

RICERCA

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

La fatica della speranza

*Ripensare
la contestazione*

*Letteratura
e Cristianesimo*

*"Humanae Vitae":
una rilettura*

Tutto quello che diciamo a proposito di condizione giovanile è vero. Vero l'autoritarismo paterno scappato fuori dalla famiglia per divenire codice di appartenenza dei gruppi, delle comunità giovanili, vera la socializzazione istituzionale sconfitta dalla perdita di senso sociale, vere le separazioni tra fede e vita, veri i « bisogni », vera la marginalità, vero il giovanilismo pedagogico, vera la crisi di civiltà, la crisi di valori...

Tutto è vero ma nulla cambia. E i nostri incontri, le nostre tavole rotonde, le nostre analisi, articoli, omelie, diventano elencazioni di « verità », di « chiavi interpretative », di complicate scappatoie pedagogiche, da cui usciamo con sempre minor fiducia di saper parlare del Signore a quel « cocktail » di Fiorucci e di Centro Sociale che incontriamo continuamente sulla nostra strada.

Tutto ci sembra di aver detto, di aver voltato e rivoltato, studiato e ascoltato, affermato e negato, amato e odiato, criminalizzato e giustificato, di aver trovato risveglio religioso, apertura ai valori, individuata apatia, agnosticismo, sbadigliata religiosità.

Ci manca, ci vien meno e ne vorremmo tacere, e faremmo meglio a tacere, la capacità sapienziale di vivere, di interpretare, di testimoniare nel nostro tempo.

E' forse perché di speranza e d'impegno ne abbiamo parlato troppo così che le parole ai nostri stessi orecchi suonano vuote e ormai sperperate.

« Sarete tutt'orecchi ma non comprenderete, guarderete tutt'occhi ma non discernere ».

(continua a pag. 2)

che mai attuali risuonano le parole di Isaia.

Forse è il non avere avuto il coraggio, la follia di vivere in prima persona la originale creatività della fede, la consapevolezza che ogni vocazione è responsabilità quotidiana a non porre limite alle scelte e alle decisioni a cui il Signore ci chiama attraverso i piccoli spiccioli avvenimenti, ma anche attraverso le svolte cruciali della nostra storia. E' forse perché a un Messaggio che ha bisogno di uomini abbiamo saputo offrire solo parole, e non persone cresciute, maturate, temprate alla sequela di Cristo: chiamate a testimoniare nell'unità della loro vita la dignità di battezzati. Uomini capaci di virtù provata « la tribolazione produce pazienza, la pazienza una virtù provata e la virtù provata la speranza » perché solo la virtù provata all'instancabile sequela del Cristo che conduce i suoi seguaci con sé sulla Croce ci fa essere credibili annunciatori di speranza.

Mi rendo conto che tutto questo può sembrare ovvio. Ma sento ugualmente di doverlo proporre, con umile fermezza, come personale riscoperta nata da avvenimenti molto recenti. I fatti di questi ultimi tempi ci hanno immediatamente provocato profonde riflessioni sulla violenza e altrettanto sulla pratica costruttiva della non-violenza. Ma il tempo immediato e bruciante è trascorso e la riflessione tende ancora dolorosamente, ad approfondirsi e a porre altre domande alla coscienza.

Non è forse tutto questo dovuto a una rinuncia? La rinuncia a educarci e a educare alla fatica di essere uomini, alla fatica di essere credenti. Dobbiamo noi credenti riscoprire ed annunciare una redenzione, una pasqua che viene dopo la Croce. La consapevolezza della Croce deve divenire quotidiana pazienza, provarci a uscire dalla casualità, dalla precarietà psicologica, dal situazionismo; la paziente fatica deve entrare nella nostra vita non per astratto senso del dovere ma come concreta scelta di trasformazione, come capacità di creazione propositiva, per risalire la corrente dell'ovvietà portatrice di morte. Occorre rompere il duro cerchio che ci ha portato a pensare che realistico sia l'esistente, a dissociare i valori dalla realtà, ad identificare il bello e il giusto con l'impossibile utopico sogno. Forse è perché i valori più antichi e profondi, più radicati all'essere dell'uomo, la fedeltà, la gratuità, la dedizione, valori che han-

no retto civiltà millenarie, che hanno sopperito allontanato i guasti del burocraticismo, del « do ut des », sembrano sprofondarsi in un impasto standardizzato, dove il primato culturale è consegnato alla superficialità.

Nulla può più dirci se la contemplazione, l'attesa, la pazienza sono parole antiche di una civiltà agricola ormai definitivamente scomparsa, o elementi costitutivi dell'uomo.

Ecco perché i nostri ciclostilati conferenze incontri convegni cadono nella più impassibile indifferenza, è la stessa nostra incapacità di mediazione non solo astrattamente culturale ma anche necessariamente esistenziale.

Quali parole, quale vita personale, familiare, quale cultura, or ora che sembra esistere solo la cultura del contraccettivo, quale amore? La cristianità nuova deve ancora nascere e nascerà dalla risposta viva a queste domande, nascerà dalla capacità concreta, dalla fantasia realizzatrice di vivere e annunciare nella cultura del nostro tempo la novità evangelica.

La cristianità nuova nascerà dalla astuzia del giovane Davide, da chi saprà usare la fionda, ma anche dal coraggio, dall'intelligenza, dalla semplicità, dalla intimità profonda di colloquio con il Padre, dalla quotidiana verifica, dall'instancabile passione per la verità e per la giustizia, passione che non è solo sentimento, che non è solo romanticismo, ma che è lotta giornaliera che attraversa ogni scelta, dalla più piccola alla più fondamentale, ogni piccolo gesto, ogni incontro; dalla consapevolezza che continuamente siamo posti in condizione di scegliere non possiamo più vivere facendo finta di nulla.

E' questa la nuova fatica che ci è chiesta, ripartire dalla riflessione sapienziale sull'esperienza, chiedere senso e fine per ogni gesto personale o collettivo, dare un volto concreto e visibile ad ogni proclamato valore. Ricreare circoli, gruppi di lavoro, di riflessione, attorno alle esperienze concrete della vita dell'uomo; che è anche esigenza di cultura che renda capaci di approfondire la riflessione dell'uomo su se stesso, sulla propria vita, sulle domande che ogni generazione deve essere in grado di porre alla propria coscienza, cercandone la risposta; che è anche esperienza estetica che sa accettare la fatica di comunicarsi, di trasformare l'intuizione, l'emozione poetica in fede nella vita e nell'uomo.

Laura Rozzi

Sommario

- pag. 3 — **Educare alla fede**, di Giuseppino Monni
- pag. 4 — **Che cos'è la liturgia**, di Pius Parsch
- pag. 6 — **La morte del poeta**, di Paolo Giuntella
- pag. 11 — **Ricadere nella barbarie o cominciare la storia**, di Giorgio Tonini
- pag. 14 — **Noi e il '68**, di g.mo.
- pag. 15 — **Spiritualità delle icone**, di Paolo Vian
- pag. 17 — **Per ricomporre il volto frantumato dell'uomo**, di Guido Mazzotta
- pag. 20 — **Una trilogia mancata**, di Giuseppino Monni
- pag. 21 — **La luna nel pozzo**, di Laura Rozza
- pag. 22 — **Una presenza di animazione culturale**, di Vittoria Minardi
- pag. 24 — **Un progetto non soddisfacente**, di Eugenio Gaiotti
- pag. 26 — **Itala Mela**, di Nello Vian
- pag. 28 — **Per una sintesi tra fede e vita**, di Giuseppe Lazzati
- pag. 30 — **Pensiero e sofferenza di Sant'Agostino**, di p.v.
- pag. 32 — **Il crepuscolo degli dei**, di Henri De Lubac

Il punto sulla situazione associativa

Educare alla fede

Nell'ultimo anno della vita associativa abbiamo dedicato maggiore attenzione al lavoro culturale, dando così quasi per scontato un itinerario di educazione alla fede e di formazione biblico-teologica nell'ambito dei gruppi.

Incontri recenti (Lucca) ed anche lo stesso dibattito del Congresso hanno confermato una marcata differenziazione che esige un grande impegno per la individuazione e la definizione esauriente nell'attuale momento dei compiti globali di un gruppo FUCI. E' il problema della identità associativa.

Occorre cioè comprendere ed esplicitare i termini e la concessione vitale, nella concreta dinamica dei gruppi, delle costanti fondamentali dell'impegno associativo.

Non è possibile una declinazione astratta di questi termini: 1) l'educazione alla fede; 2) la comunione ecclesiale; 3) l'impegno storico-concreto nella realtà universitaria; 4) il lavoro culturale inteso come sintesi espressiva dei precedenti momenti.

Il recupero di un metodo

La definizione di un metodo di lavoro preciso che sappia accogliere le priorità prima enunciate e ne esprima in concreto una sintesi diventa in questo momento assolutamente urgente.

E' facile, a parole, riconoscere nel rigore critico, nella riflessione profonda e documentata, le costanti dell'impegno della FUCI che ne caratterizzano il metodo ma è anche possibile verificare in diverse situazioni un variegato oscurarsi di queste caratteristiche nel quadro di un allentamento del tessuto associativo. Nel riconfermare la validità di questo metodo occorre allora riformulare le priorità prima enunciate.

L'educazione alla fede

L'educazione alla fede deve costituire elemento centrale e unificante della vita di un gruppo FUCI, si qualifica nella sua capacità ed adeguatezza ad esprimere la tensione missionaria tipica del gruppo, si esprime come modo fondamentale ed «orientante» l'impegno culturale necessario per non vivere in modo evasivo e deresponsabilizzante la propria condizione universitaria.

Per cominciare il discorso

Un lavoro sull'educazione alla fede chiede di tener conto di alcuni fatti che appaiono scontati e perciò condivisi:

Che cos'è la liturgia

Membro della Congregazione dei Canonici Regolari di sant'Agostino nel convento austriaco di Klosterneuburg, Pius Parsch (1884-1954) è stato uno dei promotori della rinascita liturgica che ha avuto nella prima metà del secolo due centri nel monastero benedettino renano di Maria Laach e nella figura del benedettino belga dom Lambert Beauduin dell'abbazia di Mont-César, nei pressi di Lovanio. Il Parsch ha avuto un'influenza determinante sulla pietà liturgica nei paesi di lingua tedesca con due periodici, *Bibel und Liturgie* (Bibbia e liturgia, quindicinale) e *Lebe mit der Kirche* (Vivi con la Chiesa, settimanale). Il brano che presentiamo è tratto da *Conferenze sulla Messa*, Brescia 1960.

di Pius Parsch

La parola «liturgia» è oggi sulla bocca di tutti: e si parla di movimento liturgico, di rinnovamento liturgico. Ora, del significato di questo termine si ha certo qualche nozione; ma piuttosto nebulosa. Solo per pochi esso è completamente chiaro. Ecco perché, egregi uditori, desidero fermarmi alquanto a delucidarlo.

Prima di tutto la spiegazione verbale. Liturgia vien dal greco *leitourgon*, cioè opera del popolo o opera pubblica. Alla lettera — secondo l'etimologia — si potrebbe esattamente tradurre: opera collettiva. Nella Grecia classica s'intendeva con ciò una prestazione pubblica dei cittadini ricchi. Così, per esempio, i cittadini di Atene dovevano armare una nave statale: e questo si chiamava liturgia.

Ben presto tale parola la troviamo usata nella terminologia religiosa, col significato di culto pubblico. La Chiesa orientale la restringe a indicare la più alta forma del culto cristiano, la Messa; e parla della «celebrazione della Divina Liturgia». Anche i formulari di Messe

che vengono attribuiti a singoli santi, essa li chiama «Liturgia». Presso di noi si parla (usando la parola in senso più ampio) della liturgia romana, greca, armena, ecc.

Adesso la spiegazione reale. Dalla spiegazione verbale abbiamo ricavato che liturgia è un culto pubblico. Per comprendere più a fondo questo concetto, consideriamo tre diverse forme di culto.

1) Voi andate in chiesa, v'inginocchiate innanzi al tabernacolo e fate una visita al Santissimo. Questo che culto è? Esso è preghiera privata, devozione privata. Certo una preghiera ben gradita a Dio; giacché è il Signore stesso che dice: «Quando vuoi pregare va nella tua camera, chiudi la porta e prega il tuo Padre in segreto» (Mt., VI, 6). Ma questa non è liturgia.

2) E' il 31 dicembre, la festa di San Silvestro, e la campana principale chiama, sul far della sera, i fedeli alla chiesa del luogo nativo per la funzione di fin d'anno. A centinaia essi si radunano, e tutti insieme cantano il «Te Deum Laudamus». Questo è un culto di popolo. Certamente il Signore benedice un tal culto. Egli che ha detto: «Qualunque cosa due di voi si accorderanno a domandare in terra, sarà a loro concessa dal Padre mio che è nei cieli. Perché dove sono due o tre radunati in nome mio, lì sono in mezzo a loro» (Mt., XVIII, 19-20). Ma questa non è ancora liturgia.

3) Si dice una Santa Messa in giorno di lavoro; sì, all'altare, un sacerdote celebra un semplice rito feriale; ai banchi seggono due domenicole e si uniscono al Divin Sacrificio. Questa è liturgia.

Voi domanderete quale sia la differenza tra queste tre forme di culto, e perché soltanto l'ultima costituisca un culto liturgico.

Risposta: Chi è l'attore in queste forme di culto? o più chiaramente: chi è colui che prega? Nel primo caso, chi prega è l'Io; nel secondo,

il Noi, cioè i cristiani riuniti. Nel terzo caso non prega né l'Io del sacerdote, né il Noi dei partecipanti, ma la Chiesa, il misterioso Corpo di Cristo. Il sacerdote e i fedeli celebrano questo atto di culto in nome soltanto della Chiesa, anzi in nome di Cristo. Da ciò l'eccellenza e la dignità della preghiera liturgica. La preghiera privata tanto vale quanto vale il singolo orante; l'atto di devozione di un popolo tanto vale quanto valgono innanzi a Dio coloro che si trovano radunati insieme. Certo, in questo ultimo caso, la preghiera di alcuni giusti può compensare l'indegnità dei peccatori; ma la preghiera liturgica è valevole sempre, perché è la Chiesa, la sposa immacolata di Cristo, che la offre. Sacerdote e popolo, soltanto prestano alla Chiesa la loro voce. E comprendiamo adesso ciò che è l'essenziale del culto liturgico: il singolo fa e celebra liturgia in quanto è membro della Chiesa e tale ha coscienza di essere.

Quindi non è il sacerdote, sebbene proprio a questo scopo egli venga consacrato, l'unico attore della liturgia. Disgraziatamente si è in questi ultimi secoli formata l'opinione che la celebrazione della liturgia sia cosa dei soli sacerdoti, e per questo essa è stata sempre più sottratta al popolo. La liturgia certo può essere esercitata, nel Santo Sacrificio e nei Sacramenti, solo con la mediazione del sacerdote, a ciò appunto consacrato; nondimeno però tutti i battezzati hanno capacità liturgica nel pieno significato della parola. Così che il culto liturgico è culto di popolo, nel senso più alto. Si mostra rispondente a realtà l'etimologia della parola: *leitourgon*, opera del popolo. E' infatti l'opera della totalità della Chiesa.

Vorrei ben sottolineare la parola «opera», perché è molto diffusa l'opinione che la liturgia sia tutta nella preghiera. Siamo abituati a intendere con la parola «culto» solo la preghiera. No, la liturgia è fatto, opera, azione, non meno di quel che è preghiera, parola e pen-

siero. Noi, figli dei tempi moderni, siamo così completamente affondati nell'intellettualismo, che sappiamo solo pensare e parlare: la Chiesa antica, agiva anche e operava la liturgia.

Teniamo dunque ben ferme queste conclusioni: liturgia è culto ufficiale della «Ecclesia»; ogni cristiano è capace di liturgia, perché è membro del Corpo mistico; liturgia è culto in un senso ampio: è cioè Preghiera e Azione.

Tuttavia la parola culto divino o servizio divino non esaurisce completamente il concetto di liturgia: potrebbe anzi diventarlo fonte di errore in quanto sembra indicare che la liturgia sia soltanto cosa dell'uomo, solo un servizio della Chiesa a Dio. La liturgia è invece anche un servizio di Dio a noi uomini. E a chi ben esamini il concetto di «Ecclesia» o Chiesa, questo apparisce evidente.

La Chiesa non è un'organizzazione puramente estrinseca, sul tipo di una delle comuni associazioni: la Chiesa è un organismo vivente. La Sacra Scrittura ci offre due immagini che ci rendono meglio comprensibili la natura della Chiesa. La prima ce la dà Cristo stesso nel suo discorso di addio (Giov., XV, 5 s.): «Io sono la vite, voi i tralci: se uno rimane in me ed io in lui, questi porta molto frutto, perché senza di me non potete far nulla; chi non rimane in me, sarà gettato via come un tralcio e si seccerà». La seconda immagine è l'immagine prediletta di S. Paolo: la Chiesa è il Corpo mistico di Cristo; Cristo è il capo (o cuore) di questo Corpo, noi cristiani siamo di tale Corpo le membra. Ciò che è comune a queste due immagini è il concetto di organismo vivente: membra e rami sono conservati in vita e nutriti soltanto per l'unione con la loro fonte vitale. E dalla vite scorre la linfa nei tralci, e li fa verdeggianti, fiorire, fruttificare; è dal cuore che scorre il sangue in ogni membro e lo conserva vivo. E perciò, tralcio di vite e membro del corpo muoiono quando sono staccati dall'organismo.

Le due similitudini ci danno un' esatta idea della Chiesa: Cristo è la fonte della vita e senza di lui è morto il corpo, si dissecca la pianta.

La Chiesa è l'organismo vivente, e vive, e respira, e vi scorrono gli umori vitali. Il singolo cristiano è un membro di questo organismo, e prospera soltanto nell'unione intima con esso.

Se ora applichiamo questi concet-

1) I grandi cambiamenti avvenuti nella cultura giovanile;

2) la diminuita incidenza della azione educativa delle comunità ecclesiali (le parrocchie...) delle associazioni ecclesiali giovanili;

3) la crescita culturale caratteristica della vita universitaria che esige comunque un adeguamento delle nozioni di catechesi affinché la fede non permanga infantile nella globale crescita personale.

Ci siamo detti altre volte che per parlare di Dio all'uomo di oggi dobbiamo parlare dell'uomo. Abbiamo posto le basi perché questo discorso possa svilupparsi, la settimana di Camaldoli con Margaritti aveva questa finalità e i suoi contenuti vanno verificati nel quotidiano lavoro dei gruppi.

Dobbiamo perciò evitare che l'insieme dei contenuti emersi sia a Camaldoli che al Congresso permangano disarticolati e scissi dal lavoro concreto e dall'itinerario educativo proprio di un gruppo FUCI.

E' possibile verificare una diversificazione non solo nel lavoro di educazione alla fede ma nell'insieme degli impegni caratteristici di ogni gruppo.

Un discorso sull'educazione alla fede incide pertanto anche sul tipo di mediazione culturale, sul modo di intendere il rapporto fede-storia, sul modo di vivere l'impegno per e nei gruppi di facoltà.

Quale educazione alla fede?

Occorre domandarsi quali sono allora gli elementi fondamentali, le strutture dell'esistenza cristiana nella loro dimensione storica ed ecclesiale.

Sono molte nella nostra cultura le voci che chiedono all'uomo un salto qualitativo nel suo modo di vivere di concepire la sua identità.

Vi è la necessità di comprendere come la rivelazione la fede, la salvezza offertaci come dono del Padre in Gesù Cristo si colleghino e si inseriscano nell'orizzonte dei valori umani che vengono assunti e non negati dalla rivelazione.

Come esprimere nella nostra vita, nel nostro impegno, la eteronomia della salvezza, il radicalmente altro che per libera accettazione si inserisce nella nostra vita.

La domanda è fondamentale chi è il cristiano oggi, e quale la risposta, in un momento che vede moltiplicarsi delle presenze associative nella realtà ecclesiale.

(1 - Continua)

Giuseppino Monni

Per mezzo della liturgia il Corpo mistico di Cristo vive, e cresce e si avvia alla sua piena perfezione.

