, e verità soprannaturali, proposte autorevolmente dalla Chiesa e da credere con l'obbedienza della fede, (quindi tra l'ambito spirituale e quello temporale), ad una visione più globale in cui nella storia creaturale-profana passa una storia di salvezza segnata da parole profetiche e segni efficaci, in costante dialettica tra loro.

Certo non si tratta di fratture, ma di profonde continuità. Soprattutto il primo punto non sarebbe stato possibile senza lo stesso patrimonio di esperienze del movimento cattolico, che alla lunga ha insegnato ai cristiani, a vivere nella storia valutandone aspetti negativi ed emergenze positive. Sicché è soprattutto il secondo punto che oggi fa difficoltà.

Da parte mia io credo che il movimento cattolico non sia morto. E'

morto, credo, la figura storica di tale movimento, non invece l'istanza più genuina, che, tra l'altro, lo diversifica dagli altri movimenti storici, e cioè la costante necessità di mediare fede e storia, ispirazione cristiana e agire politico. Sempre più stemperato invece mi sembra il legame organico interesse-dottrina, che diventa oggi piuttosto un oggetto di critica (all'ideologia).

Cosa concludere allora? I cattolici si trovano di fronte a un compito difficile. Essi devono riformulare totalmente i termini del rapporto fede-agire politico. Le nuove istanze emergenti nel movimento politico dei cattolici (comunità di base, cristiani per il socialismo, cattolici democratici, ecc.) sono un indice chiaro di questa esigenza. E d'altra parte i problemi culturali e teorici che vi sono implicati sono più grossi e più condizionati di quanto non si voglia generalmente ammettere. Certamente la presenza dei cristiani nel politico si va oggi concedendo nel senso della profezia men-

tre l'autonoma ragione politica si va maturando nel senso dell'assunzione di quei movimenti storici che progettano e sono realmente interessati ad una emancipazione dell'uomo. Un avvertimento che può scaturire da questo dibattito è la necessità di ricomprendere l'eredità storica del movimento cattolico, o se si vuole, di una rilettura del movimento cattolico come profezia. Senza recupero critico della tradizione infatti non si può avere genuina e corretta comprensione storica cioè, comprensione del presente. E la profezia senza la storia è nulla, è disincarnata, rischia di cadere nell'utopia. Un altro avvertimento è che la dissoluzione della distinzione ragione naturale-rivelazione soprannaturale oppure ambito spirituale-ambito temporale, quando non sia rimpiazzata da una nuova e più comprensiva mediazione, di cui sentiamo tutti l'urgenza, ingenera un'ambiguità integrabile che può dar luogo a fenomeni sgraziati.

Piergiorgio Mariotti

La coscienza cristiana attraversa, oggi, nel nostro Paese, un momento storico di decisiva e delicata importanza: viene alla luce, al di là delle mediazioni ideali, ed istituzionali per lungo tempo egemoniche nella Chiesa cattolica, e come fatto che investe la coscienza e la consapevolezza non solo degli intellettuali ma di crescenti masse di popolo, il problema essenziale del « riconoscimento » da parte della comunità credente, sia della realtà « moderna » della democrazia sia di quell'approfondimento della democrazia che arriva a modificare con la sostanza economica anche nell'organizzazione della vita, cioè la dimensione rivoluzionaria.

Ovviamente non si tratta di un mero aggiornamento della prassi religiosa ed ecclesiale: nel termine-chiave di « riconoscimento » v'è molto di più della pura « adeguazione al tempo », v'è l'umiltà razionale di cogliere nella dimensione di natura e di storia la linea di tendenza più marcata e carica di futuro, v'è la sensibilità « sapienziale » di sapere leggere in questa un abbozzo ed un invito da parte di Colui che « riempie l'universo », allo scopo di sapere, ancora e sempre, vivere « nel mondo » quel mistero, che ci rivela non più servi ma « figli » e dunque chiamati a partecipare alla medesima gloria, con Lui e per Lui.

La posta infatti non è priva di significato: si tratta di permettere affinché, in termini storici, la Chiesa mantenga e ove possibile accresca una oggettiva rilevanza « nella fede », all'interno di una società che ha raggiunto in molteplici suoi aspetti, e pur fra molti ritardi ed angustie, un ampio livello di maturità democratica e che rivela, già ora, la possibilità oggettiva di dare al proprio sviluppo un esito rivoluzionario, ossia, uno sbocco di uscita, nella democrazia, dall'ordinamento capitalistico.

Ho detto « rilevanza » 'nella fede': giacché, seppure profondamente radicata nella storia e nella dimensione di natura, è questa l'unica rilevanza che compete e rende vitale la Chiesa, cui è affidato il singolare dono ed impegno di annunciare la Parola affinché tutti possano giungere a partecipare, in modo umano, per grazia, alla vita divina.

Cotesta rilevanza riveste inoltre profondo valore perché ritengo, come cristiano cattolico, che la Parola e la fede, senza cadere nel limite di proporsi a rinnovata ideologia, sono, in unità con le facoltà umane, dimensioni essenziali al compiersi « umano » del processo storico, e, dunque, non sono indifferenti alla realtà « moderna » della democrazia e allo stesso affermarsi di una fase rivoluzionaria. Eventi que-

sti, che pure fanno parte di quella stessa storia dell'uomo, nella e attraverso la quale avviene ed avverrà il compimento definitivo. Cioè il Regno: che tuttavia — è importante — non è il « logico » concludersi della dialettica storica, ma è e sarà in ultima e in prima istanza, un dono, una grazia.

L'attuale tempo è, dunque, per la coscienza cristiana, tutt'altro che un momento di disperazione e di abbandono: è interamente un « kairos », il tempo dello Spirito, giacché si offre (meglio sarebbe dire: ci viene donata) una oggettiva possibilità di comprendere più a fondo i lineamenti della nostra condizione cristiana.

Già porre il problema della democrazia significa proporre un passaggio importante e tutt'altro che pacifico per la coscienza cristiana in Italia. Ciò può apparire paradossale nella misura in cui fu proprio la scelta del-

le dei cristiani in Italia.

La democrazia comporta la presenza progressiva di due tensioni storiche: la partecipazione crescente al potere delle masse popolari, l'espandersi e il qualificarsi delle libertà. Ora, la crisi, odierna, ideale o politica, del partito che, storicamente, ha raccolto, all'insegna della democrazia e dell'ispirazione cristiana, la presenza organizzata e di massa dei cattolici nella vita politica; l'impegno con cui gran parte del mondo cattolico si è opposto all'affermazione chiara ed esplicita del principio moderno e democratico della libertà di coscienza nelle scelte storiche e del pluralismo nelle opinioni civili in occasione del referendum, sono due elementi, tratti dal presente, che rivelano come la dimensione democratica sia pure accettata con sincerità e, in certo modo, garantita, non è stata tuttavia piena-

novamento o riuscirà a coinvolgere larghe masse di popolo e l'istituzione ecclesiale (che pure ha una serie di valori decisivi da far valere), o, storicamente, fallirà il suo compito.

Tuttavia, oggi, porre soltanto il problema della democrazia, è storicamente, impresa meritoria ma, ormai, insufficiente giacché si fa sempre più evidente come la conservazione e l'allargamento del livello di democrazia oggi raggiunto, comporta ormai l'uscita progressiva da quell'ordinamento economico e sociale che, tendendo a ridurre l'uomo per intero a lavoro astratto, produce, di per sé, lo sfruttamento. Comporta l'uscita, in tutti gli aspetti, dal capitalismo. Comporta il realizzare una società nuova che rivoluzioni con l'economia la vita. Questa rivoluzione non è da considerarsi evento che si compie nell'immediatezza del presente, a prescindere dalla processualità e dalla determinatezza della dialettica storica. Anzi, una linea di tendenza rivoluzionaria è in atto, nel nostro Paese, dal momento in cui le classi popolari hanno posto ad obiettivo politico proprio e diretto la democrazia e ne hanno consolidato la vittoria; costituendo, al tempo stesso, al suo interno, le basi per un ulteriore passo in avanti. Hanno cioè, con l'estendere la democrazia, realizzato le fondamenta di una nuova egemonia intesa a modificare nella democrazia la ragione economica della attuale società capitalistica, e a consolidare un ordine nuovo che ponga il lavoro a fondamento della vita associata, che faccia dello Stato uno strumento di uguaglianza e di libertà e non di privilegio, che veda la direzione politica delle classi proletaria e lavoratrice.

Riconoscere questa tendenza oggettiva nella storia della società italiana, comprenderne il valore storico, seguirla con rigore razionale, comporta, per i cristiani, due decisivi problemi: il primo è di ordine politico, il secondo tocca l'infrastruttura umanistico-filosofica e teologica della vita di fede.

Anzitutto va detto che non è possibile il procedere della rivoluzione il realizzare una società nuova in Italia senza o contro le masse popolari cattoliche. Queste, limitando la riflessione al piano della storia politica e civile, portano nella propria esperienza un valore e quindi potenzialmente un apporto decisivo a garantire un'uscita, nella democrazia, dall'ordinamento capitalistico.

Tale valore è l'accettazione della democrazia, in termini non ancora pieni e consapevoli di tutte le sue virtualità — come prima si diceva —, ma pure, in termini molto più ricchi, ar-

Una «riforma ideale e morale»

la democrazia fatta da larghe masse cattoliche e da gran parte dell'istituzione ecclesiale, che — non da sola ma, nell'impegno congiunto con il movimento proletario e socialista — permise al processo e alla prospettiva democratica di provocare l'uscita dal fascismo e di estendere, sul Paese, la propria egemonia.

Ritengo tuttavia che è stata ed è la non piena e consapevole accettazione (già allora in certa misura presente) della ricchezza di dimensioni, di impegno, di prospettive che comporta il procedere della democrazia, una delle ragioni che, storicamente, rende angusta e insufficiente, sia nella testimonianza che nella connessa dimensione politico/sociale, la vita comunitariamente organizzata e visibi-

mente assimilata e risolta, storicamente, nella sua verità e nei suoi limiti. Tutto ciò è pesato e pesa sia nel procedere di un ordinato e profondo sviluppo democratico dell'Italia, sia nella restituzione dell'Evangelo a quello spazio di libertà personale e pubblica in cui, in più ampia misura, può portare frutto.

Il doveroso ed importante riconoscimento di una pluralità di voci, di esperienze, e di livelli di maturazione diversi, nella Chiesa, su questo punto, offre oggettivi punti di appoggio per prevedere una positiva soluzione di questa stretta storica nella misura in cui queste stesse fasce di credenti sapranno farsi carico, senza impazienza, del problema, in modo corale e complessivo. In questo senso, un rin-

ticolati, profondi di quanto non comporti e contempli ad esempio il concetto e la pratica liberale della democrazia. Le masse cattoliche — per ragioni storiche varie e complesse — hanno sempre resistito, nei momenti decisivi, e al di là della debolezza e della miopia che alcune volte ha caratterizzato il comportamento del personale dirigente democratico cristiano, alla identificazione semplice fra democrazia e ordinamento capitalistico. Nella antica dizione di « popolari » attorno a cui si è raccolta la prima consapevole espressione dei cattolici in politica (dizione che, come tensione e patrimonio culturale e politico, è tuttora presente nel mondo cattolico) v'è questo: che la democrazia non può essere realtà propria solo dell'ordinamento giuridico e della forma statale, ma deve attraversare tutta la società civile, deve raggiungere e raccogliere la vita delle masse, deve essere « del popolo ».

In questo senso, l'apporto delle masse cattoliche a che la democrazia si svincoli dall'ordinamento capitalistico e si allarghi fino a costituire l'orizzonte politico entro cui sorge e si realizza una nuova forma di vita sociale ed economica, diviene decisivo. Ma perché ciò avvenga in modo organico e perché nulla del patrimonio del passato vada perduto, diviene decisivo, pure, avviare un processo ideale e politico che sottragga coteste masse all'egemonia ideologica e politica di segno conservatore e borghese cui, in larga misura, sono state sottoposte, e permetta che si liberi e venga pienamente alla luce quel valore di cui prima parlavo. Ciò non potrà avvenire, se, connesso al rinnovamento culturale, non si estenderà anche un pieno rinnovamento della stessa « condizione cristiana » e della vita ecclesiale in Italia, nel modo di vivere i sacramenti, la dimensione di « popolo di Dio » della Chiesa, la testimonianza. Ma v'è altro: bisogna anche sapersi porre il problema della Democrazia Cristiana e della sua odierna « crisi di identità » ideale e politica, senza ritenere che tutto si risolva, in modo secco e semplice, favorendo il dissanguamento e il naufragio di quel partito, o creando per i cattolici un punto di aggregazione politico « esterno » ad esso. Ciò significherebbe infatti proporsi di risolvere con bella immediatezza e senza profondità — il fatto che quel partito — nonostante la direzione incerta e sovente subalterna al blocco conservatore — abbia saputo, tuttavia, raccogliere, legare, mantenere avvinte alla democrazia larghe masse di popolo che, anche oggi, continuano a riconoscersi in esso, come nella propria rappresentanza politica. Il punto, forse, non sta tanto nella semplice militanza politica: sta, più profondamente, nel promuovere una « riforma ideale e morale » ed un rinnovamento religioso delle stesse masse cattoliche. Questo è il primo problema.

Quanto al secondo, tocca la posizione più prossima la fede. Consiste nel fatto che misurarsi sul problema storico e politico della rivoluzione in Italia, comporta prendere coscienza che la rivoluzione è progetto proprio della classe proletaria sulla base di quella filosofia e scienza della pratica politica che, per prima, ha saputo dare al proletariato europeo coscienza della propria autonomia e del proprio essere « erede » della filosofia classica e dell'uscita dall'ordinamento capitalistico, nel comunismo.

Questa filosofia e scienza della pratica politica è il marxismo. Ossia: la rivoluzione — così come dimostra a sufficienza l'esperienza di altri popoli del mondo — è progetto che in modo più consapevole e maturo ha vissuto e vive quella parte del proletariato e della classe lavoratrice che sulla base del marxismo, ha costruito la propria battaglia, i propri ideali, il proprio patrimonio di lotta. Oggi, sul piano delle masse, anche se il



Cambio di guardia alla Casa Bianca: Nixon, sommerso dallo scandalo Watergate, ha lasciato il posto a Ford, ex vice-presidente e successore di diritto. L'America e il mondo intero si sono subito chiesti se qualcosa cambierà anche nella politica statunitense con questo passaggio di poteri; soprattutto in politica estera, tenendo conto della forte influenza degli USA in America Latina, nella crisi mediterranea, e ancora in Estremo Oriente.

I primi tempi della gestione Ford non sembrano a questo riguardo molto rassicuranti, segnati come sono dal « perdono » a Nixon e dal riconoscimento dell'aiuto economico al golpe cileno. L'impressione che nei paesi occidentali si era avuta di una autentica e radicalmente nuova vittoria democratica in ordine alla caduta di Nixon, si offusca. E riemergono i problemi antichi: quanto peso ha avuto il potere economico nel Watergate? E' prevedibile una « inversione di marcia » nel processo di distensione Est-ovest? Quale spazio reale, quali caratteristiche, quali obiettivi, ha in questo paese d'oltre oceano il movimento democratico?

marxismo non risolve l'intera dimensione rivoluzionaria, certo la interpreta e la orienta in larghissima misura. Ne deriva che il marxismo costituisce la grande interpellanza storica alla fede cristiana in quanto ha trasformato in pratica e in progetto storico ciò che le filosofie precedenti avevano preparato « nel concetto »: la risoluzione piena e senza residui della dimensione di grazia nella dimensione di natura, attraverso il passaggio storico e rivoluzionario dal « regno della necessità » al « regno della libertà ».

Bene dice il Mancini quando afferma che il marxismo contiene in sé più che la posizione ateistica: l'uomo di Dio — posizione atea — ma si autofonda su se stesso e sul proprio dialettico legame con la natura. E' la piena negazione della negoziazione. Al credente che vuole, militando dentro (come molti) o fuori dei partiti

operai, fare i conti con il marxismo, e che vuole estrarne al massimo la fecondità o l'utilizzabilità storica, conviene misurarsi senza inutili compiacimenti o edulcoramenti, su questo punto umanistico decisivo. Né per negarlo seccamente, né per accettarlo immediatamente. Ma dialetticamente, con strumenti filosofico-critici e con la luce « sapiente » della fede, per coglierne e scioglierne gli innegabili limiti e l'interna verità.

Giacché ritengo che se fu storicamente fecondissima la distinzione di Giovanni fra movimenti storici ed ideologici sotto la forma dell'errante e dell'errore (cfr. *Pacem in Terris*), è tuttavia tempo di guardare se nell'errore, anche alla luce delle esperienze storiche successive, non si annidi una qualche profonda, umana, verità. E questo guardare, non va fatto per intenzione apologetiche in senso deteriore, ma sotto la spinta di una reale passione per la totalità umana, sotto il controllo degli strumenti moderni di indagine critica ed ermeneutica e nella « sapienza » della fede (cfr. il bell'articolo di P. G. Mariotti sul n. 10-11 e l'altrettanto bell'articolo di L. Cortella sul n. 1-2 di « Ricerca » del 1974).

* * *

Affrontare il problema della rivoluzione, nella ricchezza organica dei suoi momenti politici, ideologici, ideali, non è senza conseguenze sul modo di vivere e di intendere la stessa dimensione di fede. Questo fatto in realtà tocca e ristrutturava profondamente quella dimensione di storia e di natura (il dato dell'amore del prossimo e dell'« essere nel mondo per gli altri ») che è condizione della partecipazione alla vita divina, la grazia, l'incontro liberante del Padre, attraverso Gesù con l'u-

al proprio centro un problema ormai decisivo: la confessione di fede, ossia l'emergere di un linguaggio che « dica » in modo umano-naturale e, dunque, per quest'uomo, la storia di amore attraverso cui Dio ha accolto l'uomo e la storia (la « forma del servo » di Paolo) nella propria vita, per rivelarci non suoi servi, non solo creature, ma figli. E figli, non solo prima e dopo ma già ora, qui. In ciò mi sembra doveroso rimandare il discorso a Bonoheffer. « Sarà un linguaggio nuovo, probabilmente un linguaggio del tutto non religioso... il linguaggio di una nuova giustizia e verità, il linguaggio che annunzia la pace di Dio con gli uomini e l'avvicinarsi del suo regno » (da *Resistenza e Resa* pp. 238).

La confessione di fede — essendo dato che non coincide con la mera riformulazione dell'oggetto (il dogma), né con la sola interpretazione dell'esperienza di fede del soggetto (il credente) — ma sorge dall'esprimere, in modo tendenzialmente universale e storicamente consapevole, la « res » — la realtà che la Chiesa vive e confessa e prega, comporta non solo un rinnovamento della cultura ma anche una piena capacità della Chiesa di farsi luogo in cui la Parola venga storicamente accolta e predicata. Comporta cioè un pieno rinnovamento ecclesiale, cioè un modo nuovo, storicamente consapevole ed evangelicamente essenziale di vivere i sacramenti, la spiegazione del messaggio, la vita comunitaria, la preghiera.

