

RICERCA

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

Humilitas



Dovevamo qui porgere il nostro saluto a Giovanni Paolo I, ma gli eventi non ce l'hanno permesso. Non è certo facile, mentre ci troviamo a commemorare sullo stesso numero della rivista la scomparsa di due pontefici, trovare le parole per esprimere la nostra commozione: dovremo, forse, cogliere questa occasione per meditare più profondamente sul senso della nostra appartenenza alla Chiesa del Cristo, al di là e in sostegno all'impegno specifico che come movimento ci compete.

Non possiamo, nell'unirci qui in preghiera a Giovanni Paolo, ripercorrendo le tappe del suo rapidissimo pontificato, che riferirci all'immediata popolarità da lui incontrata; popolarità, ed umiltà, che è restata forse quanto solo ha avuto tempo di dirci questo Pontefice; ma forse così il disegno della Provvidenza ha voluto dare tutto il suo vigore a questo insegnamento capitale.

Si è detto, com'è vero, che Giovanni Paolo era il Papa della fede dei semplici, della religiosità povera, dell'adesione spontanea, che precede la ricognizione culturale, la elaborazione dotta; è questa un'esigenza estremamente reale, che non può più essere ignorata nel cammino della Chiesa.

Da questo decisivo insegnamento di umiltà si dovrà prendere le mosse, e questo insegnamento di umiltà bisognerà raccogliere per capirne e liberarne il valore autentico di scelta forte; nell'essere in grado di accogliere e dare risposta alla domanda di autenticità, semplicità, rapporto spontaneo e « popolare » e, d'altro lato nel saper orientare questa accoglienza ad una consapevolezza e capacità di consistere nei mutamenti e nei processi storici.

(continua a pag. 2)

(continua da pag. 2)

La disponibilità e la semplicità non potrebbero infatti che deviare o sterilirsi, e soccombere sotto il peso del mondo, senza una seria capacità di orientamento storico; la quale però a sua volta, senza radicarsi nei sentimenti di familiarità e spontaneità, nelle relazioni vitali, non è in grado di diventare autentica scelta di promozione umana. La fugace, ma densa di significato, apparizione di Papa Luciani ci sprona a compiere questa ricomposizione.

Ed è per questo, allora, che l'insegnamento di *humilitas* che ci è stato dato diventa fondamentale: umiltà che è senso della comunione, senso della fraternità ed essenzialità, e anche però senso della realtà nel suo contraddittorio procedere, che non possediamo e siamo perciò chiamati a capire.

Nel riscoprire e perseguire questa « umiltà » che Giovanni Paolo ci ha additato, e di cui forse superbamente si è sorriso, stia il nostro omaggio a questo Pontefice, e la nostra presenza a questa difficile stagione di Chiesa.

e. g.

sommario

- pag. 4 - **L'urgenza della carità**, di Guido Mazzotta
- pag. 8 - **Prospettive per un lavoro regionale**
- pag. 10 - **La Chiesa e i giovani**, di Giuseppe Angelini
- pag. 17 - **L'albero e i frutti**, di Pietro Giordano
- pag. 19 - **L'avventura di essere santi**, di Paolo Vian
- pag. 22 - **La dialettica nella storia**, di Giorgio Tonini
- pag. 25 - **Tre studi su Maritain**, di g. t.
- pag. 26 - **Il futuro dell'uomo**, di Lodovico Galleni
- pag. 28 - **La morte rimossa**, di p.v.
- pag. 32 - **Perfezione cristiana dello sforzo umano**, di Pierre Teilhard de Chardin

Ricordo di Paolo VI

« E circa ciò che più conta, congedandomi dalla scena di questo mondo e andando incontro al giudizio e alla misericordia di Dio: dovrei dire tante cose, tante. Sullo stato della chiesa: abbia essa ascolto a qualche nostra parola, che per lei pronunciammo con gravità e con amore. Sul concilio: si veda di condurlo a buon termine, e si provveda ad eseguirne fedelmente le prescrizioni. Sull'ecumenismo: si prosegua la opera di avvicinamento con i fratelli separati, con molta comprensione, con molta pazienza, con grande amore; ma senza deflettere dalla vera dottrina cattolica. Sul mondo: non si creda di giovargli assumendone i pensieri, i costumi, i gusti, ma studiandolo, amandolo, servendolo.

Chiudo gli occhi su questa terra dolorosa, drammatica e magnifica, chiamando ancora una volta su di essa la divina bontà. (...) E alla chiesa, alla dilettevole chiesa cattolica, alla umanità, intera, la mia apostolica benedizione ».



E' nel riandare al fondamento del più alto ministero ecclesiale che intendiamo esprimere, il nostro cordoglio per la scomparsa di Giovanni Paolo I, e il nostro ricordo per Paolo VI.

I giornali e gli altri mezzi di informazione hanno dedicato molto spazio, mettendo in evidenza tutte le diverse sfaccettature, della personalità di Paolo VI, e del nuovo pontefice. Una sottolineatura che ci pare debba essere fatta e che in qualche modo è restata ai margini, è proprio quella che riguarda la crescita di coscienza ecclesiale che ci pare riemerge dagli eventi di agosto.

Sembra infatti di poter rilevare una riscoperta, una sottolineatura della funzione di Pietro nella comunione ecclesiale.

Per tutti i presenti alla seconda settimana di Camaldoli resterà indimenticabile la veglia di preghiera e di riflessione che abbiamo tenuto la notte del 6 agosto. La stima e l'affetto dei fucini si sono espressi in modo corale, commosso, spontaneo, partecipato.

Non era né poteva essere soltanto la riconoscenza verso l'antico assistente. Sono emersi, e con chiarezza, la considerazione, la fedeltà, l'apprezzamento per il suo Magistero, per il suo essere il Papa di tutta la Chiesa e della umanità intera.

Per questo, dopo aver ascoltato le riflessioni e le meditazioni proposte spontaneamente nella veglia di Camaldoli, scrivere di Giovanni Battista Montini non è riandare ad un lontano passato, ma significa esprimere una presenza vivente, una tensione spirituale diffusa e operante nella FUCI attuale.

Avremmo voluto poterlo dire direttamente al Santo Padre (un'udienza era stata già annunciata). Siamo sicuri che anche adesso, nella pace e nella luce dei beati, potrà gioire di questo. Pensiamo anzi che tanta ricchezza spirituale sgorgata nelle realtà fucine rappresenti la continuità di un dono, di una presenza.

E' molto utile rileggere quanto di recente abbiamo scritto sulla Sua testimonianza come assistente della FUCI (Ricerca n. 9/1977).

Torneremo ancora sulla Sua figura: abbiamo in programma infatti di dedicare un numero ad un'analisi del significato del suo Magistero pontificale.

Come non ricordare, adesso, gli anni che lo videro assistente, sapendo che sono stati decisivi nella storia della FUCI, e che furono estremamente importanti nelle vicende della comunità ecclesiale e civile, così da influire in modo determinante sulla sua vicenda umana e sacerdotale?

I fucini di allora ricordano il suo atteggiamento fiero quando il « regime » sciolse le as-

Ricordo di Paolo VI

sociazioni cattoliche, ma soprattutto, il sacerdote d'eccezione, il fervore dell'ascetica, il rigore della logica, la semplicità e la familiarità del tratto. La spiritualità pura e spontanea che scaturiva da una profonda sorgente interiore.

La migliore risposta a chi voleva ridurre al silenzio le associazioni cattoliche fu data proprio dalla vitalità e dalla profondità culturale e spirituale della FUCI di allora; lo testimonia la fondazione del Movimento Laureati avvenuta nel corso del congresso fucino di Cagliari, nel settembre del 1932 quando don Montini era assistente e Righetti presidente della FUCI.

Poche citazioni bastano a rendere il senso di quei momenti. Scriveva Montini nel 1930 su « Azione Fucina »: « Tocca a noi fare dell'intelligenza un mezzo di unità sociale; tocca a noi rendere la verità tramite della unione tra gli uomini; tocca a noi diffondere l'unità di pensiero ».

Ed ancora sulla stessa rivista scriveva: « Sapere e sentire che fra fede e vita, fede sincera ed integra e vita vera, forte e grande, c'è relazione necessaria ed inderogabile ». Le grandi personalità che in quegli anni si sono formate in FUCI testimoniano la fecondità di queste indicazioni.

Mi piace concludere con le parole che rivolse da pontefice ai suoi fucini nel giorno del suo ottantesimo compleanno: « Ma quel che più importa è che perdurino gli ideali in cui tutti credemmo in una stagione fervida di propositi e di iniziative. Erano e sono gli ideali della gioventù universitaria cattolica: la fede vissuta; il servizio ai fratelli; la cultura seriamente e severamente intesa; la centralità del Vangelo nel quadro di un autentico e plenario umanesimo ».

Giuseppino Monni

Proposte per un lavoro teologico

1. Il nostro, quello della FUCI e della pedagogia apparentemente dimessa ch'essa esercita e quasi ci fa circolare nel sangue diventando connaturale gesto di intelligenza e di vita, è un sentiero difficile ma pure capace di approdare a inattese e fresche fecondità.

Nelle scorse settimane ce lo hanno ricordato non solo pubblicisti amici (fin troppo generosi, forse) ma pure attenti osservatori esterni, rivelatisi rispettosi del cammino di faticosa ricostruzione della nostra fisionomia associativa, anzi in qualche modo stupiti della nostra rinnovata volontà di collocarci là dove l'Evangelo attende d'essere ridito perché, attraverso la sua umile e nuda potenza e per le vie di una ragione ch'è traccia dello stesso e identico Verbo, nuovi e altri studenti universitari siano convocati a formare nuova chiesa.

E d'altra parte, anche tra noi, mentre le scelte del Congresso di Napoli, pur tra mille difficoltà (come, per citarne una soltanto, quella dell'irreperibilità di interlocutori, cattedratici o ricercatori, per il lavoro interdisciplinare nei gruppi di facoltà o di dipartimento), vanno assumendo concretezza di esercizio e di proposta (e sarà saggezza non desistere), il dibattito si va facendo più intenso anche per l'incertezza che può sopravvenire a riguardo degli esiti di tutto il lavoro avviato.

Vale dunque la pena ricordarci a vicenda l'intenzionalità prima che ci ha sostenuti fin qui per essere in grado di proseguire il comune cammino della Federazione, tenendo costantemente presenti sia le finalità del progetto apostolico che in FUCI ci raduna come pure la necessità che le scelte intermedie in via di elaborazione e gli strumenti ad esse collegati siano omogenei a quelle finalità. E siano omogenei sia perché lucidamente disposti in organico disegno (per evitare che ci si soffermi soddisfatti sul particolare e si perda di vista l'essenziale

L'urgenza della carità

e l'intero) e sia per la qualità di ogni singolo successivo passo che deve poter verificare in se stesso l'orientamento, pedagogicamente graduale, e il legame causale con la finalità dell'intero progetto.

2. Può sembrare, questo, un discutere gratuito sul metodo. Ma per avvertirne l'urgenza, e coglierne la provocazione a un maggior esercizio della ragione nel delineare ipotesi di prassi associativa e anzi a elaborare addirittura una strategia, basterà pensare ai problemi che ogni giorno affrontiamo e che ci sembrano — quali sono — talmente poderosi e schiacciati ed esigenti ben altre forze spirituali, intellettuali e numeriche), se appena in primo luogo dimentichiamo anche per un istante l'originaria ispirazione e l'immane grazie del Signore ad essa legata che ci trasse all'apostolato tra gli universitari; ma anche, se appena tralasciamo di tradurre quella ispirazione e quella intuizione in coerente e razionale disegno.

Molti di questi problemi potranno essere non dico risolti ma seriamente affrontati, se altri più semplici forse ma anche più fondamentali saranno collocati al posto loro proprio e saranno visti e vissuti come preliminari, ben consapevoli del loro interno legame e di come la successione dei temi sia chiave di intelligibilità.

Può darsi che sia «l'urgenza della carità a farci pressione» (come diceva il nostro Assistente nel 1930) e si voglia dunque, appunto per passione apostolica, apprestare a tamburo battente una qualche formula risolutiva che dia premio alla nostra fatica e risponda a richieste studentesche a lungo inevase. Ma la «fretta è danno», ammoniva nella stessa occasione don Montini.

Ci basti allora aver posto, dalla assemblea federale di Loreto in poi (rivalorizzando ad altro livello, quello dell'impegno apostolico, le

acquisizioni di metodo e di sensibilità storica degli anni immediatamente precedenti), le linee fondamentali della nostra identità associativa, che appunto a Loreto sintetizzammo nella scelta per l'evangelizzazione tra gli universitari. In ordine alla evangelizzazione ci definimmo: e questo comportava la necessità di ricomprendere il modo di porsi della FUCI, le sue finalità e la sua organizzazione, i suoi aspetti interni e la sua presenza pubblica, in una parola la vita di un gruppo FUCI. Siamo convinti che la nostra fisionomia complessiva e articolata risulterà nitida e proponibile se, con consueto rigore, la Federazione farà alcune scelte successive e particolari in funzione di questa che è la scelta fondamentale, nella certezza che la stessa Federazione sarà più veracemente proponibile già fin d'ora nel suo attuale farsi, se procederà in fedeltà alla sua storia e in aperta e cordiale accoglienza delle attese della Chiesa e dell'Università italiana.

3. Queste scelte cosiddette «particolari e successive», che suppongono quelle operate fino al congresso di Napoli, paiono a me riguardare quattro punti essenziali.

Anzitutto, una matura e rigorosa *formazione teologica*.

Poi, una intensa e consapevole *formazione «spirituale»* (e cioè alla vita cristiana ch'è condotta dallo Spirito), che faccia cogliere e sperimentare oggi, dentro alle contraddizioni giovanili amorosamente assunte e purificate e dentro alle possibilità del lavoro intellettuale e universitario, la sequela esigente di Cristo.

In terzo luogo, lo sforzo di individuare e perfino di elaborare linee di comprensione del tempo storico in modo che i gruppi FUCI siano con serietà ed efficacia luoghi di *formazione storico-civile*: può darsi che per le nuove condizioni della cultura e per la complessità

dei problemi non sia consentita a noi la fortuna di rifarci ad un solo Maestro e alla sua singolare e tuttora imprescindibile sintesi, e che viceversa si debba oggi cercare e forse inventare un Maritain per così dire «collettivo» capace di additare le nuove e necessarie vie della presenza cristiana nel mondo allo scopo di «impregnare dello spirito evangelico le varie comunità e i vari ambienti» (Apostolicam Actuositatem, 20).

La necessità, infine e in conseguenza dei punti precedenti anche per gli impegni da essi derivanti, di una più rigorosa e qualificata *formazione dei responsabili* in modo da riproporre incessantemente il progetto che fonda la nostra solidarietà associativa, e in modo ancora da avere adesioni consapevoli e militanti: universitari che finalmente si rendono conto del dono ricevuto d'essere credenti e della insopprimibile dimensione missionaria ch'è implicata in quel dono, e questo sono decisi a farlo con fiducia nella Verità, negli uomini da essa creati e ad essa destinati, nella umana ragione ad essa strutturalmente ordinata e nei «luoghi» storici e istituzionali destinati a promuoverne la ricerca.