E ancora: dopo vergogne e timidezze, con complesso d'inferiorità mal celato, si torna al tema da tutti amato e da nessuno poi vissuto: cristianesimo e letteratura. E si riparte tutti da Dostojewski e si torna a citare tutti; Sartre e Jonesco, Durematt e Gunther Grass, Evtuchenko e Borges ecc. ecc. La solitudine e il tormento, la lacerazione e la nausea, la disperazione e la bestemmia, la negazione che tradisce l'attesa ecc. ecc. Chunque è ormai in grado d'elencare, anche il più sprovveduto propagandista parrocchiale, l'angoscia e la solitudine,

pagina sei ● ricerca pagina

La morte del poeta

Più ancora, con solerte populismo e demagogia (che nasce però dalle antiche fobie) si nega il valore di liberazione della poesia in nome di una priorità, la politica, che vorrebbe dire alle coscienze sempre sensibili agli appelli moralistici prima il pane e poi le rose. E si ignora che la poesia non è solo la rosa, ma il vino, e che senza vino prima o poi si inventano i gendarmi che negano il pane o la sua distribuzione o la sua condivisione. Per questa malattia si corre a leggere (più spesso a comprare soltanto scorrendone l'indice) l'ultimo libretto di Don Pippo Garonzi (nome fittizio per non offender nessuno) e lo si cita nelle interminabili bibliografie. Si corre cioè dietro a tutte le teologie situazioniste ed effimere alla ricerca di luce. E quando non la si trova, si giustifica l'ottica scelta per capire il rapporto fede-storia o Chiesa mondo, e la svolta antropologica, o semplicemente il valore dell'amore umano e il senso teologico e misterico del matrimonio, affermando che sì, si voleva solo dare indicazioni pastorali, al più catechetiche. E quando si obietta che non si riesce a capire come un parroco o un evangelizzatore o un educatore che voglia annunciare il sacramento del matrimonio (nessuno che abbia letto Heinrich Böll oserrebbe parlare di ministeri clericalizzando anche la più splendida e tipica avventura laicale che il Signore ci ha donato) o annunciare il Vangelo, non dico a Piazza Navona, ma semplicemente ai giovani di Urbana o del Labaro, anch'essi non meno disperati anche se più puliti e ordinati, non trova nulla nei sussidi curati da don Pippo Garonzi, si risponde: ma certo, noi ci rivolgiamo a quelli che già sono «nostri». Ed allora ci si condanna volontariamente all'entropia tragicomica. E Léon Bloy che convertì Maritain, o Heinrich

Böll e il suo romanzo *E non disse neppure una parola* divengono «esperienze».

Resiste dunque anche tra i cattolici aperti e riflessivi la paura piccolo-borghese della libertà creativa, il mito dell'utile. Ma la poesia è conoscenza. Perciò la lettura del romanzo autentico, è una lettura teologica; e non c'è teologo matrimoniale che superi il Böll di *E non disse neppure una parola* o osservatore del mondo giovanile che eguagli la profondità d'indagine del *Diavolo probabilmente* di Bresson. Perciò il poeta che cerca la perfezione nella bellezza, e la bellezza come conoscenza della Verità, comunica il divino e l'umano, ovvero intuisce abbagli del Divino e ne cerca nel bello la comunicazione. E questa è la sua follia e il suo tormento. L'unica ansia e la fatica di una intera vita. E attraverso l'intimo profondo dell'umano brandelli del mistero della vita e del destino dell'uomo. E mai sarà perfetto, e mai sarà pieno. Così come mai sarà esauriente, mai convincente il teologo. Anzi, il grande teologo sarà davvero grande quando arriverà alla contemplazione. Così l'artista. Ma come al grande teologo sarebbe eretico chiedergli d'essere immediatamente utile, di placare inesorabilmente la sete, così mai si dovrà chiedere al poeta d'essere «utile».

Bisogno di poesia

«L'uomo non può vivere una vita vera se non partecipando in qualche misura alla vita sovrumana dello spirito, o a quello che in lui si è d'eterno. Ha disperatamente bisogno di poeti e di poesia, in quanto

tengono sollevati dalla triste occupazione e dalle norme dell'amministrazione e guida dell'animale razionale e testimoniano la libertà dello spirito — scrive il padre fondatore Jacques Maritain (*La responsabilità dell'artista*, Brescia 1973, pag. 59) —; la poesia è necessaria nella misura in cui è inutile e disimpegnata perché porta all'uomo una visione della realtà-oltre-la-realtà, una esperienza del significato segreto delle cose, una oscura intuizione dell'universo della bellezza, senza cui l'uomo non potrebbe vivere neppure moralmente. Perché, come dice San Tommaso, nessuno può vivere a lungo senza diletto. Ecco perché colui che è privato del diletto dello spirito va a quelli carnali. E Santa Teresa soleva dire che anche per le contemplative, se non vi fosse stata la poesia, la vita non sarebbe stata tollerabile. Lasciate quindi l'artista alla sua arte: serve l'umanità meglio dell'ingegnere e del commerciante».

E l'altro padre fondatore, Emmanuel Mounier (volontariamente ho voluto accentuare l'ironia del «padre fondatore» accorgermi io stesso che poi tutti noi si cita, per coprirsi le spalle o per mostrare una tesi i soliti nomi) scrive «L'eccessiva importanza che il lavoro ha nella nostra esistenza, ci fa spesso dimenticare che anche la vita di poesia è un aspetto fondamentale della vita personale e dovrebbe far parte del nostro pane quotidiano».

Trascendente e sublime nel senso proprio del termine, essa non può ridursi né alla ghiottoneria della sensibilità né all'ebbrezza della vita; ma, quando è incorporata, non si riduce d'altra parte alla pura contemplazione dell'idea o alla potenza creatrice dello spirito; essa è, su tutta l'estensione dell'esistenza, l'espressione sensibile dell'intima gratuità dell'esistenza; si compiace di sconcertare le visioni consuete, di colpire l'oggetto comune con un raggio di luce divina, di introdurre in regioni sublimi la commovente presenza di una percezione familiare. Come la scienza delle onde, essa ci avvicina a ciò che i nostri sensi e i nostri pensieri non possono cogliere direttamente, si sforza di accostare a noi l'infinito e il sovraumano» (*Il personalismo*, Roma 1964, pag. 116).

Se l'uomo non può vivere senza poesia, non può «liberarsi» né liberare, perciò educare e convertirsi, pregare ed amare. Anzi la contemplazione, la fruizione e la costru-

zione del Bello sono entro le finalità per cui ci si batte per cambiare equilibri politici, per trasformare un modello di sviluppo fondato sulle lacrime e il sangue che ha fatto versare il capitalismo, in un nuovo modello fondato sull'egualitarismo; giacché la lotta per la liberazione dell'uomo non è solo lotta per instaurare istituzioni e strutture di giustizia e di libertà formali. E' lotta per liberare dallo sfruttamento e dall'oppressione che negano la libertà del gioco, della contemplazione, del gratuito, della musica e della poetica, della fraternità e della convivialità.

In questo senso, ma senza che per questo siano state « create », perché loro fine era il raggiungimento della conoscenza attraverso il Bello e il fantastico, le poesie di Hochi Mhin, la prosa di Miguelangel Asturias o di Marquès, di Böll o di Greene, di Tagore e di Silone, offrono un preciso documento, una precisa testimonianza ed indicazione politica. Ma proprio perché il lettore ne ricava la lezione dal « Bello » e non dal « politico », cioè non dalla funzionalità real-socialista.

Teologia e bellezza

Il secondo punto è la valenza teologica della poesia. Giustamente Pietro Rossano ha scritto di recente:

« Non si dà comunicazione senza Bellezza, e la Bellezza è intrigata con la teologia o meglio con l'oggetto della teologia. Dicendo comunicazione, non mi riferisco a quella astratta, scientifica, del « sapere » direbbe Kierkegaard, ma alla comunicazione di tipo socratico, che non plagia l'altro ma lo libera e lo espande nel suo essere personale. Per questo Socrate paragonava il suo dialogare al lavoro della levatrice che aiuta a far nascere. Codesta comunicazione maieutica, per dirla ancora con le parole di Socrate nel *Convito*, può avvenire soltanto sulla base di quella « passione smisurata e violenta per la bellezza », di quel « desiderio di possesso eterno del bene » che è l'Amore, l'Eros, latente germe nel cuore di ogni essere umano.

Perché avvenga vera comunicazione è necessario che si desti l'eros e si attui un concepimento interio-

re. Ma chi desta l'eros nel profondo del cuore? Risponde Socrate: « Bellezza solo può liberare l'uomo da questa immensa doglia »; « venendo infatti a contatto di bellezza e ad essa avvicinandosi l'uomo dà alla luce e genera quei germi che facevano l'anima grave ».

E' un linguaggio immaginoso e realistico, ma quanto vero per indicare la meccanica del comunicare profondo, liberante e letificante. Ne consegue che l'arte, di qualunque genere sia, poetica, architettonica, plastica, pittorica, filmica, poiché è diretta a produrre bellezza diventa in virtù di essa il mezzo più vigoroso e universale di ogni comunicazione interpersonale. Mi sembra chiaro che non si dà vera comunicazione tra le persone senza la mediazione della Bellezza ».

Rossano quindi ricorda che la Bellezza è uno dei termini classici dell'esperienza religiosa universale e ne dà la prospettiva teologica: « Che significa ciò? — scrive — Senza entrare in analisi filosofiche è facile riconoscere che la Bellezza è un valore, una Entità trascendente e universale, sempre inseguita e non mai raggiunta, e che ogni espressione di bellezza fra gli uomini e nel mondo è sempre rimando, evocazione, grado, partecipazione, lampeggiamento di termine ultimo, di rei di un bello assoluto che sfugge alla presa dell'uomo. Non fa quindi meraviglia vedere spesso e in casi significativi la passione artistica congiunta con l'intuizione religiosa, da Omero a Sofocle, da Fidia a Michelangelo, da Bach a Dreyer. Il teologo Urs von Balthasar addita nella storia dell'Occidente cinque teologi con poesia (« stili ecclesiastici »): Ireneo, Dionigi, Agostino, Anselmo, Bonaventura, e sette poeti con teologia: Dante, Giovanni della Croce, Pascal, Hamann, Soloviev, Hopkins, Péguy. E certo assai più ne avrebbe enunmerati nell'un campo e nell'altro Giuseppe De Luca, se avesse potuto perfezionare il suo grande progetto sulla storia della pietà. Se dunque la Bellezza è connessa e sotto certi aspetti identica con l'Assoluto di Dio, il cammino dell'Arte è parallelo anzi convergente con quello del teologo che concentra la sua intelligenza verso una presa analogica e oscura del mistero divino. Il travaglio dell'artista per realizzare Bellezza non è dissimile dalla fatica del teologo per delineare qualche ombra del volto di Dio ».

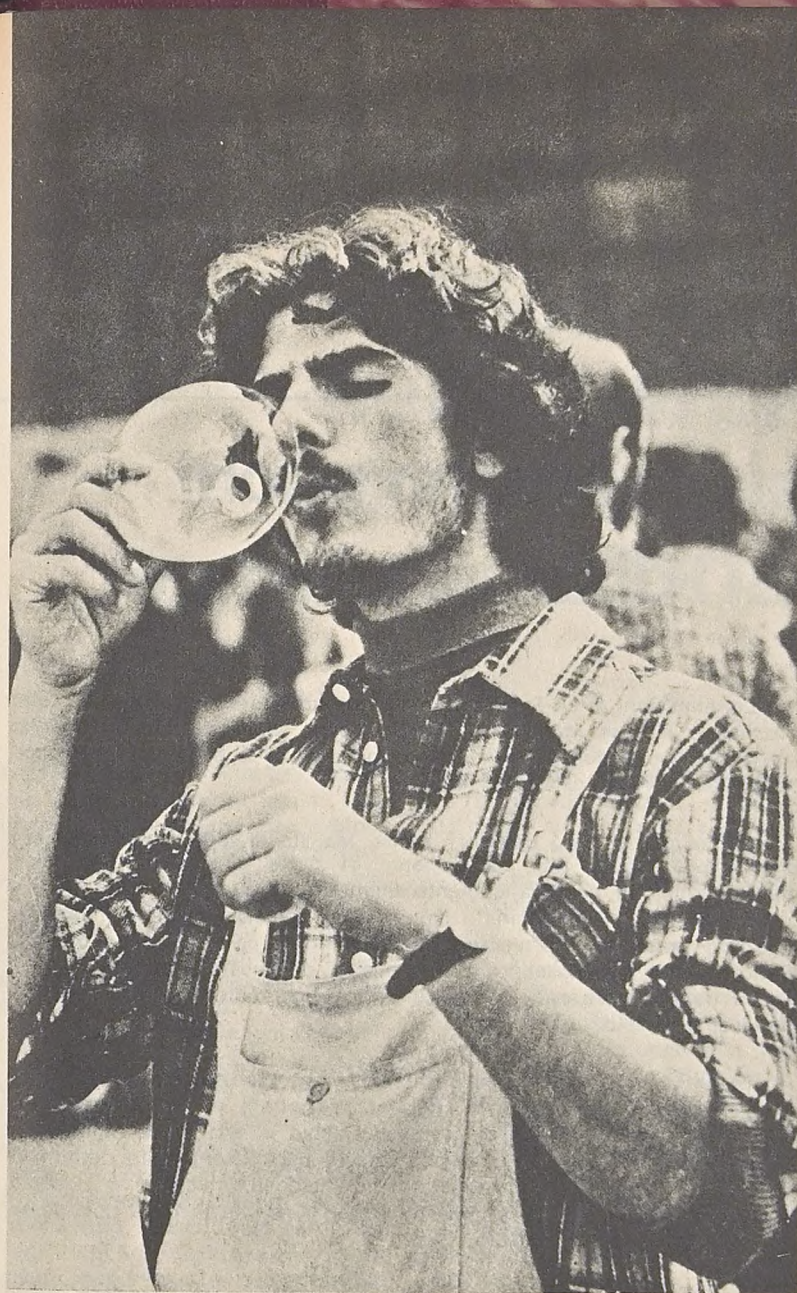
E giustamente il vecchio Maritain mette in guardia dai rischi d'una poesia ancillare e moralista ovvero da una condanna del poeta per ragioni morali. Il tempo e il bello purificano infatti l'apparente impurità dell'arte, rendono caste le sue nudità, agape la sua potenza erotica. E Maritain cita in questo caso proprio *Les fleurs du Mal* di Baudelaire, concludendo che la raccolta poetica che tanto fece scandalo, ha aperto invece e squarciato nuovi orizzonti spirituali e si propone come lettura teologica.

Laicità della creta

D'altro canto è proprio nella pie- na « autonomia laicale » che si gioca la potenzialità divinoumana dell'intuizione artistica. Creare, inventare, dipingere, cantare, narrare non significa per il credente porsi il problema di dimostrare o cantare o dipingere la certezza della propria fede, la verità della dogmatica fondamentale, piegare alla didascalica la propria capacità di *poiein*, di impastare e trasformare. Il cristiano artista, poeta o storico troverà il suo itinerario di santità nel piegarsi al bello, totalmente, senza riserva, e nel bello si piegherà al Signore.

Il soffio del divino, la divinizzazione della materia, della sua opera d'arte, aliterà e nascerà nel modo e nella misura con cui egli sarà fedele alla pienezza umana, alla piena laicità della creta che modellerà delle parole che piegherà in verso dei personaggi che inventerà nel suo romanzo. Ma ciò non toglie che se pienamente sarà laico e perciò umano, pienamente esprimerà nella creazione, nel faticoso *poiein* la tensione tra Grazia e Peccato, la storia e i laceranti dolori degli uomini verso il Bene comune e la contemplazione dell'Assoluto, la sete della labbra piagate e impolverate di tracce, di rigagnoli di Eterno nella storia.

Ma questo comporta una conversione radicale di mentalità. Se la ragione Mario Luzi a vedere nel poeta il moribondo istrione che ride, per « dovere di stato » la società nella quale mangia le ghiande e lo champagne, che solletica i loro che lo adulano, se cinema



siede, anche chi nessuna domestichezza ha mai avuto con le grandi anime che con fatica, interiore macerazione, e rigorosa ossessiva cultura letteraria e linguistica ci hanno dato squarci e frammenti irripetuti di Bellezza e di Eros, far piazza pulita di ogni velleità rozza e incolta e di ogni intellettualismo glaciale, di ogni mondanità salottiera ed istrionica, di ogni meschineria nozionistica da rancido scaffale pseudo-teologico e pseudo-progressivo cattolico.

Muore di sterilità il poeta-istione, il narratore obbligato dall'industria editoriale; muore di nausea il romanziere e il presuntuoso artigiano che sente dentro « l'impellente bisogno del dover scrivere » e non l'intuizione creativa. Muore il lettore angustiato di indici.

Il nuovo poeta: il Cantico dei Cantici

Il nuovo modello di poeta è l'uomo reale, senza languori e affettazioni, senza primitivismi naif, senza dissesto sentimentale e paternità sterili; è il creativo che coglie la disintegrazione del dominio della « realplastik », del quotidiano, del video, della copertina patinata, dell'efficienza inefficiente della burocratizzazione avvolgente del dinosauro; è l'uomo interiore che rende sapienziale la fatica e la macerazione intellettuale, che vive la condizione degli uomini nuovi e rompe l'avvolgimento schizofrenico dell'impostura; è l'uomo che cerca il Bello come cerca l'amante, che cerca l'Eros del Cantico dei Cantici.

Sarà forse il nuovo poeta che nasce la coppia del Cantico che saprà cogliere non solo l'epica contadina della memoria, ma la festa di giustizia e di bellezza del futuro. Futuro che è già oggi nel non ancora, che è vita alternativa, coscienza dei gridi di giustizia e di forme che accompagnano il nuovo stato post-industriale della convivialità, futuro che non impedisce di scavare e scandagliare l'animo umano hic et nunc devastato dalla multinazionalizzazione, proletarizzazione e prigionia petrol-plastica, orizzontalizzazione dissacrante di sarcasmi ghigni disperati, i recessi

cantautori hanno sottratto al poeta il suo spazio di canto tra gli uomini, se la narrativa annaspa senza trovare il Proust o il Joice, il Böll o il Greene o più semplicemente il Gadda o il Vittorini ma anche il Silone e lo Svevo di fine secolo (eccezione fatta per il Morselli, scoperto con grave ritardo, ma, ahimé, assai poco diffuso), se la scuola si ostina a sfornare persone non in grado di giudicare, selezionare e leggere la letteratura contemporanea per ritardo di programmi e di preparazione professionale dei professori, se ogni espressione creativa « autentica » e non casareccia viene mortificata nelle scuole, nelle sacrestie, nelle riviste cattoliche e nelle associazioni, nei partiti e nelle famiglie (tranne lasciare libero spazio a languidi e svirilizzati canti

pseudo-liturgici, a patetiche parodie filodrammatiche parrocchiali, a fantastiche sperimentali noiose e didascalico-panideologiche dall'asilo nido al centro polivalente socio-culturale nei quartieri imbufaliti), se tutti questi « se » sono veri, è necessario un salto di qualità urgente, l'immediato invio in lavanderia dei panni clericali o clero-nevrotici dei dissidenti pedissequi.

Rileggere in questi giorni (sono trent'anni dalla morte) la prosa robusta e aspra, dilacerante e virilmente limpida di Bernanos, fa profondamente riflettere sugli arretramenti che la mediocrità porta e la crisi degli uomini interiori conduce.

Questo significa svuotare i nostri cassette degli orribili racconti e versi che ciascuno nel suo segreto pos-

della coscienza, cercando negli abissi della condizione umana, nelle contraddizioni estreme, nell'apparente vittoria del « diavolo probabilmente », della sopraffazione, i rigagnoli lasciati ancor vivi della Grazia, il marchio indelebile dell'Eterno nella disperazione.

Il poeta che cercherà, l'uomo e la donna che insieme cercheranno, il sublime e il divino, nell'apparente abiezione, l'Esistente nell'umanità calpestata, l'inesprimibile Bello, oltre la palude.

Come fare allora? Rileggere Bernanos e Baudelaire, Eliot e Böll, Greene e Joyce, Mauriac e Julien Green, fino a Luzi come testi teologici oltre che poetici. Tuffarsi nella solitudine e nel silenzio, che soli danno la piena libertà della coscienza e l'ascolto della Verità e la contemplazione della bellezza, per tornare poi furiosamente alla gioia della convivialità austera, della fraternità sommersa e definitiva.