* * *

Su questa frontiera, su questi problemi può oggi misurarsi — credo — un largo numero di cristiani che abbiano a cuore, già fin d'ora, di agire per la Chiesa in Italia e per la so-

Con il prestito monetario all'Italia la Germania Occidentale ha assunto all'interno dell'Europa un ruolo di prestigio e di potere che non aveva mai avuto e che ha vivamente preoccupato gli altri « grandi » europei (Francia e Inghilterra). Dopo il riavvicinamento agli Stati Uniti, ottenuto con la nomina di Schmidt, è forse questa la prima mossa per fare della R.F.T. la « lunga mano » degli americani in Europa?



mo. Il marxismo ci mette « in crisi » proprio perché ha dato un'interpretazione e un orientamento dell'essere nel mondo per gli altri che pare reggersi ed essere storicamente efficace a prescindere dalla dimensione dell'essere — in — Cristo. Che importa — si potrebbe dire con Marx, attraverso Hegel — spendere « tesori in cielo », quando è necessario e più utile, storicamente, farli fruttificare « sulla terra », e togliere con i « fiori » anche la « catena » dello sfruttamento? Pertanto affrontare su questo terreno il problema della rivoluzione comporta pure una ristrutturazione profonda delle categorie logiche e teologiche con cui ci si è, storicamente, approssimati al mistero, o, meglio, attraverso le quali esso ci si è fatto, stante la nostra capacità di comprensione razionale umana, incontro. Comporta una nuova ermeneutica dell'evento cristiano e quest'ermeneutica dovrà porre

cietà italiana. Un movimento di credenti che viva alcune profonde verità: la passione per garantire, mantenere ed accrescere lo sviluppo democratico di questo paese; la consapevolezza che ogni rinnovamento o raggiunge la dimensione delle masse o non è « reale » rinnovamento; la coscienza che il Concilio, da un lato, e la scelta della democrazia, dall'altro, non sono stati eventi passati invano, ma che esistono, e sono operanti nella coscienza del popolo; la certezza soprattutto che la natura umana, storicamente configurantesi, è capace di scelte e di azioni positive e vere, e che la grazia non ne è il supporto ma la dimensione che ne esalta e ne amplifica, combattendo il peccato, la sostanziale positività. Cioè un movimento essenzialmente non estremista, non integralista, non settario.

Marco Ivaldo

Note del Movimento JEC del Portogallo su: la fede e l'esperienza cristiana

Pubblichiamo qui di seguito due documenti di lavoro preparati dalla Equipe Nazionale del Movimento JEC (Jeunesse Etudiante Catholique) del Portogallo, in vista dell'Incontro Nazionale dei militanti che si tiene a Lisbona dal 2 all'8 settembre. Si tratta appunto di documenti preparatori, che vogliono, nel movimento portoghese, stimolare un dibattito, puntualizzare alcuni problemi, più che fornire analisi prefabbricate e definitive.

«L'esperienza di quest'anno ha costituito la base di preparazione

di questo incontro nazionale» dicono gli amici portoghesi in un altro documento. E certo non si può dimenticare che questo 1974 per loro è profondamente segnato dalla svolta politica del 25 Aprile: la fine della dittatura e l'inizio di una difficile democrazia condizionata dal grave problema delle colonie africane e dalla situazione di crisi dell'economia del paese; l'esigenza, in questa mutata situazione, di una ridefinizione e di una nuova identificazione del ruolo della Chiesa portoghese.

Questi problemi già occupavano largo spazio nel Movimento prima della caduta di Caetano, in un lavoro che spesso trovava nel regime dittatoriale non pochi e pesanti intralci. Una buona parte dell'impegno della JEC portoghese era infatti giocata in collegamento con quanti — giovani studenti di leva — rifiutavano di andare a combattere nelle colonie l'assurda guerra contro i movimenti di liberazione africani; nella solidarietà con i cristiani — laici e religiosi — che in Angola e Mozambico sopportavano

la persecuzione del regime; nella riflessione sul ruolo che la scuola giocava in rapporto al regime fascista.

Il 25 Aprile segna certamente una svolta anche in questo tipo di impegno del Movimento, e appunto questo Incontro Nazionale può essere l'occasione di una verifica anche a questo livello.

All'incontro di Lisbona parteciperà per la FUCI Sandro Martini di Padova. Al suo ritorno avremo certamente occasione di riprendere questi temi e questa riflessione.

Essere cristiano esperienza di Chiesa

L'esperienza cristiana che i militanti della JEC vivono, è molte volte, qualcosa che non interferisce vitalmente con la vita impegnata che conducono o cercano di assumere.

Una fede «tradizionalista», abbastanza legata ad un passato culturale (in cui la famiglia e la catechesi giocano un ruolo determinante) rende difficile ai gruppi impegnati avere un incontro personale e comunitario con Gesù Cristo, rende difficile l'esperienza delle «motivazioni» della nostra fede.

L'essere cristiano è più inteso come una forma di essere «religioso» o come un comportamento della Chiesa istituzione. Pochi gruppi, in tutto il paese, percepiscono che l'essere cristiano si radica in una esperienza di vita, in un modo di comportarsi assunto per la spinta della fede. Generalmente, restano in una situazione di blocco, provocata sia dalla catechesi tradizionale, sia dall'immagine e dagli atteggiamenti della Chiesa istituzione. D'altra parte l'impegno che si assume libera uno spirito critico molto forte e il contenuto della nostra fede non resiste molto. La fede, l'essere cristiani diventa così, più che altro, un razionalismo, un determinato contenuto ideologico (idee a volte molto poco chiare). E' significativo a questo punto chiedersi:

— In che maniera l'esperienza del movimento JEC ha aiutato a superare questo problema?

Non molti militanti, ma alcuni, già affermano che il movimento JEC ha permesso loro di comprendere la possibilità di realizzare una esperienza di chiesa attenta alla propria vita e ai propri problemi fondamentali: una chiesa solidale, un'esperienza comunitaria da cui la lotta che i militanti portano avanti guadagna un significato più profondo. In questo momento politico, dopo il 25 aprile, occorre rendersi conto che la chiesa istituzionale, che ha giocato sempre in ordine alla conservazione dei suoi privilegi, non è stata capace di convertirsi alla solidarietà con la totale e vera libertà del popolo portoghese, e cerca anche di sminuire il ruolo di martiri degli «uomini di sinistra».

E' necessario che l'esperienza del movimento JEC sia segno di una chiesa che si compromette, che assume nella sua esperienza la scelta degli oppressi.

A questo punto sorgono alcuni problemi:

— Che significa in questo momento nel nostro paese (nell'ambiente in cui si vive) annunciare la Buona Novella della Salvezza, il Regno di Dio?

— Come intendiamo la nostra fede nella vita e nelle opzioni che esprimiamo?

— Qual è il nostro tipo di incontro con il Cristo? Come questo incontro incarna la nostra lotta contro lo sfruttamento, per gli oppressi?

— In che misura ci si riconosce in un progetto di chiesa liberatrice nella esperienza del movimento JEC?

— Come modifichiamo la nostra vita? Oggi non basta dire: siamo cristiani, dobbiamo dare testimonianza: dobbiamo dare le «motivazioni» della nostra fede.

Scuola capitalista Società capitalista

Per quello che riguarda l'analisi dell'apparato scolastico possiamo affermare (a partire da sintesi locali) che durante quest'anno in tutti i gruppi in cui si è realizzata un'esperienza di Revisione di Vita si è acquisita la capacità di comprensione della scuola nei termini della sua relazione con la più generale realtà sociale.

La scoperta della funzione sociale della scuola, partendo molte volte dall'analisi delle sue caratteristiche attuali e del tentativo di trovare una giusta caratterizzazione di queste, rappresenta per la maggior parte dei militanti e per il loro movimento, da un lato: 1) un salto qualitativo in rapporto allo stadio anteriore di ricerca sulla scuola, dall'altro lato; 2) tutta una serie di questioni nuove circa il carattere, l'importanza e il significato della lotta studentesca.

Prima di affrontare questi problemi conviene registrare gli ultimi contributi forniti dalla riflessione dei Campi Diocesani a livello di analisi dell'apparato scolastico e che si situano nella comprensione di questo come apparato destinato a riprodurre e a perpetuare la divisione tra lavoro manuale e lavoro intellettuale. Questa contraddizione irrisolvibile della nostra società non è una oggettiva necessità del conseguimento della massima produttività e neanche una caratteristica irrimediabile di una società fortemente in-

dustrializzata ma solo necessità del dominio e del controllo della classe capitalista a livello di processo di produzione.

Questa dominazione che la classe capitalista mantiene di fronte alla produzione (e che radica fondamentalmente nel possesso dei mezzi di produzione) incontra e necessita di una organizzazione del lavoro che tolga alle masse dei lavoratori tutta la possibilità di comprensione del processo di produzione nella sua globalità, il che fa sì che accettino passivamente di essere diretti e controllati riducendoli a meri esecutori di compiti sulla cui decisione e sul cui orientamento non hanno alcun controllo.

E' nella riproduzione di questa gerarchizzazione nel lavoro, di questa divisione tra quelli che «sanno» e decidono e quelli che «non sanno» ed eseguono, che la scuola svolge un ruolo fondamentale non solo attraverso i suoi differenti gradi e rami (primaria, liceale, tecnica, corsi universitari e corsi di istituzioni commerciali o industriali ecc.) e attraverso la selezione ma anche per l'incrostazione di determinate ideologie (incapacità e «improduttività» di risoluzioni prese e fatte proprie dalle masse lavoratrici, necessità di conoscenze tecniche che dirigano la produzione, ecc.).

Detto questo, possiamo passare a considerare in maniera più chiara le implicazioni che le due questioni prima riferite hanno per la JEC:

1. - a) al passaggio da una fase in cui si criticava la scuola per l'assenza di relazioni umane, per l'autorità di alcuni professori, per il tipo di materie che non promuovevano lo spirito critico e per un regime disciplinare competitivo ed individualista, che non permetteva la formazione di «uomini attenti al bene comune». In questa fase tutto questo era analizzato dal punto di vista dei «difetti della scuola» e slegato da una spiegazione più profonda delle sue cause; la scuola era pensata come un luogo di pratiche di tipo divagatorio, conviviale e di discussione, il cui intento era spezzare l'isolamento degli studenti e offrire ad essi spazi di maggiore apertura, conoscenza e «crescita».

Accompagnando la dinamica di radicalizzazione del Movimento studentesco è venuta a poco a poco chiarendosi la «recuperabilità» e l'inconseguita di quelle pratiche, cominciandosi a svolgere un processo di riflessione che permettesse la comprensione delle cause profonde: 1) delle caratteristiche più evidenti della scuola e 2) della integrazione di questa nella totalità sociale.

Sono questi sforzi congiunti che per-

mettono al Movimento JEC di superare la fase anteriore.

b) Nell'attuale fase dell'analisi dell'apparato scolastico questa si rivolge al luogo delle lotte che lo pongono in causa nella sua totalità, cioè, che pongono in causa non solo gli effetti del sistema di insegnamento sulle persone (studenti), ma, fondamentalmente, pongono in causa la specifica funzione di **questo insegnamento**, perché è la funzione che esso svolge nella società capitalista che gli conferisce questa caratteristica che ha, ed è nello «svolgere questa funzione» che provoca determinati effetti sugli studenti.

2. - Un'altra questione con cui la JEC (attraverso l'azione dei suoi militanti) si scontra è conseguenza dei progressi del livello di riflessione e azione sulla scuola: **la lotta studentesca compresa in un ambito più vasto di quello del ridotto «spazio scolastico» solleva nuovi problemi nonostante ne risolva altri.**

Nel comportamento e nella pratica di lotta della maggior parte dei militanti di fronte alla scuola incontriamo attualmente la coscienza che questo comportamento e questa lotta oltrepassano il piano rivendicativo per situarsi in relazione con la lotta di emancipazione e libertà che conducono le classi oppresse e sfruttate. E' quindi questo uno degli elementi più positivi acquisiti dalla pratica studentesca dei militanti della JEC, da quando la loro lotta oltrepassò «lo spazio scolastico» per inquadrarsi nell'analisi più globale della società portoghese.

La lotta che portiamo avanti nelle scuole non è qualcosa che riguardi solamente gli studenti né che sia da essi (in quanto gruppo sociale) completamente determinabile, ma anzi al contrario è una lotta che scopre il suo motivo più profondo in quanto lotta di un settore sociale che si trova in relazione con la lotta sociale più globale.

Tutto questo è tuttavia molto controverso: rimangono infatti aperti dei problemi:

— Come si realizza questa unione con la lotta delle classi lavoratrici (differenti strategie presenti nel Movimento Studentesco)?

— Che importanza ha nel contesto della lotta sociale la lotta studentesca? Che importanza potrà avere?

— Perché non lotta per un progetto di scuola definito autonomamente degli studenti? Sarà possibile?

— Nell'attuale fase di lotta di classe in Portogallo come si garantisce l'allineamento oggettivo della lotta studentesca con la lotta delle classi lavoratrici?

Riflessioni pastorali sull'uomo nuovo in America Latina

RELAZIONE DI EDUARDO F. PIRONIO, VESCOVO DI MAR DEL PLATA
TENUTA AL 3° CONVEGNO DI STUDIO DEL CEIAL
(MOVIMENTO LAICI PER L'AMERICA LATINA) - ROMA 28-31 LUGLIO 1974

Introduzione

1. Queste sono semplici riflessioni di un pastore — non la ricerca tecnica di un sociologo di uno storico o di un politologo — che, alla luce della Parola di Dio, cerca di interpretare la realtà latino-americana, al cui interno si realizza la Chiesa come « Sacramento Universale di Salvezza », con il profondo desiderio che « si formi in Cristo » (Gal 4,19) l'uomo nuovo di cui il mondo ha bisogno: l'uomo che Cristo ci ha portato con la sua Incarnazione e che ci ha trasmesso attraverso lo Spirito Santo nella sua Resurrezione.

L'America Latina sente oggi la responsabilità della « sua ora »: ora di croce e di speranza, di aspirazioni profonde dei popoli e di particolare presenza del Signore, di ricerca della giustizia e dell'indissolubile comunione nello Spirito, ora di Pasqua, che l'America Latina sta vivendo in modo provvidenziale a partire dal momento essenzialmente religioso e salvifico di Medellin.

La Chiesa in America Latina sperimenta oggi un'esigenza concreta dello Spirito Santo: l'urgenza di una conversione profonda attraverso la quale si realizzi la liberazione vera in Cristo, si formi interiormente l'uomo nuovo e si arrivi a un cambiamento delle strutture. « L'originalità del messaggio consiste non direttamente nell'affermazione della necessità di un mutamento di strutture, bensì nell'insistenza sulla conversione dell'uomo che esige subito questo mutamento. Non avremo un continente nuovo senza strutture nuove e rinnovate; soprattutto non ci sarà un continente nuovo senza uomini nuovi, che alla luce del Vangelo sappiano essere veramente liberi e responsabili » (Medellin I, 3).

L'uomo nuovo è frutto della liberazione cristiana; è, in concreto, il fine dell'azione liberatrice di Gesù nella sua morte e nella sua resurrezione e il segno della « novità di vita » che ci è stata data dal battesimo (Rom 6, 1-4): è frutto e segno della Pasqua.

Ma allo stesso tempo, la missione liberatrice della Chiesa che intende formare in Cristo la nuova umanità esige l'esistenza di uomini nuovi « creati in Cristo Gesù » (Ef 2, 10) ed impegnati a vivere « nella vera giustizia e santità » (Ef 4,24).

2. Per questo una meditazione evangelica sull'uomo nuovo è intimamente legata oggi a due « eventi salvifici » che lo Spirito di Dio ci sta facendo vivere nella sua Chiesa: il Sinodo dell'Evangelizzazione e l'Anno della Riconciliazione.

La via principale seguita dalla Chiesa per formare la nuova umanità e l'annuncio del Vangelo della pace: « Pace a quelli di lontano, e pace a quelli di vicino, poiché e gli uni e gli altri per mezzo di lui possiamo avere accesso al Padre in un medesimo Spirito » (Ef 2,17-18).

Tuttavia è il Vangelo che annuncia il

Regno, invita alla conversione e chiama alla fede (Mc 1,15). Questo è l'essenziale nella Chiesa: l'aver ricevuto da Cristo il mandato missionario di evangelizzare: « Andate per tutto il mondo, predicate a tutta la creazione » (Mc 16,15).

Questo Vangelo, pienamente assimilato e fedelmente predicato a tutti, si identifica nella Chiesa con il « ministero della riconciliazione » (2 Cor. 5,18); è essenzialmente « la parola della riconciliazione » (2 Cor 5,19). Cristo nella Chiesa riconcilia il mondo col Padre e per questo Egli, nostra pace (Ef 2,14), abbatte il muro dell'inimicizia che separa gli uomini e fa dei due popoli un solo uomo nuovo (Ef. 2,15), che è l'uomo nell'unità: « tutti siete uno solo in Cristo Gesù » (Gal 3,28).

Il fine di questa riconciliazione « è una creatura nuova » (2 Cor 5,17) poiché ci fa stare essenzialmente « in Cristo ».

Ma che cosa significa oggi « essere in Cristo »? Significa realizzare ed esprimere la sua immagine, essere autenticamente i suoi testimoni (2 Cor 3,3: « essendo ben noto che voi siete la lettera di Cristo »); significa, parimenti, assimilare « quel medesimo sentimento che fu in Cristo » (Fil 2,5-11): di umiltà e di amore, di annientamento, di kenosis e di esaltazione; significa entrare pienamente nella sua anima che glorifica il Padre ed è al servizio degli uomini; significa pregare il Padre ed essere pronti a donare la propria vita per i fratelli.

Questa urgenza di un'evangelizzazione autentica, che porta necessariamente alla conversione e alla riconciliazione — cammino indispensabile per arrivare a formare l'uomo nuovo cui si aspira e di cui si ha necessità — è particolarmente sentita nella nostra Chiesa latino-americana di oggi, come esigenza interiore dello Spirito e come legittima aspettativa dei nostri popoli.

L'evangelizzazione, la riconciliazione e l'uomo nuovo sono esigenze pressanti degli uomini e manifestazioni dell'azione profonda dello Spirito in noi. Ci si chiede di non sprecare quest'ora di grazia: « Ecco, ora è il tempo propizio; ecco ora è il giorno della salvezza » (2 Cor. 6,1-2).

3. Il tema dell'uomo nuovo, visto alla luce della fede nel contesto storico attuale dell'America Latina, si riconnette essenzialmente a tre fenomeni:

a) la realtà globale del continente (situazione socio-economica e politica, culturale e religiosa dell'uomo e dei popoli latino-americani), il che implica un'analisi di fede — fatta sempre sulla base della Parola di Dio — su ciò che si verifica e su ciò che Dio vuole, sul peccato e sulla grazia, sulle aspirazioni profonde degli uomini e la risposta evangelica della Chiesa, sulla situazione dolorosa di miseria, emarginazione ed ingiusta dipendenza in cui vivono i nostri popoli e il disegno chiaro di Dio che chiama l'uomo alla sua comunione (GS 19) e ad essere

artefice della propria vocazione umano-divina (GS 22, PP 65).

L'uomo nuovo, l'umanità nuova, significa reazione a ciò che è vecchio, che bisogna lasciare, che è stato « in altro tempo » quando ci sentivamo « estranei, senza speranza e senza Dio ». « Ora invece, in Cristo Gesù... » tutto deve diventare libertà, speranza e comunione (Ef 2, 11-13).

L'uomo nuovo cristiano si colloca sempre — basandosi sull'efficacia trasformatrice della fede — in un mondo sociale e politico concreto, di fronte a uomini concreti che fanno la storia. E' un uomo che vive in comunione — con Dio, con gli uomini e con le cose — e si proietta in una linea storica precisa (che bisogna scoprire riferendosi a Dio nel suo disegno di salvezza) alla cui costruzione partecipa attivamente con l'apporto specifico del suo essere cristiano, come figlio di Dio, fratello degli uomini e signore delle cose.

Tuttavia questa prospettiva storica dell'uomo nuovo — immerso pienamente nell'oggi della sua esistenza e della sua missione — deve inserirsi altrettanto essenzialmente in una linea di assimilazione e di pienezza; ciò significa che il dato storico attuale non è negazione o rottura, che anzi, è esigenza di due cose: l'affermazione di ciò che è veramente tradizionale e l'apertura a ciò che è definitivamente eterno.

L'uomo nuovo vive nelle ricchezze del passato — che è possibile oggi solo per la fecondità di una tradizione generata e costantemente rinnovata nello Spirito — e raggiungerà la sua pienezza solo nell'eternità quando, spogliato della sua condizione terrena, si sarà rivestito definitivamente di ciò che è spirituale, celeste e incorruttibile in Cristo, il nuovo Adamo (1 Cor 15, 35-53).