Si tratta, come facilmente si può vedere, di temi e scelte certamente «interni», com'è del resto doveroso in preparazione a quel momento interno di verifica e decisionale che è l'Assemblea Federale. E tuttavia, pur essendo interni, anzi appunto perché lo sono, dall'affrontarli decisamente e con spirito partecipativo la FUCI può finalmente trarne vigore e idee per dare consistenza apostolica e culturale al suo impegno in Università e per l'Università.

Si tratta, ancora, di temi elencati secondo un ordine intenzionale di priorità, che ora qui di seguito si vorrebbe giustificare mostrando perché la *formazione teologica all'interno dei nostri gruppi* debba venir considerata l'im-

pegno associativo oggi più urgente per dare base e solidità agli altri impegni, sia a quelli formativi interni e sia a quelli missionari e più attinenti il lavoro culturale in università.

Dedicarvi la prossima assemblea federale ci porterà non solo a segnare con un preciso contenuto un importante appuntamento federale (e ciò pedagogicamente, ha una significativa rilevanza, come su altro versante del nostro impegno dimostrò il tema specifico e insieme paradossalmente globale del Congresso di Napoli) ma pure a utilizzare anche per il lavoro teologico quel metodo di riqualificazione della ragione acquisito nell'ultimo Congresso.

4. Infatti al Congresso di Napoli ci siamo ritrovati per restituire alla Federazione la sua finalità missionaria e non in maniera velleitaria o esprimendone soltanto le intenzioni ma anche saggiandone alcune modalità di intervento e di presa di parola.

Tornare in Università, ricapendone la insostituibile funzione e difendendone l'autonomia sia pur relativa nei confronti dell'intero sociale, è stato per noi un modo, modesto certamente e settoriale ma alla lunga decisivo, di contribuire all'arricchimento della articolazione del Paese.

Ma questo era per così dire un obiettivo obliquo, indirettamente voluto, perché ci si rendeva conto che il consolidamento della democrazia non poteva passare attraverso una esaltazione acritica e feticistica dell'Università, ma restituendola a se stessa, rifacendone una riforma anche dal basso (l'iniziativa dei gruppi di facoltà) che desse preminente rilevanza all'uso della ragione.

L'interesse civile del nostro Congresso veniva così a saldarsi — pur nella necessaria distinzione — con il primario interesse pastorale ten-

dente a individuare una presenza in università, che ne rispettasce la natura e anzi la promuovesse, nella consapevolezza che il libero e rigoroso snodarsi di un confronto teoretico non potesse non fondarsi su di un essenziale riferimento, pur nella varietà interdisciplinare degli approcci, a un quadro unitario e obiettivo.

La proposta dei gruppi di facoltà nasceva precisamente da questa avvertenza ed era orientata a far emergere il valore di ogni ricerca rigorosamente fondata ma anche il limite che la connota e dunque la necessaria relazione reciproca con altre discipline. Si trattava di ridare consistenza intellettuale e morale al sobrio e modesto procedere della umana conoscenza, che non può incontrare interesse e positiva provocazione anche in una eventuale proposta di fede.

Per questo a Napoli ci siamo lasciati con un impegno: quello di promuovere i gruppi di facoltà (già in se stessi significativi perché « promozione umana » in quanto riqualificanti la ragione) ma stare al loro interno con la precisa volontà di *essere significativi*. Significativi della nostra fede, delle domande provocanti ch'essa pone a ogni umana conoscenza e della Verità ch'essa reca a ogni onesta ricerca.

Ma come essere significativi della nostra fede, e quindi capaci di porre l'essenziale questione del senso dentro a ogni altra questione, se questa nostra fede non è colta nella sua radicale pretesa di assolutezza e non è vitalmente accolta nella sua richiesta di obbedienza? Si può evangelizzare se si è evangelizzati. La Parola può per il nostro tramite fruttificare se è piantata dentro di noi e diventa, per amorosa consuetudine, carne della nostra carne.

La volontà di proseguire la linea congressuale (sotto pena d'essere vanificata o sostanzialmente corretta nelle sue finalità) sembra

dunque esigere questa priorità da dare oggi alla « formazione teologica », a uno sforzo cioè non episodico ma organico di comprensione progressiva del dato di fede, nella sua semplicissima unità e nella sua non mutilata complessità.

5. E d'altra parte, questo lavoro di approfondimento del dato di fede non risponde solo a esigenze missionarie per così dire « esterne ». Esso è necessario anche per quell'incredulo che si nasconde dietro ciascuno di noi, per cui si dice con tutta verità che il nostro personale cammino di fede, e della conversione ch'essa reclama, è incessante.

Il contenuto, che è reale salvezza per ogni uomo e per tutto l'uomo, dell'annuncio cristiano ci sopravanza sempre ed è obbligo del credente ritagliare con progressiva verità e coerenza la propria esperienza di fede su quel contenuto.

Si è giustamente insistito, in questi anni, sulla particolare rilevanza che ha la qualità della nostra adesione di fede, sulla *fides qua creditur* (« la fede con la quale si crede », e cioè sull'atteggiamento credente) come dicevano i teologi medioevali. Ma resta vero che la qualità, per così dire la assoluta misura dell'atteggiamento credente, è intrinsecamente determinata dal contenuto della fede, dalla *fides quae creditur* per riprendere l'antica terminologica, ch'è appunto il Signore che crea e salva (salva perché crea, e viceversa) l'uomo.

La nostra fede ci pone in rapporto con il Signore (« Gesù è Signore » è la confessione di fede cristiana: cfr. 1 Corinti 12,3; Filippesi 2,11; ecc...; ma anche Atti 3,6).

Appunto perché nella fede accogliamo il Signore come unico e vero Salvatore, la nostra adesione credente non può non essere illimitata, assolutamente aperta alla obbedienza. Ortodossia e ortoprassi non vanno dunque disgiunte o addirittura contrapposte, viceversa

si involgono reciprocamente, si reclamano se la fede cristiana è obbedienza di tutto ciò che l'uomo è e pone a quanto il Signore rivela e opera.

Si vede allora come la « formazione teologica », che qui viene proposta come prioritaria e come tale viene segnalata alla Federazione, non vuole, non può essere una semplice e astratta cultura teologica, una istruzione che lasci intatte le nostre condotte di vita e le nostre consuetudini morali e intellettuali.

Accogliere il Signore, ch'è il contenuto della nostra fede, determina e anzi crea e fa nascere la giusta capacità di pregare, la vera spiritualità cristiana, le modalità stesse dell'annuncio missionario. Davvero la Parola del Signore, pur facendoci valorizzare tutto ciò che nel mondo esiste perché e in quanto da essa creato, giudica tutto. Giudica anche le nostre positive esperienze di fede che sono chiamate a sempre maggiori verità. Giudica perfino le nostre pur necessarie precomprensioni culturali e morali.

Per questo, dunque, il compito della formazione teologica, ch'è riflessione sul dato di fede secondo quanto e come il dato di fede ci è appunto dato, è decisivo e deve precedere, logicamente e cronologicamente, gli altri compiti.

La nostra crescita intellettuale e civile, insomma la nostra vita pone sempre nuove domande e nuove istanze alla fede che per grazia ci è stata donata. La nostra fede può ritrovare la capacità di assumerle purificate ed inverte soltanto se le si riconosce l'essenziale dimensione di reale criterio veritativo.

6. Nella stessa direzione ci provoca una lettura (certamente opinabile ma in ogni caso possibile) della dinamica interna della cristianità italiana, ch'è pure orizzonte

entro cui doverosamente si colloca la FUCI.

Non possiamo non salutare con gioia, anche per la passione ecclesiale che connota un movimento come il nostro, la tensione di ricostruzione unitaria che anima il tessuto ecclesiale italiano a partire dal convegno romano dell'autunno 1976. E certo la ricerca di una più profonda unità, che valorizzi le diverse esperienze associative e culturali in ordine a una presenza non di potenza prevaricatrice ma di umile e significativo servizio all'Evangelo nella società italiana, esige che la FUCI veda il suo generoso contributo.

Occorre che questo contributo si espliciti in piena fedeltà al carisma originario che ha fatto della FUCI una presenza singolare nella cristianità italiana come la sua storia, pur tra alterne vicende, fa rilevare.

Il nostro essere un movimento ecclesiale per l'evangelizzazione tra gli universitari ci aiuta dunque a ricomprendere un ruolo più complessivo della Federazione e ci induce a giocare la scommessa di riaffermare « con le parole e con le opere » la priorità della ricostruzione del tessuto ecclesiale attorno alla realtà che lo fonda e lo fa essere. Mentre sembra che l'attenzione di molti sia prevalentemente rivolta al tentativo di ricomposizione del cosiddetto mondo cattolico (si vedano le indicazioni e le iniziative in atto, che tuttavia anche a me sembrano storicamente significative e addirittura esigite), diventa coraggiosamente profetico — e se ne deve essere consapevoli con tutta la modestia possibile — ricordarci che la Chiesa nasce dalla Parola, da essa è convocata e mandata, per essa e sotto di essa vive, riproponendola nel tempo degli uomini nella sua intenzionale realistica proposta di salvezza attraverso le vie sacramentali scelte dalla stessa Parola.

Avessimo « piena avvertenza di questo obbligante e gioioso legame » (Paolo VI) tra Chiesa e Pa-

rola, una nuova stagione si profilerebbe per l'adempimento della missione ecclesiale nel nostro Paese, anche in riferimento alle possibilità aperte dalla attuale situazione culturale e sociale.

Sempre più spesso infatti si fa appello ai cattolici perché investano la propria esperienza religiosa nella comune responsabilità di far uscire il Paese dalla crisi. E certo è un grosso guadagno per il futuro stesso della società italiana se i cattolici prendono più viva consapevolezza della rilevanza civile che può ancora avere il patrimonio storico e morale costituito dalla loro ormai lunga presenza nella vita reale e anche nella direzione politica (pur tra incertezze e omissioni storiche) del Paese.

E tuttavia ancora qui bisognerà riprendere il già sottolineato tema dell'esperienza credente che non è vuota apertura a un futuro indistinto o semplice indicazione di appassionata dedizione morale alla comune costruzione civile. Se pure — e non starò certo a negarlo — ha suscitato concretizzazioni storico-civili di permanente validità, sicché ad essi non possono non rifarsi quanti vogliono un rinnovamento del Paese, l'esperienza religiosa dei cristiani va ricondotta sempre a ciò che la fonda. Ciò che la fonda è la Parola. E la Chiesa per questo, ben si definisce *Congregatio fidelium*, come direbbe san Tommaso, lo « stare radunati di quanti confessano la fede » nell'unica Parola che salva. La Chiesa dunque contribuirà al rinnovamento del Paese non tanto se i cristiani riproporranno un patrimonio storico (come pure è loro diritto e dovere) ma piuttosto se ci si rifonda attorno alla Parola accolta nel suo realismo e nella sua integralità: soltanto da un nuovo terreno ecclesiale — sottolineava qualche mese fa Giuseppe Lazzati — potranno germogliare nuove testimonianze cristiane anche civilmente rilevanti.

Se dunque il terreno ecclesiale è posto in essere ed è fecondato

dalla Parola, dedicarsi a questo lavoro di indagarla e accoglierla tutta, senza perderne neppure una iota, non è estraniarsi dalla temperie storica e quasi imboscarsi in venerabili occupazioni accademiche, ma è un situarsi alla vera radice di ogni impegno cristiano per salvarlo da ogni tradimento e con ciò stesso per farlo essere significativo nell'umana vicenda.

7. Finalità associative e sensibilità storiche convergono così e si sposano con l'esigenza interna alla fede, che è quella di crescere: *di fede in fede*.

La teologia in FUCI vorremmo avesse questa particolare accezione: la crescita della fede, la sua maturazione, il libero e robusto dispiegarsi delle sue potenzialità. Essa deve seguire le altre crescite di ogni studente, con esse deve colloquiare in maniera rispettosa ma franca, ad esse deve congiungersi per purificarle e animarle dall'interno in modo che progressivamente si formi in ognuno di noi l'uomo adulto a immagine del Cristo.

E questo è possibile se la varietà di esperienze dell'esistenza credente è appunto ricondotta all'unico necessario, e da esso si lascia verificare e determinare.

Si tocca qui il nodo fondamentale che definisce la fede cristiana appunto come cristiana: il nodo cioè che lega indissolubilmente e in maniera non mai superabile i tempi dell'uomo con l'Ora di Gesù morto e risorto. Un riferimento a Gesù che sia riferimento soltanto morale a una esperienza esemplare non è fede cristiana. Un riferimento a Gesù che sia soltanto riferimento alle proprie matrici culturali non è fede cristiana. La pretesa della fede cristiana è che ci sia un «già dato», non manipolabile, in qualche modo indisponibile, che appunto viene donato e come tale va accolto nella fede.

Si tratta allora di un riferimento realistico e pieno di senso permanente, e perciò esige obbedienza di tutte le umane precomprensioni, e perciò reclama la conversione di qualsiasi cammino umano moralmente onesto.

Il dinamismo interno della fede è appunto quello che invita e subito impone di abbandonare le proprie terre (come toccò ad Abramo) e di avviarsi verso una terra che all'uomo, alla sua intelligenza come pure alle sue ansie di moralità personale e collettiva, sarà data come patria. Sì, la fede come patria dell'intelligenza umana (credo ut intelligam), di quella intelligenza che vuole capire la vita, nella sua origine e nel suo destino e nel suo svolgersi.

Cristo, patria dell'uomo, «terra dei viventi», come felicemente lo chiama Olivier Clement. Ed è patria «donata», non creata da umano desiderio o conquistata da illusioni giustamente smascherate.

La fede ci pone in essenziale rapporto con questa Persona donataci: e dunque la riflessione nella fede, e maturare in essa, deve rispettare la logica e le modalità del dono, deve familiarizzarsi con le vie (che sono ecclesiali: scrittura, patristica, magistero) attraverso le quali questo Dono del Padre ci raggiunge; su queste vie con passo tranquillo, come si fa tra le mura di casa, è davvero già da se stesso un vivere di fede come il giusto e il santo (cfr. Romani 3,15).

Certo, in assemblea federale non si dovrà verificare o concreare questo cammino, ma soltanto indicare a tutta la Federazione questo essenziale clima spirituale, realizzare la consapevolezza e il consenso associativi su queste dimensioni del far teologia (e, più radicalmente, dell'atto di fede) e, a partire da ciò, programmare l'elaborazione di una traccia di cammino che sia rispettosa appunto della qualità cristiana della fede.

Guido Mazzotta

Si è svolto nella casa alpina della Fuci ad Alba di Canazei (TN) dal 26 al 31 agosto, un campo-scuola regionale della Fuci del Triveneto, dedicato al tema dell'università.

Punto di riferimento centrale dell'incontro è stata la convinzione che occorre rifiutare l'atteggiamento di sfiducia e di abbandono nei confronti dell'università, comprendendo che «essa è lo spazio nel quale vivere la nostra fede, perché è in essa che lo Spirito ci muove a testimoniare con una forte presenza. Nessuna realtà storica è così «perduta» che non possa essere salvata dalla Parola».

L'incontro si è qualificato dunque sui temi dell'ultimo Congresso Nazionale della Fuci, dai quali ha preso avvio; e ha rappresentato inoltre un passo importante nella costruzione di una rete di collegamenti regionali che permettano una presenza più incisiva e consapevole dei gruppi Fuci.