Per i credenti questo significa fuggire dall'attivismo dispersivo e disperante, dai congressi e dalle assemblee, rinunciare ad un incontro e ad una conferenza solo motivando, non che non si ha tempo, ma che si vuole leggere Eliot o visitare la mostra di Chagall a Firenze. Perché Chagall può essere, assai più di un fondamentale convegno di movimento o di una settimana teologica, quella solitaria e coscienziale contemplazione del bello che l'incontro di Dio.

« La fede permette ad ogni uomo — scrive Bernanos — ricco o povero, sapiente o ignorante, di comunicare con Dio, con l'amore universale di cui la creazione è l'interrotta manifestazione di ognuno di noi. Solo che contro questa vita interiore c'è tutta una civiltà disumana, con la sua delirante attività, il suo furioso bisogno di dissipazione, l'abominevole dispersione di energie spirituali ».

Poeti del dolore dei popoli

La coscienza dell'impostura, del teatro e della maschera che ognuno vive porta e crede, non deve essere la negazione prometeica dell'impostura stessa. Deve essere il rico-

noscimento della condizione umana e della esistenza, dell'impalcatura che è la complessità del reale e la sua stessa impazzita creatività aridizzata dalla storia e burocratizzata dagli uomini.

Dall'impostura non si esce negandola o con velleitari sforzi titanici. Ma riconoscendola e liberandosene nella propria interiorità, formando il proprio segreto carattere, è fraternità di uomini interiori. Allora, oltre l'impostura si profila l'ima-

ginazione, la fantasia creativa. Nel tormento e nella angoscia, nella solidarietà radicale con i popoli viventi nei putridi favelas liberati dall'impostura, pur dentro il suo storico teatro, l'immaginazione vince l'istrionismo e squarcia nel totale rischio dell'uomo frammenti di cielo d'inesprimibile gioia. E' la contemplazione della Bellezza, di quel frammento almeno che la nostra carne febbricitante ci permette di vedere

Paolo Giuntella

Le dimissioni di un presidente

Le dimissioni di un Presidente della Repubblica sono sempre un fatto traumatico per un Paese. Ma, questa volta, pare proprio che l'effetto sull'opinione pubblica non sia andato molto al di là dell'emozione immediata, dell'interesse di un momento.

Complicità di Enzo Bearzot? Forse. Ma sta di fatto, comunque, che pronunciare giudizi non strettamente di parte è stavolta particolarmente arduo, se non francamente impossibile. Quale intreccio di manovre politiche ha determinato l'apertura di questa crisi e si nasconde dietro di essa? Si può veramente considerare paladino della moralità il giornalismo scandalistico che si fregia di questa vittoria? Si può, d'altra parte, pensare di difendere aprioristicamente una figura di cui molto si è parlato?

Forse un solo fatto appare chiaro: anche i partiti o le fazioni che più potevano aver interesse a non far precipitare la situazione, hanno dovuto prendere posizione di fronte al rischio di una mina vagante nel semestre bianco. Se anche l'azione di tutti può essere stata dettata da interessi di parte o personali, palesi o nascosti, meschini o rilevanti, molto più che da un reale impegno civile, pare che le cose non potessero che convergere a questo punto.

Questo deve far riflettere. E deve far capire come l'impegno, preso davanti alla fine di Moro, di cambiamento nel costume politico, di recupero di credibilità, non è solo scelta « morale » che possa essere allegramente dimenticata, passata la congiuntura. E' il prezzo della stabilità, è esigenza politica primaria, è nelle cose prima ancora, forse, che nei nostri cuori. O questa minestra, o la finestra. Per tutti.

e. g.

Ricadere nella barbarie o cominciare la storia

A dieci anni dal «maggio francese», *Esprit*, la famosa rivista fondata quasi cinquant'anni fa da Mounier, dedica l'intero fascicolo di maggio, non come tanti, in fondo più banalmente, ad una rievocazione inevitabilmente moralistica o romantica di quell'evento, bensì certo non casualmente, ad un riesame del significato e della portata storica di un fenomeno culturale com'è quello che va sotto l'etichetta, per la verità un po' generica, di Scuola di Francoforte.

E ciò non significa aver abilmente eluso il «problema '68»: si è piuttosto tentato di affrontarlo più in profondità, evitando le retoriche e moralistiche celebrazioni ormai scontate, per affrontare direttamente, senza ipocrisie, gli ineludibili nodi problematici di fondo che la contestazione ha sollevato e che sono, a ben guardare, gli stessi nodi storici e teorici sui quali i francofortesi si sono scontrati. E il nodo centrale, intorno al quale si articolano gli altri, è quello dei rapporti tra pensiero e storia, inteso non solo, riduttivamente, come problema del ruolo dell'intellettuale, bensì, più in profondità, come problema dell'individuazione di un nesso tra capacità di trascendimento critico dell'esistente ed effettiva capacità di incisione nella concretezza delle cose.

La dialettica come negatività utopica

E' questo infatti il problema centrale della teoria critica: in che mo-

do è possibile, *concretamente*, e qui sta il punto, sfuggire al dominio dell'uomo sulla natura, cioè dell'uomo sull'uomo, cioè di ogni uomo su sé stesso, evitando la caduta nella barbarie senza senso?

La teoria critica ha cioè al suo centro, e questo non lo si è forse mai sottolineato con sufficiente decisione, la dialettica, intesa sia come metodo di analisi che non si accontenta della constatazione positivista del dato e ricerca invece le contraddizioni profonde insite nella realtà, sia come *negatività utopica*, cioè come testimonianza di un'assenza, come nostalgia puramente negativa di un'altra realtà, mediante la quale criticare costruttivamente il presente, mettendone in luce, contrariamente agli apologetici «intellettuali organici», i limiti e i costi, ponendo così le basi per un superamento della realtà presente o forse, più modestamente, per una difesa più efficace contro il rischio, mai definitivamente esorcizzato, di una ricaduta nella barbarie.

Al centro dell'analisi dei francofortesi sta cioè la constatazione dell'esistenza di una contraddizione intrinseca all'esperienza della storia umana: il progresso tende a rovesciarsi in barbarie, in regresso assoluto. Ciò porta la loro analisi (in modo particolare per Horkheimer e Adorno) ad incentrarsi sulla storia della razionalità umana, scendendo molto più in profondità rispetto alla «storia visibile», quella, per intendersi, non solo dei grandi personaggi, ma anche dei grandi rivolgimenti sociali: solo a questo livello, ad un livello cioè antropo-

logico, è possibile trovare la spiegazione della dialettica del progresso umano.

In questa prospettiva assume importanza centrale l'opera, scritta da Horkheimer e Adorno «a quattro mani», dal titolo enigmatico e significativo insieme di *Dialettica dell'illuminismo*: «L'illuminismo — vi scrivono gli Autori — nel senso più ampio di pensiero in continuo progresso, ha perseguito da sempre l'obiettivo di togliere agli uomini la paura e di renderli padroni. Ma la terra interamente illuminata splende all'insegna di trionfale sventura».

L'illuminismo, il pensiero dominatore, che viene comunemente considerato come l'essenza dell'uomo, ciò che lo distingue e che gli ha permesso, animale inerme, di dominare la natura, è dunque un pensiero totalitario: non tiene conto infatti della contraddizione, dell'altra faccia della medaglia, assolutizza se stesso. Come ogni propaganda totalitaria, esso si rovescia dunque in follia, in mito irrazionale, in menzogna, in barbarie: è infatti un pensiero, una razionalità, che non mette in discussione i fini, ma li dà per scontati; è dunque incapace di essere critico, rifiuta di gettare lo sguardo sui costi che ogni scelta umana comporta e finisce inevitabilmente per diventare ideologia, strumento intellettuale di potere, complice dei dominatori, costruttore di barbarie e di follia.

L'analisi dei francofortesi va dunque ben al di là di semplici diagnosi sociologiche, investendo la stessa essenza storico-naturale dell'uomo:

l'illuminismo non sorge nel Settecento francese, anche se li conosce il suo trionfo, ma con Odisseo, il simbolo dell'uomo che si staglia sempre più distintamente dalla massa confusa della natura perché ha imparato ad usare il pensiero come un'arma, un'arma tuttavia che prima o poi rischia di rivoltarglisi contro.

Prendere coscienza della contraddizione

Da questa diagnosi della vicenda storica dell'uomo, qui sin troppo schematicamente riprodotta, scaturisce la proposta francofortese: l'unica salvezza, per un'umanità che marcia trionfalmente verso la barbarie sta nel prendere coscienza della barbarie stessa, sta cioè nel progredire senza dimenticare i costi del progresso.

Le speranze di Marx sono infatti ormai crollate: il proletariato non è più *une humanité de réserve*, non è più *altro* rispetto alla società, è perfettamente integrato in essa. Il proletariato non è più cioè il messia trascendente e innocente che può salvare il mondo: e se è vero, come è vero, che la salvezza per chi sta annegando non può che venirgli da fuori, resta il problema, centrale, di individuare questo *altro* che possa salvare l'uomo dall'idolatria di se stesso, dalla sua folle e inconsapevole autodistruzione.

Da questo problema di fondo, che è poi il problema della storia umana, il problema del senso e della salvezza, riemerge in Horkheimer e Adorno l'anima religiosa ebraica, mai del tutto sopita: «la religione ebraica — scrivono nella *Dialectica* — non ammette parola che possa dare conforto alla disperazione di tutto ciò che è mortale. Essa ammette una speranza solo al divieto di invocare come Dio ciò che non lo è, il finito come l'infinito, la menzogna come verità. Pegno di salvezza è l'astenersi da ogni fede che si sostituisca ad essa; la conoscenza è la denuncia dell'illusione».

Con queste conclusioni Horkheimer e Adorno rovesciano, un secolo dopo, l'analisi marxiana della religione: da oppio dei popoli essa diventa l'unico possibile antidoto all'oppio vero, quello cioè di un progresso automatizzantesi ed autodistruggentesi, l'unica forza pensabile, capace di abbattere gli idoli, di demistificare le ideologie.



Rudi Dutschke, noto e discusso «leader» della contestazione in Germania, fu più volte in duro contrasto con i francofortesi.

Il nodo problematico centrale di cui parlavamo all'inizio, cioè quello del rapporto tra pensiero e storia, viene dunque risolto, nella difesa della differenza, della radicale alterità del pensiero rispetto alla storia: solo infatti un pensiero critico, cioè antiidolatrato, una «conoscenza che sia denuncia dell'illusione», cioè un pensiero *religioso* in quanto testimone di un *altro* che pure non sa, non può, non deve voler definire, può impedire all'esistente di essere sacralizzato, reso idolo, catena di schiavitù, strumento di morte e oppressione.

La contestazione astratta

E' dunque venuto il momento di esaminare il rapporto tra la contestazione del '68 e la soluzione francofortese al nodo pensiero-storia.

Paul Thibaud, su *Esprit*, avvicina

sostanzialmente le due posizioni, che vede simili nella comune estraneità nei confronti della concretezza della storia: a suo avviso, per entrambi, «l'alternativa non è nella società ma al di fuori di essa o quanto meno ai suoi margini... Si denuncia l'inaccettabile, non gli si oppone che un'affermazione fuori della storia, simbolica, trascendente, che può rovesciarsi nella festa tanto bene come nella violenza». Sta qui, secondo Thibaud, la ragione della sconfitta del '68: «dopo dieci anni noi sappiamo che se il tempo sociale può essere sospeso per tre settimane, prima o poi si rimette in moto, e bisogna allora ristabilire delle leggi, allargare spazi di autonomia, produrre una nuova cultura, impegnare la riflessione nella pratica, ridurre l'isolamento dell'*intelligentsia*, in breve, inscrivere dei progetti nella storia».

Questo modo di vedere il '68 non si discosta molto da quello che ormai va divenendo consueto: il '68 come vittoria dell'estraneità dalla storia, come astrattezza velleitaria. Questa interpretazione, peraltro fondata, rischia tuttavia a mio avviso, di essere riduttiva: e soprattutto dischia di portarci fuori strada l'identificare, appiattendoli uno sull'altra, Scuola di Francoforte e contestazione del '68.

A me pare infatti che, in realtà, il nodo problematico centrale, quello che avevamo identificato come il problema del rapporto pensiero-storia, venga sciolto in due modi radicalmente opposti, o quanto meno, abbastanza diversi: il '68, ammesso che si possa considerarlo un fenomeno omogeneo, appiattisce infatti il pensiero nella storia, e la complessità del fenomeno della contestazione studentesca degli anni Sessanta mi pare derivi proprio da questa ambiguità di fondo, del resto tipica un po' di tutto il nostro secolo.

Da un lato cioè la storia viene trasfigurata nell'utopia, si fa cioè storia, o si pensa di farla, solo in quanto si è sicuri che il momento magico, palinogenetico della Rivoluzione è vicino, a portata di mano; dall'altro, l'utopia, nel senso di capacità creativa, di fantasia del pensiero, viene resa slogan, cioè, ancora una volta, strumento di potere, arma per impadronirsi della materialità della storia.

Non è, secondo me, privo di significato il fatto che nei movimenti giovanili post-sessantotteschi, oggi



Maggio '68, l'utopia diventa ideologia?

peraltro in una paurosa crisi di identità, sia sempre stata presente una paralossale commistione di utopia e di cinismo, di ingenuità disarmante e di sconcertante machiavellismo. E non si parla qui solo dei movimenti della « nuova sinistra »: anche nel mondo cattolico è facilmente constatabile una realtà di questo tipo: pullulano le formazioni, i piccoli gruppi, più o meno famosi, ricchi di aspetti nuovi, inediti (basti pensare alla capacità di animazione politica e sociale al di fuori dei partiti e delle organizzazioni tradizionali), ma dotati di un'incredibile chiusura al loro interno, di un'preoccupata integralismo di gruppo che spesso e volentieri riesce a trasformarsi in cinismo politico sino all'inverosimile.

Per tutti questi motivi mi riesce difficile identificare in Horkheimer e Adorno (per Marcuse il discorso è sempre diverso, non foss'altro che per il fatto che vive in America) i maestri, i teorici del '68. Anzi, il loro

atteggiamento costantemente critico nei confronti della contestazione studentesca, non mi sembra affatto accidentale o comunque irrilevante: non è un caso, non lo si dimentichi, che esso coincide paradossalmente con il periodo più « utopico » della loro evoluzione intellettuale.

Dalla sofferenza alla speranza

Nel suo saggio, sempre su *Esprit*, Luce Giard coglie con grande acutezza il punto di rottura tra il pensiero dei francofortesi e l'*ideologia sessantottesca* (è chiaro che questo termine viene usato con buona dose di approssimazione): « Più terribile, perché nessuna poesia ne trasfigura lo scrivere, Horkheimer non autorizza che ad una certezza finale: il solo tesoro che l'ordine totalitario non può strappare all'uomo senza il suo consenso, è il suo dolore, la somma delle sofferenze passate.

Se la possibilità di un pensiero critico può avere senso, è dal fondo della *mémoire du malheur* che farà ritorno a noi: esso rinascerà in primo luogo in qualche individuo critico, che è stato denudato, ma che ha consentito alla sua spoliatura, e può essere che un giorno l'abitudine a pensare, a criticare, si farà di nuovo contagiosa ».

Mi pare dunque che sia proprio su questo punto che la rottura tra i *maestri* e gli *allievi* si sia fatta inevitabile: e non è del resto che l'inevitabile rottura tra dialettici e positivisti.

A ben vedere infatti, il '68 è un'espressione, forse l'ultima del nostro secolo, di positivismo, di fiducia sarcastica nelle radiose mete della storia, nell'essenza naturale e positiva dell'uomo: non a caso si è detto che il '68 è la rivolta borghese quando ci si aspettava la rivolta operaia; in questa prospettiva l'ironia e l'*imagination au pouvoir* ricordano singolarmente il riso sarcastico di Voltaire e la sicurezza quasi religiosa di Comte.

Una grande fiducia, si diceva, nella positività dell'uomo e nella facilità della storia, che però, paradossalmente, come è paradossale ogni positivismo, possono essere portate alla luce solo mediante la violenza, l'organizzazione di massa, l'irrazionale astuzia politica. Questa sua contraddizione interna ha distrutto il '68, che è stato soffocato o riciclato nel sistema.

Alla soluzione positivista, che si risolve, avrebbe detto Mounier, in un impotente *agitarsi*, oscillando tra euforia e disperazione, i francofortesi oppongono la loro *dialettica negativa*: il pensiero non deve farsi arma, sarebbe suicida per chi la usa, ma denuncia, testimonianza, difesa della differenza. Ciò rende Horkheimer e Adorno profetici: nel '68 essi avevano già visto il '77, cioè, il rovesciarsi, brutalmente meccanico, del positivismo in nichilismo; e per questo il '68 non apparve loro come speranza.

Il movimento degli studenti non poteva essere infatti quell'*humanité de réserve* che il proletariato non era più: il movimento appariva sì, estraneo nei confronti della società, ma si mostrava incapace di assumersi il carico di rifondarne le basi, proprio in quanto disperatamente positivista, incapace cioè di dare dignità alla profondità della sofferenza.

Mentre è proprio attraverso la sofferenza, la matura assunzione di essa — il che, in termini storici significa l'accettazione delle contraddizioni della realtà, delle difficoltà e incertezze di cui è disseminata la vicenda umana — che passa la speranza, matura, consapevole, sofferta, quindi vera, dell'uomo.

Horheimer e Adorno mi pare non meritino dunque di essere gettati nel cassetto dell'inattualità sotto la spinta emotiva del '77: semmai proprio rileggendo, ristudiando i loro testi, senz'altro datati in alcune parti, ma pur sempre vivi, si può riuscire a fare della delusione un primo passo verso la speranza; una speranza innanzi tutto religiosa, che scaturisce cioè dalla sofferenza, dalla constatazione del limite e che sa dare dunque un senso anche all'operare quotidiano, all'interno delle contraddizioni della storia.

«Secondo me — conclude il suo stupendo saggio Luce Giard — ciò che importa nell'opera del pensiero di Horkheimer, è il modo di camminare, non il punto d'arrivo, è la maniera di porre le domande, non quella di dar loro risposta. Ciò che gli dobbiamo, e di cui io personalmente gli sono grato, è di averci mostrato dall'interno di un lavoro del pensiero, come si incatenano le aberrazioni razionalizzate di un ordine sociale, di aver messo il dito sui punti di inflessione del nostro agire, sui punti di torsione del nostro comprendere: la distruzione del soggetto individuale, il montare dell'autorità, la dominazione sottile dei mezzi di informazione o distrazione ecc.... Invece della bella architettura sistemica dei grandi momenti speculativi, Horkheimer ci propone un pensiero accordato al malessere del tempo presente, un *pensée en miettes*, una *philosophie éclatée*, che fa rovinare le certezze, che mette in dubbio le convinzioni, incisiva e corrosiva. Essa non afferma né conferma, non promette né costruisce. Essa scuote, scava, mette a nudo. La sua *manière noire* infonde una strana allegrezza, come una forza positiva verso la libertà. Un *esse ad*, avrebbe detto la vecchia scolastica. Horkheimer ha scritto nella sua vita e nei suoi testi, con lo stesso slancio, che l'impotenza del pensiero non è senza forza, che il filosofo (e l'intellettuale) è quell'uomo partito per un lungo viaggio d'inverno «come uno che zoppica»: che importa, se egli si ricorda che è fatto per marciare».

Giorgio Tonini

Partecipazione consapevole della Fuci

Noi e il '68

I dieci anni trascorsi dal '68 sono importantissimi ma lo sarebbero certamente meno se non si comprendesse la novità e l'importanza di quel momento. Le letture che si son fatte sono molto parziali e riduttive. Anche questa potrà avere questi limiti. Come è stato vissuto dalla FUCI il '68? Cosa può significare in questo momento?

Si deve parlare di una partecipazione consapevole della FUCI a quel momento. E' sufficiente scorrere le pagine di Ricerca di quegli anni per vedere quanto fosse intensa, documentata, profonda l'attenzione agli avvenimenti di quella calda primavera.