Questo ci porta nel cuore della speranza cristiana, che non è alienazione superficiale dei compiti temporali (GS 21), ma impegno attivo per meglio ordinare la società umana e per far crescere il Regno di Cristo (GS 39) fino alla pienezza e alla donazione completa al Padre (1 Cor 15,24-28).

b) Il Mistero Pasquale di Cristo, vissuto incessantemente nella storia e fatto presente sacramentalmente nella Chiesa. L'uomo nuovo nasce dall'associazione particolare al Ministero Pasquale: configurazione con la morte e la risurrezione, la croce e la speranza, l'annientamento e la vita.

La « novità di vita » — « la nuova creazione » — presuppone la nostra morte con Cristo e la nostra partecipazione alla sua risurrezione (Rom 6, 3-11; Col. 3, 1-4).

Questa « novità » è tale in modo totalmente originale e unico per il cristiano che è stato « illuminato » dalla fede (Ebr 6,4) e si è « rivestito di Cristo » (Gal 3,27) per mezzo del battesimo, ma vale anche, misteriosamente, « per tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia... Per ciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo

dia a tutti la possibilità di venire a contatto, nel modo che Dio conosce, col mistero pasquale » (GS 22).

Il tema dell'uomo nuovo è pertanto un tema essenzialmente cristiano e pasquale. L'uomo nuovo è, in ultima istanza, l'uomo « in Cristo », frutto della Pasqua. La creazione dell'uomo nuovo è il fine della salvezza, del processo dinamico della liberazione integrale che ci è stata portata da Cristo Signore. Liberare vuol dire rendere possibile l'esistenza dell'uomo nuovo, attraverso gli unici cammini della Verità e della Grazia che ci dona il Figlio per renderci « veramente liberi » (Gv 8, 32-36).

c) La conversione (metanoia). L'uomo nuovo nasce dal cambiamento interiore: è necessario quindi « spogliarsi » del vecchio e « rivestirsi » del nuovo (Ef 4, 22-24; Col. 3, 9-10). La metanoia presuppone « la riconciliazione » che proviene da Dio attraverso Cristo (2 Cor. 5, 17-19), presuppone l'essere stati battezzati nella morte di Gesù attraverso il Battesimo (Rom 6,3-7), aver « crocifisso con Lui il nostro uomo vecchio » e camminare adesso in un processo di rinnovamento e cambiamento continuo. Parlare dell'uomo nuovo significa proporre la necessità della conversione a tutti i livelli, il che vuol dire avere una coscienza chiara del peccato in noi e nel mondo, nelle persone e nelle comunità, nelle istituzioni e nelle strutture.

Ciò che è nuovo è ciò che è giusto, sincero e fraterno. Cristo propone il nuovo quando invita alla conversione (Mc 1,15) e ci apre il cammino delle Beatitudini evangeliche (Mt 5, 1-12). L'uomo nuovo è quello che aderisce pienamente al Discorso della Montagna, quello che ogni giorno adegua la sua vita a un desiderio di superamento personale, di comunione con Dio e di servizio ai fratelli.

Parlare dell'uomo nuovo in America Latina vuol dire parlare del processo dinamico che la Chiesa sta vivendo oggi nel Continente, narrare un capitolo importante della storia della salvezza che tocca a noi scrivere, non come semplici spettatori, ma come protagonisti attivi, mossi interiormente dallo Spirito di Dio, cosa che implica una triplice fedeltà: al piano di Dio che ci si rivela in Cristo, alla nostra irrinunciabile vocazione umano-divina, alle sempre più grandi aspettative dei popoli.

Tutto questo esige una conversione permanente e gaudiosa, non solo a livello personale, ma di comunità e di istituzioni. La Chiesa vive in America Latina l'orientamento profondo dello Spirito, in « un'ansia di conversione e di servizio » (Med. Messaggio ai popoli dell'America Latina).

Passeremo ora a riflettere su questi tre punti:

— che cos'è l'uomo nuovo in Cristo;
— che cosa fa la chiesa in America Latina per promuoverlo e formarlo;
— quali sono le sue principali esigenze spirituali.

(Continua a pagina 8)

1. L'uomo nuovo cristiano

4. E' l'uomo libero, fraterno, padrone di tutte le cose.

E' l'uomo nuovo in Cristo per l'azione dello Spirito Santo. Cristo lo annuncia nel suo dialogo con Nicodemo: bisogna nascere « dall'alto », nascere « dallo Spirito » (Gv 3,1-7): e l'uomo nuovo nasce « nella carne », ma vive « secondo lo Spirito » (Rm 8,5; Gal 5,16); si realizza nella storia, ma la trascende.

Si può capire questo — o almeno intuirlo — soltanto alla luce della fede; è solo attraverso di essa che possiamo penetrare totalmente nel mistero dell'uomo, riuscire a capirne le aspirazioni profonde e soddisfarle pienamente: « Solamente nel mistero del Verbo Incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo » (GS 22).

Per questo dobbiamo riflettere prima di tutto su « Cristo, l'uomo nuovo » e su « ciò che è nuovo in Cristo », « immagine del Padre » (Col 1,15), « servitore degli uomini » (Mt 20,28) e « Signore delle cose » (Fil 2,11).

5. a) Cristo, l'Uomo Nuovo. Ci limitiamo a ricordare due testi di S. Paolo: Ef 2,15 e Col 3,10. Cristo è l'Uomo Nuovo per eccellenza, principio della nuova creazione (Col. 1,18), Capo della nuova umanità (Ef 1,10), ultimo Adamo, spirito vivificante (1 Cor 15,45).

Egli ci si manifesta in tutta la sua potenza vivificante nella Resurrezione, perché si presenta non soltanto come modello o prototipo dell'uomo nuovo, ma anche come inizio della nuova creazione per mezzo dello Spirito. Di fatto Cristo diventa, in questo momento, il vero punto di incontro per gli uomini; in Lui si sommano tutti i tempi e coincidono tutte le generazioni; in Lui cadono tutte le barriere sociali di razza e di cultura e dei vari tipi di vita: « Egli è la nostra pace » (Ef 2,14).

6. Tuttavia il Mistero Pasquale ci presenta Cristo uomo nuovo in un'altra prospettiva: con la sua morte in croce — il suo dare spontaneamente la vita per poi riprenderla di nuovo (Gv 10,17-18) — abbatte il muro dell'inimicizia, dell'odio, della separazione e fa dei due popoli, quello giudeo e quello pagano, un solo Uomo Nuovo (Ef 2,14-16).

Cristo « per mezzo del suo sangue » realizza la riconciliazione (Col 1, 20) e l'unità. L'uomo nuovo non è soltanto colui che gode dell'unità; è colui che la crea, anche attraverso la sua immediata e apparente distruzione: è perché deve essere « Alleanza del popolo » (Is 42, 6) che Cristo sarà il granello di frumento che viene messo sottoterra e muore (Gv 12, 24); è necessario che venga « esaltato in croce » (Gv 3,14; 12,32) perché tutte le cose si sommino in Lui come Capo (Ef 1, 10); occorrerà che muoia « per raccogliere insieme i dispersi figli di Dio » (Gv 11, 52).

La morte di Cristo in croce — a sua glorificazione (Gv 12,23 — ci apre il cammino per la nuova creazione; è la sconfitta dell'ultimo nemico che ci opprime, la morte (1 Cor 15, 26).

La Pasqua di Gesù è la nostra liberazione; restiamo ancora « salvati in speranza » (Rom 8,24) perché non siamo ancora stati associati definitivamente al Mistero della Pasqua di Gesù attraverso la nostra propria morte e risurrezione finale, ma Cristo ci ha sostanzialmente « liberato dalla Legge del peccato e della morte » (Rom 8,2), ci ha resi liberi, ci ha fatto diventare fratelli, ci ha rinnovato.

Cristo è l'Uomo Nuovo che dà la propria vita per i suoi amici (Gv 15,13), ma la dà per gloria del Padre, perché così Egli ha voluto (Gv 14,31), perché la sua volontà è che nessuno di coloro che gli ha dato si perda (Gv 6,39).

7. Ma in Cristo c'è qualcosa di più: Egli non può essere l'uomo nuovo se non attraverso l'annientamento dell'Incarnazione e della Croce. La nuova creazione ha inizio quando Maria pronuncia il « sì » (Lc 1,38) e la Parola di Dio viene ad abi-

tare in mezzo a noi (Gv 1,14), raggiunge la sua maturità nella Croce e nella Pentecoste, e arriverà al suo compimento quando Cristo consegnerà il regno al Padre e Dio sarà tutto in tutte le cose (1 Cor 15,28).

Cristo si fa uguale all'uomo in tutto, tranne che nel peccato (Ebr 2, 17; 4,15); si fa « carne », assume la parte più debole e fragile, la più soggetta alla miseria e alla morte. Cristo assume l'umanità tutta intera, si fa in tutto simile a noi (Fil 2,7), e per questo può capire e condividere i limiti dell'uomo nella sua ignoranza e nel suo peccato (Ebr 5,2), nella sua tristezza e nella sua angoscia, nella sua solitudine e nella sua paura (Mt 26, 37; Mc 14,33).

Cristo non disprezza nessuno, ma ama i bambini e i poveri perché li vede degni del Regno (Lc 6,20; 18, 17); ama i malati e i peccatori perché è il « medico spirituale » (S. Ignazio M. ad Eph, 7) che è venuto a cercare quanto era perso (Mt 15,24) e a guarire chi ha bisogno di cure (Mt 9, 12-13).

La solidarietà umana di Cristo è forte: egli ama profondamente l'uomo e vuole la sua salvezza totale; egli esprime la sua vita in una serie di paradossi: si fa carne per farci diventare figli; si fa servo per liberarci; muore per darci la vita.

Cristo non divide l'uomo; lo prende così com'è, nella sua « carne di peccato » (Rm 8,3) e lo redime riconciliandolo col Padre: al paralitico di Cafarnao (Mt 9, 1-8) dice ambedue le cose: « sono perdonati i tuoi peccati » e « Alzati, prendi il tuo letto e ritorna a casa tua ». Cristo non condanna il mondo, ma lo salva (Gv 3,17).

Cristo Uomo Nuovo adora il Padre e serve gli uomini, predica la buona novella del Regno invitando alla conversione e alla fede e moltiplica i pani, perdona i peccati e resuscita i morti, viene condotto dallo Spirito nel deserto (Lc 4,1) o si reca sul monte a pregare (Lc 6,12) e ha compassione della folla che va errando come un gregge senza pastore (Mc 6,34): parla del Padre e guarisce i malati. E' questo il precetto che darà ai suoi apostoli (Lc 9, 1-6) e ai suoi discepoli (Lc 10, 1-9): di annunciare il Regno, di guarire le malattie, di comunicare la pace; in altre parole comanda di procurare la salvezza integrale, la liberazione piena dell'uomo.

A Cristo, l'uomo nuovo, interessa l'uomo: è per questo — per la sua salvezza — che egli è stato inviato al mondo; ma quello che lo impegna in primo luogo è la fedeltà al piano di Dio, alla sua dottrina, al suo amore, alla sua volontà e alla sua gloria.

8. C'è qualcosa in Cristo, l'Uomo Nuovo, che merita di essere messo in risalto: la via per arrivare al cambiamento passa attraverso il Discorso della Montagna; concretamente attraverso lo spirito delle Beatitudini. Si capovolgono gli schemi umani, si proclama la felicità dei poveri e di quelli che piangono, di quelli che hanno pazienza e misericordia, di quelli che hanno fame e sete di giustizia, dei pacifici, dei puri di cuore e dei perseguitati a causa del suo nome. Si esige l'amore per i nemici e il perdono quotidiano di tutte le offese. Si insegna la necessità della preghiera e la fecondità della croce. Si annuncia la responsabilità di quelli che sono sale della terra, luce del mondo e lievito della storia.

Il Vangelo non è comodo né tranquillizzante: illumina e rasserena, ma nello stesso tempo inquieta, scuote ed impegna, perché l'assoluto di Dio e la vicinanza e l'intimità del Padre lo penetrano e lo dominano tutto. Quando si fa del Vangelo un'opera di parte, radicalizzandolo a destra o a sinistra, lo si trasforma in una nuova ideologia, interessante a livello umano: ma il messaggio liberatore di Cristo perde la sua forza trasformatrice, il sale diventa scipito (Mc 9,50) e la luce che risiede in noi diventa tenebra (Mt 6,23).

9. b) Il nuovo in Cristo e nel suo Vangelo. Ci domandiamo a questo punto se la novità che Cristo ci ha portato con la Incarnazione e che ci ha comunicato pie-

namente col suo Spirito nella Resurrezione è qualcosa di assolutamente nuovo, una negazione di quanto è vecchio, una rottura totale col passato.

La risposta è semplice: Cristo è venuto a realizzare, in modo pieno e definitivo, l'alleanza promessa ed attesa, prefigurata fin dal principio e incominciata in Israele, preannunciata dai Profeti e ardentemente sospirata dai popoli. Cristo è venuto ad adempiere le Promesse: Egli è il « sì » assoluto del Padre « a tutte le promesse fatte da Dio », « per questo possiamo pronunciare il nostro "Amen!" a gloria di Dio » (2 Cor 1,18-20).

Ciò che è nuovo in Cristo non è rottura o negazione: è pienezza, consumazione, interiorità: « Non crediate che lo sia venuto ad abolire la legge, ... ma a completarla » (Mt 5,17). « Se la vostra giustizia non sarà maggiore di quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel regno dei cieli » (Mt 5,20). I farisei erano perfetti esecutori della lettera, ma mancava loro lo Spirito, mentre il Signore è venuto a comunicarci « il ministero dello Spirito » (2 Cor 3,8) che è il ministero della libertà e della vita, della giustizia e dell'amore, per mezzo della « nuova Alleanza » del suo sangue.

Per questo la novità che Cristo ci ha portato è la legge nuova dell'amore e il dono dello Spirito Santo; è con la sua comunicazione nella Pentecoste che i discepoli imparano ad essere fedeli al Padre e a scoprire in ogni uomo un fratello. Si forma così una vera comunità di credenti e di testimoni che restano uniti nell'insegnamento degli apostoli, nella frazione del pane, nella preghiera, nella comunione e nel servizio ai fratelli » (Atti 2,42).

Oltre a questa comunione profonda in Cristo per mezzo dello Spirito che costituisce il punto centrale nella comunità cristiana primitiva, ci sono due cose che la manifestano e ne fanno un punto di attrazione: la semplicità e l'allegria che hanno i suoi membri nell'andare al tempio ogni giorno, nello spezzare il pane nelle case e nel prendere il cibo (Atti 2, 46). Sono segni di una vita nuova, profonda e traboccante, vissuta e manifestata comunitariamente.

Il fatto nuovo che ci porta Cristo è pienezza: « Avete sentito ciò che è stato detto ... io invece vi dico »; è anche interiorità: « Non chiunque mi dice: Signore! entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio » (Mt 7,21).

10. Per questo il fatto nuovo in Cristo non è propriamente « la novità », « l'originale », ciò che non ha niente a che fare con il passato: anzi, per capire Cristo e il suo messaggio occorre ritornare all'Antico Testamento. Come potremmo capire altrimenti, ad esempio, il famoso passo della missione di Gesù (Lc 4,16-21) senza tener conto dei quattro cantici del Servo di Yahvé e il capitolo 61 di Isaia? Che senso ha per Cristo la liberazione preannunciata e promessa? Chi sono i poveri e gli oppressi?

Non è con una semplice verifica immediata — socio-economica e politica — che identificheremo i reali destinatari del messaggio salvifico di Gesù; un'altra cosa è necessaria, vale a dire leggerlo tutto, con gli occhi della fede, mantenendosi nella unica prospettiva della storia della salvezza. Quanto si verifica ora — e che deve essere penetrato con realismo evangelico — è quello che gli uomini e i popoli hanno ardentemente aspettato. La pienezza dei tempi — quando Cristo nasce da Maria per farci liberi e darci la adozione di figli (Gal 4,4) — non è un momento di rottura, ma normale maturazione dei tempi dell'attesa.

Ciò nonostante una certa rottura deve verificarsi: l'ingresso di Dio nella storia attraverso Cristo Gesù ha cambiato troppo radicalmente le cose perché si possa continuare a pensare che tutto continui ad essere esattamente lo stesso. Si è verificato un evento essenzialmente nuovo ed originale: l'Incarnazione. La manifestazione di Cristo, l'Uomo Nuovo, non è un fatto semplice o atteso come avvenimento naturale. Essa introduce elementi nuovi, quali la sapienza e la fecondità

della croce (1 Cor 1 e 2; Gv 12,24), l'amore universale con cui Egli ci ha amato (Gv 15,12) e il dono dello Spirito Santo (Gv 7,37-39).

Il nuovo in Cristo tocca indubbiamente la storia, le dà un senso e la cambia. Cristo è « la chiave, il centro e il fine di tutta la storia umana » (GS 10).

Tutto però accade nella perfetta fedeltà al Padre, dalla cui orbita Cristo non può mai uscire. In Cristo non c'è mai conflitto tra l'amore per il Padre e il servizio all'uomo: egli ama l'uomo perché è fatto a immagine del Padre e per questo è stato inviato da Lui; muore per l'uomo perché questa è la volontà adorabile del Padre.

11. c) «Creati in Cristo Gesù» (Ef 2,10). L'uomo nuovo cristiano è colui che si « è rivestito di Cristo » (Gal 3,27) attraverso il battesimo; è colui che è morto con la sua morte ed è divenuto partecipe della Sua resurrezione (Rom 6,3,11); è colui che è nato « dall'alto » attraverso l'acqua e lo Spirito (Gv 3,1-7): è colui che ha ricevuto lo Spirito di adozione ed è incessantemente guidato da Lui (Rom 8, 14-15); è colui che è stato spogliato dell'uomo vecchio che si corrompe e « rivestito dell'uomo nuovo, creato secondo Dio, nella vera giustizia e santità » (Ef 4, 22-24; Col 3, 9-10); è colui che è resuscitato con Cristo e, operando responsabilmente nel tempo, cerca in spirito di speranza « le cose dell'alto, dove è il Cristo assiso alla destra di Dio » (Col 3, 1-4); è colui che il Padre ha predestinato a « riprodurre l'immagine di suo Figlio » (Rom 8,29) e per questo sperimenta che non è lui a vivere, ma Cristo in lui (Gal 2,20); è colui che ha « il seme di Dio » e per questo « non può peccare, perché è nato da Dio » (1 Gv 3,9), perché « ama Colui che gli ha donato la vita ed ama anche chi è nato da Lui » (1 Gv 5,1).

In altre parole, egli è cosciente di essere veramente « figlio di Dio » (1 Gv 3,1-2) e di conseguenza, « fratello » degli uomini: si sente « libero », impegnato, riferendosi a Dio, ad agire nella giustizia, a seminare l'amore, a stabilire la pace, a costruire la storia.

L'uomo nuovo nasce nel seno di una comunità nuova e tende a stabilire strutture nuove, che manifestino la giustizia, vivano l'amore e assicurino la pace. L'uomo nuovo nasce nell'interno di questa umanità nuova il cui Capo è Cristo, che la vivifica per mezzo del suo Spirito, e che noi chiamiamo Chiesa, Popolo di Dio.

Non si può parlare di uomo nuovo dove esistono la menzogna e l'oppressione, l'egoismo, l'ingiustizia e la violenza, cioè dove non esiste lo Spirito di Verità e di Amore.

12. La creazione dell'uomo nuovo presuppone tre cose:

a) l'azione profonda dello Spirito Santo (Gv 3,6; Rom 8, 15; Gal 4, 7) che rinnova dal « di dentro » il cuore dell'uomo, lo strappa dalla schiavitù del peccato e lo fa veramente « libero » (« con la libertà con cui Cristo ci ha resi liberi »: Gal 5,1), sincero e fraterno. E' lo Spirito di Verità che ci fa giusti, lo Spirito d'amore che ci fa fratelli, lo Spirito di adozione che ci fa liberi.