Due le caratteristiche positive di questo incontro: il clima fraterno e «creativo» instauratosi, che permette una conoscenza personale più profonda, ed è certamente garanzia maggiore di un cammino comune rispetto ad un confronto formale; e il tentativo di affrontare globalmente le caratteristiche e le finalità di un impegno quale è quello proposto dalla Fuci per arrivare a comprenderne integralmente il significato nella comunità ecclesiale e nella società civile.

Partendo dal riconoscimento alla Fuci di un impegno all'evangelizzazione «da laici», quale prospettato dall' *Evangelii Nuntiandi*, teso cioè a far germogliare i semi posti dallo Spirito nel mondo, si è riconosciuta la necessità di un impegno ad «evangelizzare la condizione universitaria» basato su una chiara coscienza critica dei problemi obiettivi di quest'ultima: si sono ripercorse quindi le linee del Congresso di Napoli, vedendo nella «promozione della ragion critica» in Università e nell'impegno per la condizione studentesca un lavoro di

Prospettive per un lavoro regionale

pre-evangelizzazione non secondario, all'edificazione del Regno.

Si è cercato, in rapporto a questo, di esaminare i caratteri di fondo di un gruppo Fuci: l'impegno missionario, in ambito storico ed in ambito ecclesiale, se letto nella chiave precedentemente abbozzata (che è poi quella di Evangelizzazione e Promozione umana e del convegno di Verona dell'Università Cattolica sulla laicità), qualifica il gruppo Fuci e il singolo aderente come operanti una continua *mediazione culturale* tra Chiesa e Mondo, tra Fede e Ragione. Il che implica vi sia alle spalle un fondamentale cammino di *formazione*, che è stato definito come *sintesi vitale personale* tra Fede e Ragione. Vitale: cioè non solo intellettuale ma coinvolgente l'intera persona.

Oltre a questa ricerca sulle linee di fondo costituenti un gruppo Fuci, l'incontro ha dedicato grande attenzione ai modi ed alle possibilità di attuazione concreta dell'impegno nell'università e nella Chiesa locale, nel quadro di un maggior collegamento, organizzativo e culturale, in ambito regionale.

Questo aspetto non è certamente da sottovalutarsi; si è trattato infatti di riannodare e riscoprire culturalmente il carattere *federativo* della Fuci, fondandolo tra l'altro anche su un rapporto personale di amicizia.

Possiamo qui solo accennarlo, ma la riaffermazione culturale dello spessore della scelta federativa è un appuntamento obbligato: se è vero che la condizione giovanile è condizione di *marginalità* contraddistinta, come rileva tra gli altri Ardigò, o dalla fuga nell'isolamento auto-emarginante del « piccolo gruppo » o dalla subalternità e dalla propensione alla dipendenza (dai grossi movimenti totalizzanti, dal mondo istituzionale, dalla « società adulta »...), un modello organizzativo che sia in grado di penetrare nel « mondo vitale » del piccolo gruppo locale e di non perdere nel contempo il contatto con una di-

mensione più ampia (di confronto, di linea culturale, di coscienza dei problemi più generali del Paese) può essere una delle vie di uscita dalla crisi giovanile. Le nostre esperienze sono solo dei piccoli passi, ma ci sarà da rifletterci.

e. g.

Era da diversi anni che non si riusciva a realizzare un campo sardo della FUCI. Quest'anno grazie allo impegno del gruppo di Sassari ci si è ritrovati dal 19 al 27 agosto al rifugio « La Madonnina » che tante volte aveva ospitato gli universitari cattolici, ed è importante ristabilire una continuità con l'opera iniziata tanti anni fa da Mons. Enea Selis allora Assistente della FUCI sassarese.

Le giornate erano scandite dai tempi della liturgia delle ore, al mattino e al pomeriggio incontri di riflessione tra tutti i partecipanti sui temi dell'incontro.

L'impegno dei partecipanti al campo è stato notevole non solo nella partecipazione ai momenti di studio biblici ma anche in confronti sul campo dove prevalevano i virtuosi del calcio e della pallavolo.

Una nota di costume è data dall'ottima cucina realizzata dalle fucine sassaresi che anticonformiste rispetto al femminismo imperante hanno voluto l'esclusiva nella preparazione dei cibi recuperando il nuovo ruolo della donna nell'ambito di una ampia delega ai maschi per lavori di responsabilità quali il riordino della cucina e il lavaggio delle stoviglie.

Temi dell'incontro, due filoni fondamentali; il primo di riflessione sui sacramenti con attenzione particolare alla confessione e all'Eucarestia; lo studio veniva condotto leggendo passi biblici riferendosi ai momenti fondamentali della vita cristiana per collegare così lo studio al

significato della liturgia; altro filone di riflessione era il tema della condizione giovanile in riferimento ai problemi dell'occupazione. L'attenzione al sociale veniva focalizzata in modo particolare al ruolo del gruppo FUCI nell'ambiente dell'Università di Sassari.

E' importante sapere che la FUCI è riuscita ad avere una significativa incidenza nella realtà cittadina e diocesana di Sassari non solo attraverso le riunioni settimanali, il collegamento con un gruppo di studenti fuorisede, gli incontri con docenti interessati al lavoro della FUCI, ma in particolare con un'iniziativa notevole costituita da un inserto quindicinale sui problemi dell'università che viene realizzato nel giornale diocesano e oltre ad essere inviato a più di tremila indirizzi viene distribuito in università in più di duecento copie. Il titolo di questo supplemento è: « Impegno e ricerca », il prezzo è molto basso l'equivalente di un franco francese oppure per essere più precisi la metà di un marco tedesco. (La FUCI di Sassari come potete capire ha molti contatti con l'estero).

Tra gli impegni assunti durante il campo ve ne sono due particolarmente significativi, il primo l'approfondimento culturale rigoroso, ci si propone una lettura di Maritain e Mounier, il secondo di traduzione in concreto dell'attenzione per gli universitari e per i fuorisede attraverso la creazione di un centro di accoglienza per universitari che darà indicazioni sulle diverse facoltà, e sui problemi dell'alloggio e della mensa nell'università sassarese.

Lo spirito che ha animato le giornate del campo conferma che questi impegni non rimarranno sulla carta, la presenza di fuorisede di diverse diocesi e dei rappresentanti del gruppo di Nuoro dovrebbe consentire un allargamento dell'azione del gruppo.

g. mo.

La Chiesa e i giovani

Questo articolo è il testo della relazione tenuta da mons. Giuseppe Angelini alla facoltà teologica interregionale di Milano, e proposta anche al seminario sulla questione giovanile organizzato a Roma, il 13 maggio 1978, dall'Ufficio Studi di ACI, dalla Fuci e dal Settore Giovani. Non ci è possibile, per esigenze di spazio, pubblicarla per intero; il testo integrale può comunque essere reperito su Teologia, rivista della facoltà teologica di Milano, n. 1, 1978.

La necessità di una riflessione teorico-pratica sulla forma storica della Chiesa è obiettivamente di sempre; essa scaturisce infatti dall'identità perenne della Chiesa. E tuttavia quella necessità emerge alla coscienza riflessa soltanto quando entra praticamente in crisi il rapporto tradizionale di profonda commistione tra realtà ecclesiale e realtà civile, tra sapere della fede e sapere culturale in genere, caratteristico della società cristiana.

Ma in crisi entrano simultaneamente anche i modi di prodursi e di riprodursi della società civile. Per quanto attiene al nostro tema, in crisi entra la funzione educativa della società nei confronti delle nuove generazioni, e più particolarmente la forma scolastica di tale funzione che fu la forma civilmente privilegiata da quando nel XIX secolo cominciò a diffondersi l'obbligo scolastico.

Sicché viene a prospettarsi per la teologia pratica, relativamente al nostro tema, la pastorale giovanile, questa più determinata complessità dei piani di interrogazione:

1) piano teologico generale: che rapporto si dà in generale tra il fatto umano universale dell'educazione delle nuove generazioni e la missione propria della Chiesa? Si può parlare, e in che senso, di educazione anche in riferimento alla trasmissione della fede alle nuove generazioni? In che rapporto sta

questa eventuale educazione ecclesiale con l'educazione come momento della società civile? Questi interrogativi sono, per loro natura obiettiva, di carattere teorico generale, e non solo di un'epoca storica determinata com'è la nostra. Ma solo nella nostra epoca possono e debbono essere affrontati. Essi sono strettamente intrecciati a quelli più generali riguardanti il rapporto Chiesa-società civile.

2) piano storico-analitico: quali le forme caratteristiche e quali i problemi salienti della condizione giovanile nella società contemporanea? Quali dunque i modi nei quali la società civile realizza — o manca di realizzare — la funzione educativa? Questi interrogativi intanto sono di pertinenza della teologia, in quanto — alla luce di quanto dovrà dirsi a risposta degli interrogativi teorici precedenti — si riconosca nella condizione umana educativa un elemento rilevante in ordine alla missione ecclesiale, e dunque si riconosca la possibilità di una lettura «teologica» di tale condizione.

3) Piano più propriamente teorico-pratico: quale è oggi di fatto la presenza della Chiesa nella realtà giovanile? Come valutare tale presenza alla luce degli assunti teorici e storico-analitici precedentemente posti? Come progettare una riforma coerente con tale valutazione? Come tale riforma investe rispettivamente

l'ambito della prassi ecclesiastica espressamente rivolta ai giovani, e come invece essa investe più radicalmente la complessiva immagine storico-pratica della Chiesa nel nostro tempo?

Come subito si intuisce, un fascio così esteso di problemi non può essere affrontato in maniera adeguata nello spazio di questo contributo. D'altra parte ci pareva essenziale tentare una schematica prospettazione delle coordinate generali del problema, perché, qualora sfugga questo quadro d'insieme, ogni riflessione di dettaglio rischia di apparire ineluttabilmente parziale ed arbitraria. E questo è appunto quello che ci appare accadere nella situazione ecclesiale contemporanea. La letteratura sul tema della pastorale giovanile è certo abbondante, ma estremamente dispersa, frammentaria, inconcludente, o — più spesso — precipitosamente e arbitrariamente inconcludente. E' letteratura prodotta per lo più da «pastoralisti» o addirittura da operatori pastorali, che hanno prevalenti competenze di tipo psico-pedagogico, ma non hanno invece grande familiarità né con la teologia, né con quella che potremmo chiamare alla tedesca *Kulturphilosophie*.

Essi d'altra parte non possono neppure contare su di una adeguata elaborazione teorica generale offerta dai teologi sui temi obiettivamente sottesi al discernimento teologi-

co-pratico, perché tale elaborazione obiettivamente manca.

L'utilizzo ch'essi fanno della teologia è — prevalentemente — di altro tipo: è cioè costituito dall'adozione irriflessa e spesso approssimata di quegli indirizzi o di quei luoghi comuni teologici che appaiono più confacenti alla mentalità giovanile. A questo utilizzo, d'altra parte, si prestano spesso gli stessi teologi, indotti dalla generale situazione della comunicazione culturale nella presente società, a sostituire il criterio della verità con il criterio della « praticabilità » della teologia — ossia, con il criterio della pratica accessibilità del sapere teologico all'opinione pubblica, plasmata e acriticamente distorta da una demagogica cultura di massa.

Abbozzate le coordinate generali del problema, ci dobbiamo rassegnare a proporre soltanto alcuni frammenti di riflessione: quelli consentiti dall'economia di una relazione che non può evidentemente assumere le dimensioni di un trattato; quelli consentiti, d'altra parte, dalle obiettive acquisizioni della letteratura a noi conosciuta o comunque provocati dalla medesima letteratura, come più in generale quelli resi urgenti dalla esperienza ecclesiale che è sotto gli occhi di tutti.

Evangelizzazione ed educazione

Prima di abbandonare questo campo dei problemi teorici più fondamentali sottesi alla pastorale giovanile, senza averli risolti ma soltanto abbozzati, ci sia consentito di esprimere alcuni più concreti apprezzamenti, riferiti alla situazione storico-religiosa nella quale viviamo. Ci esoneriamo ancora una volta dal compito di un'adeguata argomentazione: la plausibilità, è ancora prima la più precisa determinazione dei giudizi qui solo allusivamente espressi, è lasciata alla verifica personale degli ascoltatori.

Ci sembra di urgenza primaria nel momento presente distinguere teoricamente e praticamente un servizio educativo che in ogni caso, in modi molteplici, dev'essere offerto dai cristiani singoli e dalle istituzioni e comunità cristiane ai giovani, dal più preciso ed essenziale servizio della testimonianza della fede. La chiesa certo, ha fondamentalmente quest'uni-

ca missione di annunciare il Vangelo, professando pubblicamente la sua fede in esso, e accogliendo nella propria comunione quanti in esso credono.

Ma la professione pubblica della fede conosce diverse espressioni, oltre alla proposta esplicita del Vangelo mediante l'annuncio della Parola. Tra queste altre espressioni c'è anche il servizio all'uomo, anche non espressamente e consapevolmente identico al bene supremo della giustificazione mediante la fede. L'elemosina del cristiano o della comunità cristiana al povero non è condizionata dalla accettazione, da parte sua, insieme al pane, del Vangelo. L'elemosina ha perso un poco della sua urgenza, quale forma concreta della carità. L'educazione dei giovani viceversa è un bene rispetto al quale la povertà e la fame è cresciuta. Per fattori molteplici, in parte legati alla natura intrinseca della Chiesa, in parte dipendenti dalla concreta vicenda storico-sociale, la Chiesa appare almeno virtualmente ricca di questo bene, in rapporto alla complessiva situazione sociale.

Anche in rapporto a tale bene è possibile ed è doverosa l'offerta gratuita: l'offerta cioè misurata dalla immediata necessità del « povero », e non dal suo destino escatologico.

Dunque, questo servizio educativo, che — nella luce della fede (teologicamente) — può e deve essere distinto dalla evangelizzazione e riconosciuto come relativamente autonomo, deve essere prestato; ma non deve essere contraffatto e confuso con il ministero ecclesiale nei confronti dei giovani. Esattamente l'attitudine a distinguere tale servizio dallo annuncio esplicito dell'evangelo, garantirà insieme la gratuità del servizio e la libertà della fede.

La distinzione qui invocata è compromessa in due modi: da una concezione così « integralista » del rapporto fede/cultura che impedisce al cristiano (alla chiesa) di offrire alcunché al giovane, sotto questo profilo, se egli non accetta anche la fede o la « visione cristiana di tutte le cose »; da una concezione viceversa così « scola-

rista » del rapporto fede/cultura che consente di battezzare gratuitamente come « cristiano » ciò che è semplicemente « umano », o che ancora più modestamente appare come conferente alla crescita psicologico-culturale del giovane.

Occorre che appaia chiara al giovane la ulteriorità della fede rispetto ad una « sapienza », la quale — pure sviluppata in un contesto cristiano ed offerta da singoli e da comunità credenti — si lascia apprezzare anche indipendentemente dalla fede medesima.

Vogliamo dire — più concretamente — che pur continuando ed anzi incrementando le forme di presenza della Chiesa nel campo genericamente educativo (scuola, iniziativa di socializzazione o promozione culturale dei giovani di ogni genere) occorre che il giovane avverta come per il fatto di partecipare a tali iniziative *non si è automaticamente cristiani, non si deve per forza esserlo*. Ma per realizzare tale intento occorre, correlativamente, che appaiano chiare le forme nelle quali si esprime la proposta e rispettivamente la risposta cristiana. Questi accenni risulteranno più chiari, così speriamo, alla luce di quanto si dirà nella terza parte.