Si possono distinguere due versioni dell'impegno di quei giorni, l'attenzione agli avvenimenti dell'università e la costante ricerca di un'autentica testimonianza ecclesiale che fosse incarnazione di quanto il Concilio aveva proposto. Nel dibattito sui fatti dell'università la FUCI era parte attiva, interlocutore ascoltato, componente significativa nel mondo studentesco, viveva la crisi delle forme di organizzazione rappresentativa attraverso l'esperienza di quadri qualificati che lavoravano nell'UNURI.

Come tutti dovevano fare uno sforzo di adattamento alle nuove dimensioni assunte dai problemi dell'università, e quanto questo sforzo fosse continuo è testimoniato ancora dalla lettera ai professori e dalla lettera al Movimento Studentesco pubblicate in quegli anni. Era un essere interlocutori ma soprattutto un partecipare dal di dentro a quanto stava avvenendo. Non è un caso se numerose firme su Ricerca corrispondono a quelle dei leaders del Movimento Studentesco degli anni successivi.

Il '68 è stato allora e dev'essere ancora oggi il segno della volontà di costruire su basi nuove una cultura, una società, l'immaginazione al potere va ricercata, il rendersi conto che siamo solo all'inizio e che spesso non sono pochi i tornanti da percorrere perché la prospettiva

del cambiamento proceda, è fatto importante. E' necessario che accanto alla consapevolezza della complessità, della durezza, delle difficoltà da superare, vi sia quella forte carica utopica che molti oggi tendono a stemperare. Molti parlano del '68 dicendo che non ha messo in questione tutti, ma solo alcuni, ed evidentemente non chi in questo modo ne parla o l'utilizza. La verità mi pare sia invece in questa destabilizzazione effettiva che esso ha portato nella cultura e nella certezza di tutti in quel momento; e la prova di ciò è data anche dal fatto che nessuno è stato capace di guidarlo, di farlo avanzare, di gestirlo, di monopolizzarlo, ognuno ha bisogno di dare la sua versione ed è bene che sia così.

L'originalità dell'apporto fucino mi pare costituita dall'aver capito che bisognava vivere profondamente quel momento, e dall'averlo fatto quando gran parte del mondo cattolico era tentata di ripiegarsi su sé stessa senza comprendere la novità che avanzava. Oggi, a distanza, si può anche dire che questa mediazione è stata insufficiente, ma si deve consentire sul fatto che era giusta la direzione, cioè quella di cercare di capire il nuovo, di viverlo in spirito di fede, in attenzione alla dinamica del provvisorio che tanto accompagnava l'abbagliante e mitica esplosione dell'utopia che allora dettava legge.

I limiti del '68 sono pertanto dovuti anche al clima culturale che si viveva: è vero che molti cattolici hanno trasferito in altri ambiti il dogmatismo, ereditato dai tempi delle certezze, che pur era presente nell'area cattolica, i limiti delle analisi delle categorie culturali storiche certamente erano presenti, a quel momento li caratterizzavano. Non si può negare però il forte senso religioso di quei momenti, la volontà di scoprire e costruire i cieli nuovi e le terre nuove a partire dalle università.

g. mo.

Spiritualità delle icone

«Il quesito sul senso della vita forse non è mai stato posto tanto nettamente come ai giorni nostri, in cui il mondo ha squadernato tutto il male e l'insensatezza di cui è capace. Quattro anni fa entrai a Berlino in un cinematografo dove si proiettavano scene di un acquario con immagini della vita del gambero predone di mare. Dinanzi agli occhi si succedevano le sequenze di esseri che si divoravano a vicenda: chiare illustrazioni di quella spietata lotta generale per l'esistenza di cui è piera la natura vivente. E vincitore nella lotta con pesci, molluschi, salamandre risultava invariabilmente il gambero di mare, grazie alla perfezione tecnica dei suoi strumenti di distruzione: la poderosa mandibola con cui faceva a pezzi l'avversario e le sostanze tossiche con le quali lo avvelenava. Questa è stata nei secoli la vita della natura, lo è tuttora e lo sarà nel futuro. Se un siffatto spettacolo ci turba, se alla vista delle scene nell'acquario descritto sorge in noi un senso di nausea morale, ciò dimostra che nell'uomo vi sono i germi di un altro, diverso mondo, di un altro piano dell'esistenza. Sì, perché lo stesso nostro turbamento di uomini non sarebbe concepibile se questo tipo di vita animale ci si presentasse come l'unico possibile nel mondo e se non sentissimo in noi stessi la vocazione a realizzarne un altro diverso». Con queste parole così spietatamente attuali Evgenij Trubeckoj inaugurava nel 1915 il suo saggio su *L'icona: contemplazione nel colore* che la giovane e coraggiosa cooperativa editoriale *La Casa di Matriona* ci presenta in un finissimo volumetto riunito ad altri due saggi del medesimo soggetto, *Due mondi nell'antica iconografia russa* del 1916 e *La Russia*

nella sua icona del 1917 (*Contemplazione nel colore*. Tre studi sull'icona russa con una nota di E. Ternojskij, presentazione di Giuseppe Valentini, Milano 1977, XXIII - 124 pp.).

Erede di una delle più illustri famiglie principesche russe, Evgenij nacque nel novembre del 1863, fratello del filosofo Sergej e zio di quel Nicolaj che come fondatore della fonologia fu uno dei più significativi esponenti del Circolo linguistico di Praga. Dopo aver frequentato la facoltà moscovita di giurisprudenza, insegnò a lungo a Jaroslavl, Kiev, Mosca organizzando una società filosofico-religiosa intitolata a Vladimir Soloviev. I suoi anni più creativi, quelli in cui la sua personalità e concezione del mondo si plasmò e si espresse compiutamente, precedettero di poco la rivoluzionale d'ottobre, che lo vide schierato tra i volontari dell'Armata Bianca. Morì nel gennaio del 1920 di tifo petecchiale poco prima di lasciare definitivamente la patria.

Quando Trubeckoj si volge all'iconografia l'arte religiosa russa ha già subito un profondo processo di laicizzazione che la distacca nettamente dall'epoca aurea di Andrej Rublev e di Teofane il Greco (rievocata splendidamente nel film di Tarkovskij). Approfondendo il messaggio degli slavofili del XIX secolo — che avevano tentato di rivalutare l'antica tradizione iconografica russa, sfatando il pregiudizio sull'arretratezza intellettuale precedente l'epoca del filoccidentale Pietro il Grande — Trubeckoj divenne, con Pavel Florenskij, lo scopritore dell'icona che contempla non con occhi di esteta o di critico d'arte, ma con quello ben più profondo del teologo che cerca nelle immagini la speranza religiosa che le ispira.

Nulla per lui è casuale; quanto per noi si spiega con il criterio tecnico del pratico, per lui diventa indizio di un messaggio che oltrepassa l'utile per sfiorare il soprannaturale. Le caratteristiche cupole russe a forma di bulbo, per esempio. Scorte in un luminoso giorno invernale che si innalzano sull'illimitata pianura nevosa, lo inducono ad un confronto: la cupola bizantina sopra il tempio raffigura la volta celeste che ricopre la terra, mentre la cupola russa incarna in sé l'idea di un profondo ardore di preghiera verso i cieli, per il cui tramite il nostro mondo terreno diviene partecipe delle ricchezze dell'al di là. Ed ecco che ai suoi occhi le cupole dorate del Cremlino e delle altre chiese si trasformano in enormi candelabri con tanti ceri in orante ascesa.

Possiamo dare solo qualche saggio della finezza di analisi, confortata dal continuo e puntuale rimando ai soggetti, parzialmente riprodotti nel volume. Trubeckoj sente predominante nell'antica iconografia russa la tendenza all'ascetismo nella rappresentazione: il viso e le mani sono affilati, i corpi macerati nei digiuni e nelle fatiche. Certo, la cosa più importante rimane la gioia della vittoria del Dio-uomo sull'uomo belva, l'introduzione nel tempio di tutta l'umanità e di ogni creatura. Ma a questo stato l'uomo deve presentarsi purificato, non può entrare nel regno così com'è: ecco perché le icone non prendono a modello persone reali, ecco perché l'icona non è un ritratto ma un prototipo della futura umanità trasfigurata. Questo ascetismo delle icone è la più ferma negazione del «biologismo che erige la sazietà della carne a massimo e assoluto comandamento». Nell'atmosfera rarefatta dove il movimento è ridotto al mini-

« Non soltanto i tratti umani in genere ma anche i tratti nazionali vengono così assunti nell'immobile pace del Creatore e su questa vetta dell'arte religiosa sono trasfigurati e mantenuti » (Salvatore non dipinto da mano umana, icona del XII secolo, scuola di Novgorod).



mo, sfavillano gli occhi, il maggior centro di vita spirituale del volto umano. Proprio nel fatto che la vita spirituale è resa *soltanto dagli occhi* di un viso del tutto immobile si esprime simbolicamente la forza straordinaria e il predominio dello spirito sul corpo.

Ma le icone non sono privè di vita; il loro aspetto doloroso è preludio alla gioia, proprio perché non c'è Pasqua senza Settimana Santa e non si può arrivare alla gioia dell'universale Resurrezione se non attraverso la croce vivificante del Signore. La gioia per la fine del regno della bestia viene espressa in inimitabili visioni cromatiche, il cui vertice è la rappresentazione del tempio che abbraccia il mondo intero. Questo spettacolo cosmico (e la Chiesa russa non ha mai dimenticato i brani pàolini sulla portata cosmica della redenzione di Cristo) riunisce tutte le creature sotto il cielo intorno al re Salomone, banditore della Saggezza Divina che ha creato il mondo. Il rinnovato rapporto edenico tra le creature si riflette nelle scene agiografiche, dove le fiere della foresta si raccolgono intorno al santo leccandogli con confidenza le mani. La novità cristiana capovolge il rapporto strettamente utilitaristico che considera l'animale soltanto come cibo o stru-

mento dell'economia domestica, contrapponendogli una sensibilità che vede negli animali solo dei fratelli minori.

Questa visione rinnovata obbedisce ad una concezione architettonica generale: nell'icona nessuna creatura è isolata, ma respira in un creato comunitario ed ecclesiale che ruota intorno alla persona di Cristo, senso vitale di tutta l'iconografia, e di sua Madre. Particolare rilievo vi ha la Madonna, considerata la gioia di tutto il creato, l'amoroso cuore materno che si cura del mondo impedendogli di essere il caos in continua rivoluzione sanguinaria. « E per concludere torniamo al punto di partenza. Avevo detto che il problema del senso della vita resta essenzialmente lo stesso in tutti i secoli, ma che si presenta con particolare urgenza nei momenti in cui *fino in fondo* è messa a nudo l'insensata vanità e l'insopportabile tormento della nostra vita. Tutta l'arte iconografica russa fa eco a questo sconfinato dolore dell'esistenza che il Vangelo esprime con le parole: *L'anima mia è triste sino alla morte*. Soltanto oggi, mentre infuria la guerra mondiale, noi abbiamo avvertito tutto l'orrore di questo dolore, ma appunto per questo oggi più che in qualsiasi altro tempo siamo in grado di compren-

dere l'emozionante dramma esistenziale. Solo adesso comincia a dischiudersi a noi anche la sua gioiosità, perché dopo tutto quello che abbiamo patito noi adesso non possiamo vivere senza questa gioia. Finalmente siamo riusciti a cogliere come l'icona sia stata profondamente sofferta, come l'icona abbia registrato per secoli il tormento dell'anima popolare, quante siano state le lacrime sparse davanti a essa e quanta autorità possieda la sua risposta a quelle lacrime ».

Trubeckoj scrive nel 1915, quando i tedeschi stanno insanguinando la Russia ripetendo le gesta dei tartari. Ma in frangenti così tragici non rinuncia alla sua idea prediletta, quella della unitotalità ecumenica cui sono chiamate tutte le creature. E le sue pagine scritte durante « lo svelamento del male del mondo e della sua stoltezza » rimangono ancora oggi, oggi più che mai, un inno a quell'altro piano dell'esistenza che ci dà la forza per non rassegnarci a vedere nel mondo un acquario e nell'uomo un gambero di mare; questo anelito è la prova più convincente che l'uomo non è ciò che mangia, e che il Regno è già tra noi. E' la prova della non assolutezza del mondo predicata col sangue da Gesù di Nazareth.

Paolo Vian

Pienezza dell'amore umano

Per ricomporre il volto frantumato dell'uomo

1. So bene a quali rischi ci si espone nel riproporre oggi il senso e l'insegnamento dell'Enciclica *Humanae vitae*, e nel segnalare alla doverosa attenzione dei fucini perché entri nella comune riflessione e nel lavoro formativo che si va dispiegando all'interno dei nostri gruppi.

Basti dire, per i più giovani tra noi, che attorno a quell'intervento di Paolo VI si scatenò, dieci anni fa, una intensa campagna che vide registrarsi un ampio dissenso di teologi, prevalentemente nordeuropei e nordamericani, e perciò stesso provocò una preoccupante disaffezione nei confronti del magistero pontificio in quanto tale e del suo carisma, nonostante l'esplicita promessa di assistenza divina che Gesù volle ad esso stabilmente legare.

Sarebbe interessante poter analizzare i contenuti della *Humanae vitae*, le ragioni di fede che ne sono alla base, la qualificazione teologica che la connota, la sollecitudine pastorale che la ispira e la conclude. E analizzare, allo stesso tempo, la quantità e la qualità (di metodo e interna) degli argomenti che all'Enciclica sono stati opposti.

Ma non è questo il luogo per una tale indagine, del resto doverosa ed istruttiva per le coscienze cristiane.

Qui è sufficiente segnalare — ed è essenziale per le riflessioni seguenti — che proprio queste accennate vio-

lenti reazioni suscitate dall'Enciclica ci attestano come il Papa abbia in essa toccato un punto decisivo.

Il nodo della questione era, in effetti, di immensa portata. Attorno all'amore, e ai riti della carne che lo esprimono e lo adempiono, si giocava (e si gioca) uno dei più grandi combattimenti del nostro tempo.

E infatti problemi e temi che attingono la sfera più sacra e decisiva dell'esistenza personale e collettiva dell'uomo sono stati in questi anni e sono al centro del dibattito morale e civile, nel nostro come in altri paesi.

L'ormai decennale distanza dall'uscita del documento pontificio ci rende, forse, più sereni e perciò in qualche modo capaci di intenderne la voce profetica. A tale scopo vengono proposte, qui di seguito, alcune riflessioni tra loro disomogenee ma, pensiamo, non inutili.

2. In realtà attorno al tema della contraccezione si era formata come una congiura di tecnocrati e di radicali. I primi volevano estendere all'ambito familiare la loro volontà di universale pianificazione, i secondi vedevano nella libertà sessuale una delle principali forme della contestazione.

Né va sottaciuta la influenza tenebrosa di certa psicanalisi, per la quale la castità è un mito e la perversione sessuale cosa naturale e diffusa.

Per fronteggiare queste forze (e al-

tre ancora, come quelle economiche che traggono profitto dall'erotismo cinematografico e dalla stampa pornografica) era necessario un coraggio straordinario. E forse non saremo mai sufficientemente grati a Paolo VI d'averlo, contro tutti e in primo luogo contro gli stessi teologi, preso le parti dell'uomo.

Il problema immediato era quello di discernere i mezzi legittimi di regolazione delle nascite dalle inammissibili pratiche anticoncezionali.

Appare evidente come la questione pratica implichi tutta una concezione dell'uomo, e anzitutto l'intrinseca relazione della sessualità genitale con la trasmissione della vita.

Certo non ogni atto sessuale implica fecondità. Ma ogni atto sessuale è aperto alla fecondità. La genitalità, se viene emancipata e quindi sganciata e scissa dalla fecondità, costituisce una immensa minaccia per la stessa sessualità. Sarebbe come dire che la sessualità basta a se stessa.

Ora ciò è contrario al significato che la sessualità ha ed assume nell'esistenza umana, e ciò in base non a un concetto superato di natura umana ma a quanto oggi comunemente si afferma nella moderna antropologia, e cioè che la persona non può essere dissociata dalla sua espressione corporale, e viceversa.

3. La questione è di fondo. Si tratta di sapere se l'uomo dispone e può disporre di se stesso arbitrariamente secondo un autonomo progetto e senza riferirsi ad alcun ordine oggettivo; o se viceversa esiste un senso inscritto nella realtà stessa in modo tale che l'uomo non si adempie e non si realizza se non conformandosi a questo ordine iscritto nelle cose. Poco importa come questa norma obiettiva venga chiamata, natura o legge. In realtà essa trae il suo valore dall'essere espressione del disegno di Dio. E perciò la motivazione fondamentale è costituita dall'esigenza, interna a ogni essere creato, di accordarsi alla volontà del Creatore.

Benché in tanta mentalità moderna ogni norma obiettiva sia vista come repressione e alienazione, essa è la reale condizione della vera libertà: gli uomini davvero liberi, sono quelli che accordano la condotta con la loro « vocazione » creaturale e orientano le scelte verso il « senso » inscritto nel loro essere.

E dunque, checché ne possa appa-

rire, bisogna dire che la **qualità** di taluni dibattiti che hanno scisso la coscienza civile del nostro paese (ieri il divorzio e, oggi, l'aborto; domani, l'eutanasia?) non è stata percepita dai cattolici nella sua reale portata.

Ci si è lasciati dominare da preoccupazioni di schieramento e di progetti politici di parte e si è disattesa l'urgenza di mettere sul tappeto la questione essenziale.

4. L'insegnamento di Paolo VI, d'altra parte, ha riproposto vigorosamente il carattere sacro dell'amore umano, in un momento in cui la società tendeva a sradicarlo dal mistero ch'è il suo alveo naturale e «sensato».

L'*Humanae vitae* è in se stessa una solenne denuncia della mentalità tecnocratica: la tecnica non ha diritti sovrani e perciò non può superare i suoi limiti. In questo senso l'Enciclica paolina si ricongiungeva idealmente alla rivolta contro la tecnocrazia che animava le istanze migliori e più significative del movimento studentesco. Certo, il documento pontificio esprimeva questa rivolta non nell'orizzonte istintuale che pure era incluso nell'esaltazione studentesca dell'immaginazione spontanea, ma nell'orizzonte del senso dell'uomo e delle misteriose profondità.

Appunto questo i giovani attendevano: anche se le successive manipolazioni «adulte» ne hanno deviato, facendone oggetto commerciale di consumo, il desiderio di autenticità e di pulizia. Non a caso un leader del movimento studentesco francese espresse totale adesione a Paolo VI: se il «gran fatto» del maggio '67 ha costituito il rifiuto totale della moderna cultura-civiltà immanentistica e naturalistica, lo stesso consapevole rifiuto è parso ad occhi avvertiti animare l'intervento cristiano di papa Montini che tende a salvaguardare l'umana dignità da sempre incombenti degradazioni difendendo il valore intensamente umano e anzi misterioso dell'esperienza sessuale.

5. Ancora qui, dunque, si tratta di una questione fondamentale. O si vuole che la sessualità divenga e ci si rassegna a che sia vissuta come un semplice prodotto della società di consumo (e si tratta, in tal caso, di organizzarne razionalmente e anzi di pianificarne l'uso) o viceversa si ritiene che l'amore umano è sempre un incontro tra l'uomo e Dio, e che perciò esso è uno degli essenziali punti di inserzione del sacro nell'esistenza umana.

Questo significato profondamente sa-

cro dell'amore la Chiesa non potrà mai smettere di difendere. E lo difende perché sa che così difende i valori profondamente umani. Di fronte alle pretese del secolarismo la Chiesa non può non essere intransigente. L'Enciclica paolina lo è stata sul problema della regolazione delle nascite e gli atteggiamenti successivi del magistero ne hanno assecondato l'intenzionalità sulle questioni del divorzio e dell'aborto.

Certo la Chiesa sa che questi suoi atteggiamenti possono suscitare reazioni drammatiche. Anzi è consapevole che guadagnerebbe nuovi e facili consensi se facesse larghe e «comprehensive» concessioni ai costumi emergenti e alle situazioni che li provocano.

Ma una Chiesa degradata nella proposta morale ingannerebbe l'uomo fin nell'ambito del suo essenziale destino, perché infedele a quel Dio che ha creato l'uomo a sua immagine dandogli per ciò stesso senso e legge morale. Se dunque Paolo VI non avesse parlato come ha parlato, la Chiesa avrebbe defraudato l'uomo perché sarebbe venuta meno all'essenziale compito profetico per cui esiste nel mondo, il compito cioè di parlare in nome di Dio, e dal punto di vista di Dio, sull'uomo, sulla sua costitutiva vocazione, sulla sua conseguente avventura storica come pure sulla sua finale destinazione.