Quest'azione dello Spirito presuppone un dinamismo interno che parte dalla conversione radicale, si realizza attraverso il Sacramento e tende alla configurazione perfetta con Cristo nella gloria. « Saremo simili a Lui perché lo vedremo quale Egli è » (1 Gv 3,2). « Ci ha eletti ... affinché fossimo santi ... dinanzi a Lui ... prestabilendoci alla sua figliolanza per mezzo di Gesù Cristo » (Ef 1,4). Nel frattempo ci rendiamo conformi alla sua morte, partecipando delle sue sofferenze (Fil 3,10) mentre « aspettiamo come Salvatore il Signore nostro Gesù Cristo, che trasformerà il corpo della nostra umiliazione rendendolo simile al corpo della sua gloria » (Fil 3,20-21).

L'uomo nuovo cristiano vive sempre, guidato dallo Spirito, in una tensione creatrice di speranza; mentre vive nel tempo « si va rinnovando fino a raggiungere una conoscenza perfetta, secondo la immagine del suo Creatore » (Col 3, 10). E' l'uomo che cerca in spirito di sincerità

tà e vive in spirito di verità; è colui che ha il cuore veramente « puro » — diritto e sincero — (Mt 5,8).

b) L'azione solidale della **comunità cristiana**. L'uomo nuovo nasce all'interno di una comunità di fratelli; egli contribuisce a costruirla, ma ne ha bisogno per rinnovarsi. L'uomo nuovo può esistere individualmente, ma rimanda sempre a un rapporto con altri, dai quali riceve o che arricchisce. Non esiste un uomo nuovo isolato; la sua pienezza si trova nella donazione sincera di se stesso agli altri (GS 24). Cristo stesso è capo di una umanità nuova, « principio della nuova creazione, primogenito fra i morti » (Col 1, 18).

In definitiva, l'uomo nuovo è essenzialmente l'uomo che vive in comunione con le cose, con gli uomini, con Dio; è l'uomo per gli altri; soprattutto, è l'uomo per Dio, colui « che non vive per sé, ma per Dio » (Rom 6,10; Gal 2, 19):

c) Un condizionamento elementare di **strutture giuste**. E' vero che è l'uomo nuovo a cercare di creare strutture giuste e che soltanto così si potrà ottenere una società nuova: le strutture infatti diventeranno rapidamente violente e la società invecchierà presto se l'uomo nuovo non si rinnoverà quotidianamente per mezzo dello Spirito e non si purificherà nel cambiamento e nella conversione.

Però è anche vero che è molto difficile e quasi impossibile pensare alla creazione di un uomo nuovo senza una strutturazione elementare di giustizia che permetta all'uomo di sentirsi libero, padrone del suo destino e artefice della propria vocazione. In che modo può l'uomo partecipare attivamente alla storia ed essere fedele alla sua missione divina se esistono situazioni di ingiustizia, di miseria,

di emarginazione e di oppressione che gli impediscono di scoprire con chiarezza il piano di Dio e di impegnarsi liberamente a realizzarlo?

L'uomo nuovo cristiano è l'uomo « immagine di Dio », sul cui viso e nella cui attività si riflette Cristo, « immagine del Padre »; egli vive della forza trasformatrice dello Spirito, assimila la sapienza profonda del Vangelo e sente le esigenze radicali del Discorso della Montagna. Sa che Dio è Padre e lo ama; per questo scopre che ogni uomo è suo fratello e lo aspetta; la sua vita è fatta di donazione e di servizio, di sincerità nella giustizia, di autenticità nell'amore, di generosa fedeltà al piano di Dio e alle aspettative degli uomini.

13. La Chiesa latino-americana lavora per formare l'uomo nuovo; profondamente immersa nella storia come presenza salvifica di Gesù e sacramento universale di salvezza, sente le esigenze concrete dello Spirito e i richiami pressanti dei popoli. Ci domandiamo in che modo la Chiesa in America Latina cerchi di formare l'uomo nuovo: questa infatti è la sua missione, essenzialmente « di natura religiosa e perciò stesso profondamente umana » (GS 11).

La prima cosa che la Chiesa cerca di fare è di rinnovare se stessa in perfetta fedeltà a Cristo. Soltanto così essa, come Cristo, sarà principio e modello di una umanità nuova che vive nella perfetta libertà dello Spirito, nell'autentica giustizia della santità e nella feconda co-

munioni della carità cristiana.

Per questo Medellín costituisce un capitolo provvidenziale nella storia della salvezza del Continente; incomincia per la Chiesa una nuova era, contrassegnata fortemente dallo Spirito di Pentecoste: Spirito di interiorità e contemplazione, Spirito di profezia e testimonianza, Spirito di presenza e di missione.

Non possiamo trasformare Medellín in qualcosa di assoluto, come se fosse la manifestazione totale ed esclusiva del Vangelo; ma non possiamo neppure togliere a Medellín il suo contenuto fortemente evangelico. Medellín non è un libro di sociologia: è essenzialmente una riflessione evangelica sulla realtà globale latino-americana.

Medellín non è stata una semplice riunione di esperti, ma un'assemblea di pastori congregati in Gesù per mezzo dello Spirito Santo; è stato un evento essenzialmente religioso, pastorale e salvifico, che richiede di essere letto e visto con gli occhi della fede; in caso contrario si correrebbe il pericolo di « radicalizzarlo », « assolutizzarlo ». Medellín ha cercato di applicare il Vaticano II al continente.

L'uomo nuovo che nasce a Medellín è fondamentalmente un cristiano e non un politico; vuole tornare alla fonte del Vangelo e per questo non è un violento, ma neppure un conformista. La sua violenza interna è lo Spirito che lo porta a scoprire il valore della povertà e del servizio e la forza trasformatrice della croce e delle Beatitudini; capisce che la sua fede è un impegno e una donazione, una presenza salvatrice e un fermento di trasformazione.

14. La Chiesa che nasce a Medellín si

manifesta come Chiesa pasquale: « ... che sia sempre più nitido il volto di una Chiesa autenticamente povera, missionaria e pasquale, svincolata da ogni potere temporale e audacemente compromessa nella liberazione di tutto l'uomo e di tutti gli uomini... » (Medellín 5,15).

La Pasqua è il punto focale. Una Chiesa pasquale è una Chiesa della kénosis: annientamento ed esaltazione, morte e risurrezione, croce e speranza: proprio per questo sarà la Chiesa della povertà, della missione e della liberazione completa: della povertà intesa come distacco effettivo, insicurezza personale, disponibilità per il Regno e apertura profonda a Dio e ai fratelli; della liberazione intesa come svincolamento da ogni servitù — cominciando da quella del peccato, radice di ogni schiavitù — e come creazione di condizioni che permettano a tutti gli uomini di realizzare la loro vocazione divina.

Sia la povertà che la liberazione debbono essere considerate nell'autentica profondità del loro contesto biblico e pasquale. La Chiesa latino-americana offre al mondo la sua povertà e la sua speranza e fa proprio l'impegno di realizzare nella fede i frutti del Mistero Pasquale di Cristo: liberare l'uomo dal peccato e dalle sue conseguenze, stabilire nei popoli realtà evangeliche che permettano « la novità di vita » che Cristo Resuscitato ci ha portato e che ha lasciato nella sua Chiesa come sacramento quotidiano della sua Pasqua.

La Chiesa è un sacramento di Cristo, « l'Uomo Nuovo », e in quanto segno e strumento della sua presenza Pasquale — Cristo morto e risorto — cerca di « rinnovare tutte le cose ». La « novità

STANISLAO GRAZIOLI: **Giolitti e la nascita dei partiti italiani**, ed. Cremonese, Roma 1974, pagg. 127.

Il motivo ispiratore del libro è costituito dalla individuazione in Giolitti dell'uomo-chiave, punto focale, catalizzatore di idee e di aspirazioni, punto di riferimento intorno al quale altri uomini hanno lavorato, prima e dopo di lui, a creare le nuove realtà storiche.

La situazione italiana, della quale Giolitti tenne in mano le sorti, viene esaminata nella sua prospettiva storica. I problemi che egli si trovò di fronte erano quelli di una società che maturava rapidamente avendo le industrie assunto un peso determinante producendo una nuova coscienza nei lavoratori e negli industriali.

La vecchia classe dirigente si era isterilita nella pratica del trasformismo e ormai compromessasi con la politica reazionaria inaugurata da Crispi si dimostrava incapace di affrontare i problemi che travagliavano la vita del paese. Giolitti comprese che per salvare lo Stato era necessario allargare le basi di consenso intorno ad esso, evitò quindi lo scontro con la classe proletaria alla quale lo sviluppo industriale dava una funzione determinante nella vita italiana. « Si giungeva ora ad una svolta nella politica italiana, la svolta forse più importante avvenuta dopo il raggiungimento dell'unità. Per la prima volta viene riconosciuto un peso politico reale alle classi popolari, per la prima volta i socialisti appoggiavano un governo i cui esponenti riconoscevano la legittimità della loro organizzazione e dello sciopero come forma di lotta » (35).

Si potrebbe parlare di periodo d'oro dello Stato liberale perché all'interno il progresso economico sollevò il tenore di vita della popolazione, mentre all'estero l'Italia godeva importanza tra le potenze centrali per il trattato della triplice alleanza, tra le potenze dell'intesa per le affinità culturali e i rapporti economici.

Dopo i socialisti anche il partito cattolico fu chiamato a collaborare alla gestione del paese con la stipulazione del patto Gentiloni mediante il quale « la chiesa aveva dato una grande dimostrazione di forza e legato a sé, per la prima volta nella storia dello Stato italiano, una parte determinante della maggioranza di governo » (59). Legando a sé tutte le forze che poteva assimilare e che respinte avrebbero potuto diventare pericolose, egli riuscì per tanti anni ad evitare scontri e radicalizzazioni. Pertanto Giolitti non poteva che essere contrario alla partecipazione dell'Ita-

lia alla guerra mondiale perché era una guerra destinata a durare a lungo essendo troppo grandi le forze in gioco e perché la guerra avrebbe prodotto nel nostro paese delle trasformazioni che avrebbero spezzato quel sistema di forze che a lui avevano consentito di governare, e all'Italia di progredire.

Un'ampia analisi l'Autore dedica al metodo col quale Giolitti cercava di mantenere il potere. Quando governare diventava difficile, pur avendo ancora la maggioranza, egli preferiva dimettersi lasciando il potere ai suoi luogotenenti o indicando nuove elezioni. Ma ciò che ha reso famoso il metodo giolittiano è stata la grande esperienza amministrativa con la conseguente conoscenza del funzionamento della grande macchina dello Stato e della migliore leva di potere di cui il governo potesse disporre: il prefetto che controllava la vita politica dei comuni e la forza pubblica. Naturalmente questo metodo poteva essere attuato soltanto nel Sud ove esisteva un sistema di potere fondato sull'accanimento statale, sull'oppressione economica, sulla struttura sociale semif feudale che permetteva la sopravvivenza del latifondo con una nobiltà prepotente e assenteista e della piccola borghesia da cui provenivano tutti i parlamentari. Nel Nord invece Giolitti sviluppò un disegno politico progressista e avendo scelto di favorire lo sviluppo economico facendo leva sull'industria, si accordò con i socialisti e con gli industriali attuando la politica di alti salari attraverso la protezione daziale tassando, a favore dei capitalisti e degli operai, il resto del paese, specialmente il Mezzogiorno ove le industrie non esistevano e l'economia agricola non poteva strutturarsi in forme più specializzate.

Il libro presenta la figura di Giolitti rivolta principalmente alla politica interna considerandola come il campo dove si giocava l'avvenire d'Italia. Quanto alla politica estera Giolitti accettava il metodo della diplomazia segreta: il paese, il parlamento e perfino il governo non dovevano entrare nel delicato mondo diplomatico e questo metodo che egli usò per la guerra libica si ritorse contro di lui in occasione della prima guerra mondiale allorché esclusivamente dal re e dal primo ministro fu presa una decisione che coinvolgeva tutto il paese pur essendone completamente ignaro.

Nel dopoguerra Giolitti fu di nuovo al governo senza riuscire a controllare la situazione che si era venuta a creare e sul suo ultimo ministero pesa la responsabilità storica dell'ascesa del fascismo al potere.

Giolitti fu tradito dai suoi stessi metodi: « lasciò sfogare il movimento fascista convinto che esso rappresentasse la naturale reazione del paese

a un periodo di violenze provenienti da sinistra e che anche questo sarebbe rientrato nell'ombra distrutta dalla pochezza delle sue basi culturali e sociali » (81).

Nel giudicare la complessa figura giolittiana che tra gli storici ha dato luogo a ragioni di consenso, ma anche a motivi di dissenso, l'Autore lascia per lo più aperta la discussione in modo da stimolare a ulteriori ricerche consentendo così ai giovani di cercare con autonomia la verità senza adagiarsi in schemi ricevuti, agli adulti di rivivere con lo spirito di oggi le nozioni apprese a suo tempo.

Ci sono però nel libro delle pagine in cui la critica si fa severa. « Egli fu per anni il punto di riferimento fisso delle sinistre, ma fu anche considerato colui che meglio seppe renderle inoffensive e che lasciò irrisolti o aggravati alcuni tra i più seri problemi del nostro paese » (89). E' vero, secondo l'Autore, che l'età giolittiana fu un'età di prosperità, di progresso sociale e civile nel rispetto delle libertà democratiche, ma dobbiamo porre l'accento sugli aspetti autoritari, soprattutto nel Mezzogiorno, della sua politica e sul significato conservatore della sua azione, sull'incomprensione del fenomeno fascista.

Fu merito di Giolitti aver compreso quali erano le forze veramente vitali del paese e nell'asseccarle assicurò all'Italia un lungo periodo di progresso, però non bisogna dimenticare che egli dedicò la sua attenzione soprattutto alle forze vitali concentrate nel Nord, mentre nel Sud consolidò ed estese il metodo dei soprusi con la conseguenza che il governo rassomigliava a un partito amorfo ed era destinato a protrarsi a lungo perché ad ogni momento c'era a disposizione una maggioranza sufficiente per governare. Ne consegue che la prosperità dell'età giolittiana favorì soltanto metà Italia. « Giolitti credeva sinceramente nel superamento delle ingiustizie, ma fece i conti con la realtà e fece una scelta sacrificando la parte più arretrata del paese » (90). Infine volendo evitare lo scontro aperto, cercando l'accordo e la corresponsabilizzazione Giolitti mortificò quelle forze vive che altrimenti nella dialettica viva dello scontro politico assai meglio avrebbero chiarito se stesse e apportato più progresso al paese. « Tipico in questo senso rimane il caso del socialismo riformista, spinto a compiere un'opera da procacciatore di favori e di opere pubbliche per il movimento delle cooperative, a tutto scapito delle reali potenzialità di rinnovamento che conteneva » (93).

Giovanni Cagnetti

pasquale» è una caratteristica essenziale nella Chiesa; la creazione dell'uomo nuovo è il segno del suo dinamismo fondamentalmente creatore.

Esaminando quegli atteggiamenti della Chiesa in America Latina che conducono alla creazione dell'uomo nuovo ci limitiamo a mettere in rilievo i seguenti: l'annuncio profetico del Regno, il dinamismo missionario e la forza creatrice di una speranza Cristiana.

15. a) Funzione profetica. Cristo « predicava il Vangelo di Dio e diceva: 'Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; ravvedetevi e credete al Vangelo' » (Mc 1, 14-15).

Poi convoca i dodici, conferisce loro il potere e l'autorità e li invia a proclamare il Regno di Dio e a guarire; essi « partirono e se ne andarono di villaggio in villaggio annunciando la buona novella e operando guarigioni dovunque » (Lc 9, 1-6).

L'Evangelizzazione! E' un annuncio esplicito del Regno, un appello alla conversione e un invito alla fede; il suo frutto è la comunicazione della pace e la formazione di una comunità che vive nello Spirito la gioia della salvezza.

Forse questa è una delle caratteristiche più marcate ed evidenti della nostra Chiesa ed anche una delle esigenze più profonde dello Spirito. La Chiesa in America Latina scopre ogni giorno di più l'urgenza dell'evangelizzazione e cerca di essere fedele alla sua missione profetica.

Ma che cosa intendiamo per Chiesa profetica? Soltanto la Parola? Tutta la Chiesa in America Latina sta assumendo uno stile di vita profetico: la sua parola e i suoi gesti cercano di manifestare la vicinanza del Regno. Non possiamo « spegnere » la profezia, ma neppure « svuotarla di valore »; vale a dire che se vogliamo che la nostra sia « una voce profetica » abbiamo bisogno della povertà, della contemplazione e della forza con cui lo Spirito riveste sempre la sua Chiesa.

Una Chiesa profetica è quella che, totalmente posseduta dallo spirito della Pentecoste, annuncia agli uomini le continue meraviglie che Dio ha operato e va operando nella storia; quella che annuncia loro, con la forza di una testimonianza e la gioia di una salvezza, che Dio è giunto, che esiste, che Cristo viene; quella che li invita a scoprire un regno che è presente, ad assumere la responsabilità di una conversione profonda e ad aderire ad una fede sincera.

Una Chiesa profetica insegna a leggere negli eventi della storia il passaggio del Signore. Questa manifestazione di Gesù e del suo Regno comporta un'accettazione in spirito di fede da parte degli uomini, e quando questi non lo fanno o rifiutano colpevolmente di farlo, la Chiesa denuncia il loro peccato e grida contro le loro ingiustizie; ma lo fa sempre nella prospettiva del Regno, animata solo dalla Passione dello Spirito Santo, per il suo amore universale verso gli uomini e la loro verità, in vista di una conversione autentica, di una salvezza definitiva. Per questo « la voce profetica » della Chiesa — a volte così tagliente e dura — va sempre contrassegnata dal segno dell'amore e della speranza. E' anche una maniera per manifestare la propria povertà e la propria fiducia nello Spirito.

16. Questa Chiesa profetica si profila poco a poco in America Latina come manifestazione providenziale dello Spirito. E' una chiesa che annuncia il Signore e invita al rinnovamento, una Chiesa che si esprime con la parola e coi segni e che assume in America Latina la sua responsabilità evangelizzatrice.

Capisce che la sua missione essenziale è di proclamare la buona novella a tutta la creazione (Mc 16,15) e sa che questa buona novella è Gesù e la totalità del suo messaggio. Sente, come Paolo, l'urgenza di « predicare il Vangelo » « che è una forza di Dio per la salvezza di chiunque crede » (Rom 1,16).

Il Vangelo di Paolo è questo: che Cristo è morto e risuscitato (1 Cor 15, 1-4),

e per questo la tematica centrale del suo messaggio — la sua sapienza e la sua potenza — sarà « un Cristo crocifisso »: ma questo Cristo della Pasqua penetra tutto l'uomo e la sua storia.

Anche se l'evangelizzazione è l'annuncio esplicito del Regno di Dio, ha una dimensione storica che implica tutti i livelli a cui si svolge l'esistenza umana.

In base alla Parola di Dio s'interpreta e si illumina l'ordine delle cose temporali e si impegna la fede dei cristiani nella costruzione di una società nuova, più giusta e più fraterna.

Ci sono dei valori evangelici che bisogna sottolineare con forza: la verità e la giustizia, la libertà, l'amore e la pace.

Tuttavia se diamo rilievo alla dimensione sociale e politica dal Vangelo — la forza trasformatrice della fede e della Parola di Dio — dobbiamo stare molto attenti a non parzializzarlo o radicalizzarlo, politicizzando la fede e svuotando del suo contenuto originale il messaggio cristiano: politicizzare la fede, svuotare il Vangelo, secolarizzare il cristianesimo è uno dei rischi maggiori e delle tentazioni più pericolose.

La chiesa « in forza della sua missione e della sua natura non è legata ad alcuna particolare forma di cultura umana o sistema politico, economico, o sociale » (GS 42).

Ci sforziamo di « incarnare » storicamente il Vangelo (« Oggi si è compiuta questa scrittura »: Lc 4,21), ma non identifichiamo Vangelo e politica, né evangelizzazione e promozione umana. Affermiamo invece che un'evangelizzazione piena porta necessariamente ad una promozione umana integrale e che questa sbocca essenzialmente nel Cristo vivo attraverso la fede e la carità. E' questo il Vangelo della salvezza.