Tratti generali della coscienza giovanile

Il dato saliente della cosiddetta « subcultura » giovanile ci pare quello della insicurezza, della instabilità, del « nomadismo », dell'ansia: è questo il tratto per il quale ogni scelta, ogni esperienza, ogni convinzione ideale, ogni consenso pratico è vissuto dai giovani con la percezione acuta della sua precarietà, della sua rivedibilità, della possibilità che l'« esperienza » induca a revisioni dei giudizi attuali. Connesso a questo dato fondamentale è la polarizzazione della cultura giovanile intorno ai valori cioè dell'autorealizzazione, dell'autonomia, della securizzazione psicologica, della gratificazione affettiva — della « libertà » e « felicità », come essi stessi spesso con troppa enfasi si esprimono.

« L'elemosina ha perso un poco della sua urgenza. L'educazione dei giovani è un bene rispetto al quale la povertà e la fame è cresciuta ».

Le cause di questa precarietà della autocoscienza del giovane ci paiono assegnabili a due ordini di fattori: la mobilità e il « pluralismo » — o meglio la contraddittorietà — proprio della cultura complessiva della società adulta da un lato, i caratteri strutturali della socializzazione giovanile dall'altro.

Per quanto attiene al primo ordine di fattori, è da sottolineare come la mobilità della cultura di massa sia strettamente congiunta al facile prodursi in essa di conflitti radicali, che almeno apparentemente non lasciano spazio a possibili mediazioni; è da sottolineare anche come mobilità e conflittualità siano, se non prodotte, certo esasperate dal modulo di diffusione massiva dell'informazione e dell'ideologia. La comunicazione di massa, — o se si preferisce l'industria culturale — è risaputo — opera in maniera semplificante, schematizzante, « pubblicitaria » e non critica, è senza memoria: è dunque per sua natura tale da favorire instabilità e conflitto. D'altra parte, per ciò che subito si dirà, i giovani sono più degli adulti esposti agli effetti patologici della cultura di massa, nel senso che per essi i mass-media costituiscono per molti aspetti l'unica finestra che consente l'accesso alla grande società, e cioè alla società degli adulti, nella quale essi non sono strutturalmente inseriti.

Per quanto attiene al secondo ordine di fattori, è stato ripetutamente rilevato come la socializzazione scolastica, — la forma di socializzazione sempre più diffusa e sempre più prolungata dei giovani di oggi — induca al costituirsi di una società soltanto giovanile, tendenzialmente marginale nei confronti di quella adulta, al cui interno gli effetti del rapporto tra coetanei risultano assai più incisivi di quelli del rapporto con la generazione adulta (insegnanti). D'altra parte, l'assenza di rilevanti responsabilità pratiche del giovane studente induce con facilità ad atteggiamenti astratti, velleitari che hanno come unico riscontro obiettivo quello che la comunicazione interna delle giovani generazioni, o la cultura « iconico-orale » dei mass-media offre loro.

Occorrerebbe ancora riflettere su di un altro fattore di instabilità e incertezza dei giovani: e cioè l'assenza di modelli di identificazione connessa alla « mimica » giovanilistica degli adulti, o quanto meno di quei messaggi della società adul-

ta mediati ancora una volta dai mass-media, oppure da comportamenti collettivi più evidenti e superficiali (abbigliamento, consumi, tempo libero, ecc.). Pure emarginato sotto il profilo del sistema di produzione, il giovane è nella nostra società, ammirato, imitato, esaltato in quella che potremmo chiamare la cultura dei consumi. Questo fatto è per natura sua tale da confermare il giovane nella sua condizione che obiettivamente è di provvisorietà e incertezza, ma che simbolicamente viene rappresentato come portatore di valori nuovi (autenticità, libertà, giocosità, creatività, ecc.).

In rapporto alla spiccata insicurezza o anche al prolungarsi dell'adolescenza con i suoi tratti di ribellione al padre e di velleitarismo, sembra debba essere posta la tendenza indubitabile dei giovani a privilegiare il legame socializzante del « gruppo dei pari », la propensione anti-familiistica, la sensibilità in generale ai valori dell'autonomia o dell'affermazione immediata ed anarchia dei diritti della soggettività psicologica individuale (come ad esempio sono i valori del « femminismo »). La contraddizione tra professione di valori societari o « socialisti », e concreti modelli di vita individualistico-libertari, è soltanto apparente: il *peer-group*, nel quale si esprimono i valori « socialisti », non è progetto di una nuova società, ma è rifugio in una piccola società al-

ternativa, dalla quale si attende quella risposta alle attese individuali che la grande società non offre.

Procedendo ulteriormente nell'analisi, ci sembra di dover condividere la diagnosi eziologica proposta in Italia soprattutto da C. Tullio-Altan e P. G. Grasso, la quale individua la causa della precarietà della sub-cultura giovanile nel latente conflitto tra valori caratteristici della socializzazione primaria familiare e valori caratteristici della socializzazione secondaria, determinata dalle due istituzioni fondamentali della scuola e dei mezzi di comunicazione pubblica. Gli autori citati impiegano due categorie distinte per quelli che noi abbiamo genericamente qualificato come « valori », a sottolineare la differente struttura psico sociale, oltre che la differenza di contenuto, che essi hanno nei due processi di socializzazione dei due ordini di valori: parlano nel primo caso di « modelli » e nel secondo caso di « atteggiamenti culturali »; i primi strutturerebbero in profondità la personalità del bambino e rimarrebbero latenti, al di là della « sovrapposizione » degli atteggiamenti culturali, determinando in tale modo l'incertezza, l'ansia, magari anche il senso di colpa con cui sono vissuti gli atteggiamenti culturali, contagiati dalla socializzazione secondaria, determinando la « fugagità » del lealismo tra compagni.

Atteggiamenti religiosi dei giovani

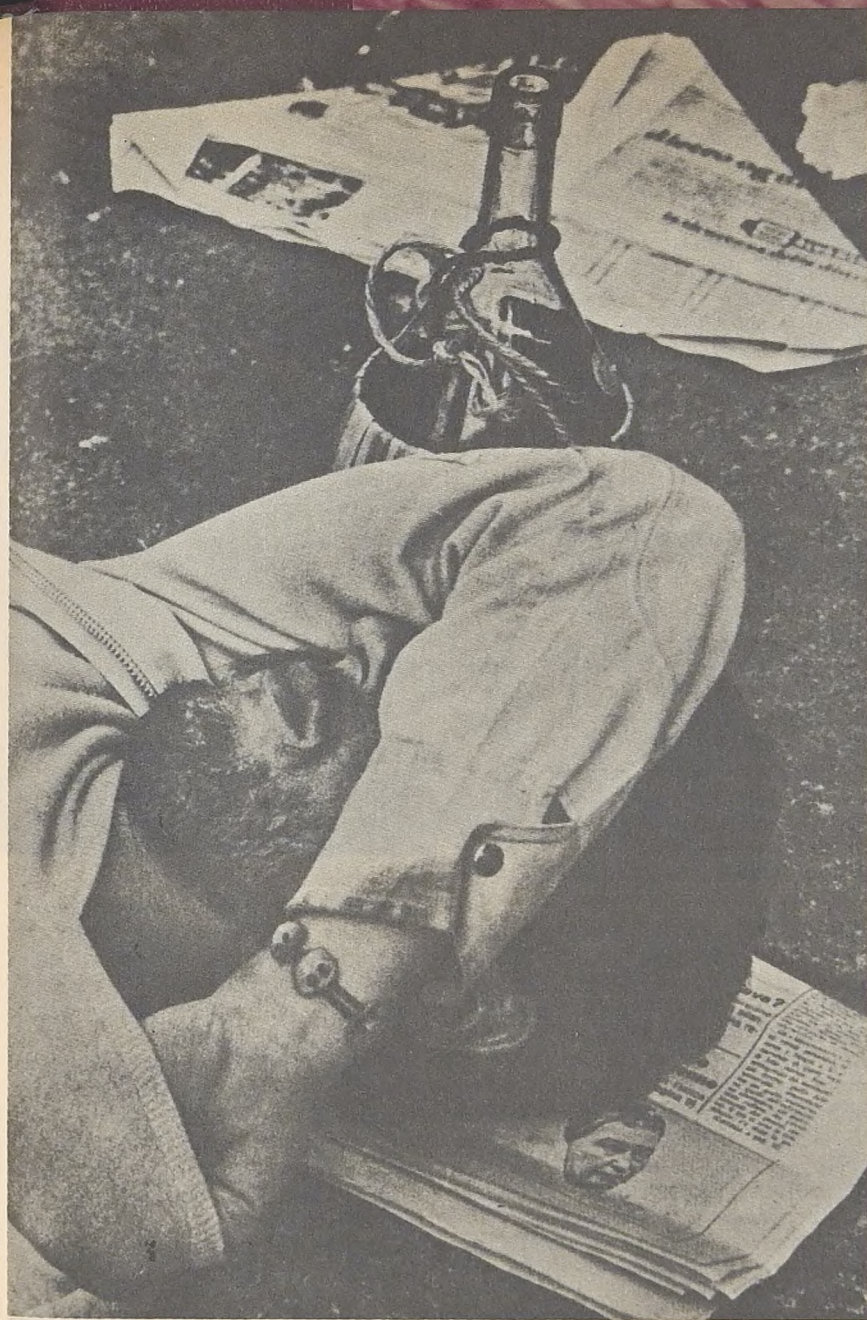
In rapporto al tema religioso la strutturale incertezza della cultura giovanile si esprime innanzi tutto nella forma di *differimento permanente della scelta*. Differimento, intendiamo dire, della scelta della fede, come scelta mediante la quale si dispone di se stessi in maniera intenzionalmente definitiva.

Tale scelta è obiettivamente differita anche da molti giovani che pure sono « praticanti »: e ciò nel senso che molti vivono la loro « pratica » cristiana — sacramentale, ecclesiale, associativa, eccetera — come « esperimento »: ossia, nell'atteggiamento di chi « prova », fino a che l'esperienza gli offra elementi ulteriori per decidere; addirittura, nell'atteggiamento di chi « prova », finché la cosa gli va, di-

sposto ad interrompere l'esperimento quando non dica più nulla. Il criterio dell'« esperimento » sostituisce i criteri assenti.

Strettamente legato a questo atteggiamento sperimentale — che, com'è evidente, appare del tutto contrario all'atteggiamento richiesto da Gesù ai suoi interlocutori — è l'obiettivo carattere di arbitrario che assume la decisione presa momento per momento: anche l'eventuale scelta di essere cristiani, o di fare come se si fosse cristiani. Tale obiettivo carattere di arbitrario è, d'altra parte, assai spesso percepito anche soggettivamente dagli interessati.

Le cause di tale disperata provvisorietà e marginalità che la decisione di credere o non credere ha per la massima parte dei giovani oggi, sono evidentemente da ricondurre ai caratteri generali della condizione sradicata e nomade



« Ogni scelta, ogni esperienza, ogni convinzione ideale è vissuta dai giovani con la percezione acuta della sua precarietà, della sua rivedibilità, della possibilità che l'esperienza induca a revisioni dei giudizi attuali ».

Ma le cause socio-culturali generali appaiono ribadite o magari intensificate nei loro effetti dall'immagine storico-pratica di Chiesa e di cristianesimo ch'essi hanno sotto gli occhi.

E' questa un'immagine che li raggiunge attraverso diversi canali. Certo ci sono canali mediati e distorti: sono quelli dei mezzi di comunicazione di massa, e quelli del contagio dell'opinione pubblica all'interno della piccola società gio-

vanile (studentesca) o della società operaia. Ma anche l'immagine di chiesa e di cristianesimo non mediata — l'immagine cioè rappresentata dai gruppi e dalle associazioni giovanili confessionali, dall'operato dei sacerdoti addetti all'insegnamento della religione o comunque operanti in ambiente giovanile, dalla predicazione ecclesiastica e dalla pubblicistica cristiana in generale — è immagine capace di alimentare l'incertezza circa il

nocciolo essenziale del cristianesimo, l'incapacità a discernere che cosa « praticamente » voglia dire essere cristiani.

Questo è detto nel senso che quell'immagine appare al giovane di oggi estremamente varia, quasi camaleontica, oppure — se si preferisce — contraddittoria. Alla celebrazione culturale più convenzionale e a lui incomprensibile della gran parte delle parrocchie si contrappone la celebrazione più vivace, parlante, emotivamente calda, del gruppo.

Ma il giovane ha la percezione più o meno confusa di come la declinazione particolare del comune verbo cristiano praticata nel gruppo sia altrettanto strettamente legata all'esperienza particolare, non esportabile, non comunicabile al di fuori del gruppo. Sicché la decisione per *quel* cristianesimo appare in realtà decisione per *quel* gruppo.

Il « gruppo », qualificato in misura prevalente dalla figura concreta del *leader*, dalla vicenda biografica concreta dei suoi membri e del loro incontro, teso giorno per giorno alla produzione di esperienze capaci di rispondere alle concrete attese psicologiche di chi ne fa parte, costituisce di fatto la forma prevalente che assume oggi la pastorale giovanile — sia a livello di ambiente (scolastico) che a livello parrocchiale; si produce conseguentemente una situazione di sostanziale marginalità dei giovani all'interno della Chiesa, e della grande Chiesa nei confronti dell'esperienza cristiana dei giovani.

Gli orientamenti attuali della pastorale giovanile

L'interpretazione che nella Chiesa attuale viene data di questa progressiva marginalità della Chiesa rispetto ai giovani e dei giovani rispetto alla Chiesa, è discorde; anzi, sembra addirittura configurabile un processo di divaricazione polare, che produce due atteggiamenti opposti; c'è da un lato la condanna dei giovani, o quanto meno un giudizio tragico circa l'ineluttabile distanza che si è ormai consumata tra essi e la Chiesa, come per altro tra essi e la generalità della società tradizionale; c'è dall'altro lato invece l'atteggiamento di chi vede nei giovani una promettente forza del futuro, ca-

pace di plasmare la Chiesa di domani: una Chiesa più evangelica, libera, povera e vera di quella attuale.

La diversa interpretazione è « situata »: nel senso che il primo giudizio è quello della maggioranza adulta, o quanto meno dei protagonisti più qualificati della vita ecclesiastica adulta, chierici o laici; il secondo giudizio viceversa, oltre che tra i giovani credenti, è diffuso (o comunque proclamato) anche nella letteratura che s'interessa del problema della pastorale giovanile. Sicché l'accusa dei rappresentanti della prima opinione è anche accusa rivolta ai giovani preti, che con i loro silenzi, le loro compiacenze, la loro demagogia, incrementerebbero irresponsabilmente la devianza giovanile, o, per esprimersi in termini meno secolari, il loro abbandono dell'autentica tradizione cristiana.

La divisione dei giudizi risulta così strettamente connessa alla obiettiva marginalità dei giovani (o anche, della chiesa giovanile) dalla chiesa adulta: nel senso che — almeno tendenzialmente — l'adulto che opera tra i giovani assume un atteggiamento di sintonia nei loro confronti; sicché appare plausibile l'ipotesi che l'atteggiamento contrario, prevalente nella chiesa adulta, possa persistere solo a prezzo dell'esclusione di un rapporto diretto con la componente giovanile.

Detto in termini più rozzi ed efficaci: la divisione di giudizi riflette la distanza socio-culturale che intercorre tra famiglia e parrocchia da un lato, scuola e *peer-group* dall'altro.