L'umile coraggio di questa Enciclica esprime perciò e realizza la capacità di affidarsi non già «a suasive parole di umano buonsenso» ma alla visione divina dell'uomo, che è pure capacità di prendere partito per l'uomo anche contro lo stesso uomo, quand'egli cede all'istinto di autodistruzione che lo inabita.

6. S'è già accennato al furore provocato dall'Enciclica fra i teologi. Era una reazione in qualche modo prevista. Si legge infatti nell'Enciclica al n. 18: «Si può prevedere che questo insegnamento non sarà forse da tutti facilmente accolto: troppe sono le voci — amplificate dai moderni mezzi di propaganda — che contrastano con quella della Chiesa. A dir vero, questa non si meraviglia di essere fatta a somiglianza del suo divin Fondatore, «segno di contraddizione», ma non lascia per questo di proclamare con umile fermezza tutta la legge morale, sia naturale che evangelica. Di essa la Chiesa non è stata autrice, né può, quindi, esserne arbitra; ne è soltanto depositaria e interprete, senza mai poter dichiarare lecito quel che non lo è per la sua intima e immutabile op-

posizione al vero bene dell'uomo. Nei difendere la morale coniugale nella sua integrità, la Chiesa sa di contribuire all'instaurazione di una civiltà veramente umana; essa impegna l'uomo a non abdicare la propria responsabilità per rimettersi ai mezzi tecnici; difendere con ciò stesso la dignità dei coniugi. Fedele all'insegnamento come all'esempio del Salvatore, essa si dimostra amica sincera e disinteressata degli uomini che vuole aiutare, fin dal loro itinerario terrestre, «a partecipare come figli alla vita del Dio vivente, Padre di tutti gli uomini».

Questa consapevolezza di solitudine del Papa è impressionante. Fa subito pensare a Giovanni Battista che solo si erige contro il potente di questo mondo e proclama: «non è lecito». L'esito mortale riservato all'antico profeta fornisce certamente una chiave interpretativa alla successiva vicenda del pontificato paolino. E questo lo rende ancora più significativo e cristianamente grande: la profezia isola, perché non nasce dal consenso né lo utilizza; se mai, lo crea, se appena i cuori di quanti l'ascoltano si aprano alla fede.

7. Ecco, è importante meditare su questa qualità dal gesto profetico che è l'emanazione stessa di una Enciclica siffatta. Ponendo quel gesto, Paolo VI non solo ha dato indicazioni oggettive di vita morale, «per il vero bene dell'uomo», ma ha pure e «a caro prezzo» disegnato dinanzi alle coscienze cristiane la necessaria e dolorosa via della testimonianza credente in mezzo al mondo e dentro alle culture.

C'è n'era bisogno. Uno dei più acuti drammi ecclesiali di questi nostri anni — perché nasconderselo? — è stato ed è il voler rendere plausibile ad ogni costo la fede cristiana. Certo, l'accettazione del principio di plausibilità come criterio indiscusso, e cioè l'adattamento al quadro dominante di verità e di valori del nostro tempo, può ricevere successo e consensi. Ma implica pure un alto prezzo da sborsare. E il prezzo è lo svuotamento della fede, e delle sue esigenti ragioni morali. Accanto a questo, che è enorme e diabolico, un altro prezzo bisogna ancora abusare ed è l'incauto esporsi alla sottile rivincita delle ideologie e dei loro usi funzionali.

A quest'ultimo riguardo pare davvero significativo quanto mi diceva qualche mese addietro un cattolico sudamericano, l'esule e perseguitato politico Hector Borrat. L'opposizione di tanti teologi mitteleuropei al magistero di Paolo VI è, per lui, il «braccio reli-

gioso» della paura neocapitalistica di fronte alla crescita demografica dei popoli poveri del Sud dell'emisfero.

La stessa Enciclica fatta passare qui da noi come dimostrata incapacità della Chiesa di colloquiare col mondo (quale mondo?) e di accogliere le più profonde esigenze umane (quale? di quale uomo?), è stata colta da cristiani inseriti vitalmente in drammatici processi di liberazione come profetico gesto di solidarietà e di condivisione. Forse — continua Borat — la posizione dei «padroni-pensatori» della teologia europea dipende dal fatto che essi sono diventati psicologicamente succubi del «mercato comune transconfessionale» di fronte al quale bisognerà riscoprire il senso profondamente teologico e liberante del nostro non inessenziale legame con il magistero di Pietro.

8. Può allora diventare stimolante e culturalmente formativo ripercorrere questo decennio e tentare di ricapirlo con l'ottica propostaci dall'*Humanae vitae*. Al di là di facili entusiasmi per apparenti conquiste della coscienza civile nel nostro paese, comprenderemo la necessità di ridiventare sobri, non inclini alle mitizzazioni, non suditi delle opinioni generalizzate e interessate. E se appena si riconquista un clima e un atteggiamento di rigorosa pensosità, ci sarà dato cogliere senza arroganza, senza volontà prevaricatrice, senza cedimenti, ma in umiltà e forza — quale sia la verità interamente sottesa alle vicende umane e civili vissute in questi dieci anni. Dovremo avere il coraggio di

ricapire le ragioni essenziali e la posta in gioco del reale conflitto che tutti ci vede implicati.

E dovremo altresì avere il coraggio di non far diventare prevalenti le ragioni e gli interessi di schieramento, come viceversa ci è capitato di fare in questi anni. Il conflitto che stiamo vivendo attinge ormai, e con sempre maggiore evidenza, l'«immagine» e la «verità» dell'uomo.

In un saggio veloce e discutibile ma pure incisivo (*Il partito cristiano, il comunismo e la società radicale*, Ed. Vallecchi, Firenze, 1976) Gianni Baget-Bozzo ha posto lo stesso tema, con una analisi di grande interesse.

Egli ritiene che «negli anni sessanta la Chiesa fu esposta in Europa a un'influenza del modello radicale. Ciò appare appunto nei temi della natura della morale e in quelli dell'etica sessuale, che sono i punti culturali propri di impatto del modello radicale» (ivi, p. 29).

E spiega: «La proposta politica radicale è la negazione dei fondamenti del problema di Dio: il valore (ultimo termine laico per esprimere il sacro) della natura e della società. Ed è per questo che il punto di forza del radicalismo è il problema del sesso. Nel problema del sesso i due fatti che sono il fondamento immanente della religione, la natura e la società, sono fusi in uno. Se la natura è un oggetto plasmabile da parte dell'uomo e al massimo può considerarsi come il mero limite fisico della sua potenza operativa, allora anche la sessualità perde ogni alone sacro e diviene un oggetto plasmabile secondo il «piacere» del soggetto, posto come l'unico

«al di là» del reale che la cultura nichilista possa accettare. La società non è più tutelata da un Bonum rispetto alla volontà del soggetto, anch'essa diviene così limite oggettivo, senza una potenza di motivazione diversa rispetto al piacere individuale. E' il consenso dei soggetti l'unica norma che può valere come tale nella società radicale. Il principio del consenso quale fonte della norma etica è un principio antico: la scolastica nominalista aveva già applicato questo principio alla vita politica e sociale. Applicarlo al sesso significa aver spinto il principio individualistico alle sue estreme conseguenze» (ivi, p. 25).

E' ben vero che Baget-Bozzo subito aggiunge che l'enciclica *Humanae vitae* (insieme con l'altra, *Sacerdotalis Coelibatus*, che ripropone l'integra disciplina ecclesiastica in ordine al celibato dei preti) «non riuscì ad arrestare l'influenza del modello radicale» (ivi, p. 30). Tuttavia il valore della profezia non si misura dalla efficacia storica e immediata.

Difendendo con forza profetica le dimensioni profondamente umane dell'esperienza sessuale, Paolo VI si è fatto promotore, per e al posto di tutti noi, di un moto non contingente di ricostruzione del volto frantumato dall'uomo, un volto che porti i segni della rappacificazione con se stesso, con la natura, con la storia, nella ritrovata serena adesione al nostro essere creati, appunto e come non già autocreatori e inventori della vita e dei valori ma da Dio creati e donati e a Lui chiamati e destinati.

Guido Mazzotta

La compromissione necessaria

Se la lotta fosse ovunque e sempre la lotta del diritto contro l'iniquità, della libertà contro la schiavitù, l'azione potrebbe chiedere l'eroismo, ma la filosofia politica potrebbe stabilire senza troppa fatica una tavola gerarchica dei valori complementari e convergenti. Ma la storia è tessuta di conflitti nei quali il diritto si oppone al diritto, e di situazioni in cui, per fare un esempio, bisogna talvolta far attendere la giustizia per mantenere la libertà o restringere duramente la libertà per realizzare la libertà più giustizia. E se le scelte come le sintesi sono ugualmente impossibili, il com-

promesso onorevole, pacificando le tensioni senza abolirle, appare come un capolavoro della ragione e dell'arte politica. Più profondamente, questa contrarietà dei valori e delle verità disperse in una diaspora che rende drammatica la storia degli uomini, non sarebbe sopportabile e filosoficamente rilevabile che nella fede in una loro convergenza misteriosa, già realizzata o da realizzarsi in una unità trans storica, la sola capace di ricomporre la verità con la verità e il valore con il valore.

Etienne Borne

Cinema e condizione giovanile

Una trilogia mancata

La riflessione sulla condizione giovanile è arrivata con grande spazio anche nel mondo del cinema.

In un tempo nel quale la cultura si fa per immagini e per grandi titoli non c'è dubbio che certi film facciano cultura molto di più di tanti libri.

E' il caso di *Ecce bombo* di Moretti, di *Il diavolo probabilmente* di Bresson e di *Non contate su di noi* di Nuti.

Un'osservazione preliminare va fatta sul tipo di circolazione che i film hanno avuto. Il film di Moretti è entrato a vele spiegate nel circuito commerciale e resiste da diversi mesi in «prima» a Roma mentre in diverse città italiane si è arrivati a quattro spettacoli giornalieri data la forte richiesta.

Una tale incidenza merita riflessione.

Si tratta di chiarire subito che un film come questo non rappresenta la condizione giovanile nella realtà italiana, data anche la sua caratteristica di cronaca-documento delle giornate dei giovani romani, ma offre tuttavia squarci notevoli sulla disgregazione, sulla alienazione crescente e diffusa, caratteristica delle grandi aree urbane ma più in generale nell'attuale realtà italiana.

Si provi a pensare che cosa può dire *Ecce bombo* per i giovani della realtà rurale, che pure non sono pochi e che di fatto sono influenzati dai modelli di «cultura» urbana proposti continuamente dai mass-media.

Il film di Moretti propone numerosi spunti di riflessione: quale immagine di famiglia emerge dagli sprazzi di vissuto quotidiano proposti. Quanto è fondata la fotografia di una scuola in decomposizione tra esami-farsa e occupazioni autogestite che ripropongono o soltanto l'ironia amara o la caricatura della novità richieste dal '68.

E' necessario domandarsi quante

persone passano attraverso certi originali gruppi di autocoscienza, quante altre riescono ad esprimersi soltanto attraverso le disarticolate conversazioni telefoniche con le radio libere diventate ormai i nuovi confessori via etere dove la riflessione e il confronto passano spesso per l'astrologia o la lettura delle carte.

Un altro aspetto illuminante sull'attuale condizione giovanile è il concetto di lavoro che emerge dal film. Si provi a ricordare il dialogo tra il protagonista e la «biondina», quando alla domanda su quale lavoro facesse la risposta era: «beh sì, giro, mi occupo un po' di teatro, un po' di cinema, mi muovo, vedo gente...».

Una risposta troppo frequente nella realtà giovanile odierna.

Un film che non può lasciare sorridenti. Per quanto possa anche divertire il condensato di casualità, di perdita di senso, di significati, di irrazionale che esso racchiude.

Non avrei parlato di *Ecce Bombo* se non fosse stato possibile accostarlo a *Il diavolo probabilmente* di Bresson. Le tematiche sono in parte analoghe a quelle di Moretti. Certo i giovani di Parigi non sono gli universitari di Roma, ma le domande fondamentali sono comuni.

Ed è ben grave il destino commerciale che sta subendo il film di Bresson che per ora appare relegato nei cineforum e nei circuiti degli addetti ai lavori, mentre mi pare meriti attenzione e pubblicità ben superiori al precedente.

Per chi conosce anche le altre opere del regista francese, *Così bella così dolce*, *Au hazard*, *Balthazar* mi pare si possa affermare rappresenti una continuità importante e significativa del discorso sui temi cruciali della esistenza caratteristico di Bresson.

Vedere quest'ultimo mi pare sia importantissimo per capire e per confermarci nella convinzione di quanto sia importante in questo momento creare le condizioni per porsi in prima persona, e per porre poi a tutti i giovani la domanda sul senso della vita. Il protagonista del film lo fa e risponde in maniera drammatica e negativa. E' solo un film; ma molta luce può portare nella trama della drammatica condizione dei giovani.

Soltanto rispondendo a questa domanda fondamentale mi pare si possa trovare la capacità per intravedere un nuovo orizzonte oltre l'oscurità della crisi attuale. Non dimenticare quanto è accaduto in questi ultimi dieci anni è possibile se si ha capacità di progettare un futuro pur in queste situazioni così difficili, se si riesce a ritrovare per noi e per tutti un senso profondo per la vita, per la solidarietà, per l'amicizia, per la difesa e lo sviluppo della nostra convivenza e della nostra democrazia.

Le domande interessano il futuro di tutti, la qualità dello sviluppo futuro, la incidenza e il significato della nostra cultura, e non solo nell'ambito europeo; riflettere su quanto questo film propone porta certamente a riprendere i grandi temi che la durezza della crisi riesce anche a far dimenticare.



Ci si potrebbe fermare qui ma occorre rendere ragione del titolo dell'articolo. Per quanto possa essere improprio parlare di trilogia, si è adoperato questo termine per indicare tre film che dagli addetti ai lavori venivano considerati i tre più significativi, quasi dei modelli dei discorsi sull'attuale realtà giovanile, per Bresson mi pare certamente vero, per Moretti, a certe condizioni, per l'ultimo « Non contate su di noi », la risposta è negativa.

E' vero che è difficile affrontare l'universo sconosciuto che oggi è rappresentato dal mondo dei drogati, degli emarginati, delle periferie urbane delle grandi città. Mi ostino a credere che quanto espresso in questo film sia vero soltanto per una minoranza. E' terribile pensare a giornate così vuote e alienanti quali quelle dei protagonisti.

Ho potuto constatare che per molti è stato faticoso seguire soltanto la cronaca filmata, adattarsi al ritmo lento, espressivo anch'esso della situazione alienante e spersona-

lizzata dei protagonisti.

Se la situazione giovanile fosse soltanto questo la verità sta davvero nel titolo di questo film.

La responsabilità per chi vuole battersi diventa ancora più grande, giudicare con durezza certi film significa sapersi impegnare perché la libertà, la dignità di ciascuno di noi e di tutti gli uomini sia autentica; ed è opportuno che si sappia che, pur nei nostri limiti, si può contare su quanto vogliamo fare: cerchiamo di non rimanere in pochi.

Giuseppino Monni

A proposito di creatività

La luna nel pozzo

Crisi creativa: e come altro si potrebbe definire questo triste reclinare lo sguardo sui capolavori già tutti scritti, sui grandiosi ponti, le interminabili cattedrali, frutto di antiche fatiche, su fedi già tutte credute, su battaglie già tutte combattute, e Beethoven, e il tempestoso Laerte e Lohengrin e il suo soave cigno, Giulio Cesare e il Barbarossa, gli Hoenzollern e i Borbone, Beccaria e i fratelli Spaventa, il fino Macchiavelli, l'inesauribile Boccaccio, i violini stradivari, le oliere del Cellini, i Madrigali e le feste di maggio, gialle ginestre e le boscaglie scomparse, i grandi amori, Santa Caterina, i colori dei tornei, Roma barocca e Cristina di Svezia, i canti delle risaie, le rosse romaniche Chiese, e i monasteri dei fratelli mistici, dei monaci grassi, dei monaci dotti, i grandi temperamenti e i perfetti cortigiani, Lorenzo de' medici un po' tiranno un po' poeta, la piana e la battaglia di Campaldino, la caccia col falcone e Federigo degli Alberighi, le grandi virtù, Iacopone, la scuola siciliana, la ridente Fornarina, Beatrice severa e Laura, Goffredo di Buglione, l'uomo tutto d'un pezzo, il biondo Manfredi... il meglio è già stato tutto fatto, la luna già conquistata, non sarà più ripescata nel pozzo, terra sabbiosa e impenetrabile: quale poeta ne resterà più affascinato?

Ma la capacità, o meglio l'esigenza di contemplazione, il bisogno estetico l'inappagato desiderio di bello, di intensa, diversa interpretazione del reale, la nostalgia di an-

tiche, eterne verità, il dolore profondo, acuto verso superiori possibilità di comunicazione, tutto questo è una dimensione costante e perenne nell'uomo, anche nell'uomo dei nostri giorni.

La crisi creativa ci ha investito profondamente e si rivela nella nostra incapacità a definire, interpretare, l'essere dell'uomo se non attraverso termini astratti: solitudine, disperazione, restano termini generici, stati d'animo individuali o di massa. Ma solitudine è mancanza di « cose », di persone, di « parole », di rapporti sociali, di mondo, di cortili e di piazze in cui ritrovarsi, solitudine è non guardarsi negli occhi, è forse anche mancanza di immagini, di miti fantastici, di colori di odori, nostalgia di rumori perduti o insabbiati dall'omologante frastuono; disperazione è perdita del presente e del futuro, della fedeltà e dell'amore tenace, nessun antico ricordo, nessuna parola sul futuro, è inerzia di chi non sa decidersi a saltare il muro di Berlino, da che parte? Crisi creativa, crisi della plasticità, crisi del realismo che è poesia dell'immagine, crisi del fattore umano. La letteratura è la storia che sa perdere tempo con l'uomo.

La responsabilità di questa situazione è anche da far risalire all'impostazione prevalentemente pragmatica delle scienze umane nel nostro secolo; si è cercato di distanziarsi da ogni forma di speculazione sull'essenza dell'uomo e della società e si è respinto come irrilevante ogni giudizio di valore; la que-

stione esistenziale dell'uomo contemporaneo è rimasta irrisolta, abbandonata all'improvvisazione esperienziale, rimandando ognuno alla soggettività della propria esperienza; dal che si capisce come il traguardo più ambito sia divenuto la « liberalizzazione » (non importa da che, perché o per chi) fino all'assurda tragica statistica dei record di aborti raggiunti nei diversi ospedali, riportato quotidianamente dalla stampa.

Di fronte a questa situazione è forse possibile invocare la rivincita dell'arte, la sapienza della vera arte, ritrovare le risposdenze i nessi che ora sembrano impossibili, tra parola e fatto, persona e ruolo, valore e realtà, soggetto e collettività; l'impegno artistico va proposto profeticamente in un contesto dove le norme etiche, gli elementi ideologici, i valori culturali, sono perfettamente impotenti a fornire motivazioni alla propria vita non consentendo di rigenerare culturalmente ed eticamente la società. Impegno artistico e creativo inteso come passione, fatica culturale, capacità di far rivivere in noi spiritualmente e quasi fisicamente, gli autori che studiamo, i libri che leggiamo, la storia che ci è tramandata per poter essere inventivi nel presente; impegno culturale, per ricostituire attraverso il sogno l'utopia personale, il sogno l'utopia collettiva, impegno a comunicare, a realizzare, a provare, a tentare di concretizzare il sogno, impegno a dichiarare, a vivere nuovi progetti, nuovi valori, nuovi doveri, da sempre richiesti all'uomo. Occorre interrogarsi sull'oggi, su noi stessi assieme all'antica Sapienza, ritrovare ciascuno il proprio Virgilio che ci accompagni attraverso il lungo viaggio, l'eterna commedia divina che è la vita dell'uomo.