17. b) Dinamismo missionario. Occorre sottolineare la dimensione missionaria della Chiesa in America Latina con tutta l'opera di missione, di incarnazione e di trasformazione che questo comporta.

La missione è nell'essenza stessa della Chiesa. « Come il Padre ha mandato me anch'io mando voi » (Gv 20,21). « Andate per tutto il mondo » (Mt 28,19). Ma la missione esiste essenzialmente in ordine al Vangelo e il Vangelo è in tutto e per tutto la buona novella di Gesù.

La missione implica un'apertura al mondo — ma alla luce dello Spirito di Dio —, una presenza salvatrice della chiesa all'interno della storia: ma tutto questo sulla base della potenza dello Spirito e come manifestazione della grazia di Dio, fonte di salvezza per tutto il mondo (Tito 2, 11).

La missione nella Chiesa scaturisce dal dinamismo creatore, redentore e santificante della Santissima Trinità (AG 2), e suppone essenzialmente la donazione e la comunicazione del divino.

Una chiesa in missione è una Chiesa « inviata » da Cristo ed esprime una doppia fedeltà: verso il Cristo che invia e verso il mondo concreto che aspetta; in essa vive Cristo e si manifesta il Vangelo.

Per questo una chiesa missionaria è una Chiesa che vive nella contemplazione; soltanto partendo da questo — dalla profondità interiore dello Spirito di Verità nella preghiera — si acquisisce quella capacità di presenza, di dialogo e di servizio che interessa la missione.

La ragion d'essere della missione è che la Chiesa sia veramente « fermento » (Mt 13, 38) o « massa nuova » (1 Cor 5,7). La Chiesa non è inviata al mondo per agguerrirlo politicamente, per dargli una struttura tecnica del punto di vista puramente sociale, economico, o politico, ma per annunciare integralmente Gesù nella pienezza del suo Vangelo, per rendere presente Cristo « salvatore del mondo ». Tutto questo in un secondo momento porterà i cristiani a strutturare il mondo nella giustizia.

18. C'è qualcosa che impedisce la missione: è il rimanere rinchiusi nella gioia della salvezza raggiunta, il sentirsi defi-

nitivamente salvati, proprietari esclusivi di Cristo, della verità, della virtù e, di conseguenza, proprietari esclusivi e unica manifestazione della Chiesa: « La Chiesa siamo noi », « siamo noi i fedeli di Cristo », « siamo noi i poveri e quelli che realizzano la giustizia ».

Una Chiesa missionaria, posseduta totalmente dallo Spirito e mossa dal « vento » di Pentecoste, deve « uscire » dal cenacolo — rimanendo sempre, tuttavia, nell'orbita del Padre e dell'obbedienza al suo piano — deve « entrare » nella storia deve essere capace di fare propria la novità divina che lo Spirito di Dio va producendo fra gli uomini.

Questo esige una forte capacità di « incarnazione », di farsi « tutto a tutti per salvare... tutti » (1 Cor 9,22). Non è soltanto un fatto di linguaggio (questo è il lato più semplice e secondario), ma piuttosto di mentalità e di cultura differenti.

Il contenuto è invariabilmente lo stesso: Cristo e il suo Vangelo, le meraviglie di salvezza che Dio va operando nella storia; ma tutto questo viene tradotto e modellato in schemi o strutture diverse e mutevoli, che si danno di volta in volta nel processo storico. Quello che conta è cogliere in ogni singolo caso l'« oggi » in cui si compiono le Scritture (Lc 4, 21): non può essere mai, tuttavia, un linguaggio puramente umano, svuotato del contenuto essenziale e immutabile della fede.

La missione comporta l'assimilazione costante di culture diverse, ma soprattutto una incrollabile fedeltà a Cristo che vive oggi, come ieri e come sempre.

19. c) La speranza cristiana. Una terza caratteristica della nostra Chiesa — Chiesa di Pasqua — è il dinamismo creatore della speranza cristiana. Forse è questa la nota più forte e originale della nostra Chiesa nel continente: quella universale aspetta da noi che testimoniamo una speranza viva (1 Piet 1, 21).

La speranza presuppone la scoperta della presenza costante di Gesù nella storia: « lo sarò con voi fino alla fine » (Mt. 28, 20). Questa è la sicurezza nell'azione infallibile dello Spirito Santo che va rinnovando tutte le cose, trasformando ciò che apparentemente è immutabile, riunendo ciò che è disperso, cambiando i cuori, rinnovando le strutture.

La speranza è sicurezza, fiducia, animo, coraggio, ottimismo; presuppone la fede nella Risurrezione del Signore, nella sua vita in mezzo a noi: esige che si creda che « niente è impossibile davanti a Dio » (Lc 1, 37).

Ma la speranza cristiana esige la croce; nasce quando umanamente tutto si frantuma e si fa oscuro, come nella Passione e nella Morte di Gesù. Per questo la speranza non è affatto comoda né facile, ma presuppone « costanza », « virilità », « perseveranza ». Lo Spirito la afferma in noi come virtù attiva e creatrice.

La Chiesa che proclama la speranza annuncia la possibilità e la vicinanza dell'uomo nuovo, la sua nascita e la sua manifestazione.

20. Tuttavia annunciare la speranza significa impedire all'uomo di paralizzarsi nello immediato o di fermarsi nei limiti del tempo. E' proprio della speranza cristiana trascendere l'attività umana ed illuminare la storia in vista del compimento nella vita trinitaria. « Non abbiamo infatti qui una città permanente, ma siamo in cerca di quella futura » (Eb 13,14). « In attesa della beata speranza » (Tit 2, 13). Soltanto nella perfetta e compiuta configurazione col Cristo della gloria l'uomo nuovo raggiungerà la pienezza della sua immagine (Fil 3, 10; Rom 8, 29), cosa che si verificherà quando Cristo tornerà per consegnare il Regno al Padre (1 Cor 15,28).

Una chiesa che proclama la speranza è una Chiesa che annuncia ciò che è definitivamente « nuovo », e per ciò stesso che è definitivamente « giusto »: « Verranno i cieli nuovi e la terra nuova, in cui abiterà la giustizia » (2 Piet 3, 13). Nel frattempo, è proprio della speranza cristiana « tendere » e « sopportare » (è

la pazienza o costanza a generare la speranza: Rom 5,5).

21. Ma la speranza non può darsi che all'interno di una comunità che cammina unita nel Signore, animata dallo Spirito e costantemente rivolta verso il Padre. La speranza del singolo è fragile e si spezza facilmente. S. Tommaso insegna che essa ha una forza che le viene dall'amore (S. Th. II, IIae, 17,3): possiamo sperare, nell'unità dell'amore, con la speranza degli altri.

Una chiesa che spera è una chiesa impegnata basandosi sulla fede e sulla carità, nel servizio integrale dell'uomo e dei popoli.

Se ci chiedessimo che cosa faccia la Chiesa in America Latina per generare l'uomo nuovo potremmo dire semplicemente: illuminare con la fede la realtà storica del continente, impegnare la carità nel servizio e rafforzare la speranza nella trasformazione.

22. Una Chiesa che proclama la speranza è una Chiesa che continua a credere nella forza trasformatrice del Vangelo. Il giorno in cui si pensasse che il Discorso della Montagna serve soltanto ad essere meditato e celebrato nella liturgia, ma che è una ideologia estranea alla vita degli uomini, alla costruzione della storia e alla trasformazione sociale dei popoli, non ci sarà altra via che quella della esplosione disperata della violenza (Paolo VI, Bogotà).

Quando parliamo della speranza non affermiamo che l'uomo nuovo si realizzerà soltanto nella Parusia: egli si va realizzando quotidianamente nella storia fin dal momento dell'Incarnazione di Cristo — e più pienamente, fin dalla sua Risurrezione e dall'invio dello Spirito Santo —, ma raggiungerà la sua pienezza soltanto quando il Signore ritornerà; allora ci sarà l'uomo in perfetta libertà, in completa unità, in assoluta padronanza; gli uomini parteciperanno del dominio di Cristo: « Tutto è vostro; ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio » (1 Cor 3, 22-23).

Predicare la speranza significa affermare che noi viviamo nel tempo, aperti alla eternità, impegnati nella costruzione positiva della storia.

Ma la speranza non è una semplice promessa, è una realtà e una presenza; è la comunicazione del dono e della vita. Occorre creare un ordine nuovo nella verità, nella giustizia, nella libertà, nell'amore e nella pace, ma è qualcosa che dobbiamo costruire tutti dal di dentro.

23. La speranza definisce la nostra posizione di fronte al problema della violenza. Ad essa si ricorre perché « non c'è altra via di uscita » perché « non esistono più possibilità pacifiche », perché « non abbiamo più fiducia nella potenza trasformatrice del Vangelo ». Questo si verifica particolarmente tra i giovani: anzi, alcuni di essi si sentono spinti alla violenza da una certa radicalizzazione del Vangelo: è l'unico modo, si dice, di interpretare il Vangelo e di impegnare la fede, ed è un'affermazione assurda e pericolosa.

La speranza cristiana ci conferma due cose: l'infallibile efficacia del Vangelo per cambiare il mondo e la prospettiva della trasformazione escatologica. Il Regno definitivo di Cristo non si realizza qui sulla terra; la liberazione piena e perfetta si verificherà soltanto quando Cristo tornerà: l'uomo nuovo compiuto — nella sua configurazione piena con Cristo — non si darà mai nel tempo, ma nella gloria.

« La violenza non è né cristiana né evangelica » (Paolo VI). Se tutti i cristiani vivessero a fondo le Beatitudini evangeliche, il mondo cambierebbe senz'altro. Affermare il contrario vuol dire negare il Vangelo e la forza salvatrice di Gesù.

Ma se il cristiano è pacifico, non è pacifista (Med. Pace 1). Si tratta di condannare qualsiasi tipo di violenza, vale a dire: non soltanto la violenza armata o sanguinosa (ma anche quella che vien chiamata « violenza istituzionalizzata » (Med. 2, 16) o strutturazione ingiusta, che provoca facilmente la « tentazione

CARMELO FAILLA: La parabola del marxismo occidentale - ed. Queriniana, Brescia, 1973.

La parabola del marxismo occidentale (1) è la parabola di quella corrente del pensiero marxista che negli anni '20, in opposizione sia al tradimento della II internazionale che all'ortodossia della III internazionale, recuperò il significato emancipativo della dialettica hegeliana nell'opera di Marx. Quella corrente che negli anni successivi approdò alla teoria critica della Scuola di Francoforte che, pur nell'abbandono di certi connotati fondamentali della teoria marxista, porrà inquietanti interrogativi al mondo contemporaneo.

Per noi cristiani il marxismo occidentale, con la scoperta di un nuovo umanesimo, ha posto interessanti prospettive di convergenze, oltre che di dialogo, con certe correnti contemporanee di teologia. E' infatti dalla dialettica materialistica, trasformata in dialettica rivoluzionaria, che sorgono reali possibilità di liberazione dell'uomo, sia in una prospettiva storica che in una prospettiva trascendentale.

Non ci stupisce perciò l'inserimento di questo saggio, per quanto esso sia breve e schematico, in una «biblioteca di aggiornamento teologico», ulteriore prova del livello di maturità raggiunto dai cristiani nella disponibilità all'ascolto delle voci del mondo.

La parabola ha inizio con l'opera di Gyorgy Lukacs, ma poteva benissimo avere una parentesi introduttiva dedicata a Rosa Luxemburg, a cui lo stesso Lukacs riconosce di ispirarsi per la formulazione di molti concetti.

«Lo scandalo», che porterà alla scomunica da parte del marxismo occidentale, sta «nel riconoscere che c'è tutta una zona di pensiero marxiano che è hegeliano... che la dialettica marxiana è la medesima di quella hegeliana» (pp. 22-23). Lukacs attacca il marxismo adialettico e astorico che ha fatto del marxismo una «weltanschauung» generale onnicomprensiva, e ha fatto dell'uomo un momento qualsiasi dell'evoluzione naturale, generando quei dualismi (di origine platonico-kantiana) tra pensiero ed essere, tra soggetto ed oggetto, tra teoria e prassi che conducono alla «pura distaccata passività del rispecchiamento» (p. 27). Se invece il metodo dialettico — e qui si abban-

dona Engels e il Lenin di «Marxismo ed Empiro-criticismo» per tornare direttamente a Marx — è limitato al processo storico-sociale, si ricrea l'unità tra soggetto ed oggetto, necessaria per la comprensione dialettica della totalità.

Tutto proteso alla ricerca dell'umanesimo, il Failla non insiste sui possibili sbocchi rivoluzionari che questa concezione possiede. Scrive infatti Lukacs: «la realtà può essere afferrata e penetrata solo come totalità, e solo un soggetto, che sia esso stesso una totalità, è in grado di compiere questa penetrazione». Per cui la prospettiva della totalità non determina soltanto l'oggetto, ma anche il soggetto della conoscenza. E siccome per Lukacs questo soggetto storicamente si identifica con la classe operaia, «solo la classe può penetrare mediante l'azione la realtà sociale e modificarla nella sua totalità» (2).

Ciò che invece l'autore, in conformità ai suoi scopi, non tralascia, è il concetto di «reificazione». Lukacs trae questo concetto dall'analisi marxiana del «feticismo della merce», cioè dal fenomeno per cui i rapporti tra gli uomini sono ridotti a rapporti tra cose. Dalla disumanizzazione dell'agire umano trasformato in merce, nasce la disumanizzazione della coscienza estranea all'oggetto prodotto, per cui si ricade nella dissociazione tra soggetto ed oggetto (per cui, tra l'altro, Lukacs ritorna alla hegeliana identificazione di alienazione e di oggettivazione) (3). Molto simile a quella di Lukacs è la tematica su cui si muove Korsch. Anche lui concepisce il processo sociale come totalità, in cui l'attività rivoluzionaria pratica deve essere la necessaria integrazione nell'attività rivoluzionaria teorica. Da qui la filosofia viene a perdere il carattere di rispecchiamento del reale e viene ad assumere quello di teoria critica.

Ma se finora il discorso cristiano è totalmente estraneo e si scorge solo una possibilità di dialogo nel comune terreno dell'umanesimo, con Bloch esso diventa addirittura il tema dominante di una impostazione senz'altro marxista. «Marx parla della religione non solo come addormentamento, ma anche come protesta. Essa è sì oppio, e l'oppio ha continuato a fumare lungo i secoli oscurando la stessa fede; ma nella sua genuinità la religione è critica vigorosa contro la condizione alienata del presente, ed è sospiro per un mondo più bello da venire» (pag. 70). Il marxismo, grazie al cristianesimo, riscopre la dimensione della speranza del futuro, molla indispensabile

all'azione sociale (il capovolgimento delle concezioni del marxismo ortodosso è tale che è questo ad essere diventato con il suo immobilismo «oppio dei popoli e il cristianesimo pungolo all'azione rivoluzionaria»). Da qui il passo alle odierne teologie della speranza e della liberazione è brevissimo (4).

La parabola termina (almeno per il Failla) con la scuola di Francoforte. «Lukacs e Korsch avevano criticato il modello scientifico, in quanto opposto al modello dialettico. Horkheimer e Adorno ribadiscono la stessa critica, e aggiungono che quel modello — incorporato dall'illuminismo — assume, ora nell'insieme della società, la forma diretta della manipolazione e dello sfruttamento: la forma del «dominio» (pag. 115). Questa condanna del totalitarismo, che però ha perso il carattere sovrastrutturale che aveva in Marx, viene fatta in nome dell'individuo. Il passaggio al liberalismo non è poi così distante (5). Lo stesso Failla si domanda: «a questo punto sembra di assistere alla dissoluzione del marxismo. Oppure si tratta dell'ultimo passo del marxismo verso un umanesimo definitivamente aperto?» (pag. 132). La conclusione dell'autore è un auspicato ritorno della «parabola» (6) alla kierkegaardiana assolutizzazione dell'individuo. Ma stiamo parlando ancora di marxismo?

(1) Il termine è molto ambiguo e poco specifico. Molti preferiscono la denominazione di «marxismo critico».

(2) Lukacs, «Storia e Coscienza di Classe», Milano 1967, pp. 50-51.

(3) E' per lo meno sorprendente che Failla non citi affatto Max Weber, la cui nozione di razionalizzazione è uno dei presupposti del concetto di reificazione.

(4) Non va però dimenticato il drastico rifiuto, da parte di Bloch, dell'esistenza di Dio, motivo di attacchi a tutta la teologia, compresa quella di Moltmann.

(5) Riguardo al recupero della scuola di Francoforte da parte liberale è interessante confrontare N. Matteucci «Il liberalismo in un mondo in trasformazione», Bologna 1972, pp. 105-110.

(6) Si tratterebbe di un ritorno in quanto l'opera giovanile di Lukacs, «L'anima e le forme», è fortemente influenzata da Kierkegaard.

Massino Papini

esplosiva della disperazione» (Paolo VI).

La condanna della violenza acquista un senso alla luce della fecondità attiva della speranza cristiana — che è sicurezza in Cristo e impegno nella storia — che non è un'accettazione rassegnata di un ordine ingiusto che deve essere cambiato — di un peccato che deve essere tolto —, ma la certezza infallibile che lo Spirito Santo agisce nella storia e può modificare il ritmo delle cose attraverso la conversione interiore dell'uomo nella fedeltà assoluta al Vangelo.

La speranza cristiana esige la conversione e l'impegno pratico della nostra fede; presuppone una visione realista della situazione storica e un appello urgente al cambiamento rapido, universale e profondo. Vivere nella speranza vuol dire credere fortemente nel Signore — nella sua presenza e nella sua azione — e lottare evangelicamente per cambiare qualcosa ogni giorno.

Questo è l'uomo nuovo. L'uomo vecchio per S. Paolo è quello che vive «senza speranza» (Ef 2,12), perché vive senza comunità, senza Cristo, senza Dio. Noi invece siamo stati «generati ad una speranza viva mediante la resurrezione di Gesù Cristo dai morti» (1 Piet 1,3).

3. La spiritualità dell'uomo nuovo

24. Quali sarebbero le linee fondamentali per un'autentica spiritualità dell'uomo nuovo?

a) Innanzitutto la conversione che bisogna sentire come necessità vitale. L'uomo nuovo sorge sacramentalmente attraverso «il passaggio» — la pasqua — dalle tenebre alla luce, dalla morte alla

vita, dal peccato alla grazia. Questo è avvenuto il giorno del battesimo.

Fondamentalmente siamo tornati al Padre (siamo nati in Lui «per l'acqua e lo Spirito») e ci sentiamo fratelli (lo stesso seme di Dio era stato piantato in tutti, 1 Gv 3,9).

Eravamo veramente «nuovi», perché eravamo liberi, fraterni, signori delle cose, perché si realizzava pienamente in noi «l'immagine di Dio». Tutto era giusto intorno a noi.

Ma quest'armonia è stata infranta dal peccato. Abbiamo rifiutato l'amore del Padre e sparso il sangue di nostro fratello. Da allora gli uomini sono restii e diffidenti; l'ingiustizia e l'oppressione si moltiplicano; è il dramma dell'uomo oppresso da un altro uomo, o del popolo oppresso da un altro popolo; abbiamo spezzato la comunione che ci rendeva felici; è entrata nel mondo la tristezza, la disperazione e la morte.

La «novità» in Cristo esige una profonda conversione, cosa che presuppone in noi la chiara coscienza che qualcosa non va e deve cambiare; presuppone anche l'esperienza che Dio è Padre e che ci aspetta. E' Dio ad operare questo cambiamento in noi: «vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo... porrò il mio spirito dentro di voi» (Ez 36, 26-27).

25. b) Lo Spirito Santo anima e conduce. La «novità di vita» (Rom 64) nell'uomo è sempre unita all'azione dello Spirito Santo che ci fa diventare «figli» e ci guida (Rom 8, 14), ci rende profondamente interiori e grida in noi al Padre «con gemiti inespriamili» (Rom 8,26). E' lo Spirito di interiorità, della preghiera e della contemplazione.