Paradossalmente, questa distanza socio-culturale — che in termini poco diversi interessa ed affligge la società civile nel suo insieme — può diventare e di fatto spesso è diventata anche pretesto per una immunizzazione reciproca delle due realtà, e cioè della chiesa adulta e della chiesa giovanile; immunizzazione che si realizza accettando e approvando le due realtà, ma nella loro disassociazione reciproca.

E' quello che accade — a noi pare — quando viene data della condizione giovanile e delle forme concrete in cui di fatto si esprime la loro ecclesiasticità, una lettura futilmente ottimistica e sublimante, la quale però non giunge a problematizzare la complessiva immagine della chiesa adulta.

Mediante una tale lettura, fenomeni obiettivamente patologici — e che come tali di fatto appaiono al comune senso cristiano — vengono miracolisticamente convertiti in fatti fisiologici, ed anzi addirittura « profetici » e capaci di catalizzare un processo di riforma evangelica della Chiesa, ma un processo di riforma che — a prescindere da ogni considerazione di merito — riguarda solo la nuova chiesa giovanile.

Per una pastorale giovanile diversa

Se abbiamo accordato tanto spazio alla denuncia non è per discutibile gusto polemico, ma perché abbiamo l'impressione che le tendenze « giovanilistiche » denunciate costituiscano obiettivamente la linea emergente che — con maggiore o minore consapevolezza — viene affermandosi nella concreta prassi delle Chiese europee occidentali.

In alternativa a questa strategia proponiamo alcune indicazioni positive circa le scelte che a nostro giudizio debbono caratterizzare la pastorale giovanile; ma una pastorale giovanile la quale non si esprime unicamente e principalmente in iniziative ecclesiali espressamente rivolte ai giovani, quanto piuttosto in una complessiva riforma della figura storica della Chiesa, la quale prenda atto delle responsabilità obiettive che la Chiesa ha nei confronti della fede o della non fede dei giovani.

Procediamo in modo alquanto schematico, elencando alcuni requisiti ancora piuttosto formali ed indeterminati, capaci tuttavia di delineare nel loro complesso una direzione di riforma ecclesiale molto impegnativa, ma pure — a nostro giudizio — irrinunciabile, perché ci sia un futuro per la fede dei giovani.

a) Occorre certo innanzi tutto che la Chiesa sia attenta alla concreta condizione dei giovani nella nostra società, conosca i tratti qualificanti della loro « sub-cultura » e comunque delle loro espressioni culturali diffuse; scorga le obiettive connessioni di questi tratti con la condizione sociologica dei giovani, come più in generale con la cultura della nostra società nel suo insieme. In tal senso occorrerebbe che alla elaborazione di una

pastorale giovanile venissero a partecipare stabilmente e responsabilmente tutte le componenti obiettivamente interessate (sociologi, psicologi, cultori in generale delle « scienze dello spirito ») e l'iniziativa non fosse lasciata unicamente ad operatori pastorali o a istituzioni specificamente interessate al tema della pastorale giovanile. Già questa sarebbe un'espressione del coinvolgimento complessivo della Chiesa adulta nei problemi della pastorale giovanile. Non è vero che la conoscenza della condizione giovanile sia privilegio esclusivo di coloro che sono professionalmente a contatto con i giovani; non è vero che tale conoscenza possa essere adeguatamente fornita dal « dialogo » coi giovani — anche se questo è evidentemente indispensabile. Occorre anche avere per sé un mondo più grande di quello dei giovani per essere loro di aiuto. Occorre dunque che l'interlocutore adulto dei giovani nella Chiesa sappia di loro e del mondo che li circonda più di quanto la semplice comunicazione immediata con loro consente di apprendere.

b) In stretto rapporto con l'istanza precedente è il superamento del sofisma per il quale annunciare il vangelo ai giovani significherebbe « interpretare l'esperienza » loro, o iscrivere la retorica cristiana nella loro « cultura ». Quella giovanile non è una « cul-

tura », nel senso in cui si può parlare di cultura italiana o cinese, contadina o urbano-borghese. I caratteri della coscienza diffusa dei giovani, dei loro modelli di comportamento, delle loro preferenze di valori, debbono essere intesi in connessione con la loro condizione di « marginalità », di incertezza, di non ancora raggiunta maturità. Sicché l'annuncio ad essi del vangelo non può andare disgiunto dalla preoccupazione per la loro crescita umana, per la loro crescita dunque anche nella capacità di una decisione di fede adulta.

Occorre sotto questo profilo evitare quella legittimazione sospettata delle incertezze del giovane che le intende come espressione della povertà e libertà nello spirito; occorre evitare di dare risposta escatologica a ciò che chiede invece innanzi tutto sobria risposta antropologica.

c) Occorre restituire univocità alla verità cristiana, o meglio all'annuncio del vangelo, di fronte alla coscienza del giovane, che per le più oggi è incapace di cogliere con chiarezza e fermezza cosa sia la fede nel vangelo e l'appartenenza alla Chiesa. Occorre restituire al giovane un'immagine del cristianesimo consistente e determinata. Una immagine che è — fondamentale — data al giovane, dischiu-

sa alla sua ricerca, non un'immagine che egli deve faticosamente e incertamente creare in ogni momento nell'*happening* dell'incontro di gruppo. Un'immagine « dura », e cioè resistente ai tentativi di manipolazioni soggettive arbitrarie, più o meno consapevoli, addirittura — saremmo tentati di dire — più o meno ineluttabili nella situazione presente. Ineluttabili perché la situazione presente fa mancare ai responsabili immediati della pastorale giovanile, prima ancora che ai giovani, criteri di orientamento attendibili, sui quali sussista un ragionevole consenso, e d'altra parte criteri praticabili, perché elaborati alla luce di una presa di coscienza delle difficoltà, degli interrogativi, delle attese che effettivamente caratterizzano la scelta di fede dei giovani.

La univocità di cui qui si parla non è soltanto « teorica », quella cioè realizzata mediante l'individuazione e la formulazione della fede consensualmente professata dalla Chiesa oggi. Ma certo anche su questo piano è urgente un recupero di univocità. L'« aggiornamento » del credo cristiano rispetto alle sollecitazioni culturali obiettivamente operanti nell'attuale contesto storico è condizione necessaria — anche se non sufficiente — della proposta del vangelo cristiano ai giovani. Che tale « ag-

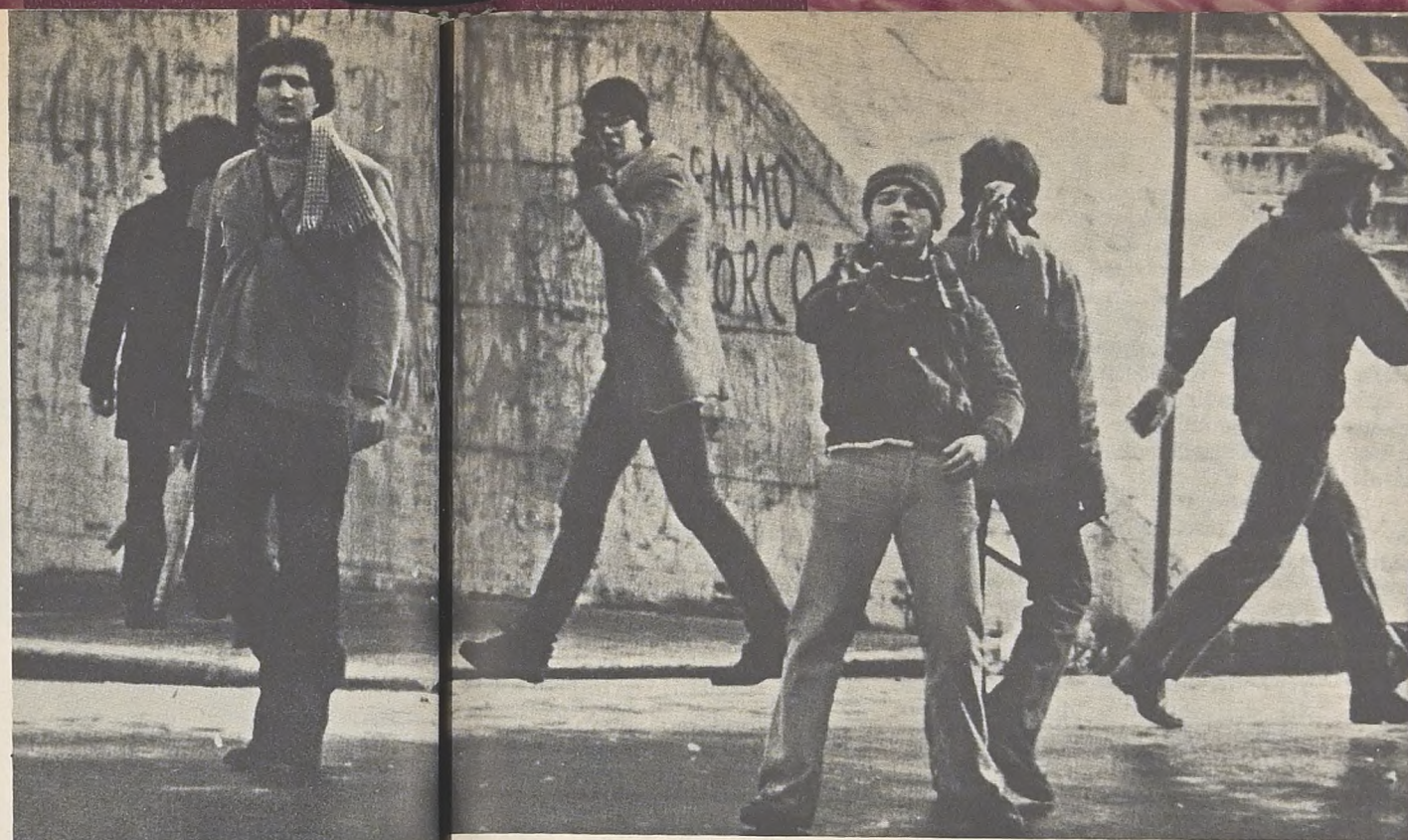
« Occorre una pastorale giovanile la quale non si esprima unicamente e principalmente in iniziative ecclesiali espressamente rivolte ai giovani, quanto piuttosto in una complessiva riforma della figura storica della Chiesa, la quale prenda atto delle responsabilità obiettive che la Chiesa ha nei confronti della fede o della non fede dei giovani ».

giornamento » si operi in maniera casuale ed empirica, privilegiando mille diverse prospettive secondo i diversi contesti socio-culturali, senza tentare in alcun modo una loro composizione ed un loro rapporto, determina un conseguente disorientamento anche a livello di proposta ai giovani.

Ma la univocità cui si allude è quella che risulta insieme anche da una prassi complessiva della Chiesa, capace di realizzare una figura storica di Chiesa coerente e pertanto, nel contesto sociale determinato in cui siamo.

d) Alla esigenza di restituire univocità alla proposta di fede non si può rispondere « regressivamente », e cioè tornando alle rigide formule catechistiche o alle rigide strutture istituzionali e disciplinari di un tempo: perché obiettivi sono i motivi che ne hanno determinato la caducità. Ma quello che importa è che l'« aggiornamento » di formule catechistiche, istituzionali e disciplinari avvenga responsabilmente: evitando da un lato la marginalizzazione e la pratica censura delle nuove proposte a livello di ufficialità ecclesiastica, ed evitando d'altro lato la pratica negazione del rapporto con le istituzioni della Chiesa ufficiale a livello di sperimentazione giovanile.

« Responsabilmente » vuole dire:



rendendo ragione di giudizi e scelte pratiche di fronte a tutta intera la Chiesa. Sotto questo profilo ci sembra esigenza fondamentale in ordine ad una seria pastorale giovanile — come d'altra parte in ordine alla generale riforma dell'immagine pubblica della Chiesa — la creazione dello spazio per una qualificata *opinione pubblica* nella Chiesa, spazio nel quale sia istituita una corretta comunicazione tra le varie componenti (ministero episcopale, teologico, operatori pratici).

La creazione di questo spazio di responsabile e qualificata comunicazione pubblica è garanzia della serietà delle acquisizioni via via raggiunte, ed evita la frantumazione e la «polarizzazione» dei conflitti, che caratterizzano invece un dibattito sulle questioni ecclesiali condotto attraverso i canali dei comuni mass-media, compromessi da interessi economici, politici, ideologici distorti.

Questo spazio di comunicazione pubblica qualificata nella Chiesa impedirà che si possa con leggerezza dire tutto e il contrario di tutto: lo impedirà non con gli strumenti della repressione disciplinare — oltre tutto inefficace — ma imponendo l'onere di rendere ragione di quanto si afferma e si propone.

e) Un altro tipo di « regressione » da evitare ci sembra quella che cerca di ovviare ai disagi del disorientamento mediante la restaurazione di una figura di comunità cristiana che sia ambito di via esauritivo, movimento storico-civile, in rapporto alternativo rispetto agli altri movimenti che operano a livello di società civile. Per intendersi, un modello di Chiesa quale quello abbozzato da J. Danielou, ad esempio in *La preghiera, problema politico*. Il vantaggio illusorio di questa scelta pare quello di consentire una securizzazione del giovane, che trova all'interno della comunità risposta a tutte le sue esigenze e attese, psicologiche e culturali, senza dover affrontare gli imbarazzanti problemi che pone la necessità di rendere ragione della propria fede a chi l'«esperienza» comunitaria non condivide.

L'essenziale dimensione missionaria della Chiesa contraddice a questa figura della Chiesa, che assume i tratti dell'*etnia* o della « tradizione popolare ».

f) La conciliazione delle due esigenze — e cioè: quella di realizzare una comunità cristiana che prenda atto della condizione di *diaspora* civile in cui vivono i credenti, ma insieme non annacqui l'univocità e la determinatezza esigenti dell'evangelo — ci sembra richiedere, per quanto attiene ai giovani, il riconoscimento dell'obiettivo condizione di molti di loro, che è condizione di chi non può ancora esprimere la decisione personale e matura della fede, e d'altra parte non può neppure vivere della decisione operata per lui dai genitori e dagli educatori. Il riconoscimento pratico di questa condizione si realizza mediante la creazione di istituzioni e iniziative nelle quali sia svolto un *servizio educativo* aderente alle concrete necessità del giovane e pregiudiziale in rapporto alla sua capacità di decisione matura per la fede, ma non immediatamente connesso con la scelta della fede, non tale da esigere o presupporre artificiosamente tale scelta come fatto già acquisito dal giovane stesso; al contrario, in tale servizio dovrebbe essere esplicita la preoccupazione di evidenziare l'ulteriorità della decisione della fede rispetto alla generica ricerca dell'umanizzazione dell'uomo.

L'insegnamento della religione nelle scuole potrebbe e dovrebbe — a nostro giudizio — rispondere a tali caratteristiche; ma anche molte iniziative meno rigidamente istituzionalizzate (movimenti d'ambiente, luoghi di incontro interparrocchiali, servizi culturali a livello cittadino, ecc.) potrebbero essere pensate e realizzate in questo quadro.

g) Correlativamente ci sembrerebbe indispensabile restituire obiettività o relativa determinatezza storico-ecclesiale alla decisione adulta e personale della fede da parte del giovane elaborando per tale decisione un quadro istituzionale sufficientemente determinato.

Il giovane deve avvertire che scegliere d'essere cristiani è cosa grave, che impegna quanto e più di una decisione come quella relativa alla professione e allo stato civile.