Laura Rozza

Una presenza di animazione culturale

Il tema del ruolo dei gruppi ecclesiali giovanili, nei rapporti con la comunità civile, la chiesa locale, il mondo giovanile più generale, è quello attraverso cui passano gran parte della possibilità di elaborare risposte adeguate ai tempi, e che andrà sempre più radicalmente affrontato: problema culturale e di strutture. Pensiamo utile prenderlo in considerazione an-

che tramite le esperienze e i problemi affrontati da un gruppo Fuci specie se, trattandosi come in questo caso di un gruppo non di sede universitaria, il problema del rapporto con l'ambiente, il problema degli agganci tra un impegno culturale e le problematiche più generali, locali, sociali, ecclesiali e giovanili, è particolarmente sentito.

Ripensando alle circostanze in cui è nato il gruppo di Monza, bisogna ammettere che è stato un po' per caso; ma il caso non basta a spiegare come certe esperienze possano avere inizio e durare. Quello che sorregge è allora un'esigenza cui si cerca di rispondere, ma anche di rendere sempre più chiara a noi stessi ed, eventualmente, di stimolare. La fatica che ha accompagnato il nostro lavoro quest'anno, più ancora dell'anno passato, quando ci siamo conosciuti e trovati per la prima volta, è il segno che i bisogni cui desideravamo venire incontro e le spinte che ci hanno mosso non sono ancora bene espressi, non sono ancora profondamente sentiti da noi stessi e dalle persone che ci capita d'incontrare sia qui a Monza, sia in Università.

Prima di tutto un po' di cronaca. A Monza ci siamo ritrovati poco più di un anno fa rispondendo all'invito della FUCI di Milano ad un incontro sull'università e sulla FUCI, ma anche per il desiderio di alcuni di vedersi una volta tanto non in università, ma qui, dove viviamo e dove si svolge per lo più il nostro impegno ecclesiale.

Fin qui, niente di strano. Più difficile è stato ed è ancora tradurre ed articolare la scelta di proseguire il discorso iniziato con gli amici di Milano, e di proseguirlo qui a Monza.

La questione si è posta per noi, all'inizio di quest'anno, in termini così problematici da spingerci a suscitare in tutti i gruppi, nonostante la realtà molto piccola che ancora rappresentiamo, una riflessione proprio sul tema del gruppo di zona,

perché possano nascere analisi e suggerimenti e perché si maturi una responsabilità ed un'attenzione particolare verso questo tipo di presenza universitaria.

La questione universitaria e la scelta della FUCI

Il dibattito sull'università si è fatto in questi ultimi anni particolarmente vivo in corrispondenza di una situazione eccezionalmente grave.

Dal '68 non è uscita un'università rinnovata, neppure attraverso l'impegno degli studenti; la tendenza è stata sempre più quella di evadere dall'università, privilegiando il lavoro culturale e sociale in altri luoghi; salvo poi, specie ultimamente, verificare la tendenza opposta di una crescente domanda di cultura che ancora, per una serie di ragioni più o meno estrinseche, fa in gran parte riferimento all'istituzione universitaria. Di fatto oggi l'università è uno dei luoghi di più grande passaggio giovanile e, conseguentemente, uno dei nodi più spinosi della politica nazionale. Ora, la scelta della FUCI, soprattutto da due anni a questa parte, è stata quella di privilegiare ancora l'università come luogo di cultura e crescita umana, e di tentare una presenza nuova in questo tessuto per quanto consunto. Un'ulteriore scelta, non contraddittoria rispetto alla prima, è stata poi quella di promuovere gruppi come quello di Monza, fuori della sede universitaria, sia per assicurare una presenza consapevole e non sporadica nell'ambiente culturale e cittadino, sia per una specifica vocazione, che è propria dell'A.

C., e che non si ritrova in altri gruppi universitari d'ispirazione cristiana, ad un'attenzione e fedeltà alla situazione locale civile ed ecclesiale.

Tutto questo per dire che il nostro ritrovarci come universitari è stato molto stimolato dalla situazione contingente; non è occorsa una motivazione speciale per decidere di studiare insieme temi grossi come la questione giovanile o la riforma dell'università. In questo dibattito ciascuno di noi ha partecipato portando le sue difficoltà; i problemi, l'esperienza personale; qualche volta ci si è accapigliati tra facoltà e facoltà, verificando come, oltre la situazione comune, subentrino poi situazioni particolari, a seconda della facoltà, degli anni di corso, ma anche della condizione in cui si affronta lo studio universitario (oggi la figura dello studente come tale non esiste più; c'è il giovane che frequenta l'università e che può essere studente-lavoratore, lavoratrice-studente, studente precario, studente temporaneo o, addirittura, studente intermittente).

Ma al bisogno di conoscersi hanno influito anche altri fattori: una certa inquietudine di noi universitari impegnati nella comunità ecclesiale, il desiderio di un luogo educativo spirituale, culturale ed umano adeguato alle nostre esigenze, ed anche la situazione culturale di Monza, che, pur essendo il più grosso centro della Brianza, da questo punto di vista risulta arretrata rispetto ad altre città di meno antica tradizione, e subisce negativamente la vicinanza di Milano.

Se la nostra prospettiva di impegno si è, quindi, fin dall'inizio in-

dirizzata verso l'università, ad un certo punto ci è parso necessario scegliere un ambito più ristretto della problematica universitaria, quello che meglio s'adattasse al volto del nostro gruppo, così all'inizio di quest'anno, abbiamo iniziato a dibattere insieme il tema dei rapporti tra università e territorio, università ed enti locali, e il tema della politica culturale; dopo di che siamo passati ad un'analisi della attività culturale a Monza, avvicinando in particolare il Comitato di gestione della Biblioteca Civica, la CISL e le persone che in Comune si occupano delle iniziative delle 150 ore.

Alla luce di questi incontri, dopo l'esperienza di questi mesi e dopo il convegno di Napoli, direi che s'incomincia ad intravedere una linea operativa, e che il volto del nostro gruppo dovrà determinarsi in rapporto a tre diverse realtà con cui si trova a contatto: gli universitari, la comunità ecclesiale, la comunità civile.

Nel nostro faticoso arrancare, attraverso anche difficoltà spicciolate e banali ci è capitato d'interpellare gli uni e gli altri ricevendo per lo più non risposte ed aiuti, ma richieste, incoraggiamenti e nuove aspettative, quasi che la nostra presenza fosse in qualche modo attesa. Il che ci ha dato speranza, ma ci ha lasciato ancora incerti e scettici. Il fare per fare, l'aderire a questa o a quella esigenza, senza un'analisi attenta, rischierebbe infatti di confondere proprio le motivazioni fondamentali del nostro esserci, e il quadro generale in cui il nostro lavoro andrebbe inserito, cioè quello dell'università odierna, alle soglie di una riforma, ma ancora nel tunnel di una crisi profonda, che sta anche a noi risolvere.

Gli universitari

Le persone che siamo riusciti ad avvicinare sono state molte, non solo di Monza, ma anche di località vicine a Monza; tuttavia il gruppo rimane esiguo; a molti di quelli che abbiamo conosciuto non è stato possibile rispondere in modo adeguato; e l'incertezza che ha accompagnato soprattutto i primi mesi ci ha indotti, se non a rinchiuderci, a rassegnarci per un po' alla nostra piccolezza; più che proposte chiare e precise, il nostro è stato un invito continuo a ricercare insieme; ma, ovviamente, le attese di alcuni sono andate forse deluse.

In qualche caso il nostro gruppo

è stato il tramite per raggiungere e conoscere la FUCI di Milano e i gruppi di facoltà. Lo scollamento, se mai c'è stato, ha motivi diversi: prima di tutto l'aver un po' trascurato, considerandoli ormai superati, i discorsi fatti l'anno passato per accentuare l'impegno specifico del nostro gruppo, il che ha lasciato insoddisfatti molti, i quali, venendo la prima volta, si sentivano proporre discorsi sul territorio o sui rapporti tra università ed enti locali, vale a dire problemi non immediatamente chiari e, senz'altro non urgenti, per chi in particolare sta attraversando i primi caotici mesi d'università, poi l'eterogeneità dei componenti del gruppo, per facoltà, anno di corso o situazione personale.

Al fondo però di tali difficoltà vi è un equivoco relativo al gruppo di zona che è bene sgombrare presto: non si tratta di risolvere quei problemi che sono strettamente connessi alla vita universitaria o promuovere iniziative analoghe a quelle che già la FUCI di Milano sta sostenendo; ma di identificare i problemi specifici di studenti come noi, per i quali la relativa lontananza dall'università fa risaltare alcune difficoltà: la inefficienza o costosità dei trasporti, la carenza delle strutture universitarie, come mense, biblioteche, sale di studio e di ritrovo, ed infine il vuoto della vita culturale cittadina. Se la connotazione universitaria è di primaria importanza, la nostra presenza acquista però significato confrontata più in generale alla condizione giovanile e alla situazione locale, con tutte le necessità di richiamo, di stimolo o di attenzioni particolari che essa ci può suggerire. Per questo il nostro desiderio sarebbe quello di una sempre maggior apertura e di un incontro con tutte le realtà sociali, in particolare giovanili. Per questo ci sono necessari aiuti ed incoraggiamenti concreti.

La comunità ecclesiale

Le radici del nostro gruppetto sono interamente ecclesiali, non solo nel senso che siamo andati l'un l'altro cercandoci parrocchia per parrocchia, ma nel senso, molto più rilevante, che anche le motivazioni originarie sono ecclesiali e non semplicemente di fede o d'impegno generico. Alle spalle di ciascuno di noi c'è stato o c'è tuttora un'esperienza d'impegno ecclesiale abbastanza intensa da diventare occasione di riflessione critica.

Gli anni dell'università coincidono

con due importanti processi di crescita: quello della formazione professionale, e quello della scelta vocazionale. In entrambi la comunità ecclesiale deve sentirsi in qualche modo impegnata, perché le ricchezze e le possibilità che essa racchiude non vadano perdute, perché ai bisogni presenti e sempre nuovi, che essa denuncia, si possa rispondere in modo adeguato, se non immediatamente, in un futuro il più vicino possibile.

L'urgenza e la necessità di un lavoro culturale non sono sconosciute a nessuno; appartengono a quel genere di istanze che, se troppo a lungo disattese, rischiano poi di ricadere a lungo e sempre più pesantemente.

Di universitari e studenti impegnati nelle nostre parrocchie ve ne sono molti, raramente però utilizzati con rispetto delle personali attitudini vocazionali e con attenzione anche alle possibilità di arricchimento e di crescita nelle situazioni contingenti. Penso alle enormi energie impiegate nel lavoro educativo dei più giovani, e trovo che venga spontanea la domanda: chi educerà gli educatori? Chi darà ai futuri ingegneri, medici, insegnanti uno spessore di fede adeguato all'età e alle responsabilità che essi dovranno ricoprire, un bagaglio di cultura non acriticamente acquisita, che consenta loro di portare nella società civile un contributo qualificato ed originale, una coscienza professionale che non sia semplice velleitarismo?

L'università attuale non offre tutto questo e, per un certo verso, non è neppure tenuta a farlo, se non nel senso di produrre le condizioni perché un lavoro di questo tipo possa svolgersi.

Attualmente non vi sono neppure le condizioni preliminari, tecniche e pratiche; dove i rapporti si sono ridotti a pura formalità e casualità, il lavoro educativo è impensabile. Questa è l'inquietudine in cui ci siamo ritrovati, inquietudine che però da sola non giustifica l'esperienza di un gruppo di zona, se ad essa non si aggiungessero altri fattori di carattere contingente: l'essere noi tutti molto radicati nella realtà della Chiesa locale e sufficientemente uniti e vicini per poterne parlare insieme, il desiderio di ritornare nelle comunità con un rapporto nostro, originale ed utile, la sensazione di non poter scindere l'attività di studio dall'ambiente di vita, quasi che dalla realtà locale non possa pervenire un contributo alle cognizioni acquisite e alle scel-

te da fare, o come se per quattro e più anni ci si potesse ridurre ai quattro muri dell'università, come in un mondo a se stante, separato e lontano.

Da tutto questo è venuto il desiderio di una vicinanza con i gruppi giovanili, con i gruppi di confronto nelle scuole e con le persone che svolgono una pastorale d'ambiente; per ora si è trattato di contatti un po' casuali, lasciati all'iniziativa dei singoli; ma l'intenzione sarebbe quella di stabilire rapporti continuativi. Rimane la difficoltà di un impegno difficile da sostenere finché almeno alcuni di noi non abbiano fatto una scelta precisa nella direzione dell'università e della zona, perché il gruppo FUCI non sia l'ultimo degli ultimi impegni, quello che si fa solo quando ne resta il tempo.

La comunità civile

Il discorso relativo alla comunità ecclesiale vale anche, per certi aspetti, nei confronti della comunità civile, ma qui i rapporti si fanno ancora più complessi e diversificati. Il problema è da inscrivere in un quadro più ampio, che è quello dei rapporti tra l'università e il suo territorio; si tratta di scambi di rapporti economici, progetti edilizi, piani di studio che, all'interno di istituti universitari, sono condotti spesso a insaputa e, nello stesso tempo, in collaborazione con gli studenti (cioè mediante la collaborazione ignara dello studente che svolge la ricerca commissionata dal professore, senza capire nulla e senza sapere in che piano di studi più vasto andrà inserita), contributi di lavoro nel territorio da parte degli studenti per iniziativa propria o in forma riconosciuta.

All'inizio dell'anno abbiamo cercato di documentarci su questi argomenti, in particolare attraverso gli Atti del Convegno organizzato dal Comune di Milano nel novembre '76 sul tema «Enti locali e Università»; ma ad un certo punto ci è parso di arenarci un po'. Per il desiderio di rendere concretamente verificabili certe osservazioni e per conoscere la realtà in cui muoverci, abbiamo iniziato una ricerca sull'attività culturale a Monza, ricerca che non potremmo dire conclusa, ma attraverso i cui sviluppi speriamo di poter avvicinare altre realtà sociali e giovanili ed infine suscitare un dibattito a livello cittadino.

Vittoria Minardi

Il "testo di riferimento"

Un progetto non soddisfacente

E' stato recentemente presentato dal senatore Cervone, in qualità di relatore per la Commissione Istruzione del Senato, il «testo di riferimento» per la riforma universitaria. Il testo si avvale di alcuni articoli già concordati tra i partiti, di altri elaborati dal «comitato ristretto» per la riforma, di altri infine elaborati dallo stesso relatore come proposta di discussione.

L'impressione generale che se ne riporta, ancora una volta, è che manchi una volontà o capacità di confronto reale con alcuni grossi temi di fondo, culturali o sociali, che gravitano intorno all'università, che risultano coinvolti solo di sfuggita o come dichiarazioni di principio. Se ribadiamo ancora una volta la necessità di una «cultura della riforma» non è per astrattezza ostinata, o per voler fare gli ideologi della situazione, ma perché ci sembra sempre più evidente che, ad evitare alcuni nodi fondamentali in nome del pragmatismo, si finisca per restare sempre più prigionieri della propria astrattezza ed impotenza di fatto.

In una intervista al settimanale della DC, *la Discussione*, il relatore sottolinea la necessità, nell'elaborare linee di riforma, di uscire da «una mentalità platonica, secondo cui si fa o si immagina di fare un'università degna dell'iperuranio e non del sublunare». Lungi da noi, quindi, la volontà di perderci in disquisizioni ideali finì a se stesse; ma le perplessità che il testo non riesce a fugare indicano come il pragmatismo «realistico» finisca a volte per essere estraneo alla realtà almeno quanto certe fughe più o meno utopiche.

Va evitato, certamente, nella riflessione sulle prospettive di riforma, l'errore di credere che tutti gli

abnormi problemi di oggi possano essere risolti dall'alto con una legge, rivestendo questa di attese che non può soddisfare; la gran parte del lavoro consiste certamente, lo ricordavamo al congresso, nelle possibilità di restituire una vitalità culturale concreta all'università, fornendole nuovi «ingressi», da parte di operatori diversi, ripensandola anche su base decentrata: compito che non può essere assolto semplicemente da una delibera legislativa, ma richiede un concorso «dal basso» e «dall'alto». Ma una delibera legislativa può, e deve, tener presente questo tipo di necessità, aprire canali e stimolazioni, o quanto meno tenere ferma una direzione cui far riferimento; e non, viceversa, limitarsi a tentare una riorganizzazione tecnica o meramente formale, che forse vagheggia l'efficienza, ma non tiene conto di alcuni problemi di fondo. Che è quello che invece tende a fare in molte parti questo testo, se teniamo presente soprattutto il fatto, da molti rilevato, che i problemi più ignorati o meno affrontati sono quelli che riguardano i docenti e soprattutto gli studenti: cioè quelli più macroscopici e che comunque più richiedono sforzi di innovazione culturale e ricerca, specie per quel che riguarda il problema degli accessi e del sovraffollamento.

Esempio efficace mi sembra proprio quello dell'accesso massiccio all'università. Problema spinoso, certo, sul quale si è fatta troppa demagogia, che va affrontato nella consapevolezza della necessità inderogabile di un recupero di efficienza a breve termine: ma che resta comunque un nodo di fondo da risolvere.

Soluzioni «intermedie», che garantiscano una agibilità minima ma non ignorino il dato non reversi-

per la riforma dell'Università

bile della crescita di domanda culturale legato alla crescita del paese, non sarebbero del tutto impossibili: l'approfondimento più concreto ed operativo delle possibilità di «educazione permanente» da parte dell'università, l'istituzione di diversi livelli di titolo di studio che potrebbe permettere una risposta non dequalificata alla domanda culturale e di preparazione professionale salvando nel contempo un livello dignitoso di ricerca e funzionalità.

Nel testo, invece, pare che il programma non abbia sussistenza se non meramente tecnica: infatti, ci si limita a stabilire senz'altro che «si fissino le percentuali di iscrizione presso ciascun dipartimento» determinando «gli indici di ricettività di ciascun ateneo, espressi mediante il numero di posti-studente». (art. 28).

Ora, anche contro il numero chiuso c'è certo molta demagogia: ma è davvero necessario sottolineare quanto sia inutile cercare di «rimuovere», freudianamente, un problema, come si fa nel testo, rischiando di vederlo rientrare per la finestra? Lascia tra l'altro ulteriormente perplessi l'inagibilità della proposta. In base a quali criteri si dovrebbero decidere gli esclusi?

Il testo non chiarisce. Il relatore invece, sempre nell'intervista a *la Discussione*, cita disordinatamente: voto alla maturità, vicinanza alla sede universitaria, lo stato di famiglia (cioè «si considererà se uno studente è lavoratore, la consistenza economica...»). Se tutto ciò è in funzione del realismo e della chiarezza, non si può proprio dire sia soddisfacente.

C'è tra l'altro da notare come una regolamentazione rigida degli accessi faccia risultare un po' astratte le finalità di «educazione permanente» cui si fa riferimento e, so-

prattutto, sminuisca il senso culturale della costituzione, pure contenuta nel testo, di quattro livelli di titolo di studio (diploma di istruzione universitaria, biennale; laurea; specializzazione; dottorato di ricerca) che evidentemente perde parte dei suoi significati potenziali, se perlomeno inteso come maggiore flessibilità e adattabilità alla domanda degli studenti altrimenti abnorme e paralizzante.

E questa, obiettivamente, ci sembra la strada più percorribile, almeno come taglio culturale. Il problema degli accessi, invece, non viene affrontato nemmeno attraverso quello legatissimo e (c'è bisogno di dirlo?) centrale del diritto allo studio, altro «grande assente» in questo progetto.

Il termine stesso non ricorre che una volta, quando se ne trasferiscono le competenze al costituendo Consiglio Universitario Regionale; anche qui dunque, prendendolo in considerazione solo da un punto di vista tecnico-organizzativo, come se non vi fossero coinvolti orientamenti culturali che andrebbero riportati alle linee generali di una riforma. Si pensi, ad esempio, al problema del presalario e della sua conversione in un sistema di servizi più efficaci, attorno a cui si è dibattuto: si tratta qui di problemi di fondo, e non secondari.

Altre riserve sono state da molti mosse a questo testo. Abbiamo accennato a come alcuni tra i problemi più spinosi riguardanti i docenti siano da alcuni considerati affrontati in modo insufficiente; altri hanno visto, nel modo in cui si costituiscono gli organi di programmazione universitaria, un rischio di riduzione dell'autonomia, e una svalutazione del ruolo delle università libere. Noi abbiamo tra le altre qualche perplessità sulla definizione del

«bacino di utenza» relativo a ciascun ateneo: se questo dovesse in qualche modo divenire vincolante, rappresenterebbe un'iniziativa più adatta certo alla scuola media che ad un'«istituzione di alta cultura».