Ci rende «fratelli» e «solidali»; di-

spensa i suoi doni e i suoi carismi; distribuisce le missioni perché si formi realmente un solo corpo, un solo popolo e un solo tempio: «Tutti siamo stati dissetati con un solo Spirito» (1 Cor 12,13).

Vivere «nello Spirito» significa vivere in profondità contemplativa, ma è anche essere condotti nella speranza.

Lo Spirito ci rende «liberi» in Cristo. Non abbiamo ricevuto lo spirito di schiavitù, ma quello di adozione, per cui gridiamo Abba Padre! (Rom 8,15). Essenzialmente la libertà è frutto dello Spirito: arriverà un giorno in cui saremo completamente liberi e lo Spirito che ha risuscitato Cristo darà vita anche ai nostri corpi mortali (Rom. 8,11) e saremo definitivamente «signori» della creazione.

Nel frattempo lo Spirito Santo che ci conduce imprime sempre più profondamente l'immagine di Cristo, l'Uomo nuovo, e suscita nel nostro interno gli atteggiamenti fondamentali: carità, gioia, pace (Gal. 5,22).

26. c) Preghiera, croce, gioia. L'uomo nuovo è l'uomo animato e condotto dallo Spirito, e pertanto è l'uomo dell'interiorità profonda e della contemplazione, l'uomo dell'annientamento e della croce, l'uomo della gioia e della speranza nell'attimo.

Bisogna tornare alla preghiera, all'incontro personale e vivo col Signore.

a) La prima esigenza dell'uomo nuovo è di ritrovare se stesso, il che esige interiorità e riflessione, apertura a Dio nel profondo; soltanto così ci apriremo agli altri.

Lo spirito di verità opera profondamente in noi in un doppio senso: ci fa penetrare nella verità che è Cristo (as-saporarlo e assimilarlo dal di dentro)

e ci fa scoprire il passaggio del Signore nella storia.

Quando parliamo di contemplazione non vogliamo indicare un modo per evadere, ma un'autentica presenza, un'attività e un impegno massimo.

L'uomo nuovo è l'uomo del dialogo, della profezia e del servizio. Soltanto il contemplativo — chi è abituato a ricevere la Parola e a realizzarla: Lc 11,27 — può dialogare veramente; soltanto l'uomo che possiede l'equilibrio interno acquisito attraverso il silenzio può servire instancabilmente; soltanto l'uomo abitato alla preghiera può parlare, può comunicare all'altro la salvezza.

Oggi si parla frequentemente di «lotta». Anche Cristo ha vissuto la sua «agonia», ma è stata un'accettazione serena della croce e un incontro col Padre nella preghiera. Cristo, l'uomo nuovo, ha pregato con intensità serena (Lc 22,44) e così ha dato la vita per i suoi amici (Gv 15,13).

Forse quello che ci manca è imparare a pregare di nuovo, o semplicemente a pregare. Come può pregare un uomo senza l'esperienza della paternità divina e la coscienza radicale della propria povertà? Nel cuore dell'uomo nuovo c'è sempre questa invocazione: «Maestro, insegnaci a pregare» (Lc 11,1).

Pregare è semplicemente entrare in comunione con la volontà del Padre; per questo non potrà pregare chi nel suo intimo non ha coscienza dei propri limiti, né sperimenta la vicinanza di un Dio che è amore o si oppone al piano del Padre.

27. b) L'uomo nuovo — uomo della Pasqua — vive in Cristo la kénosis. Soltanto con la rinuncia e lo svuotamento

(continua a pag. 12)

totale si acquista la capacità di accettare pienamente gli altri, per morire veramente per gli altri; e, senza perdere la propria identità — anzi, per affermarla e manifestarla — occorre assumere la « forma di schiavo » (Fil 2,7), « diventare tutto a tutti » (1 Cor 9,22), diventare « uomo di dolori ed esperto nel soffrire » (Is 53,3). L'uomo nuovo è l'uomo fratello che sa « piangere con chi piange e gioire con chi gioisce » (Rom 12,15).

La fortezza è uno degli aspetti rilevanti della formazione dell'uomo nuovo. Bisogna superare molti ostacoli e morire molte volte, accettare molti dolori.

Nella fecondità serena di una morte (Gv 12,24) l'uomo nuovo rinasce ogni giorno. Non è l'uomo offeso e triste, amareggiato, pessimista e aggressivo. E' l'uomo che comunica la profonda gioia della Pasqua. Non è l'uomo che distrugge e uccide, ma quello che ogni giorno insegna a vivere resuscitando; non è l'uomo che odia e divide, ma quello che ama, unisce e redime; non è l'uomo che vive nelle tenebre, ma quello che ogni giorno rinasce con una nuova luce. E' l'uomo che ogni giorno viene guidato dallo Spirito alla croce feconda della Pasqua. Cristo è passato alla nuova umanità per mezzo del sangue della croce (Ef 2,16).

Parliamo continuamente di « dare la vita », e questo è molto facile con la morte. Ciò che è veramente difficile è continuare a vivere, donarsi nell'amore, accettare la croce e continuare a servire con gioia.

Per questo l'uomo nuovo è colui che impara a gustare dal di dentro la fecondità della croce e a gridare come S. Paolo: « Quanto a me, non sia mai che mi glorii d'altro se non della Croce del Signore nostro Gesù Cristo, mediante la quale il mondo per me è crocifisso ed io per il mondo » (Gal 6,14): « Io godo nella sofferenza per voi » (Col. 1,24).

28. c) L'uomo nuovo è necessariamente allegro. La gioia è una di quelle realtà cristiane che sono scomparse dal nostro mondo « secolarizzato », dal nostro mondo « divertito », forse perché abbiamo « reso superficiali » le cose e « svuotato » il cristianesimo della croce, ma fondamentalmente perché abbiamo negato « l'amore » e dimenticato « lo Spirito Santo ». La gioia è il frutto dell'amore riversato in noi dallo Spirito Santo che ci è stato dato (Rm 5,5; Gal 5,22).

Bisogna in primo luogo « credere nell'amore » (1 Gv 4,16), vale a dire essere sicuri ed avere sperimentato che « Dio è amore ». Se noi cristiani abbiamo perso la gioia dovremmo chiederci se per caso non abbiamo perso la vera nozione di Dio; la sua paternità, il suo amore, la sua vicinanza, la sua intimità, la sua comunione.

La gioia è unita alla speranza — « gioiosi nella speranza » (Rm 12,12) —, alla sincerità dell'amore — « amate senza fingere » —, all'universalità eroica dell'amore — « amate chi vi maledice », « amate e non rendete a nessuno male per male » —, alla solidarietà pratica con chi piange e con chi ride (Rom 12,9-15).

La gioia è la certezza che Gesù viene ed è vicino a noi (Fil 4,5); per questo è la gioia della sua presenza e del suo ritorno, del regno ormai presente e che presto sarà compiuto e riconsegnato al Padre (1 Cor 15,23-24).

La gioia del cristiano non significa rifiuto della croce, anzi se è una gioia profonda e autentica nasce dalla croce: non è neppure un'evasione comoda e superficiale dalla realtà che scuote e ferisce; ma è la convinzione molto forte e stabile che è arrivata la salvezza. Per questo nella Bibbia (cfr. i profeti, l'Annunciazione, il Natale, la Resurrezione), l'annuncio della salvezza è un invito alla gioia: « rallegrati, piena di grazia » (Lc 1,28).

Vivere nella tristezza significa avere perso l'orizzonte della salvezza; il punto doloroso è quando questa tristezza si comunica agli altri come una specie di

morte. E' quanto accade agli scoraggiati discepoli di Emmaus, nella stessa sera della Resurrezione, prima della scoperta del Signore (Lc 24,13ss).

L'uomo triste è un uomo ripiegato su se stesso: non vive per gli altri; ma ciò che è più doloroso è che non sente che Dio vive per lui.

Un uomo triste non accetta con coraggio la propria vocazione divina. Si sente emarginato — o si autoemargina colpevolmente — dalla costruzione positiva della storia; inoltre diventa disperato e angosciosamente aggressivo. Crede che la violenza sia l'unica via per il cambiamento; ha ormai perso la fiducia nell'uomo, e anche forse nell'efficacia intrinseca del Vangelo; assume facilmente il destino tragico dei « profeti di calamità », essenzialmente chiusi alla speranza, alla salvezza, al Regno.

Per questo l'apostolo Giacomo ci raccomanda con semplicità: « Qualcuno di voi è triste? Preghi » (Giac 5,13). La preghiera tuttavia è particolarmente valida se fatta da tutta la comunità, perché l'uomo triste è anche incapace di pregare da solo.

In realtà l'uomo nuovo presuppone sempre il contesto di una vera comunità cristiana, animata e guidata dall'inestinquibile Spirito del Dio Fedele che vive autenticamente nell'amore, si alimenta nella preghiera e si manifesta semplicemente nella gioia.

E' quanto San Paolo ci descrive alla fine della sua prima Lettera ai Tessalonicesi: « State in pace fra voi... che nessuno renda ad un altro male per male: ma abbiate sempre di mira il bene, sia fra voi, che verso tutti. Siate sempre allegri. Pregate senza intermissione. In ogni cosa rendete grazie, perché questo è ciò che Iddio vuole da tutti voi in Cristo Gesù. Non estinguete lo Spirito » (1 Tess 5,12-24).

Conclusione

29. La creazione dell'uomo nuovo — incessantemente rinnovato in Cristo per mezzo dello Spirito e fatto quotidianamente libero e fraterno, vero figlio di Dio, fratello degli uomini e soggetto attivo della storia — è un'urgenza e un impegno per la Chiesa Universale. Tutta la Chiesa vive un'ora di fecondità spirituale che nasce dallo Spirito e dalla croce e che corrisponde alla speranza degli uomini. E' uno dei segni dei tempi, se lo vediamo con gli occhi della fede, nel cuore della Chiesa aperta al mondo.

La formazione dell'uomo nuovo non è un privilegio dell'America Latina; è compito di tutta la Chiesa — Sacramento del Cristo Pasquale — generare l'uomo

per mezzo del Vangelo (1 Cor 4,15), fare che « si formi Cristo » in tutti (Gal 4,19), il vero « Uomo Nuovo » che ci porta la pace, ci riconcilia col Padre e ci fa « concittadini dei santi e familiari di Dio » (Ef 2,14-22).

Tutta la Chiesa sperimenta oggi il bisogno di « predicare il Vangelo » (1 Cor 9,16). Lo Spirito Santo scende su di essa, in modo nuovo, spingendola alla missione (Gv 20,21-22) e alla testimonianza (Atti 1,8).

Ma l'America Latina sente oggi la sua vocazione e scopre il passaggio del Signore che risveglia in modo particolare la sua coscienza e impegna la nostra fede. Dobbiamo essere fedeli alle esigenze concrete dello Spirito: conversione e servizio, evangelizzazione dinamismo missionario, contemplazione, povertà e speranza.

Così vuol vivere la Chiesa di Dio in America Latina, questa è la sua responsabilità e la sua grazia; questo è il suo contributo essenziale alla formazione dell'uomo nuovo: come risposta evangelica alle aspettative dei popoli, come manifestazione della presenza di Gesù, come fedeltà a Dio che ci chiama alla gioia della comunione.

E' la Chiesa della Pasqua e per questo è la Chiesa della povertà e della croce, della profondità interiore nella contemplazione e della generosità nel servizio, della proclamazione del Regno di Dio per la conversione e della fermezza incrollabile nella speranza.

30. Questa Chiesa vive dell'Eucaristia e si realizza nella Vergine, nostra Signora. Così è la Chiesa latino-americana fin dall'inizio della sua storia. Ambedue le devozioni sono profondamente radicate nell'anima semplice del nostro popolo; ambedue portano sempre il messaggio e la novità della Pasqua. Se è vero che l'evangelizzazione del nostro continente si è imperniata soprattutto nel Cristo crocifisso, è anche vero che la celebrazione dell'Eucaristia e la recita del Rosario (con la meditazione dei misteri gaudiosi, dolorosi e gloriosi) hanno infuso nella semplicità del nostro popolo un forte senso di Resurrezione e di Speranza.

L'Eucaristia celebra quotidianamente la Pasqua e annuncia la venuta del Signore (1 Cor 11,26), ci comunica il Cristo risorto — presente nella comunità, nella Parola e nel Sacramento (SC 7) — e ci preannuncia l'« Uomo nuovo » la cui « immagine celeste rivestiremo » (1 Cor 15,49).

Maria Santissima segna l'inizio della « nuova creazione », giacché è in Lei che lo Spirito Santo forma l'uomo nuovo; con Lei abbiamo acquisito la figliolanza adottiva e la libertà nello Spirito. « Quando venne la pienezza del tempo, Iddio mandò il Suo Figlio, fatto da donna, fatto sotto la Legge, affinché riscattasse quelli che erano soggetti alla Legge, affinché riassumessimo la figliolanza » (Gal 4,4-5).

Ella stessa, nella sua Concezione immacolata e nella sua gloriosa Assunzione, è un segno del nuovo che è stato « creato definitivamente in Cristo Gesù » (Ef 2,10). Per questo il Concilio la presenta come « dallo Spirito Santo quasi plasmata e resa nuova creatura » (LG 56).

La Chiesa in America Latina, impegnata per la fede nella creazione dell'uomo nuovo, convoca la comunità cristiana per mezzo della Parola, affinché viva ogni giorno la novità della Pasqua nell'Eucaristia. E' il fine dell'Evangelizzazione.

Inoltre essa cerca in Nostra Signora — la Vergine dell'America Latina — la contemplazione, la povertà e la speranza. Queste sono le vie per formare l'uomo nuovo nel Continente. E' nel cuore della Vergine fedele, il cui « sì » diede inizio alla « nuova umanità », che la Chiesa in America Latina impegna la propria fedeltà a una Parola ricevuta e realizzata (Lc 11,27).

Bando di concorso per la borsa di studio «Mons. G. D. Pini»

E' aperto il XXXVII Concorso per titoli alla « Borsa di studio mons. Gian Domenico Pini » per il conferimento di due assegni:

a) per l'anno 1974-1975: un assegno di perfezionamento per laureati da Università o da altro Istituto superiore italiano che dimostrino di avviarsi all'insegnamento universitario o alla ricerca scientifica, in qualsiasi disciplina;

b) per il biennio 1973-1975 un assegno di premio per uno o più studi, di elevato livello, in campo politico, economico, sociale, sindacale, amministrativo, i quali, alla luce dei principi cristiani, siano tali da costituire un fondamento culturale per affrontare i problemi di maggiore attualità della vita pubblica italiana.

1° assegno

a) Possono partecipare al concorso giovani di nazionalità italiana che abbiano conseguito da non oltre due anni la Laurea e che nel corso dei loro studi siano stati aderenti ai Gruppi della FUCI o Gruppi di studenti impegnati come cattolici in Università.

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

c) Le domande di ammissione al Concorso devono essere indirizzate alla Segreteria della « Borsa di studio mons. G. D. Pini », Via Saluzzo 95, 10126 TORINO, presso la prof.ssa Maria Carena, entro le ore 24 del 15 gennaio 1975.

d) Alla domanda devono essere allegati:

1) certificato di laurea, con i voti ottenuti negli esami universitari di profitto e nell'esame di laurea;

2) copia della dissertazione di laurea e dei lavori, a stampa o dattiloscritti, del candidato;

3) un'attestazione di adesione alla FUCI o a gruppi di studenti cattolici impegnati in università;

4) dichiarazione della disciplina in cui il candidato sta preparandosi all'insegnamento universitario o svolge la sua attività di ricerca scientifica;

5) ogni altro documento che il candidato creda utile produrre, per comprovare il suo proposito.

2° assegno

a) Possono partecipare al concorso i nati non prima del 1945 che aderiscano ad Associazioni di Azione Cattolica o a gruppi impegnati nella vita della Chiesa.

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

c) Le domande di ammissione al Concorso devono essere indirizzate alla Segreteria della « Borsa di studio mons. G. D. Pini », Via Saluzzo 95, 10126 TORINO, presso la prof.ssa Maria Carena, entro le ore 24 del 15 gennaio 1975.

d) Alla domanda devono essere allegati:

1) certificato di nascita;

2) curriculum degli studi e dell'attività svolta;

3) copia dei lavori del candidato a stampa o dattiloscritti in due esemplari, possibilmente in tre;

4) certificato di adesione ad associazioni cattoliche;

5) ogni altro documento che il candidato creda utile produrre.

Per entrambi gli assegni, l'attribuzione sarà fatta dal Consiglio di Amministrazione della Fondazione, sentito il giudizio di una Commissione esaminatrice costituita da Docenti universitari o di Istituti superiori; e sarà resa nota nell'annuale incontro degli Amici e Discepoli di mons. Pini, ad Arona, nell'aprile 1975.

Chi desidera altre informazioni può rivolgersi alla Segreteria.

Arona, maggio 1975.

Un ruolo per le ACLI

Anche per le ACLI di Roccaraso quelle del dopo-Gabaglio, è arrivato il momento del rendiconto dopo aver cercato inutilmente di mascherare la crisi. Il passaggio all'opposizione di 11 consiglieri della maggioranza non solo crea problemi di governabilità del Movimento, ma mette a nudo la fragilità di una gestione sorta nel compromesso e arroccata su posizioni difensive e di ripiegamento. Dopo alcuni passi falsi, il più clamoroso dei quali è stato senz'altro la sconfessione di Gioventù Aclista su un tema non propriamente politico (quando le motivazioni implicite erano senz'altro politiche), la linea della recessione si è arenata nelle sabbie dell'immobilismo, offuscando la fama che le ACLI si erano conquistate di essere fin troppo vitali.

Il problema essenziale è ora quello di uscire dalla crisi con una maggioranza omogenea che sappia riinserirsi nella migliore tradizione del Movimento per poi elaborare e determinare un preciso ruolo delle ACLI di fronte agli sviluppi della situazione politica e alle novità emergenti dal « mondo cattolico ».

L'attuale profonda divisione interna, che vede militare nello stesso Movimento extraparlamentari di sinistra e democristiani, è il primo grosso problema da risolvere. Se l'articolazione delle idee può essere feconda in un Movimento che non si situa immediatamente nel politico, lo scontro continuo costringe troppo spesso gli aclisti a privilegiare il dibattito interno, quando non si tratta di una vera e propria lotta intestina, non venendo mai a proficui risultati e per di più lasciando spesso sfuggire le occasioni di intervento all'esterno. Forse la causa di questa divisione interna può essere fatta risalire al passaggio dal collateralismo all'autonomia, e in particolare agli equivoci creati da una poco chiara gestione ideologica di questo passaggio. Bisogna riconoscere che la linea Labor-Gabaglio, seppure ha avuto il grande merito di operare quelle scelte che hanno ammesso con pieno diritto di cittadinanza le ACLI nel Movimento Operaio, non ha caratterizzato sufficientemente la specificità e l'originalità ideologica. Da qui il sorgere di numerosi equivoci tra cui, per esempio quello dell'ipotesi socialista, da certi aclisti intesa e vissuta semplicemente come maggiore impegno nel sociale, nella continuità della tradizione (in fondo anche alle origini le ACLI erano anti-capitaliste e premevano per una maggiore socializzazione nei luoghi di lavoro e nella società), e da altri intesa come scelta chiaramente marxista. Cosicché per troppo tempo vi è stato un articolarsi di interpretazioni delle linee del Movimento e di conseguenza il contrapporsi dei possibili sbocchi politici.

Oggi non è possibile ritrovare una nuova unità, e da qui

una maggioranza omogenea, se, oltre al recupero delle scelte caratterizzanti del Movimento, che è indispensabile, non si attua una revisione delle stesse non per deformarle o travisarle, ma per meglio specificarle e storicizzarle. E' innegabile ad esempio, che Vallombrosa abbia risentito dell'influenza delle troppo ottimistiche speranze del '68-'69, che troppo poco facevano i conti con i rapporti di forza esistenti nello scontro di classe. Né d'altra parte è ammissibile passarci un colpo di spugna sopra con proposte riformistiche che di fatto, riconducono le ACLI nell'area dell'interclassismo. E il sociologismo elaborato a Rimini, non misurandosi con le responsabilità e le volontà delle forze politiche è rimasto ancora nel piano dell'astrattezza, mentre sarebbe stata più opportuna una analisi seria del partito che egemonizza i ceti medi per appurare la volontà e la possibilità di attuare una politica di riforme. Cosicché è rimasto il sospetto che si siano voluti svenire il senso e i contenuti di tante lotte per operare il recupero del Movimento ad un disegno moderato, per di più funzionale alla strategia del partito di Governo.