Questo quadro istituzionale potrebbe essere costituito da una ripetizione della professione di fede battesimale, fatta con la consapevolezza dell'adulto assumendo pub-

blicamente la responsabilità di tale scelta.

Ma evidentemente tale meta è possibile solo quale conclusione di un processo di crescita nella consapevolezza e nell'impegno pratico cristiano, che dovrebbe essere esso stesso minimamente strutturato, responsabilmente deciso dalla Chiesa nel suo insieme, e non affidato all'iniziativa dei singoli operatori pastorali, le cui scelte sarebbero spesso arbitrarie — e in ogni caso apparirebbero tali alla coscienza del giovane.

La realizzazione di un tale modello di pastorale giovanile esige — come è ovvio — che siano realizzate molte condizioni che oggi non si danno. Pensiamo ad esempio alla assenza di modelli di catechesi adeguati, all'impreparazione dei sacerdoti, all'evanescenza della comunità cristiana adulta — che è ancora per molti aspetti chiesa di « clienti » occasionali dei sacerdoti, e non chiesa di cristiani responsabili della propria fede. Come si possa giungere a realizzare la complessiva riforma della Chiesa che consentirebbe anche la pastorale giovanile di cui sopra è un ulteriore problema.

Ma occorrerebbe preliminarmente essere d'accordo sulle mete da perseguire, e non escludere tali interrogativi con il pretesto che, intanto, queste cose sono impossibili.

Le tendenze « giovanilistiche » di tanta pastorale oggi corrente riflettono — se consideriamo le cose a fondo — l'assenza di decisioni precise della Chiesa nel suo insieme. Pare che la comunità ecclesiale, come spesso accade ai genitori, preferisca non decidere, lasciare nell'indeterminatezza e nella perenne fluttuazione il suo rapporto con i giovani, nel timore che precisando tale rapporto esso appaia come non-rapporto, come distanza insuperabile. Ma questa strategia non è cristiana e non è saggia. Non è cristiana, perché la parola del vangelo non può rinunciare a quella perentorietà del « sì, sì, no, no » ch'essa aveva nella bocca di Gesù. Non è saggia, perché in tal modo si provoca un oscuramento obiettivo della trasparenza che dovrebbe avere il segno ecclesiale, sicché anche chi cerchi il senso del cristianesimo e voglia decidersi per la sua verità non riesce di fatto a dare concretezza e univocità al proprio impegno.

Giuseppe Angelini

L'albero e i frutti

Il mio doveva essere un articolo sulla realtà giovanile ed in particolare universitaria di Messina. Non credo, però, sia possibile descrivere il tassello di un mosaico complesso, senza tentare di descrivere il mosaico stesso.

La realtà della provincia e della città di Messina è notoriamente definita del « sottosviluppo ». Questa dizione, frequentemente ripetuta può diventare quasi sloganistica e quindi richiede un chiarimento.

Il sottosviluppo ha un preciso raggio storico e sociale: non nasce per effetto di cause naturali o per errore ma è il risultato di scelte sociali, politiche, ed economiche. Queste hanno portato ad una condizione di disegualianza che prima di colpire alcuni individui, gruppi e classi colpisce il territorio. Dentro tale realtà esistono poi individui, classi, categorie che sono ancora più diseguali degli altri, pur condividendo la generale condizione di disegualianza.

Messina, dopo il terremoto

1908 Messina contava ancora 10 mila fabbriche e non aveva il carattere assolutamente improduttivo e parassitario impressogli, da una serie di scelte, dal terremoto ad oggi.

Il dopo terremoto segna un momento forte di ricambio della popolazione ed anche della élite dirigente che da ora in poi recupererà molti residui dell'antica, ma in chiave sociale ed economica diversa; in essa nel periodo successivo al terremoto e poi durante il fascismo e nel dopoguerra si

ritrovano spesso molti nomi, molte famiglie di « prima » che però non gestiscono più attività produttive ma attività parassitarie.

Alcuni imprenditori scompaiono od emigrano, altri si adeguano al nuovo corso; rimangono i proprietari, i commercianti, i professionisti, gli amministratori: i « nuovi imprenditori della politica e della speculazione edilizia. Delle 10.000 fabbriche esistenti, il terremoto ne lascia in piedi, intere, solo due.

Il processo di decadenza industriale, il sorgere di fenomeni precoci come la mafia politica e la speculazione edilizia hanno nel dopoguerra la causa scatenante, ma ciò non per semplici motivi naturali (si poteva benissimo ricostruire tutto ciò che c'era prima e dare un nuovo impulso alle attività produttive) ma per le scelte che furono fatte da chi restò a comandare in loco assieme agli avventurieri piovuti da ogni parte e per le scelte del potere centrale che ebbe interesse a favorire la ricostruzione in chiave speculativa della città.

Dato importante per la comprensione della realtà messinese è il fenomeno della ripresa edilizia tanto ampia, che la città diventa meta di un grossissimo movimento immigratorio che fa aumentare impetuosamente la popolazione. La ricostruzione avviene in chiave commerciale ed edilizia: una ripresa gigantesca fu quella bancaria in quanto erano continue le richieste di finanziamento per l'edilizia.

Il vecchio piano regolatore prevedeva una zona industriale di mq 25.000 fino al 1924 non si registra tuttavia nessun insediamento. Inevitabilmente, la fonte di reddito

non solo della grande borghesia urbana, ma anche di larghi strati di piccola borghesia e di ceti intermedi diventò ed è tuttora la speculazione edilizia e finanziaria. Gli altri stipendi della burocrazia statale, distribuiti con metodi mafiosi e clientelari, gli appalti e le commesse pubbliche, l'edilizia residenziale, i monopoli commerciali, il traffico valutario e la speculazione bancaria diventano così, strumenti di potere per conservare la presente struttura sociale.

La possibilità di poter distribuire posti di lavoro sicuri e ben retribuiti, abitazioni di prestigio ed altri vantaggi sociali ad uno strato consistente di ceti medi loro clienti, ha permesso di costruire una gerarchia sociale altrettanto efficace quanto lo era stata l'organizzazione gerarchica del latifondo in precedenza.

Non esiste, inoltre, una classe operaia omogenea ed organizzata ma una massa di lavoratori urbani e rurali che vive in condizioni di supersfruttamento al limite della sussistenza.

Si tratta di lavoratori saltuari dell'edilizia o di occupati in microscopiche unità economiche precarie, di lavoratori a tempo parziale o stagionali, di occupati a domicilio o di operai irregolari senza libretto di lavoro nè registrazione nè assistenza medica.

A questa massa irregolarmente occupata si aggiunge una quota assai elevata di disoccupazione, più o meno cronica, e che continua ad aumentare.

Come risulta dai dati del censimento, quasi il 65 per cento della popolazione professionale fa parte del settore terziario: l'industria messinese vera e propria è la

ALCUNE VARIABILI PERCENTUALI DELLA POPOLAZIONE AL 1971

	Comune di Messina	Prov. di	Sicilia	Italia
Grado di industrializzazione	3,7	4	4,2	12,1
Popolazione in cerca di 1 ^a occupazione su popolazione attiva	8	6,9	3,4	3,1
Popolazione in condizioni non professionali su popolazione residente	72,5	68,4	73,7	65,3
Popolazione attiva su popolazione residente	30	34	29,7	37,8
Popolazione addetta al terziario su popolazione attiva	64,4	39,6	37,8	38

* Rapporto percentuale tra addetti all'industria e popolazione residente

Fonte: XI Censimento della popolazione e delle abitazioni, ISTAT

pubblica amministrazione.

La figura maggiormente espressa da Messina risulta essere il ceto medio e la sua fonte generatrice il terziario.

Il terziario, allo stesso tempo, tende ad espandersi sempre più in quanto, vista la fisionomia « produttiva » impressa alla città, viene ad essere l'unico settore che permette la stabilità del posto di lavoro ed inoltre l'unico strumento (mistificante) di ascesa nella scala sociale attraverso l'acquisizione di prestigio e di privilegi.

Assenza di spazi culturali

A questo punto, diventa necessario aprire una parentesi sulla realtà culturale messinese ed in particolare sull'assenza di spazi culturali rilevabile in città.

Non esiste una biblioteca degna di questo nome, vi è un teatro collocato in uno degli stand della Fiera che raccatta le compagnie ed i lavori peggiori esistenti sul mercato, quasi totalmente assenti le attività culturali.

Ma anche questa situazione non è effetto di cause naturali.

Più che dire che la città è priva di spazi culturali è più esatto dire che ne è stata privata per due ragioni che risultano essere « ottime » ragioni in mano ai detentori del potere economico e politico locale.

Primo, perché ogni area destinata a servizi è sottratta alla spe-

culazione edilizia e alla rendita sui vani d'appartamento che ne consegue.

Secondo, perché in una città dove non vi è circolazione di idee, la struttura del potere è al riparo da ogni minaccia e può tranquillamente assolvere alla sua funzione primaria, che è quella di conservarsi e di riprodursi.

Sotto il profilo sociologico e politico, quindi, l'assenza di spazi culturali è strettamente funzionale al controllo sociale esercitato dalla élite dominante sul resto della comunità.

In questo quadro a tinte fosche si inserisce perfettamente anche l'Università, rimasta legata a potenti baronie ed in condizione pressoché di sfacelo.

Il livello di giurisprudenza che in passato ha avuto una grossa tradizione, specie nel diritto privato, è basso; non vi sono fermenti culturali, la facoltà è retta paternalisticamente. Economia e Commercio è il tipico esempio di disgregazione culturale, è divenuta la facoltà che recupera gli « scarti » di giurisprudenza. Medicina, meta e feudo dell'alta e media borghesia, sede delle più potenti baronie messinesi, completamente priva di strutture idonee a contenere la gran massa di iscritti (2.000 al primo anno), laboratori ed altre strutture di ricerca « aperte » ad un'élite, è nido della maggior parte dello squadristico fascista.

Università e massificazione

Come detto sopra, anche l'Università di Messina è perfettamente funzionale al « modello di sviluppo » impresso alla città. Ad essa sono stati dati due ben precisi compiti: quello di ritardare ed ammortizzare la crescente domanda di sbocchi occupazionali e quello di mantenere l'odierna struttura burocratica. Essendo, infatti, depositaria di mistificanti privilegi ed impartendo una cultura astratta, profondamente avulsa dal contesto socio-economico cittadino, non fa altro che perpetuare mentalità, cultura ed ideologie corrispondenti alla figura del ceto medio.

Così la realtà giovanile messinese rispecchia fedelmente certi caratteri di fondo visti analizzando la realtà cittadina più ampia.

Anche in tale contesto prima di colpire le classi, i gruppi o le categorie si colpisce il « territorio » che assume, qui, la fisionomia di spazi di ricerca, di strutture didattiche, di luoghi di incontro, di servizi ai fuori-sede, di spazi culturali, ecc...

All'interno di questa realtà si vengono poi delineando classi, gruppi e categorie per moltissimi versi simili a quelle prima citate. « Prodotto » di questa enorme macchina è un uomo anch'esso, logicamente, funzionale, un uomo diviso e quindi messo in condizione di non dare « fastidio ».

Diviso dal proprio lavoro o dal proprio studio in quanto non lo remunera né lo interessa.

Diviso dagli altri visti come estranei e concorrenti.

Divieto in se stesso, perché ha perduto, ormai, la propria identità di uomo.

Ecco che i « valori » di larghi strati della cittadinanza diventano l'egoismo e l'utilitarismo. Il « sentire », anche se spesso a livello inconscio, la città come una entità che ti « spacca », ti annulla come uomo, crea in tutti una sorta di autodifesa che si esprime nella contrapposizione io-tu. Il compagno di lavoro o il collega d'università diventa automaticamente un nemico da abbattere per ottenere il massimo di facilitazioni nel conseguimento della promozione o della Laurea. Il disoccupato come me, diventa un concorrente da battere, nella vana corsa per il posto di lavoro. Io valgo tanto quante più « conoscenze » ho. « Io » devo truffare il « mio »

L'avventura di essere santi

cliente che devo distruggere, il «mio» operaio o il mio studente calabrese che devo sfruttare.

Tutto ciò che è fuori dal *mio io* non si presta alla mia attenzione, o perlomeno è presente in me in maniera egoistico-utilitaristica.

Faccio lotta politica se mi è utile, se magari mi permette di togliere dal piano di studi una materia «pesante».

Il mio collega ha la mia amicizia se mi procura gli appunti di biologia, o se «ha un nome» negli ambienti «chic» della città.

L'università mi giova come mezzo per la mia scalata sociale o come «alternativa unica» alla mia disoccupazione.

La stessa famiglia spesso viene vista come il luogo dove, da un lato, si trova un piatto di minestra ed un letto (si fa per dire) e dall'altro come il luogo dove maggiormente si sente la dipendenza da «altri», che ti «hanno», proprio in forza di quel piatto di minestra e di quel letto.

Ma in ogni sistema ci sono luci ed ombre.

In esso ritroviamo anche individui, gruppi, che hanno, nonostante tutto la volontà di fare, di autogestirsi, di creare realtà alternative per sé e per gli altri.

Sono esperienze che spesso non hanno una fisionomia determinata, ma che di fatto esistono e fanno sperare in un cambiamento. Mi riprometto di descrivere in un secondo articolo, se la pazienza cristiana dei redattori e dei lettori me lo consentirà.

Pietro Giordano

Il 5 luglio del 1948, trent'anni fa, consunto dal male che si era annunciato durante l'esilio tunisino, moriva a Neuilly-sur-Seine Georges Bernanos, un franco tiratore, uno spirito libero e ardente che non si contentò mai di essere il campione di una tradizione ma sentì sempre una imperiosa necessità interiore di sconvolgere la normalità di un mondo che maschera il suo egoismo con la ipocrisia e il formalismo mediocre di chi ha paura del rischio. «Nessuno è stato più feroce di questo cattolico contro le deformazioni caricaturali del suo ideale che incontrava negli ambienti clericali del suo tempo. Nessun politico più chiavoveggente, fino nelle sue ingiustizie, del grande polemista che denunciò superbamente l'ascesa dei fascismi, bollò a fuoco l'annientamento della repubblica spagnola da parte dei franchisti, predisse e deplorò la disfatta francese del 1940, e non cessò poi fino alla vittoria finale di dare al suo paese e agli alleati le lezioni di una speranza generosa, continuando a stigmatizzare le rinascenti minacce nel cuore del mondo nuovo» (M. Autrand). Come per Bloy, il suo obiettivo era l'instaurazione *hic et nunc* del Regno di Dio e le sue violenze furono quelle del profeta che troppo ama per tacere, per sopportare, per aspettare. Lasciò scritto: «quando sarà morto dite al dolce regno della Terra che l'ho amato più di quanto non ho mai osato dire». Al fondo di tutto, un amore incontenibile.

Era nato il 20 febbraio del 1888 a Parigi da un famiglia di modeste condizioni. Dopo aver compiuto gli studi in vari collegi cattolici, a Parigi ed in provincia, ed aver segui-

to i corsi di lettere e di legge, si impegnò presto nel giornalismo dirigendo nel biennio 1913-1914 un settimanale monarchico di Rouen. Dopo la guerra, nella quale venne ferito e decorato, sposò Jeanne Talbert e divenne ispettore di una compagnia di assicurazioni a Bar-le-Duc. In questi anni, nelle carrozze ferroviarie e nei ristoranti delle stazioni, maturò il suo primo romanzo (*Sous le soleil de Satan*, 1926) che, sulla soglia della quarantina, gli diede la possibilità di lasciare le assicurazioni per tornare alla milizia letteraria. Seguirono, tra i molteplici spostamenti del suo esistere inquieto, *L'imposture* del 1927 e *La joie* del 1929, poi un libello di battaglia, *La grand peur des bien-pensants* del 1931. Nel 1932 si impegnò in una polemica rimasta celebre con i vecchi amici dell'*Action Française* cui fecero seguito, nel 1933, i primi abbozzi di *Monsieur Quine* che vedrà la luce solo nel 1943.