L'impressione che non si riesce a fugare è comunque quella di un'elaborazione «a tavolino», preoccupata (giustamente) di accelerare i tempi, ma che manca del coraggio di andare alla radice, anche nella strategia di riforma (e se, tra parentesi, la nuova maggioranza non consentisse almeno di andare alla radice dei problemi senza perdersi in un dosaggio di equilibri diplomatici, allora non avrebbe davvero senso).

I problemi, evidentemente, non finiscono con i pochi cui abbiamo solo accennato, e ci sarà tempo di esaminarli più a fondo mentre il dibattito prosegue: emerge tra l'altro la preoccupazione che, alla luce di quanto detto, anche temi su cui le convergenze sono più ampie, come quello, centralissimo, dell'istituzione del dipartimento e dell'abolizione della titolarità della cattedra, naufraghino in un mero cambiamento formale, senza riscontri concreti.

Se qualcosa si può dire in conclusione di queste note, che non esauriscono certo né il giudizio sul progetto né tantomeno il tema della riforma, è che sarebbe necessario una volta per tutte liberarsi dell'insidioso nonché curioso concetto, cui pare talvolta ci si riferisca, secondo cui tanto più i problemi sono complessi, tanto meno vale la pena di cercarne una soluzione adeguata; e l'università sarebbe forse il terreno più adatto per cominciare, in questo senso, un cambiamento nella capacità di iniziativa politica adeguata al momento che attraversiamo.

Eugenio Gaiotti

La continuità di una presenza

Itala Mela

Inauguriamo questa nuova serie dedicata ad eminenti figure della tradizione fucina nella convinzione che non può esistere un futuro che non abbia un passato. Tale certezza ci ha spinti a guardare indietro, nella singolare storia della presenza fucina nella Chiesa e nella società. Non per vano accademismo o per manie archeologiche o commemorative ma per riconoscere nel fervore di quelle testimonianze vissute il senso del nostro impegno di oggi e di domani. Scoprire le proprie radici è il primo passo per prendere coscienza, in modo chiarissimo, della propria irrinunciabile identità, per rinsaldarla e rinviarla, per mostrarla agli altri, come lampada sul moggio. Non dimentichiamolo: la continuità di questa identità si chiama Gesù Cristo.

Gruppo fotografico di più che mezzo secolo fa. Tredici ragazzi e due ragazze di una terza liceale che si prepara agli esami di licenza. La Spezia, primavera 1922. I ragazzi hanno aspetto già quasi di uomini, anche per gli abiti che portano, con i solini e le cravatte. Le due ragazze siedono al centro, con le vesti lunghe che usano, e hanno maturità già quasi di donne. Una riguarda pensosamente, con occhi che si sentono fondi, ha una massa di capelli che le incornicia l'ovale del volto e tiene le braccia sovrapposte. Tutta la bella persona è composta e atteggiata come a una ferma dolcezza. Il suo maestro di greco, Manara Valgimigli, ricordò l'adolescente per quella soavità di carattere, l'intelligenza che spicca tra una scolaresca quasi tutta d'eccezione, e il nome che porta, e dice già un ambiente di formazione: Itala. Esce infatti da famiglia di maestri di scuola, improntata di patriottismo liberale e poco praticante di chiesa. Il padre, originario toscano, ha fatto la guerra '15-'18 bravamente, da ufficiale, e lei ne ha seguito la sorte con trepidazione, tra i suoi undici e quattordici anni. Quella guerra non devastò la sua casa, ma nell'inverno '20 le muore l'unico fratellino, scolaro di dieci anni. Lei soffre atrocemente, come una sorella già quasi materna per l'età. E il taglio, alla radice del sentimento, è così crudo che la poca fiamma della sua fede si estingue, e viene tentata di ateismo. Ma domina il dolore per gli altri, anche se rivedrà per anni, nel fondo di sé e specchiati in tutti i bimbi, quei «grandissimi occhi neri» chiusi per sempre. In quella forza morale che la fa ridere e scherzare per non rattristare i più vicini è già un tratto del temperamento e un

inizio della futura eroica carità di Itala Mela.

Un'altra prova la incide negli affetti domestici, sentiti sempre da lei nel profondo. Nell'estate del '22, alla sua uscita dal liceo, la nonna materna, quasi seconda madre, è colpita da paralisi. L'esperienza di dolore è come di disperazione, ancora. Nell'autunno, esce per la prima volta di casa, con il cuore stretto, e va a Genova, per studiare lettere all'Università. Prende alloggio in un istituto religioso, e la sera, non più che per cortesia alle suore ospitanti, discende nella cappella. Qui, alla benedizione eucaristica, sente una prima commozione religiosa, che non segue. Pochi giorni dopo, nella vigilia dell'Immacolata, fa una confessione «rapida e insignificante». Ma, all'indomani, comunicandosi prorompe nel grido che hanno levato tante anime, nel punto risolutivo: «Signore, se tu ci sei, fatti conoscere». La sera, una violenta scossa interiore inizia per lei un tormento che durerà qualche mese, introducendola nella sua seconda vita. La diciottenne non è un tipo da colpi di scena. La mutazione si compie lentamente, in una linea logica, perché lei sa che non si tirerà più indietro. Dichiarò a un sacerdote: «Io non voglio ingannarmi, perché se dirò di sì al cristianesimo lo farò fino in fondo e muterò tutta la mia vita». Il sì non è detto subito. Buio e schiarite si alternano. Vicende esteriori entrano nel grande gioco tra terra e cielo. Nelle vacanze pasquali del '23, in cucina, si ustiona le gambe accidentalmente, e torna a Genova, zoppicante, con il proposito di diventare «una donna molto calma e molto rassegnata ad ogni sofferenza». Trova la città sotto un sole splendente. Ma nell'anima è lotta ancora, per un'altra tentazione d'in-

credulità, avvertita fortemente a una comunione. Dopo una giornata d'angoscia, la sera all'aprire l'Imitazione di Cristo, in camera, è finalmente travolta dalla potenza di Dio. China a terra, pronuncia le parole a cui terrà fede tutta la vita: «Signore, io voglio credere e amarti, anche nelle tenebre, a costo di morire».

p.v.

Germoglia ora la sua primavera. Nella comunione, quasi quotidiana, sente un legame intimo e personale con il Signore, e per tre giorni ha come la visione di Gesù che l'accompagna sempre. La trasformazione è avvertita dai familiari, che temono voglia prendere il velo. Non lo pensa ella, che crede anzi di essere nata «per essere mamma», ma non lo sarà secondo la carne, e una larghezza di maternità spirituale si aprirà in lei invece verso quanti incontrerà lungo la sua sofferta strada. La vocazione che prima sente è la «sete di una vita feconda per la Chiesa», che si esprime intanto con un'ardente azione nella Federazione Universitaria Cattolica Italiana. Non ancora ventenne, ha il dono di attirare e rasserenare, e lo spende con larghezza nelle adunanze e nei convegni «fucini». Si laurea nel novembre '26, con una tesi sull'epistolografia cristiana e san Cipriano, che ottiene 110, lode e pubblicazione; e inizia l'insegnamento nella cittadina di Pontremoli. La forma di vocazione che prende consistenza in lei è quella benedettina. Nell'aprile '28 fa voto perpetuo di verginità. Determina di partecipare alla fondazione di un noviziato per la rinascita della vita monastica femminile italiana, ma incontra, quando espone questo suo progetto, la decisa contrarietà del padre. Ne è risarcita con prodigalità nell'intimo, perché è in questo tempo che ha inizio la sua coscienza sperimentale di Dio, come descrisse lei stessa in un'autobiografia spirituale che riveste lo stile autentico della mistica. Ne rimane sconvolta in qualche momento anche all'esterno, e il giorno che sente in San Francesco di Pontremoli l'ingiunzione di fare conoscere quell'esperimentata presenza di Dio esce, ripugnando, dalla Chiesa. Erra per le strade, fino a che entra nell'altra chiesa di San Pietro e si prostra

umilmente, accettando di compiere fino in fondo la volontà divina, qualunque essa sia. Nell'autunno di quell'anno '28, a Milano, dove va a insegnare, incontra il sacerdote che la guiderà per la strada della sua eccezionale vocazione, con mano ferma, che pare alle volte quasi spietata: monsignor Adriano Bernareggi, tra qualche anno vescovo di Bergamo.

La via si fa aspra, presto. Diventata consigliera nazionale, si logora in quei mesi nel lavoro per la «FUCI», portato avanti, con l'insegnamento, fino allo stremo delle forze. Proprio quando scrive al monastero per essere accolta come novizia, cade malata di pleurite, che si complica con un'endocardite. Sarà la sua specie di oblazione. Viene ricondotta a La Spezia, in casa, ma non guarisce più completamente, anche se nell'autunno '29 ritorna a Milano. Per tre, quattro anni vi rimane, tra congedi e aspettative imposti dalle precarie condizioni fisiche. Traslocata al ginnasio di La Spezia, ha altre ricadute, che la fanno anche ricoverare lungamente all'ospedale, per lo stato del cuore, fino a che deve rinunciare all'insegnamento nel '38. Si realizza quanto il Signore le aveva fatto sentire dodici anni prima, che si sarebbe trovata malata e senza sicurezza economica per il domani. Ma proprio in questo tempo tribolato si moltiplicano le grazie mistiche, con comunicazioni su altre anime. Nel maggio '39, riconduce a Dio prima della morte, la madre, rimasta per molti anni senza sacramenti.

La lunga passione non è colma, ancora. Itala presente da anni la guerra, e ha una visione della fiamma e del bagliore del mondo, con l'ordine da parte di Dio di «accettare tutte le conseguenze degli eventi bellici». I Mela sfollano a Barbasco, piccolo paese della Liguria; e, nel '44, a Groppo, nella montagna, tra le valli della Magra e del Vara. Per più di due anni conoscono la scarsità di cibo, il timore della guerra e della guerriglia, i bombardamenti. Peggiorano le condizioni cardiache d'Itala, che dà lezioni, per guadagnare, a volte materialmente, il pane. Scrive, nel suo libro dei ritiri: «Al mattino dò lezioni, così debole che a stento riesco a seguire l'alunno. Allora, dinanzi ai miei compiti di padrona, di figlia, l'attacco dell'abbattimento riprende feroce, in una lotta senza tregua. Il «fino a quando resisterò?» ritorna angoscioso. So che non devo chiedermelo, ma il problema è già

presente: è la resistenza di ogni ora della mia giornata conquistata a prezzo di un tremendo sforzo di volontà». Nel dopoguerra, per alcuni anni, ritrova ancora, inattesa, la forza di lavorare nell'Azione cattolica, come vice presidente e animatrice del gruppo spezzino dei Laureati. Nel '49 si è offerta per la Chiesa, facendo professione di vita eremitica. La torturante consumazione fisica si aggrava. Un'artrite vertebrale, particolarmente accentuata nelle vertebre cervicali, le dà disturbi alla vista e al labirinto auricolare. Ha acute crisi circolatorie, epatiche e gastriche. Nel febbraio '57, dopo una congestione polmonare, si rivela il pericolo di un'embolia. La fine pare imminente, come il medico l'avvisa per la parola data. Riceve il viatico, pronunciando le parole della professione monastica benedettina: «Suscipe me, Domine, secundum eloquium tuum et vivam». Ma so-

pravvive ancora due mesi, colpita dalla paralisi che le immobilizza il lato destro e da un'afasia quasi completa. Si spegne la sera del 29 aprile, muovendo *obviam Christo*, con la sua lampada accesa.

A distanza di tempo, Itala Mela, anche nella tradizione «fucina», è una delle figure meno note. Primo a ripresentare la sua ricca personalità, comunista equilibratamente d'intellettualità e affettività, è stato nel 1963 un volume di Dora Lucciardi, con prefazione di Chi poco dopo si sarebbe chiamato Paolo VI. Un vivo ritratto, che diede a conoscere anche una consistente scelta di scritti. Recentemente, la Chiesa locale ha indetto la raccolta di testimonianze sulle virtù praticate e l'esperienza religiosa di questa gentile e ferma donna, che si alimentò delle fonti spirituali più alte, sotto la guida dello Spirito. Una mistica per il nostro tempo

Nello Vian

Presentiamo un breve brano dai diari di Itala Mela, pubblicati da Dora Lucciardi nella sua monografia del 1963 con la prefazione di Giovanni Battista Montini.

6 maggio 1937 (Ascensione di N. S.)

Entrare con Maria e con gli Apostoli nel Cenacolo per prepararci al compito che il Signore vuol darci nella sua Chiesa. E' necessaria una disposizione di distacco assoluto e di abbandono pieno. Gli Apostoli, quando dal Monte Oliveto ritornarono a Gerusalemme, avevano già virtualmente, ed anche in gran parte praticamente, lasciato il loro mondo per seguire il Maestro. Tutta la loro ansia era accentrata nell'attesa del Paraclito, promissionem Patris. Essi disponevano il loro cuore ad apprendere quei segreti divini che sono dopo la glorificazione del Cristo potevano essere loro rivelati. Ogni altro interesse impallidiva di fronte a quest'attesa cum magno gaudio. Nonostante la separazione dal Maestro un sentimento di gioia li accompagna nel Cenacolo: il trionfo di Gesù e le sue promesse assorbono in quell'ora i pensieri dei discepoli: le profezie delle persecuzioni e delle prove future non sem-

brano vive nel loro spirito. E anche noi dobbiamo portare nel Cenacolo la gioia: la consapevolezza di dover seguire il Maestro nel calvario prima che nel trionfo non deve diminuire la dolcezza dell'attesa dello Spirito Santo. L'umanità da Gesù redenta e per Gesù glorificata alla destra del Padre può ormai ricevere il sigillo del Paraclito. La certezza dei suoi doni deve compensare ogni lacrima. E' lo Spirito Santo che ci porterà una visione più nitida del volere divino e che ci darà la forza per compierla. Lo Spirito Santo ci introdurrà nel mistero della vita divina e ci parlerà del Padre «apertamente».

Tacere, pregare, offrirsi al sigillo e a tutte le sue manifestazioni. Pregare, soffrire con la Chiesa, per la Chiesa che al Padre celeste si rivolge con i gemiti stessi dello Spirito. Vi è un dono da ottenere, una volontà divina da comprendere: il segreto di tutta una vita, forse, da cogliere. Vincere le ripugnanze, vincere i timori, vincere la dissipazione, donarsi, ricevere senza limiti.

Per una sintesi tra fede e vita

Nel quadro di una riflessione e di un'indagine sul senso della scelta universitaria oggi e sulle strutture esistenti, abbiamo chiesto a Giusep-

pe Lazzati, rettore dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, un contributo per quel che riguarda in particolare l'istituzione che presiede.

Anche se l'ultima versione del progetto di riforma universitario fa registrare un mutamento terminologico — cui purtroppo fa riscontro una regressione di contenuto della normativa — in forza del quale le università libere assumono la riduttiva denominazione di « università non statali », non si può mettere a fuoco i contorni della proposta culturale e formativa espressa dall'Università cattolica senza preliminarmente osservare e precisare che essa, appunto in quanto università libera, fa leva su tale autonomia (peraltro non adeguatamente e concretamente riconosciuta) per caratterizzare sempre più compiutamente se stessa come « cattolica ». Solo il riferimento esplicito, costante ed istituzionalmente perseguito da tutte le componenti della comunità universitaria a questa sua originale qualificazione di cattolico — nella fedeltà ai principi cardine della Rivelazione e della tradizione cristiana, declinati in aderenza alle mutevoli esigenze del tempo — può e deve rendere ragione della presenza di una Università cattolica nel concerto delle università italiane. Ed è appunto in relazione a tale specifica caratterizzazione che, solo, si può ragionevolmente motivare la scelta compiuta da quanti liberamente decidono di entrare a far parte dell'Università cattolica. Vi possono concorrere altre pur legittime e rispettabili considerazioni (ad alcune di esse farò cenno poi), ma quelle che possiamo definire « decisive » devono essere inequivocabilmente riconducibili alla qualificazione cattolica dell'ateneo.

Al limite per confrontarsi lealmente con una proposta culturale ed educativa al momento non ancora condivisa, ma animati dalla ricerca sincera ed acuta di una verità che si faccia vita.

« Alla Università cattolica — scrisse padre Gemelli — studenti e professori sono liberi di entrare; ma l'entrare vuol dire libera e spontanea accettazione di una dottrina e di una concezione che si deve anche servire con le opere e con la vita. Non chiediamo supina e meccanica osservanza di formule esterne; chiediamo spontanea e libera accettazione di una norma di vita ».

Questa è infatti la nota caratteristica di una Università cattolica: l'impegno ad operare una armonica sintesi tra la fede e la vita, tra la Rivelazione e la vicenda personale e sociale di ciascuno. Una preoccupazione, questa di fare unità tra fede e vita, che accomuna ogni proposta che non voglia scadere in vacuo intellettualismo o in volontarismo sterile. E che caratterizza — o dovrebbe caratterizzare — ogni espressione e momento di quel processo educativo volto a far maturare vocazioni cristiane integre ed autentiche. Ma una tensione, questa, che si declina in conformità alle esigenze proprie di una istituzione universitaria. Che è un'agenzia formativa, ma anche — oserei dire soprattutto — un centro di ricerca scientifica e di elaborazione culturale. L'impegno ad operare una sintesi tra fede e vita, per quel che riguarda l'Università cattolica, tende perciò a configurarsi innanzitutto in relazio-

ne a quella sete di conoscenza che è dimensione costitutiva dell'uomo. L'unità tra fede e vita, sotto questo profilo, si traduce nel binomio ragione-Rivelazione, le due fonti della conoscenza. L'Università cattolica propone dunque di coltivare l'attitudine a mettere in relazione i due poli di quel binomio e di affinare gli strumenti dell'uno e dell'altro. Nel pieno rispetto delle reciproche autonomie.

Secondo la preziosa categoria dell'« unità dei distinti » — applicata, in questo caso, al momento conoscitivo — che per un verso esige il rispetto delle regole caratteristiche del metodo proprio di ciascuna disciplina, per altro verso richiama l'apporto di illuminazione e di stimolo che può e deve venire dalla fede cristiana. Anche qui ci vengono in soccorso le parole di padre Gemelli: « La più bella difesa che lo scienziato cattolico può fare è quella che egli compie facendo della scienza pura, della ricerca scientifica per se stessa, senza secondi fini, per quanto nobili essi siano ».

E' il superamento dell'intento strettamente apologetico (di difesa della fede e dei suoi contenuti dottrinali).

Un superamento che, oltre al rispetto dell'autonomia delle scienze ed alla valorizzazione dell'apporto conoscitivo che viene dall'estensione dei loro confini (di cui già si è detto), involge anche il momento dell'esperienza storica (la seconda fonte della conoscenza umana e razionale, dopo la ricerca scientifica) e si esprime in quella confidente « apertura al nuovo che emerge » che anima le stupende pagine scritte dai padri conciliari, che ha

percorso il convegno ecclesiale su « evangelizzazione e promozione umana » e che l'Università cattolica, con umiltà ma insieme con convinta determinazione, ha tentato di testimoniare e di sviluppare soprattutto nel suo ultimo corso di aggiornamento culturale centrato sui problemi e le prospettive della laicità.

Queste, in estrema sintesi, le finalità dell'Università cattolica; e, di conseguenza, solo la condivisione di queste mete e la disponibilità e l'impegno volti a perseguirle tenacemente costituiscono condizione necessaria e sufficiente per immatricolarsi alla Cattolica.

Possono legittimamente concorrere — dicevamo — circostanze e considerazioni di altra natura, ma, riteniamo opportuno ribadirlo, esse vanno poste in seconda linea. Intendiamo riferirci alla qualificazione professionale assicurata dai titoli di laurea conseguiti presso l'Università cattolica. Non è cosa di poco conto, in momenti come questi. E' anzi l'unica contromisura a noi praticabile per contrastare il massiccio e preoccupante fenomeno della disoccupazione intellettuale. Anche negli anni in cui dilagava la demagogia della laurea facile, contrabbandata come democratizzazione della scuola e progresso nel diritto allo studio intesi quali premesse di una più spiccata mobilità sociale, l'Università cattolica ha tenuto duro ed ha continuato ad esigere dai propri studenti impegno, rigore, applicazione. Consapevole che il miglior modo di rendere un servizio alla comunità' tutta e, segnatamente, ai meno abbienti sia quello di fornire loro adeguati strumenti di elevazione sociale, di evitare loro le frustrazioni e le disillusioni che inevitabilmente seguono alla coltivazione di aspettative destinate a subire brucianti smentite.