La riflessione esige perciò un confronto costante con l'evoluzione della realtà politica del paese e con il lento mutarsi dei rapporti di forza. L'attuale crisi economica ed istituzionale, il logoramento di vecchi equilibri politici, potrebbero, in un tempo più breve di quel che si pensi, portare a nuove soluzioni politiche che, realisticamente, potrebbero essere accettate positivamente anche dalle ACLI. E l'incontro delle maggiori forze popolari, sia a livello sindacale (è poco credibile l'ipotesi di una unità sindacale in funzione anti-D.C.) che a livello politico non necessariamente, come pensa Brenna, dovrebbe risolversi in un « pataracchio ». Certo non è ancora possibile azzardare previsioni su un esperimento che richiede trasformazioni di portata storica, alcune delle quali realizzabili solo nel lungo tempo, e che ancora non sembra aver ottenuto il requisito fondamentale, cioè il consenso popolare. Ma numerosi fattori indicano questa soluzione, per quanto rischiosa e forse priva di tutti quei poteri taumaturgici che alcuni le attribuiscono, come l'unica possibile alternativa democratica. E così se si può ben dire che la partita è ancora tutta da giocare, sin da ora si può intravedere la funzione che i corpi intermedi potrebbero avere, e che potrebbe essere essenziale.

Le ACLI, ad esempio, potrebbero scoprire un ruolo che non solo giustificerebbe la loro esistenza, ma che le caratterizzerebbe nella nuova prospettiva politica. Compito primario potrebbe essere quello della vigilanza e della pressione per un maggior sviluppo della democrazia e del-

la partecipazione popolare contro i pericoli di compromessi burocratici e verticistici. E in questo senso anche il progetto di società delle ACLI potrebbe uscire dall'ambito dell'utopia e divenire punto di riferimento contro le tentazioni involutive, totalitarie ed integriste.

Ma altre funzioni possono svolgere le ACLI sin d'ora, in sintonia con le scelte fatte in passato a cominciare dalla formazione e dalla maturazione dei lavoratori cattolici, nodo cruciale per l'unità del Movimento Operaio. Certo, pur essendo le ACLI un movimento di massa, in questi ultimi anni il rapporto con la base è mancato di rappresentatività, onde per cui va rivista tutta la ristrutturazione di base, a cominciare dai circoli parrocchiali, dopolavoristici, che non rispondono alle sollecitazioni dall'alto, e occorre avere il coraggio di formare nuove strutture che agiscano direttamente dove più è sentita la contraddizione dell'attuale organizzazione sociale, sia a livello di fabbrica che a livello territoriale. E se ciò potrebbe comportare il rischio di una emorragia negli iscritti « tradizionali » una nuova credibilità e quindi nuove adesioni potrebbero venire dalla presenza attiva del Movimento nella lotta e dal suo modo originale di intendere la politica come servizio. E' questo un compito ingrato che molto spesso richiede ai quadri intermedi notevoli sacrifici, mai ripagati e non sempre compresi, ma è senz'altro l'unico modo di a-

operato un distacco che sembra irreversibile dal partito e dalle organizzazioni cattoliche, tanto che si sono creati parecchi sospetti ed equivoci negli stessi rapporti con le gerarchie ecclesiastiche. La domanda che oggi parecchi si pongono è se esiste ancora un « mondo cattolico », o meglio se esiste, al di là della realtà sociologica, un mondo compatto che esprime una propria ideologia « cristiana » attraverso le sue varie espressioni politiche. Indubbiamente, anche se è ormai un dato di fatto la pluralità delle opinioni del cristiano nel « temporale » il Movimento Cattolico egemonizza ancora le masse cattoliche ed è una realtà di primo piano. Il fatto che le ACLI hanno rinunciato ad essere l'ala operaia del Movimento Cattolico non risolve perciò definitivamente i legami con esso. Recenti esperienze hanno dimostrato che la stessa base non è disposta a questa rottura.

Le ACLI perciò devono evitare il bivio in cui sembrano venute a trovarsi: o scegliere la strada dello scontro col Movimento Cattolico combattendo la sua linea moderata e cercando di disaggregarlo, o operare per il rinnovamento dello stesso, all'interno, venendo magari a rinforzare i gruppi che agiscono in tal senso (ad esempio la sinistra D.C.). La prima alternativa porrebbe le ACLI nella scia dei gruppi del dissenso cattolico (« cristiani per il socialismo », comunità di base ecc.) che operano una rottura anche a livello ecclesiale, ma in effetti le al-

che ha operato in esso il Concilio sta cominciando a dare frutti positivi che vanno oltre a quella che potrebbe essere la « sana » crisi del partito « dei cattolici » e già investe tutte le associazioni e i gruppi un tempo ad esso collaterali.

Un esempio di questa « novità » può essere già vista nel Movimento dei « cattolici democratici », ed è stato un peccato che la prudenza abbia tenuto le ACLI al di fuori di questa esperienza (solo le correnti di Brenna e di Gabaglio vi hanno preso parte svolgendovi un ruolo di primo piano), perché certo il suo apporto sarebbe stato caratterizzante. Proprio in Movimenti come questi, infatti, può avviarsi e svilupparsi positivamente un rapporto unitario, anche se dialettico tra Movimento Operaio e Movimento Cattolico.

Più delicato è il rapporto con le gerarchie ecclesiastiche. Dopo i documenti della CEI e del Consiglio Nazionale delle ACLI dello scorso anno, i rapporti sembrano diventati più sereni, quanto meno di attesa da parte delle gerarchie. Ma la discussione suscitata da questi documenti ripropone il problema dell'ispirazione cristiana delle ACLI, facendo riemergere la questione della natura stessa delle ACLI. Il documento del consiglio nazionale affermava che « il messaggio evangelico e l'insegnamento della Chiesa » vengono assunti « come ragione d'essere del Movimento » e aggiungeva la disponibilità a partecipare all'azione pastorale promossa dai vescovi. Ora, si sa che in questi ultimi anni le ACLI hanno specificato chiaramente i loro compiti sottolineando di non essere almeno formalmente, un grup-



Sgrò, Almirante, due facce di una stessa medaglia? Mentre la magistratura indaga si fanno sempre più complessi ed intricati i rapporti tra questi due personaggi, implicati entrambi per la strage dell'Italicus.

gire politicamente che abbia un reale valore pedagogico, per i valori solidaristici che esalta. E' anche del resto un modo di valorizzare e di sensibilizzare la cultura popolare (in specie quella contadina) inserendola in quella rivoluzione morale di cui si è fatto portavoce il Movimento Operaio in questi ultimi anni. E in questo senso le ACLI potrebbero anche, soprattutto a livello locale, farsi interpreti dello scontento popolare per il malcostume, le ingiustizie, gli abusi ecc., prospettando delle soluzioni alternative, e correggendo così le frequenti deviazioni qualunque.

L'altro problema nodale è quello dei rapporti col « mondo cattolico ». Solo in questi ultimi anni le ACLI hanno

lontanerebbe dalle tradizioni e dalla strategia del Movimento Operaio italiano che non solo prevedono l'incontro col Movimento Cattolico, ma anche un confronto positivo colla stessa realtà ecclesiale (basti solo pensare alla campagna elettorale per il referendum del PCI). La seconda alternativa invece costringerebbe le ACLI a un bel salto indietro nella sua storia e probabilmente alla propria estinzione.

Il fatto positivo che le ACLI devono cogliere è che il Movimento Cattolico non è una realtà statica ed immobile, arroccata su vecchie e consolidate posizioni. Il travaglio

po di evangelizzazione, ma di azione sociale anche se cristianamente ispirato. E questa specificazione di ruoli è necessaria per poi rivelarne il rapporto dialettico che li lega. Solo così le ACLI potranno riinserirsi in quella visione globale del cristianesimo che non prevede diverse modalità di impegno nella Chiesa e nel mondo, nell'evangelizzazione e nell'impegno civile e sociale, ma che riconosce tutto il popolo di Dio, ovunque e in qualsiasi modo esso agisca, investito nella missione di salvezza e di liberazione.

Massimo Papini

REGGIO CALABRIA

La situazione agricola della Capitanata nell'ultimo decennio

La provincia di Foggia «Capitanata» si incunea nel Mezzogiorno peninsulare verso il 42° parallelo, tra l'Adriatico ad oriente e l'Appennino napoletano ad ovest, circoscritta al nord dal Fortore e a sud dall'Ofanto. Ha una superficie territoriale di 7.184 kmq formando la provincia più vasta del Mezzogiorno: — 2,3% del territorio nazionale — 9,8% di quello del Mezzogiorno — 37% della Puglia.

Caratteristiche morfologiche dei 7.184 kmq:

4% risulterebbe montagna
42% collina
54% pianura.

Il Tavoliere è in prevalenza un piano alluvionale, fondo di mare emerso e costituito da strati argillosi, sabbiosi ed anche calcarei.

Le acque.

Oltre al Fortore, all'Ofanto e al Cervaro, altri corsi d'acqua sono a carattere torrentizio. Le acque freatiche interessano in complesso la zona di 150.000 ettari, e sono anche presenti acque artesiane ed artesiane-carsiche (1).

Popolazione.

La popolazione della Capitanata residente risulta di 651.092 abitanti, di cui 321.044 maschi (49,3%) e 330.048 femmine (50,7%) con una densità di 90 abitanti per kmq. Da sottolineare l'accentuarsi costante e continuo dell'urbanesimo.

Le forze lavorative sono così distribuite: addetti all'agricoltura 82.498 col 40,6%, all'industria 51.531 col 25,2%, al commercio 21.049 con il 10,3%, ad altre attività 48.205 col 23,7%, non professionali 447 col 0,2% (2).

Quanto ora segue non è che un raffronto di dati statistici dal 1961 al 1971 che possono essere indicativi a chiarire l'evoluzione della realtà agricola nella Capitanata (3).

Attualmente dei 7.184 kmq estensione della Capitanata, 6.301 kmq sono coltivati:

- 4.340 conduzione diretta del coltivatore;
- 1.838 conduzione con salariati e/o compartecipanti;
- 123 altre forme di conduzione.

Tipi di coltivazione:

- Seminativi ettari 390.593:
- cereali 302.370 (frumento 286.701);
- ortive 7.100;
- foraggiere 13.502.
- Legnose agrarie ettari 86.891:
- vite 34.222;
- olivo 46.440;
- agrumi 658;
- fruttiferi 5.457.

Zootecnica:

1960
Bovini 37.308 capi
Bufalini 990
Ovini e Caprini 225.345
Suini 18.152
Equini 45.257
1970
bovini 35.290

Per la comprensione dei dati che seguono è opportuno chiarire il concetto d'azienda.

«L'azienda agricola va intesa come l'unità tecnico-economica costituita da terreni, anche in appezzamenti non

contigui, ed eventualmente da impianti ed attrezzature varie, in cui si attui la produzione agraria, zootecnica, forestale» (Cfr. Censimento dell'agricoltura del 1961).

Suddivisione:

- **piccola:** compresa da 0,10 a 5 ettari
- a) piccolissima: fino ad 1 ettaro
- b) piccola non autonoma, da 1 a 2 ettari
- c) piccola autonoma da oltre 3 a 5 ettari
- **media:** oltre i 5 ettari
- a) media a caratteristica autonoma tra 5 e 15 ettari
- b) media più o meno capitalistica da oltre 15 a 50 ettari
- **grande:** fino a 100 ettari
- **grandissima:** oltre i 100 e 500 ettari
- **latifondistica:** oltre i 500 ettari.

quelle tra 20-50 Ha. Si può ritenere che queste ultime sono entrate a far parte delle aziende oltre i 50 Ha.

Ciò che rimane indicativo dell'evoluzione agricola della Capitanata, è la scomparsa nell'ultimo decennio di 8.657 piccole e medie aziende a caratteristica autonoma.

I motivi di tale scomparsa sono senz'altro complessi, ma chiaramente vanno ricercati nell'insufficienza di queste aziende a sussistere.

Potremmo ritenere, in conformità a quanto viene asserito nella relazione precedente, che le cause principali di tale insufficienza sono la carenza dei crediti, la scarsa meccanizzazione e la inadeguata irrigazione. Per quanto riguarda la prima causa è utile rifarsi al prospetto A.

Aziende per classe di superficie totale
1960

Fino a 1 Ha	1-2 Ha	2-3 Ha	3-5 Ha	5-10 Ha	10-20 Ha	20-50 Ha
21.336	13.912	7.949	8.431	14.408	6.014	4.116
1970						
17.095	11.831	6.686	7.519	13.248	6.157	3.962
— 4.241	— 1.081	— 1.263	— 912	— 1.160	+ 143	— 154

1960

oltre 50 Ha

1.567

1970

1.700

+ 133

Come si vede nel giro di un decennio si è avuta una forte diminuzione delle piccole aziende (da Ha 0,5 - a 5) e delle medie a caratteristica autonoma (da Ha 5 - a 15), a favore evidentemente delle grandi. Sono infatti scomparse 8.657 delle aziende suddette, mentre sono aumentate di 133 unità le aziende oltre i 50 Ha (la media di ognuna delle quali è di circa 145 Ha). Bisogna però notare che nelle medie aziende mentre si è avuto un aumento di 143 unità (fra 10-20 Ha) si registra altresì un calo di 154 unità in

SUSSIDI

- Agevolazioni fiscali e tributarie: a) compravendita benefici n. 31.452
- b) terreni acquistati Ha 128.505

A prima vista risulta che tutte le richieste sono state soddisfatte (restano solo 50 in fase di istruttoria). Ma le 1.089 domande presentate sono ben poca cosa se si tiene conto che i proprietari di terra agricola sono ben 68.198.

Per quanto poi riguarda la meccanizzazione basta uno sguardo al prospetto B.

Ci è sufficiente rilevare che già il numero delle trattrici e Derivate (12.567) è approssimativamente pari al numero delle aziende che vanno oltre i 10 Ha (11.819) per intendere la carenza di meccanizzazione nelle minori. E non va dimenticato che la Capitanata è una delle zone più meccanizzate relativamente all'intero Mezzogiorno.

Infine, se si tiene presente (come risulta dai recenti dati pubblicati da

Ministero dell'Agricoltura), (6), che dei 643.000 Ha di superficie agraria solo 18.674 sono irrigati (o irrigabili) per il 2,9% della predetta superficie, di cui:

17.472 nel piano
928 nelle colline interne
275 nelle colline litoranee
mentre le acque utilizzabili (oltre al Fortore, al Cervaro, ad altri corsi di carattere torrentizio, sono presenti acque freatiche per un'estensione complessiva di 150.000 Ha) sarebbero in grado di irrigare un territorio molto più vasto.

E' evidente che ancora molto scarsa è l'irrigazione della Capitanata, e oggi le possibilità di irrigazione sono di molto accresciute dopo la costruzione della diga di Occhito sul Fortore (333 milioni di mc. di cui 250 utili).

In conclusione, la scomparsa delle piccole aziende a favore di quelle a maggiore estensione la possiamo ritenere come un passo avanti ai fini dell'incremento della produzione agricola o non piuttosto negativa se si tiene presente che lo stesso risultato potrebbe ottenersi con il formarsi di cooperative che assicurerebbero lavoro e stabilità economica a tante famiglie che in numero crescente abbandonano le terre?

L'attuale carenza di cooperative (risaputa ma difficilmente documentabile) può essere attribuita unicamente a ignoranza o pigrizia degli addetti agricoli?

NOTE

- 1) Le notizie qui riportate sono tratte dal libro: Luchino Franciosa, **prospettive dell'agricoltura dauna nel decennio 1970-80 con particolare riguardo agli ordinamenti culturali**, Foggia, 1971, pp. 109 ss.
- 2) A. Tortone, «Terra Pugliese» aprile 1972, n. 4, p. 129.
- 3) Dati I.S.T.A.T. 1961 e 1971.
- 4) A. Tortone, op. cit. p. 134.
- 5) A. Tortone, op. cit. p. 132.
- 6) Luchino Franciosa, op. cit. p. 132.

FOGGIA

Contributo per il congresso su «Scuola e Mezzogiorno»

Esperienza religiosa e realtà meridionale

Esperienza religiosa, da considerare soprattutto:

— nella specificazione **cristiana-cattolica** che ne ha caratterizzato il concreto attuarsi nelle regioni meridionali italiane;

— nelle manifestazioni **esterne ed associate** che sensibilmente hanno avuto una forte incidenza sulla società religiosa e civile del Sud.

Realtà meridionale, da tenere presente (anche in base alle osservazioni emerse durante questo convegno) nella sua **concretezza evolutiva**: situazione attuale considerata nelle circostanze e vicende passate che l'hanno così configurata e negli avvenimenti che al presente vanno continuamente modificandola.

Rapporto tra esperienza religiosa e realtà meridionale, da esaminare in pro-

(A) Interventi a favore della proprietà coltivatrice (4) (Situazione al 31 marzo 1972)

DESCRIZIONE	LEGGE 2/6/1961 n. 454 art. 27	LEGGE 26/5/1965 n. 599 LEGGE 14/8/1971 n. 817
MUTUI		
— Domande presentate	n. 551	n. 538
— Domande accolte	n. 551	n. 448
— Domande in istruttoria	—	n. 50
Importo m. concessi	L. 2.191,5 milioni	L. 6.233 milioni
	D.L. 24/2/48 n. 144 LEGGE 6/8/54 n. 604	

(B) MECCANIZZAZIONE DELLA CAPITANATA (5)

	1960	1971
Macchine operatrici	4.071	12.567
Trattrici e Derivate	58	3.279
Motocoltivatori	46	458
Motofalciatrici	—	3.158
Motozappe	—	572
Motoagricole	843	98
Trebbiatrici	439	1.820
Mietitrebbie	—	339
Sgranatrici	5.025	13.338
Motori vari	5.140	18.434
Ditte iscritte all'UMA	203.486	850.000
Totale potenza HP		
Carburanti distribuiti:		
a) gasolio Q.li	152.035	418.797
b) petrolio Q.li	26.104	34.741
c) benzina Q.li	—	18.330

Editoriale

spettiva di **reciprocità**, sotto i profili non solo dell'essere, ma anche del **potere** e del **dovere** essere:

— come certe forme di esperienza religiosa hanno influito su o sono state influenzate da alcune componenti tipiche della realtà meridionale;

— come le trasformazioni dell'esperienza religiosa possono favorire o essere favorite o impedire o essere impedita dalle trasformazioni della realtà meridionale.

Esperienze religiose tipiche della realtà meridionale italiana.

Varie forme in cui si è articolata nel Sud l'esperienza religiosa cristiana cattolica. Nel tentativo di analizzarle tenere presente la convenzionalità delle distinzioni e delle relative denominazioni.

Secolare dualismo con alternativa di convergenze e di tensioni, tra religiosità « ecclesiastica » e « popolare ».

Religiosità « ecclesiastica » sostenuta dalle istituzioni ufficiali e dall'azione catechetica, culturale educativa, caritativa da esse promossa. Principale protagonista il clero, che orienta e guida il popolo attraverso le strutture diocesane e parrocchiali, con l'appoggio di forme devozionali extraliturgiche e di vincoli associativi particolari spesso animate dai religiosi.

Religiosità popolare radicata in tradizioni precristiane espresse in credenze e pratiche mitico-magiche; talora coesistenti senza reciproche influenze con la fede, il culto, la morale cristiana-cattolica; spesso intrecciate più o meno profondamente con la forma o la sostanza di esse. Caratteristico portatore e conservatore l'ambiente rurale-pastorale che più tenacemente resiste alle trasformazioni della mentalità e dei costumi. Attenzione pastorale tradizionalmente concentrata nel rapporto tra queste due forme di religiosità.