Per tre anni, dal 1934 al 1937, visse con la famiglia a Palma di Majorca un periodo letterariamente fecondissimo. Quasi di getto scrisse *Un mauvais rêve* e *Un crime* nel 1935, *Journal d'un curé de campagne* nel 1936, *Nouvelle histoire de Mouchette* nel 1937. Da quel privilegiato posto di osservazione vide scoppiare la tragedia spagnola: gli orrori della repressione franchista a Majorca e la parte che vi ebbero certi prelati lo distolsero da primitive simpatie falangiste e lo sconvolsero al punto di spingerlo a scrivere *Le grands cimetières sous la lune* (1938), un poderoso atto di accusa la cui risonanza fu enorme. La vergognosa capitolazione di Monaco lo indusse nel luglio del 1938 a partire per il Su-

damerica dove si stabilì in Brasile (« sono venuto qui a smaltire la vergogna »), prima a Rio, poi all'interno, a Pirapora e più tardi nello stato di Minas. Lo scoppio del conflitto mondiale che seguì con appassionata angoscia fu all'origine di nuovi scritti (*Scandale de la verité e Nous autres Français* del 1939, *Lettre aux Anglais* del 1942, *Ecrits de combat e La France contre les robots* del 1944, *Le chemin de la Croix-des-Ames* del 1945) che furono l'anima di molti resistenti francesi. Tornato in Europa nel 1945 continuò la sua polemica contro le involuzioni post-belliche e compose l'ultimo suo capolavoro *Les dialogues des Carmélites* che, come *Les enfants umiliés*, vide la luce dopo la sua morte.

Il suo universo romanzesco ruota sempre intorno alla pianura del Nord (« sentieri del paese d'Artois, nell'ultimo autunno, rossi e odoranti come degli animali, sentieri che marciscono sotto la pioggia, grandi cavalcate di nubi, rumori del cielo, acque morte... ») dove si muovono le stesse figure di adolescenti feroci e turbati, di adulti e di pazzi orgogliosamente stretti ai loro segreti, le stesse *silhouettes* caricaturali di ufficiali, professori e medici, di anime di semplici abbruttiti dal lavoro e dall'alcorno, al centro, la figura esemplare di un prete umiliato e sulla soglia della disperazione. Ma il suo realismo (l'intrigo conosce spesso una fine violenta nella follia, nel suicidio o nell'assassinio) di dichiarate ascendenze balzacchiane si approfondisce sondando gli abissi misteriosi delle anime dove salvezza e perdizione, grazia e peccato si affrontano incessantemente. Come per Dostoevskij, il vero interesse di Bernanos è rappresentato dalla continua lotta tra Dio e Satana. Luc Hstang (che insieme al Béguin e al von Balthasar è stato tra i più fini interpreti del nostro autore) ha fatto giustamente notare che l'opera bernanosiana testimonia che la vera vita cristiana è il contrario della acquiescenza che Nietzsche ridicolizza, che essa è un perpetuo rischio che impone una costante vigilanza.

A trent'anni dalla morte di Bernanos le giovani edizioni di *Città Armoniosa* (chi non riconosce l'eco péguiana?) di Reggio Emilia ci presentano la prima traduzione italiana di un breve saggio che lo scrittore compose su Giovanna d'Arco e pubblicò nel luglio '29 sulla *Revue hebdomadaire* (*L'eretica e santa Giovanna*, Reggio Emilia, Città Armoniosa, 1978, pp. 90). Voleva svilup-

parlo per farne una biografia ma l'incidente motociclistico del 1933 modificò i suoi piani di modo che Plon nell'aprile del 1934 fece uscire il lavoro nella stesura originaria. Non c'è da dolersene: da quelle relativamente poche pagine balza, con una drammaticità esasperata, la tragedia di quel processo del 1431 che ispirò a Carl Theodor Dreyer il suo splendido film del 1928. Da una parte c'è Giovanna, con la purezza della sua infanzia, con l'ingenuità del suo entusiasmo, con la gioia che promana dal rischio che sa di correre, dall'altra i giudici, questi grandi dignitari, questi nomi gloriosi, questi titoli magniloquenti onusti di potere e di scienza ma corrosi dalla noia, dalla mediocrità, dal formalismo che li soffoca tra il cigolio dei pennini e il fruscio delle pergamene. Bernanos non batte la strada, pur altamente tragica, della doppia verità, non tenta di riconoscere anche nelle posizioni dell'avversario di Giovanna i germi di verità, le semenze di buona fede, le speranze di una giustizia sia pur fraintesa. No, per Bernanos, tra quei giudici che si accaniscono contro una fanciulla di diciannove anni non ha-

lena nemmeno una scintilla di nobiltà e questo lo fa fremere perché vede l'infanzia giudicata da un tribunale regolare, e per giunta da un tribunale ecclesiastico. Come vorrebbe che alla sua Giovanna venisse risparmiata un'agonia così lunga e tortuosa, come preferirebbe che venisse sbranata da lupi anziché rosicchiata da quelle volpi scolastiche, da quei topi infernali! Ma così non è: Giovanna deve ingoiare fino all'ultima goccia il fiele amaro delle accuse, delle incomprensioni, delle condanne. Di fronte alla malvagità è vulnerabilissima ma, paradossalmente, infinitamente lontana: i torturatori possono tutto e possono nulla.

Alla fine Giovanna, eretica e santa, si innalza su tutti nella gioia della sua santità. Giovanna, che è una bimba, ha saputo correre il rischio dell'amore e della verità. Ed è questa infanzia cristiana, incauta e spericolata, che nel mondo combatterà sempre lo spirito della servitù, la vecchiaia egoista, la mediocrità e la menzogna, il putridume del peccato. Veramente, come scrive Gabriella Bonini cui si deve la traduzione e l'introduzione dell'ope-

Fuci in vacanza

Dal 26 Dicembre al 7 Gennaio puoi passare ad Alba di Canazei (1536 mt.) un periodo di distensione per praticare sports invernali ed avere incontri utili con fucini di altre città, sia a livello culturale che spirituale.

Le iscrizioni per i fucini sono già aperte.

Sappi che dopo il 15 novembre per le esigenze di una corretta amministrazione della casa le iscrizioni si aprono anche ad altri giovani e a gruppi di famiglie. Non arrivare in ritardo! Ricorda poi che la tua vacanza è di sostegno alla organizzazione centrale della F.U.C.I.

N.B. Modalità per l'iscrizione:

1) - Il periodo è suddiviso in due settimane: dal 26 Dic. al 1 Gen. e dall'1 al 7 dello stesso mese.

2) - Quota giornaliera L. 7.000 tutto compreso. (+ L. 2.500 una tantum per l'uso delle lenzuola della casa).

3) - Ci si iscrive inviando un anticipo di L. 10.000 per una settimana e di L. 20.000 per due a:

UMBERTO VIVIANI

Via G. Modena, 6 - 31100 Treviso - (Tel. 0422-43784)

D. ABRAMO DAL COLLE

Seminario Vescovile - 31100 Treviso - (Tel. 0422-40106)

4) - L'anticipo verrà scalato dal conto totale al momento del saldo. Non è reversibile né rimborsabile se l'iscritto per qualsiasi ragione non potesse venire.

5) - Precisare bene il periodo di soggiorno, nome e cognome (a stampatello) di chi si iscrive, con l'indirizzo ed eventualmente il numero di telefono.

6) - Chi pensasse di usufruire della corriera organizzata dalla F.U.C.I. di Treviso per raggiungere Alba di Canazei è preparato di notificarlo al momento dell'iscrizione.

7) - Si raccomanda vivamente di rispettare il più possibile le date dei turni (ciò vale anche per i gruppi).

8) - Si prevede una quota di L. 2.000 per ogni giorno di assenza di chi non può rispettare le date fissate dei periodi di soggiorno.

9) - Per i fucini e i simpatizzanti della F.U.C.I. non ancora abbonati a « RICERCA » la direzione chiederà di versare la quota di abbonamento al giornale.

ra, « Bernanos spinge il lettore ad impegnarsi totalmente per la giovinezza delle Beatitudini, offrendo l'esempio concreto in Jeanne, l'enfant ». E' nel finale che a mio parere compaiono in un crescendo irresistibile, in un climax indimenticabile le pagine più belle intercalate da un ritornello gioiosamente ricorrente. « La nostra Chiesa è la Chiesa dei santi. Coloro che vi si avvicinano con diffidenza credono di intravedervi solo delle porte chiuse, delle barriere e degli sportelli, una specie di gendarmeria spirituale. Ma la nostra Chiesa è la Chiesa dei santi. Per essere un santo, quale vescovo non darebbe il proprio anello, la propria mitria, il proprio pastorale, quale cardinale non cederebbe la propria porpora, quale pontefice il proprio vestito bianco, i propri camerieri, le proprie guardie, il proprio potere temporale? Chi non vorrebbe avere la forza di correre questa incredibile avventura? Infatti la santità è un'avventura, ed è anche la sola avventura possibile. Chi ha compreso questo, anche per una sola volta, è entrato nel cuore della fede cattolica, ha sentito sussultare nella sua carne mortale un altro terrore che non è quello della morte, una speranza sovraumana. La nostra Chiesa è la Chiesa dei santi. Ma chi sono coloro che si mettono nelle sofferenze dei santi? Si vorrebbe che fossero dei vecchi pieni di esperienza e di politica, mentre per la maggior parte sono dei bambini. Ora, l'infanzia è sola contro tutti. I furbi alzano le spalle, sorridono: quale santo poté largamente vantarsi degli ecclesiastici? Eh! Che cosa fanno qui gli ecclesiastici? Perché si acconsente che chiesa acceda agli uomini più eroici ritenendo che il regno del cielo si conquistò come un seggio alla accademia lasciando da parte tutti gli altri? Dio non ha creato la Chiesa per la prosperità dei santi, ma perché essa trasmetta la loro memoria, affinché non fosse perduto, con il miracolo divino, un torrente di onore e di poesia. Che un'altra Chiesa mostri i propri santi! La nostra è la Chiesa dei santi! A chi daresti da custodire questo gregge di angeli? La sola storia, con il suo metodo sommario, il suo gretto e duro realismo, li avrebbe spezzati. La nostra tradizione cattolica li porta via con sé nel loro ritmo universale senza ferirli. San Benedetto col suo corvo, San Francesco con la sua mandola e i suoi versi provenzali, Jeanne con la sua spada, San Vincenzo con il suo povero abi-



to talare, e l'ultima arrivata, così strana, così riservata, supplicata dagli imprenditori e dai simoniaci, con il suo incomprensibile sorriso, Teresa del Bambin Gesù. Ci si augurerebbe che fossero stati tutti durante la loro vita, messi in un reliquario?, ricoperti con epiteti magniloquenti, salutati in ginocchio, incensati? Tali gentilezze sono utili solo per i canonici. Essi vissero, soffrirono come noi. Furono tentati come noi. Portarono pienamente la loro croce, e più d'uno, senza alleggerirne il peso, vi si coricò sopra per morire. Ma chi non arrossirebbe per essersi fermato troppo presto, per averli lasciati proseguire da soli lungo la loro strada immensa? Chi vorrebbe perdere la propria vita per rimuginare sul problema del male, piuttosto che gettarsi in avanti? Chi rifiuterà di liberare la terra? La nostra Chiesa è la Chiesa dei santi. Tutto questo grande apparato di saggezza, di forza, di disciplina elastica, di magnificenza e di maestà, non è nulla di noi stessi se la carità non ci anima. Ma la mediocrità non cerca che certezze solide contro i rischi del divino. Che importa! Il più piccolo ragazzo dei nostri catechisti sa che la benedizione di tutti gli uomini appartenenti alla Chiesa porterà la pace solamente alle anime già preparate a riceverla alle anime di buona volontà. Nessun rito dispensa dall'amare. (...) La nostra Chiesa è la Chiesa dei santi. Dal pontefice al gentil chierichetto, che beve il vino delle ampolline, tutti sanno che non si trova sul calendario che un piccolissimo numero di preti oratori o di preti diplomatici. Né può dubitare il tale o il talaltro, buonuomo benpensante, con la pancia sporgente e la catenella d'oro, che ritiene che i santi corrano trop-

po in fretta e spera di entrare in paradiso a piccoli passi come fa quando in chiesa si accosta al banco dei fabbricieri, con il curato suo compare. La nostra Chiesa è la Chiesa dei santi. Noi rispettiamo i servizi di amministrazione, la prevostura, gli ufficiali e i cartografi, ma il nostro cuore è con le persone che verranno, il nostro cuore è con coloro che si fanno uccidere. Nessuno tra noi, mentre portiamo il nostro fardello (patria, lavoro, famiglia) con i nostri poveri visi scavati dall'angoscia, le nostre mani dure, l'enorme noia della vita quotidiana, del pane di ogni giorno da guadagnare e l'onore delle nostre case, nessuno tra noi conoscerà mai abbastanza bene la teologia per diventare canonico. Ma ne sappiamo abbastanza per diventare dei santi. Che altri governino in pace il regno di Dio! Noi abbiamo già troppo da fare per strappare ogni ora dal giorno, una per una, con grande fatica, ogni ora del giorno interminabile, fino all'ora attesa, l'unica ora in cui Dio si degnerà di soffiare alla sua creatura estenuata. Oh, morte così fresca! Oh, unico mattino! Che altri si prendano cura del potere spirituale, adducano argomenti, redigano leggi: noi stringiamo le cose terrene a mani piene, teniamo a piene mani il regno temporale di Dio. Infatti dopo che furono benedetti, con noi, la vigna e il grano, la pietra delle nostre soglie, il tetto dove nidificano le colombe i nostri miseri letti ricolmi di sogni e di oblio, la strada dove cigolano i carri, i nostri ragazzi dal viso duro e le nostre ragazze che piangono vicino alla fontana, dopo che Dio stesso ci visitò, c'è nulla in questo mondo che i nostri santi non abbiano dovuto riprendere, c'è nulla che essi non possano dare?».

Mi si perdonerà questa lunghissima citazione ma come non farlo parlare, come farlo tacere? In queste pagine c'è per molti di noi motivo di vergognarsi, per molti di noi che sono canonici incatenati alle formule e alle parole pur di non vivere, pur di non rischiare, pur di non compromettersi. C'è indubbiamente in queste pagine il motivo polemico del carisma contro l'istituzione, tensione che peraltro Bernanos non assolutizza e che anzi sapientemente ricuce (« Noi rispettiamo... »), ma c'è soprattutto la più violenta contestazione della schizofrenia tra dirsi cristiani ed esserlo. Eppure sappiamo che esiste una sola tristezza, quella di non essere santi.

Paolo Vian

La dialettica nella storia

Con il titolo affascinante di *Dialettica e Nostalgia*, Rocco Buttiglione, giovane filosofo, formatosi alla scuola di Augusto Del Noce, ha pubblicato un suo ricco e stimolante studio sull'itinerario storico-teoretico della scuola di Francoforte e, in particolare, del suo fondatore, Max Horkheimer.