In una parola, anche la serietà degli studi garantita dall'Università cattolica può rappresentare un legittimo elemento di attrazione. E ciò tanto più in quanto tale garanzia si fonda su di una esperienza ed una tradizione mai interrotta.

Ben vengano, quindi, coloro che intendono seguire un corso di studi professionalmente qualificanti, a patto che questa motivazione si associ a quella che abbiamo definito più rilevante e decisiva. A condizione cioè che non si determinino equivoci e non si offuschi la consapevolezza della tensione che programmaticamente deve animare la proposta dell'Università in quanto « cattolica ».

Giuseppe Lazzati

Per questa Repubblica

Sandro Pertini è dunque il settimo Presidente della Repubblica Italiana: sul suo nome si sono incontrate tutte le forze politiche a testimonianza, a due mesi da via Caetani, di una comune volontà di serrare le fila intorno alle istituzioni democratiche, cioè intorno a quel tenue ma unico filo che può guidare il cammino in avanti del nostro Paese.

Oggi più che mai è infatti necessario ritrovare l'unità, la lealtà intorno a quel « contratto sociale », a quelle « regole del gioco » che da più parti si vorrebbero abbattere. La scelta per Pertini, una figura tra le più limpide della storia della nostra Repubblica, capace di incarnare e di far rivivere concretamente lo spirito della Resistenza e della Costituente, ci pare dunque più che adeguata, a condizione che sappia essere intesa non come rifugio, di fronte alle incertezze del presente, in un passato sia pur glorioso, bensì come capacità da parte di un popolo di ritrovare nella propria storia, intesa non retoricamente come ricordo sempre vivo di sofferenze, speranze e lotte, un'unità non strumentale ma capace di proiettarsi creativamente in avanti.

Proprio coerentemente con questo spirito, mai come in questo momento è necessario respingere qualsiasi tentazione retorica e saper invece guardare con realismo alla situazione: il travaglio che ha contraddistinto questi quindici giorni di elezioni non va sottovalutato. Anche se riteniamo ripetitive e qualunquistiche le affermazioni di quanti hanno puntato al « tanto peggio » sfruttando il prevedibile malumore intorno alle « fumate nere » ripetendo stancamente i soliti ritornelli demagogici circa l'elezione diretta del Presidente della Repubblica, o l'insufficienza della classe politica, ci pare tuttavia che esistano alcuni punti sui quali è opportuno riflettere.

In primo luogo ci pare da non sottovalutare l'esistenza di obbiettive difficoltà di rapporti in seno alla maggioranza: è apparsa chiara l'esistenza all'interno di alcuni partiti, di tensioni che miravano a far sì



che prevalessero gli interessi di parte su quelli generali. S è così venuto a creare un fronte, a dir vero piuttosto contraddittorio, che l'elezione di Pertini ha per ora occultato ma non certo distrutto, e che si ripropone, assai confusamente, come obiettivo, quello di portare al naufragio l'attuale tentativo di collaborazione governativa tra le forze democratiche.

Non è certo questa la sede per giudicare delle scelte politiche o delle strategie di chicchessia: semplicemente ci pare doveroso rilevare l'esistenza, all'interno di varie forze politiche della maggioranza, di settori che in modo avventuristico e spregiudicato puntano sulla destabilizzazione sperando di trarne profitto.

Tutto ciò deve, a nostro avviso, stimolare le forze democratiche, sia a livello di vertice, sia soprattutto a livello di base popolare, a ritrovare, proprio intorno a ciò che ha significato l'elezione di Pertini, il quale, non dimentichiamolo, ha voluto considerarsi in qualche modo erede spirituale di Moro, un'unità non fittizia, ma autentica e soprattutto non moralistica, creativa, capace cioè di quella fantasia e inventiva che appaiono sempre più i soli antidoti alla crisi.

g.t.

Pensiero e sofferenza di Sant'Agostino

Continua con puntuale costanza l'edizione italiana delle opere di Romano Guardini (1885-1968), curata dal Centro di Studi Filosofici di Gallarate e presentata dalla Morcelliana: con *Pensatori religiosi* (Brescia 1977, pp. 253) giungiamo al sedicesimo volume. E' una serie di brevi ritratti (*Gestalten* in tedesco, quindi forme, figure) di grandi personalità cristiane e precristiane o di temi accomunati tutti dal rilievo eccezionale che ricoprono nel mondo dello spirito. Il primo saggio è del 1927 ed è dedicato al punto di partenza dell'itinerario speculativo di Sören Kierkegaard. Seguono del 1928 *Il senso della malinconia*, una delicatissima interpretazione di alcuni passi del diario kierkegaardiano che il pubblico italiano aveva già potuto parzialmente gustare nella traduzione di Romana Guardinieri comparsa nella collana « I fuochi » diretta da don Giuseppe de Luca; del 1930 uno schizzo di Bonaventura di Bagnoregio; del 1936 *Un ritratto di una mistica francese contemporanea*; del 1940 *Note per un'immagine dell'essenza del pensiero platonico*; del 1941 *Le forme dell'esistenza di Gesù*; del 1953 un saggio su Bernardo di Chiaravalle nella commedia dantesca; del 1956 alcune brevi ma profondissime note sul pensiero e la sofferenza di sant'Agostino; del 1960, infine, un contributo su Virgilio nell'ottica cristiana di Dante.

Vogliamo soffermarci per un attimo sul saggio agostiniano. Con *Die Bekehrung des Aurelius Augustinus* del 1935 (La conversione di Aurelio Agostino) Romano Guardini aveva tentato di cogliere il processo interiore descritto nelle *Confessioni* come un ritorno al Dio di Gesù Cristo che tutto esige. Veniva così contestata frontalmente un'interpretazione psicologica alla quale mancava ogni comprensione di ciò che sia un'esperienza religiosa e, in particolare, cristiana. Secondo Guardini « l'unica psicologia, che serve in casi del genere, deve conoscere le vie dello spirito e saper vedere l'effettuarsi di un destino spirituale. Deve conoscere ciò che è religiosità e sa-

perla valutare nel suo significato originario, nelle sue crisi e realizzazioni ». Nel saggio del 1956 Guardini tornò sull'argomento alla ricerca del segreto di quella esistenza dominata da un'inquietta passione per la verità che lo condusse dall'Africa a Roma e poi a Milano ove, alla scuola di Ambrogio, si piegò a quel Dio che resiste ai superbi. Il van der Meer ha fatto notare che l'interesse per la vita di Agostino si estingue di solito a questo punto, a quel fatidico biennio 386-397. Eppure quando Agostino si converte ha solo trentatré anni e quando morirà ne avrà settantasette. La fase più lunga della sua vita appartiene al seguito della decisione, quarantaquattro anni. Che cosa avvenne in quegli anni? Non è importante saperne qualcosa quando che li ha vissuti si chiama Agostino?

Delle difficoltà teoretiche che si presentarono ad Agostino nella sua ricerca di Dio la più grande fu il non riuscire a pensare allo spirito come una realtà. Per lui reale era soltanto ciò che si può sensibilmente vedere e afferrare, la realtà materiale. Perciò doveva pensare Dio come una materia sottile e tuttavia sapeva che ciò era errato. Uscì da questa *impasse* con la lettura degli scritti di Plotino tradotti in lingua latina da Mario Vittorino. Tornò in se stesso, entrò nell'intimo del suo cuore. « Vi entrai e scorsi con l'occhio della mia anima, per quanto torbido fosse, sopra l'occhio medesimo della mia anima, sopra la mia intelligenza, una luce immutabile. Non questa luce comune, visibile a ogni carne, né della stessa specie ma di potenza superiore, quale sarebbe la luce comune se splendesse molto, molto più splendida e penetrasse con la sua grandezza l'universo. Non così era quella, ma cosa diversa, molto diversa da tutte le luci di questa terra. Neppure sovrastava la mia intelligenza al modo che l'olio sovrasta l'acqua, e il cielo la terra, bensì era più in alto di me, poiché fu lei a crearmi, e io più in basso, poiché da lei creato. Chi conosce la verità, la conosce, e chi

la conosce, conosce l'eternità. La carità la conosce. O eterna verità e vera carità e cara eternità, tu sei il mio Dio, a te sospiro giorno e notte. Quando ti conobbi la prima volta, mi sollevasti verso di te per farmi vedere come vi fosse qualcosa da vedere, mentre io non potevo ancora vedere; respingesti il mio sguardo malfermo col tuo raggio folgorante e io tutto tremai d'amore e terrore. Mi scoprii lontano da te in una regione dissimile, ove mi pareva d'udire la tua voce dall'alto: « Io sono il nutrimento degli adulti. Cresci, e mi mangerai senza per questo trasformarmi in te, come il nutrimento della tua carne; ma tu ti trasformerai in me ». Riconobbi che hai ammaestrato l'uomo per la sua cattiveria e imputridito come ragnatela l'anima mia. Chiesi: « La verità è dunque un nulla, poiché non si estende nello spazio sia finito sia infinito? »; e tu mi gridasti da lontano: « Anzi, io sono colui che sono ». Queste parole udii con l'udito del cuore. Ora non avevo più motivo di dubitare. Mi sarebbe stato più facile dubitare della mia esistenza che dell'esistenza della verità, la quale si scorge comprendendola attraverso il creato » (Conf. VII, 10, 16).

Dopo quest'esperienza mistica Agostino comprese. E pensò subito di ritirarsi dalla confusione della città nel silenzio per condurvi una vita di meditazione e di intima purificazione. Realizza il suo ideale a Cassiciaco e dopo il battesimo, allontanata ogni ambizione mondana, torna in patria dove fonda una comunità i cui membri vivono insieme, pregano, pensano, discutono. Ma a questo *otium* che sentiva congeniale alla sua anima Agostino è sottoposto quasi con forza. « A questo invito che gli imponeva un totale cambiamento di vita e la rinuncia alle più care speranze, Agostino risponde desolato ma fermo, con la piena dedizione del suo animo. In una analoga situazione san Gerolamo accettò l'ordinazione sacerdotale a patto di essere esonerato dalle cure pastorali; Agostino invece non seguì l'istinto con cui un intellettuale cerca di difendere i



«Agostino ha dovuto sperare nell'eternità. Ciò che avrebbe potuto fare nel tempo non l'ha potuto fare, io credo, per amore». (Sant'Agostino, dipinto del XV secolo, Museo diocesano di Vich).

suoi diletti studi: accettò di posporre il suo amore per la vita contemplativa alle esigenze di un ministero dimostratosi già agli inizi abbastanza gravoso » (Marrou).

Nel 396 divenne vescovo di Ippona, la seconda città dell'Africa romana dopo Cartagine, e si dedicò alla cura pastorale con generosità incondizionata. Anzitutto vi erano le funzioni propriamente religiose: presiedere le liturgie, amministrare i sacramenti, tenere prediche, controllare l'istruzione catechetica, sollecitare le opere di carità, amministrare i beni della Chiesa. Oltre a questo le responsabilità civili. Allora il vescovo non era solo l'autorità spirituale più alta della diocesi. L'impero cristiano inaugurato da Costantino si stava già avviando verso forme medioevali di amalgama tra spirituale e temporale. Costantino ha riconosciuto alla giurisdizione episcopale la facoltà di istruire processi civili. E così tutte

le mattine, finite le funzioni religiose, Agostino siede in tribunale e ascolta i contendenti fino all'ora di colazione che nei giorni di maggiore affluenza viene spostata addirittura al pomeriggio inoltrato. Si comprende benissimo allora l'accoramento di Agostino per il grave peso del suo ministero, *episcopalis sarcina*, che viene a gravare proprio sulle spalle di chi aveva scelto il silenzio e il nascondimento.

Conclude il Guardini: « Ma la sua opera vuol venire tuttavia alla luce: interpretazione dell'uomo e del mondo sulla base della Rivelazione; sintesi della verità cristiana nella sua connessione intrinseca; comprensione della storia cristiana nel mondo come si concretava ai suoi tempi così carichi di terribili eventi. Quando e come, e con quali forze, ciò poté avvenire? La vita di Agostino dovette essere una continua rinuncia e un continuo eccesso di fatica. Così egli è diventato ciò che

nell'onorarlo per lo più si dimentica: santo. Tommaso d'Aquino è diventato santo mediante la esclusiva fatica intellettuale circa la verità della Rivelazione; Agostino diremo così, mediante il sacrificio del pensiero per amore. Il nono libro delle *Confessioni* riferisce un colloquio avuto sulla via del ritorno verso l'Africa con sua madre a Ostia; un *ascensus mentis in Deum*, il quale congiunge alla potenza del pensiero platonico la profonda interiorità dell'esperienza cristiana di Dio. Il colloquio è dominato dall'idea che le creature devono tacere se deve subentrare il silenzio in cui Dio può parlare. Agostino ha sempre avuto fame di questo silenzio, ha sempre aspirato a una forma di vita in cui tale silenzio fosse possibile, ma invece è sempre dovuto vivere nel chiasso delle umane necessità. Questo lo avrebbe distrutto se in lui non fosse sorto un amore diverso dall'*eros* di Platone e dalla nostalgia dell'assolutezza di Plotino. Era l'amore per i suoi fratelli nell'umanità affidatigli in nome di Dio dal suo episcopato. Questo è Agostino, amici miei. E non diciamo che egli ha creato la sua opera nonostante tutto ciò. L'opera che sarebbe dovuta propriamente nascere non l'ha potuta creare. Questa verità non viene mai di solito espressamente detta, ma essa si impone quando lo si frequenta più da presso. Basta anche solo considerare il libro che ha un ruolo così grande nella sua vita e nella sua gloria, la *Civitas Dei*. Esaltatori ben intenzionati ma non bene illuminati parlano della grandezza e dello splendore di quest'opera; in realtà, essa rivela tutta la penosità della vita del suo autore. Per condurla a termine Agostino ha impiegato due decenni; e chiunque s'intende di lavori consimili, avverte subito come sia stato composto durante ore libere avaramente misurate. Se il suo autore avesse potuto scrivere in pace, sarebbe pervenuto a una grandiosa sintesi. Sul pensiero conduttore del Regno di Dio egli avrebbe esposto ciò che era il mondo precristiano e cioè che quello cristiano sarebbe dovuto essere. Ma tutto questo non è stato realizzato. Il libro è sconvolgente a leggersi; ma insieme lo si legge con commozione profonda, poiché vi si vede il continuo sacrificio di possibilità di pensiero e d'arte a causa di persone che proprio in quel momento entravano da lui, raccontavano della loro lite con il vicino ed esigevano che il vescovo le aiutasse. Agostino ha dovuto sperare nell'eternità. Ciò che egli avrebbe potuto fare nel tempo non l'ha potuto fare, io credo, per amore ».

p.v.

Il crepuscolo degli Dei

Abbiamo scelto da Sur les chemins de Dieu (Paris 1956) qualche breve brano di padre de Lubac che sottoponiamo alla vostra riflessione

« Ogni rivolta che non ha Dio al suo principio e che non lo prende per alleato finisce nell'asservimento. Ogni *no* suppone un *sì* più profondo che lo sostiene, lo suscita e l'orienta; ogni rivolta è un assenso più sostanziale e più libero ».

« Non si possono mai chiudere tra parentesi, fosse anche solo per una breve generazione, né i problemi immediati dell'esistenza, né il problema totale del destino. L'umanità è sempre attuale, con i suoi bisogni elementari e la sua passione di assoluto ».

« Sempre minacciata e come pronta a morire, l'idea di Dio in noi è pure sempre rinascete. Sembra che tutto la rovini, poiché tutto è scandalo per noi; ed ecco che ciò stesso che sembrava rovinarla l'alimenta di nuovo. Ogni giorno ci offre qualche nuova testimonianza. L'uomo non avrà mai finito di dibattersi contro Dio. La lotta misteriosa di Giacobbe con l'Angelo, lotta audace ma necessaria, necessaria ma ineguale, è durata tutta la notte, tutta la notte della nostra oscura storia ».

« Tristezza del credente, che vede l'umanità affondare — e chi sa per quanti secoli? — nell'istante stesso in cui aspira più che mai ad emergere; la vede respingere il suo Dio come un essere estraneo; la vede alienarsi nell'atto stesso in cui crede finalmente di liberarsi. Tristezza di vederla cominciare ad avvilitarsi in un moto che sembra dover essere un sussulto di dignità. Quelli in cui sopravvive la prima ispirazione non si accorgeranno a tempo del dramma? E non riconosceranno come alleati indispensabili, messaggeri di salvezza, i credenti che prima prendevano per avversari? *L'homo sapiens* ridiventa ai nostri tempi *homo faber*, ma questa volta operaio di un mondo, e perciò più che mai, operaio di se stesso. Non più animale bisognoso, ma creatore. Sì. Ma non bisognerebbe pure ritrovare, al di là, una nuova saggezza? E come si ritroverebbe al di fuori di una contemplazione più alta e più ricca?

« Si respinge Dio come colui che limita l'uomo, e non si vede che è per rapporto con Dio che l'uomo ha in sé qualche infinità. Si respinge Dio come quegli che soggioga l'uomo, e non si vede che è per rapporto con Dio che l'uomo sfugge a ogni servitù, in particolare a quella della storia e della società. Si respinge Dio come quegli che obbliga l'uomo a ratificare tutto, e non si vede che è sempre questo medesimo rapporto con Dio che conferisce all'uomo la sua capacità illimitata di rifiuto. Si respinge Dio come quegli che aliena l'uomo con la sua trascendenza, e non si vede che è nell'affermazione della trascendenza che l'uomo trova la sua verità più autentica ».

« Vi sono divinità tiranne. Vi è un Dio liberatore. Oggi, gli dèi tiranni generalmente non assumono più nomi di divinità. Preferiscono pseudonimi, ma la loro tirannia non è minore. Respingete la fede in Dio come una teocrazia intollerabile? Ma ogni giorno che passa è una prova che ciò è a vantaggio di una mitocrazia temibile. Ecco salire verso il cielo, che voi avete svuotato, l'armata dei miti: miti più costrittivi della fame, più dispotici di qualsiasi despota... *Non habebis deos alienos coram Me*. Questo è per sempre il precetto della libertà. Questi dèi stranieri, falsi, mitici, sono dèi alienatori, mostri divoratori come le passioni umane, di cui tutti sono ipostasi. Voi avete fatto del vero Dio un loro simile, e avete creduto di respingerli tutti ugualmente, con un medesimo gesto. Ma questo gesto superbo deriva da un controsenso. E non avete visto che invece tra essi e lui bisogna scegliere. Le divinità oscure, che il Sole di Giustizia metteva in fuga alla sua aurora e che teneva a distanza, tornano subito sotto altri nomi. Nomi antichi o nomi nuovi, nomi di divinità o pseudonimi, sotto di essi si nasconde sempre qualche tratto dell'uomo che in essi si adora e che si rende così suo proprio schiavo. Fin dove bisognerà discendere in questa schiavitù, perché alla fine l'umanità intera gridi con una sola voce: Io tendo le braccia al mio Liberatore! ».

« Solo il Vangelo è il vero crepuscolo degli dèi ».

Questo numero è stato chiuso in tipografia il 10-7-1978

RICERCA

Direttore responsabile: Giuseppino Monni.
Redazione: Eugenio Gaiotti, Giorgio Tonini,
Paolo Vian. Direz. e Amm. Via della Conciliazione, 1° - 00193 Roma, Tel. 655.621,
c.c.p. n. 35038009 intestato a: « Ricerca », Fuci.
Spedizione abbonamento postale Gruppo III 70%. Litotipogr. « Nova AGEF » 00186 Roma. Telefono 65.65.262. La rivista

viene inviata normalmente agli iscritti della Fuci. Condizioni di abbonamento esterne: annuo L. 5.000, estero L. 7.000, un numero L. 500, arretrato L. 800. Autorizz. del Tribunale di Roma n. 4938 del 5 dicembre 1955. La collaborazione è aperta a tutti gli universitari; gli articoli non pubblicati non si restituiscono.