Graduale emergenza, negli ultimi secoli, di una **religiosità « laica »** caratterizzata dall'ulteriore distacco da credenze e pratiche sia « ecclesiastiche » sia « popolari », e tuttavia coesistente con un generico rispetto verso le tradizioni religiose e talora con una vaga ma sincera ispirazione evangelica del pensiero e della vita. Diffusa soprattutto nell'ambiente intellettuale-borghese più sensibile agli orientamenti della cultura moderna

Atteggiamento prevalente nei ceti colti meridionali: da esso forse dipende la scarsa diffusione del protestantesimo, la debole adesione a forme di radicale ateismo, la sottovalutazione dell'importanza di una azione pastorale che tenga conto dei nuovi orientamenti culturali.

Recenti manifestazioni di **religiosità « urbanizzata »** collegata allo sgretolamento delle consuetudini tradizionali sotto l'influenza martellante di idee e di abitudini moderne superficialmente valutate e assimilate; conseguente indifferenza verso la religione di cui tuttavia non si rifiutano del tutto le credenze né si abbandonano le pratiche specialmente se gratificanti o utili.

Interessati particolarmente i gruppi meno colti più soggetti alle varie forme di emigrazione: ceti rurali inurbati, impegnati in varie attività secondarie o terziarie, con legami ancora abbastanza vivi con gli ambienti di origine.

Risveglio quasi improvviso dell'impegno pastorale in tale direzione con tentativi vari di adattamento e di recupero.

Rinnovamento ecclesiale ed esperienze religiose nel Sud.

Rinnovamento ecclesiale che si fonda su una rinnovata esperienza religiosa la quale non può prescindere dall'esperienza religiosa in atto.

Comprensione critica delle esperienze religiose nel Sud con l'aiuto degli

(Continua da pagina uno)

logiche di certe situazioni (il lavoro dei minori, che del resto a termini di legge dovrebbe non esistere, molte situazioni di lavoro a domicilio e così via), non si può non ricordare come l'Italia fornisca ancora, sia pure in misura minore del passato, manodopera all'estero e come esistano fasce di disoccupazione strutturale notevoli (e citiamo quelle, pur così dissimili almeno in apparenza, del sottoproletariato urbano delle grandi città centro-meridionali e della disoccupazione « semintellettuale » di migliaia di diplomati e laureati).

Ora in tale contesto si vengono a collocare previsioni pessimistiche per il prossimo futuro (si è parlato recentemente da fonti autorevoli di un milione di disoccupati per l'inverno) e, in ogni caso, si avvertono fenomeni di deterioramento abbastanza preoccupanti in taluni settori (l'edilizia, quello della produzione automobilistica, il tessile e tutti i comparti collegati con tali produzioni).

Non si può dire che sia in atto una crisi occupazionale seria, ma vi sono oggi molte premesse perché questo avvenga, anche se difficili sono le previsioni condizionate dai più generali eventi riguardanti le vicende economiche internazionali. Certo è che nell'attività dei pubblici poteri non si possono riscontrare segni particolarmente positivi in ordine ad una politica dell'occupazione all'altezza delle esigenze; al più ci si muove mediante comportamenti di difesa del posto di lavoro in talune situazioni più compromesse, ma nulla si è fatto per assicurare un migliore funzionamento di un mercato del lavoro che non si può continuare a lasciare nel più assoluto spontaneismo (migliore comunque di cattivi interventi che aggravassero certi aspetti di rigidità eccessive). Così come ancora più sconsolato dovrebbe essere il giudizio se si volesse far riferimento alle capacità d'investimento della pubblica amministrazione, cui dovrebbe farsi carico per le garanzie dei livelli occupazionali ove venissero meno le attività d'investimento private (il caso dell'edilizia è il più ovvio, e anche attuale, ma chi ignora quanto sia miserevole oggi lo stato dell'edilizia pubblica?).

D'altra parte sarebbe profondamente sbagliato, come pure da qualche parte s'è sentito sostenere, pensare che il funzionamento dei meccanismi extraistituzionali di cui prima si accennava possa compensare grosse flessioni dell'occupazione « normale » o anche credere e lasciar credere che una crisi dell'occupazione significherebbe semplicemente il venir meno di tutte quelle attività che fuoriescono dai meccanismi normali, e dei relativi redditi.

In primo luogo, la porzione extraistituzionale dell'occupazione non rappresenta un aspetto ridondante di uno stato occupazionale più solido, ma un complemento, per molti versi problematico, senza del quale il nostro tasso di attività dovrebbe ritenersi del tutto insoddisfacente. Secondariamente, una crisi investirebbe tutti i segmenti del mercato del lavoro, e non alcuni sì e altri no, proprio per la complementarietà strutturale esistente fra i vari comparti occupazionali.

Non è quindi il caso né di coltivare illusioni ottimistiche basate su spontaneismi non giustificati né di elevare censori pessimisti sulle nostre capacità di tenuta, bensì si deve porre mano finalmente all'avvio di una politica del lavoro e dell'occupazione degna di questo nome. E' una impresa questa su cui una politica e un governo potrebbero recuperare la credibilità che l'opinione pubblica ora nega.

Mario Brutti

economicamente depresse (specialmente in ambienti rurali) sotto la pressione delle rapide e disarmoniche trasformazioni (soprattutto di tipo tecnico-industriale) incidenti sui modi di produzione e sui mezzi di comunicazione. Sradicamento religioso che è conseguenza e manifestazione dello sradicamento sociologico.

(Cfr. William F. Ogburn, **Il concetto di evoluzione sociale** in AAVV « Sociologia rurale » Milano 1969; Emile Pin, **Dalla parrocchia rurale alla parrocchia urbana**, in E. Pin e Hervé Carrier, « Saggi di sociologia religiosa » Roma 1967).

Partecipazione esistenziale alla riconosciuta responsabilità della Chiesa di fronte a se stessa, ai valori tradizionali, ai valori moderni.

— Impegno ecclesiale che, riconoscendo ed assumendo gli elementi validi delle varie manifestazioni ed esigenze religiose in atto nel Sud viva una **rinnovata esperienza comunitaria** profondamente liberatrice rispetto ai condizionamenti ambientali.

— **Tensione fondamentale della duplice fedeltà a Dio e agli uomini**: da accettare e vivere nella concretezza di una « scelta di povertà » che, nelle evidenti situazioni disagiate del Sud, è condizione necessaria di obbedienza al Vangelo e di disponibilità alla condivisione e al servizio.

Esperienza religiosa dei nostri gruppi ecclesiali nella realtà meridionale.

Valore di esemplarità ed efficacia di rottura di un autentico « gruppo ecclesiale » nel suo essere prima e più che nel suo operare.

Necessità di una continua verifica della sua « ecclesialità ».

Tendere verso una **composizione pluralistica** (quanto alle età, ai livelli culturali, agli strati sociali) ed una **testimonianza profetica** (« chiesa dei poveri » perché formata da poveri e al servizio di poveri):

— per un coraggioso superamento delle discriminazioni e dei privilegi persistenti anche a livello religioso-ecclesiale.

Costituirsì intorno alla **Parola di Dio** ed alla **Eucarestia**, garanzia del fondamento e del significato escatologico del gruppo ecclesiale:

— per una radicale purificazione della fede, del culto, della vita, dalla vischiosità delle persistenti multiformi superstizioni.

Riconoscersi nella **fraternità** dei rapporti che manifesti visibilmente la disponibilità a mettere tutto in comune:

— per rendere sinceramente verso la comunità e la comunione in un ambiente in cui le relazioni umane sono pesantemente caratterizzate dall'utilitarismo e dall'interdipendenza.

Qualificarsi cristianamente per l'impegno nel mondo rispettando la specificità di competenze e di ruoli oggi più che mai necessario perché le varie funzioni e i diversi servizi sociali siano strumenti di liberazione e non di oppressione:

— per non aggravare i danni derivanti dalle passate e presenti confusioni teoriche ed interferenze pratiche fra « spirituale » e « temporale », « religioso » e « politico », « ecclesiastico » e « civico », con i conseguenti reciproci scarichi di compiti ed abusi di potere.

Intensificare l'impegno nelle **Chiese locali** (a livello diocesano e regionale) in faticosa ricerca di riforma e di rinnovamento negli ambienti e nelle forme di preghiera, negli studi di teologia, nelle attività di evangelizzazione e di catechesi, nelle iniziative di assistenza e di carità:

— per cooperare ad una più efficace azione pastorale e missionaria spesso compromessa, oltre che dalla debole animazione spirituale e teologale, dalla instabilità delle strutture e dall'empiricità dei metodi.

studi che hanno affrontato questa tematica:

— Religiosità « popolare »: sincretismo magico-religioso come elemento predominante della « cultura subalterna » elaborata dagli « esclusi », dai « dominati », dialetticamente contrapposta alla cultura dei « dominatori » e tale da garantire una difesa psicologica e sociologica nella situazione di instabilità, insicurezza, disgregazione tipica del « mondo subalterno ». (Cfr. Ernesto De Martino; **Sud e magia**, Milano 1959; Luigi Lombardi Satriani, **Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna**, Messina 1968).

— Religiosità « ecclesiastica »: non solo oscillazione fra lotta e compromesso rispetto alle deviazioni pagane della religiosità popolari, ma anche e soprattutto impegno per una educazione genuina alla pietà e alla

vita cristiana, ostacolato da molteplici condizionamenti (culturali, economici, politici...).

(Cfr. Gabriele De Rosa, **Vescovi, popolo e magia nel Sud**, Napoli 1971).

— Religiosità « laica »: riassorbimento graduale della « religione » nella « ragione » che tuttavia storicamente assume concrete forme religiose apprezzabili in quanto, a vari livelli, possono alimentare una « fede » nei valori etici di fondamentale importanza per la vita personale e sociale dell'uomo.

(Cfr. Benedetto Croce, **Sull'insegnamento religioso nella scuola elementare** (1923) in « Cultura e vita morale » Bari 1955).

— Religiosità « urbanizzata »: conseguenza caratteristica della « disgregazione » psicologica e sociale di cui sono vittime le zone culturalmente ed

la vita di Gesù, senza pretendere una risposta meccanica ai problemi, *anche di fede*, che ci assillano, preferendo uno sguardo contemplativo, veramente teoretico, che rispetti la complessità dei dati e si lasci piuttosto interpellare dalla storia di Gesù, forse possiamo sperare di ricevere il dono dello Spirito che attraverso la lettera ci rinnova.

Un fatto fondamentale percorre tutto il vangelo e caratterizza l'esistenza di Gesù e la nostra fede: *la sua temporalità*. Si parla di nascita e di morte, di giorno e di notte, di fame e di sete, di gioia e di pianto, di parola e di silenzio, di casa di monte di lago... Ma attraverso questa temporalità *estesa* si realizza una *temporalità più profonda*, si sviluppa un'autentica storia umana, fatta di *relazioni, di significati, di scelte*; il movimento dell'incarnazione non si arresta ma prosegue in progressiva limitazione: *Dio-uomo-obbediente-croce* come dice S. Paolo: « Gesù il quale, pur essendo in forma di Dio, non stimò una rapina l'essere alla pari di Dio, ma annientò se stesso, prendendo forma di schiavo, diventò simile agli uomini, e ritrovato nel sembiante come uomo, umiliò se stesso, divenuto obbediente fino alla morte, anzi a morte di croce » (Fil. 2,5-8).

Queste parole di Paolo sono però già esse stesse una sintesi, una riflessione su quanto è accaduto, non raccontano se non a grandi linee il concreto succedersi degli avvenimenti di Gesù, valgono soltanto nella misura in cui si materializzano con i reali e molteplici episodi della vita di Gesù, altrimenti impoveriti di storia, scarnificati, poco dicono dell'incarnazione, facilmente si trasformano in sapienza umana incapace della « stoltezza della croce » (cf. 1 Cor. 1,18).

Continuando quindi nella nostra contemplazione-ascolto vediamo come l'essere *Dio* non si opponga ma neppure gli faciliti l'essere *uomo*, come la sua *obbedienza* non significhi *spontanea* sottomissione al Padre, ma dono *nel tempo* dopo la preghiera di un futuro diverso (« Abba! Padre! Tutto ti è possibile allontana da me questo calice; però non quello che io voglio ma quello che vuoi Tu » Mc. 14,36), infine come la *morte* non sia negazione di Dio ma possibilità di manifestare la sua onnipotenza.

Se poi guardiamo senza apriorismi come questi dati si siano realizzati nelle relazioni con gli altri uomini, colpisce la irreligiosità (apparente) con cui viveva con loro (« Perché i discepoli di Giovanni e i farisei digiunano,

mentre i tuoi discepoli non digiunano? » (Mc. 2,18)... ». « Perché fanno in giorno di sabato quel che non è permesso? » (Mc. 2,24...). « Perché i tuoi discepoli non vanno secondo la tradizione degli antichi, ma prendono cibo con mani impure? » (Mc. 7,5...) « non solo violava il sabato, ma diceva ancora che Dio era il suo Padre, facendosi uguale a Dio » (Gv. 5,18), la durezza di tanti suoi incontri (i venditori cacciati dal tempio (cfr. Gv. 2,13 ss.), il « volete andarvene anche voi? » rivolto agli apostoli (cfr. Gv. 6,67), i « guai » pronunciati contro le città impenitenti, gli scribi e i farisei...), ma soprattutto il suo non astratto stare con essi, il suo modo di amare non alienato né particolaristico, appunto universale ma incarnato.

E' difficile per noi comprendere e ancor più accettare la possibilità di un simile orientamento di vita, ci frena la nostra immaturità e il nostro peccato, la facilità di soluzioni schizofreniche ed esclusiviste. Vivere secondo l'incarnazione implica un movimento non solo dialettico ma *misterioso* come è l'incarnazione e la vita trinitaria, dove l'unità non esclude ma vive della molteplicità, dove la *ultima parola non è il principio di non contraddizione ma il mistero*. Il Padre non è il Figlio ma insieme sono l'unico Dio, vivono dell'unico Spirito; Gesù è uomo-Dio ed è l'inizio del « Dio tutto in tutte le cose » (1 Cor. 15,28), dell'escatologico futuro già iniziato nel tempo.

Storicamente.

Questo dinamismo in cui siamo inseriti ha i propri ritmi che vanno rispettati senza controproducenti contrazioni; la narrazione del peccato originale offre una significativa presentazione di peccato contro il tempo: l'« essere come

Da una parte

Dio » costituiva l'anelito che il creatore aveva seminato nell'uomo facendolo a propria immagine e somiglianza, ma diventa tentazione nella parola del demone che ne sollecita una *realizzazione di rapina* annullando l'attesa di dono. Così il tempo rivela il proprio carattere di gratuità, dove la successione è la condizione per un'educazione all'amore, con la dialettica possibilità del futuro nell'oggi, dove il presente già posseduto è pienezza per il domani che spera. La redenzione operata dal mistero pasquale è rispetto del tempo: morte e risurrezione, solo dopo la morte la risurrezione, la vita *nuovamente* donata, *solo* sperata nella morte.

Questa temporalità che chiamerei *verticale* ha il suo riscontro in una *temporalità orizzontale* in cui viene vissuta, nella quotidianità e provvisorietà di una vita umana imprevedibile. Gesù non salta la mediazione del tempo, la missione che i discepoli debbono compiere di essere nel mondo ma non del mondo (cfr. Gv. 17,14-16) è da lui vissuta per primo, l'originalità del suo vivere non significa non vivere.

Se riprendiamo le riflessioni iniziali sull'amore cristiano ci accorgiamo che la sua carità universale è passata attraverso precise prese di posizione, anche dure, nei confronti non solo dei falsi valori ma anche delle persone che credevano in quei falsi idoli. La sua comprensione non è stata irenismo, a tutti i livelli egli si è schierato, la sua esistenza intera ha costituito una crisi, un giudizio, la divisione dell'umanità tra coloro che lo accolgono o che lo rifiutano, e questo immediatamente nell'oggi non lasciando spazio ad una astratta e infondata fiducia in una misteriosa soluzione alla fine del tempo.

Se la divisione non è stata lo scopo direttamente inteso dalla sua esistenza, certamente egli l'ha determinata; se la sua dedizione a tutti non è passata attraverso un suo rifiuto si è tuttavia realizzata nel rigetto di lui da parte di coloro che l'hanno messo in croce, che non condividevano le *sue* idee, le *sue* richieste, le *sue* opere.

Accettare *Gesù, il Padre di Gesù, il loro Spirito, nel tempo* implica scelte precise, il trovarsi nella storia da una parte soltanto, incarnare in schieramenti storici concreti la propria fede e umanità. « Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno » (Lc. 23,34) non è l'unica e-

spressione dell'esperienza di *diversità* che Gesù ha fatto, dice la sua volontà di comunione, ma non nega tale diversità, che in altri momenti si è manifestata in inesorabili « guai a voi » (cfr. Mt.23) « Padre, perdona loro... » è piuttosto la verità interna, il significato profondo sotteso al suo stare con gli uomini, quella *volontà di comunione* che annulla la diversità negativa radicata in una *volontà di opposizione*, non la molteplicità positiva originata da una diversa partecipazione dei valori.

E' questa una lezione molto attuale per noi credenti a cui spesso manca la *libertà della denuncia e la liberalità del perdono*. Un malinteso senso dell'unità fonda un progressivo appiattimento e impoverimento delle nostre esistenze, non abbiamo più idee, coraggio, volontà di lottare, quasi che la gratuità e la carità fossero sinonimi di disimpegno e di debolezza; non vogliamo avere nemici ma per quieto vivere, perché è faticoso contrapporsi, ma senza arrestarsi alla contrapposizione giungendo all'amore dei nemici: « voi sapete che fu detto: Amerai il prossimo e odierai il tuo nemico. Ma Io vi dico: Amate i vostri nemici e pregate per coloro che vi perseguitano, affinché siate figli del Padre vostro che è nei cieli perché Egli fa sorgere il suo sole sopra i cattivi e sopra i buoni e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti. Perché se amate quelli che vi amano, quale premio meritate? Non fanno altrettanto anche i pubblicani? E se salutate solo i vostri fratelli, che cosa fate di più? Non fanno forse altrettanto i pagani? Siate dunque perfetti, come è perfetto il Padre Vostro celeste » (Mt. 5,43-48).

E l'amore ha una propria concretezza, una propria storicità; non va scambiato con il « lasciare le cose come sono », l'impotenza della croce è una ultima espressione dell'amore, quando il desiderio di favorire la liberazione del cuore dell'altro si scontra con la sua volontà di non cambiare; quando tutti i tentativi per rendere possibile un diverso orientamento della sua libertà risultano inutili e non si vuole usare la costrizione della libertà per non negarla. Forse allora la parzialità storica di uno schieramento di classe che impedisca situazioni di sfruttamento e di sopraffazione, che non permetta agli oppressori di esistere come oppressori, che annulli la loro violenza, non sarà qualcosa di diverso dal perdono cristiano, ma un suo inizio, la possibilità attuale e irrinunciabile per una sua realizzazione.

Gian Paolo Violi

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 AL 31-12-1973:
L. 50.056.349.178

PREMI INCASSATI
NELL'ESERCIZIO 1973:
L. 23.390.679.871

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.

Agenzie generali in tutti
i capoluoghi ed i centri
più importanti di ogni
provincia.

RICERCA

Direttore: Marco Ivaldo - Condirettore Gian Paolo Violi - Respons. di redaz.: Renata Mambelli - Direzione e Amministrazione: Via della Conciliazione 1 - 00193 Roma Tel. 655.621 - c.c. post. n. 1/11870 intestato a: « Ricerca » - Fuci - Sped. in abb. post. Gr. II 70% - Tip. « Nova A.G.E.P. » - 00186 Roma - Tel. 565.262 - Abb. annuo L. 3.500, estero L. 5.000, un numero L. 200, arret. L. 300 Aut. del Trib. di Roma n. 4938. Dec. 5-12-1955. La collaborazione è aperta a tutti gli universitari: gli articoli non pubblicati non si restituiscono.