Uno studio stimolante e rigoroso insieme, uno studio dai molti meriti, non ultimo quello di contribuire a far uscire la riflessione filosofica dai cattolici in mare aperto, senza complessi di superiorità, nè di inferiorità, affrontando i nodi problematici della storia contemporanea, quindi di tutti, respingendo la tentazione del ghetto, del farsi una propria storia e una propria filosofia di fatto subalterne, quasi da minoranza etnica.

Rocco Buttiglione è decisamente uscito in mare aperto, ingaggiando un confronto serrato e appassionato con Horkheimer e, quindi, con i problemi centrali, sia culturali che storici, del nostro tempo.

Ripercorriamo qui brevemente le linee lungo le quali si svolge la ricostruzione che Buttiglione fa dell'esperienza francofortese, nella convinzione che ciò sia di importanza fondamentale per tutta la Federazione, la quale, impegnata in un servizio di evangelizzazione in Università, non è per questo esonerata, ma semmai costretta ad un umile e rigoroso sforzo di analisi dei meccanismi che regolano la cultura e la società: la scuola di Francoforte può costituire a questo proposito, un contributo, certo da non enfatizzare, ma comunque da approfondire e tesaurizzare.

Secondo Buttiglione, la teoria critica, cioè il contributo filosofico di Horkheimer, « pone nel modo più lucido il problema della dialettica materialistica, esplora tutte le sue possibilità in un confronto serrato con i fenomeni emergenti della società industriale avanzata e ne trae le ultime conseguenze, che possono sembrare paradossali solo a chi programmaticamente ignori che nella dialettica, anche in quella materialistica, gli opposti hanno a che fare tra loro assai più di quanto non immagini il sano buon senso comune » (p.7)

La teoria critica

Spieghiamo: il primo grande merito di Horkheimer, ciò che ne evidenzia e sancisce l'originalità, è quello di uscire dall'angustia di un dibattito ideologico come quello che animava la cultura marxista all'inizio del secolo; un dibattito tutto incentrato sul problema di come conciliare, all'interno di una prospettiva filosofica marxianamente ortodossa, i mutamenti di rotta a livello di teoria economica e sociale, resisi necessari in seguito alle mutate condizioni storiche. Ora, secondo Horkheimer impostare il problema in questi termini è alquanto riduttivo e costituisce proprio la radice della incapacità, da parte dei neo-marxisti, di comprendere fino in fondo i problemi posti dalla mutata situazione storica.

La genialità di Horkheimer sta invece, secondo Buttiglione, nello uscire dall'angustia di un semplice problema di ortodossia marxista, per tornare a rivedere criticamente la soluzione marxiana del problema, già posto da Kant e da Hegel, della dialettica, cioè del rapporto soggetto-oggetto.

E' nel confronto con questo fondamentale nodo teoretico che prendono forma la dialettica negativa e l'accezione prettamente francofortese del termine materialismo. Mediante questo confronto cioè, Horkheimer mira a liberare la fi-

losofia marxiana dai residui, spesso consistenti, di idealismo.

Rispetto alla gran parte dei teorici marxisti del periodo, il punto di partenza di Horkheimer e Adorno è dunque ben diverso, e può essere più o meno riassunto in questa domanda: come è possibile edificare una prospettiva filosofica e un metodo di analisi del reale a partire dal bisogno umano di liberazione? In questa domanda di fondo si riassume il tentativo teorico di Horkheimer: un tentativo che prende le mosse non da un'affermazione o da un'analisi, ma da un desiderio, appunto di una *nostalgia*.

Un tentativo che si scosta quindi notevolmente, se non da Marx, quanto meno dall'interpretazione ortodossa della sua opera: la teoria critica di Horkheimer proprio in quanto prede le mosse dall'ansia di liberazione dell'uomo denudato e sconfitto, sofferente, oppresso e incatenato, proprio in quanto si origina da un desiderio, da una nostalgia e non da una constatazione scientifica, non può non differenziarsi profondamente dalla metafisica dell'ineluttabilità del successo rivoluzionario del proletariato.

Horkheimer, nei drammatici anni del primo dopoguerra, traumatici per un'intera generazione intellettuale europea, non poteva infatti condividere il positivismo storicistico, tutto ottocentesco, dell'interpretazione che di Marx davano la Seconda come la Terza Internazionale: egli vede in queste interpretazioni, alle quali Marx aveva peraltro dato adito, una pesante eredità hegeliana: credere in una *legge bronzea*, inscritta nelle cose, che porterà fa-

talmente il proletariato alla vittoria, non è altro che il prevalere della lettura hegeliana della filosofia della storia. « Nella storia nessuno si propone dei compiti che non siano maturi per essere risolti »: il giudizio scientifico per cui è possibile spiegare il corso della storia e, spinozianamente, la libertà, cioè la sfera dei fini, del giudizio etico, è ridotta a consapevolezza della necessità storica, a constatazione del già-dato.

Horkheimer rifiuta nettamente questa lettura e questa visione: materialismo è infatti per lui proprio il rifiuto di riconoscere come eticamente necessitante lo stato di fatto e dunque il rifiuto di riconoscere

una dinamica necessitante lo stato di fatto e dunque il rifiuto di riconoscere una dinamica prestabilita inscritta nelle pieghe della storia. Horkheimer, tornando in questo, almeno parzialmente, verso Kant contro Hegel, ristabilisce tra il giudizio teologico, — che nel campo storico significa l'utopia, la nostalgia di una città armoniosa — e l'analisi scientifica delle forze in campo (classi sociali, conflitti, modi di produzione) una netta distanza, *laicizzando in tal modo lo studio della storia.*

L'utopia della società armoniosa non è più dunque « inscritta nella logica delle cose a cui ci si deve

adeguare », ma è piuttosto l'ipotesi di lavoro, il movente esistenziale di una ricerca storica, che si tenta di realizzare, peraltro mai definitivamente, attraverso un paziente lavoro di analisi e costruzione quotidiana.

Horkheimer e Freud

Questa soluzione del nodo problematico del rapporto pensiero-storia costituisce secondo Buttiglione, il motivo fondamentale dell'originalità della proposta di Horkheimer. E su questo punto si determina anche il suo incontro

(segue a pag. 24)

Cile, cinque anni

La storia si arresta e si immobilizza solo per quei popoli che hanno abbandonato la fede e, con essa, ogni capacità di sperare.

Ma una nazione come il Cile, nutrita nella fede del vangelo, non si è fermata né potrà fermarsi mai. Nulla può interrompere la sua marcia, il suo cammino progressivo. Nulla: neppure il dolore, l'indicibile sofferenza della divisione, di una profonda ferita nel corpo sociale.

Al contrario: proprio questo dolore sembra purificarne l'anima e illuminarne il cammino.

(dall'omelia del card. Silva Henriquez, pronunciata a Santiago il 18 settembre 1974)



Praga, dieci anni



**«A chi si offre
in sacrificio santo
per la verità
a chi consacra
la sua vita per i
diritti dell'uomo,
a chi si consuma
in lacrime sulle
ingiustizie degli
oppressori,
a lui canterò la
mia canzone.
A chi spargerà
il suo sangue
quando
tuoneranno i
cannoni,
a chi difenderà
la patria contro il
dragone di fuoco,
a lui canterò
la mia canzone».**
**«Fratelli, stategli
vicini, perché
combattiamo
non solo per
una causa nostra,
ma per i
valori umani».**
(Con questa canzo-
ne e queste parole,
giovedì 22 agosto
1968, l'ultima radio
cecoslovacca libera
chiudeva le tra-
smissioni)

con la psicoanalisi: se infatti il giudizio teleologico sulla storia prende le mosse a partire dall'ansia, dal desiderio di liberazione, occorre di tale desiderio rendere ragione, compito questo appunto della psicoanalisi.

Horkheimer studia dunque Freud, il Freud che ha filtrato la psicoanalisi attraverso l'esperienza traumatica della I Guerra mondiale e attraverso Schopenhauer, quello stesso Schopenhauer che tanta influenza aveva esercitato sul giovane Horkheimer. Se nella prima fase, Freud aveva individuato ottimisticamente l'origine del desiderio in una nevrosi dovuta all'influenza negativa sull'uomo dei tabù sociali, dai quali sarebbe sufficiente liberarlo per renderlo pienamente felice, nella seconda fase la sua visione si faceva più pes-

simistica giungendo alla conclusione per cui esistono nell'uomo stesso, nella sua essenza naturale e non semplicemente storica, forze negative che lo spingono al male.

«Horkheimer, dice Buttiglione (p. 60), tiene fermo all'affermazione freudiana matura della ambivalenza originaria degli istinti. Non esiste una bontà originaria dell'uomo alla quale sarebbe possibile tornare se soltanto si abolisce ogni forma di repressione sociale. Al contrario, l'unità immediata dell'individuo con il proprio istinto implica la fine della civiltà e l'affermazione narcisista di sé da parte di ciascuno. La società consiste nella sostituzione al godimento immediato di forme mediate di godimento, e proprio nella mediazione è riposta la possi-

bilità che si trovi una forma nella quale la soddisfazione degli individui non avvenga più in forma antagonistica».

Da entrambi questi fondamenti teorici, che significano, secondo Buttiglione, una riaffermazione laica del peccato originale, e che si riassumono poi nel rifiuto dell'umanesimo prometeico-spinozistico, radice dell'ateismo contemporaneo, e che costituiscono la premessa di un'ampia analisi delle antinomie sociali e culturali del nostro tempo, si origina la riscoperta di un possibile, proficuo rapporto tra teoria critica e teologia, cioè tra istanza di liberazione e apertura alla trascendenza.

La teoria critica infatti non permette un paradiso in terra proprio perché conosce il limite di

un uomo che non può farsi dio; più ancora essa sa bene come la radice dello sfruttamento e dell'oppressione più radicali stia proprio nel far perdere all'uomo la memoria della sua limitatezza e quindi il suo anelito alla liberazione. La radice del totalitarismo moderno sta proprio nella menzogna di una razionalità dominatrice che rifiuta di volgere lo sguardo sui costi del progresso, cioè sui limiti di qualsiasi esperienza umana. La razionalità contemporanea diventa dunque una razionalità totalitaria: di fronte a questo pericolo, di fronte cioè al pericolo di autoconvincersi che si è liberi in modo da non avvertire più il bisogno di liberarsi — perché si è perso il ricordo, la *nostalgia di perfetta consumata giustizia* — la dimensione religiosa torna a giocare, nella prospettiva di Horkheimer, un ruolo non secondario.

«La credenza nella divinità, scrive infatti Buttiglione, nasce dal riconoscimento del limite proprio, che il soggetto opera, e dalla percezione dell'oggetto come irriducibile alterità. La divinità abita in questa distanza fra soggettività e oggettività che costituisce la vita come mistero. Proprio questa distanza viene abolita dalla filosofia dell'autocoscienza». Le radici dell'ateismo di Marx stanno dunque proprio nel suo rapporto di figliolanza con Bauer e dunque con Hegel: per chi afferma che la teoria annuncia una prassi che si sta compiendo è assurdo supporre una dimensione trascendente rispetto alla storia. Ma proprio in questo atteggiamento sta, secondo Horkheimer, la radice più profonda dello stato autoritario, dell'oppressione, della razionalità dominatrice.

Teoria critica e teologia scoprono dunque di avere avversari e interessi in comune, nonché una sorprendente affinità teoretico-strutturale. Ciò spiega, secondo Buttiglione, l'esito religioso della filosofia di Horkheimer, un esito da molti incompreso (lo si è persino interpretato come effetto di regressione senile), e che è invece profondamente radicato in tutta la vicenda intellettuale del fondatore della Scuola di Francoforte.

Un esito, uno stimolo teorico, con il quale, proprio in quanto esso è fondato su una lucida analisi dei presupposti strutturali della nostra civiltà, è oggi, per tutti, doveroso confrontarsi.

Una sfida da raccogliere

Il libro di Buttiglione ha riproposto Horkheimer all'attenzione della cultura italiana, proprio mentre, con una coincidenza certo casuale ma utile, essa si trova a dibattere intorno al problema del leninismo e del nesso socialismo-democrazia. Non è questa la sede per approfondire tutti i risvolti, in primo luogo quelli, fondamentali, di carattere politico, che la polemica ha assunto. Certo è però che, anche in questa circostanza italiana, e non solo quella di sinistra, ha rivelato inequivocabilmente la sua incapacità creativa e la sua inadeguatezza ad essere cultura per un'età di transazione. I dibattiti su quotidiani e periodici, appaiono sempre più come uno stacco, ripetitivo, grottesco rito del gioco delle parti.

Probabilmente l'incapacità creativa della cultura del nostro Paese, è proprio la prova più schiacciante del preoccupante distacco del sistema socio-culturale dai *mondi vitali*.

Se questa è la situazione, non si può non concordare con la proposta finale di Rocco Buttiglione, una proposta interessante perché potrebbe preludere ad importanti chiarimenti teorici da parte di alcuni movimenti ecclesiali: «La comunità cristiana può essere il luogo in cui il coraggio inflessibile nel rifiutare la menzogna viene appreso, quel coraggio appunto che, secondo Horkheimer, è capace di liberare dal sortilegio e di far riconoscere, insieme con l'oppressione, la possibilità della liberazione. Essa non sarebbe allora il soggetto storico della liberazione (dei soggetti storici, sia la teoria critica come la teologia cattolica hanno, ciascuno per un suo conto, imparato a diffidare), ma il luogo in cui la personalità libera può formarsi intervenendo nel mondo».

Il compito dei cattolici democratici di fronte alla crisi potrebbe dunque essere proprio quello di elaborare un nuovo progetto non integralistico né esclusivistico, ma che riesca ad essere il canale attraverso il quale i nuovi *mondi vitali*, possibili dopo il Concilio, possano esprimere energie di progresso civile per tutto il Paese.

Un nodo questo che credo costituisca una delle sfide più grandi alle quali anche la Federazione dovrà risponderne.

Giorgio Tonini

Tre studi su Maritain

L'annata '77/'78 ha visto un'autentica esplosione di interesse editoriale intorno alla figura e all'opera di Jacques Maritain.

Di questo fenomeno culturale si è molto parlato: per parte nostra non ci nascondiamo i rischi che esso comporta. Innanzi tutto quello di ridurre Maritain ad oggetto di consumo tipo «usa e getta», come spesso accade a quanti vengono coinvolti nella logica dei mass-media. Per non parlare poi del rischio che questa riscoperta significhi ancora una volta paura di essere creativi e insieme paura di confrontarsi con le cose.

Di tutti questi rischi occorre essere consapevoli perché la riscoperta di Maritain da provvidenziale non diventi fatale.

Una riscoperta provvidenziale si diceva: non bisogna infatti dimenticare che Maritain non è affatto *scontato* nel mondo cattolico, nella stessa misura in cui non è scontata la scelta definitiva dei cattolici italiani per lo Stato democratico. Che Maritain diventi dunque *vulgato*, al di là di tutti i rischi che pure non vanno mai persi di vista, non può che rappresentare un deciso e positivo passo in avanti.

Si diceva dunque di un *boom* editoriale. Lo testimoniano non solo le continue, quasi affannate ristampe delle traduzioni italiane di Maritain, in primo luogo presso la Morcelliana, grazie ad Antonio Pavan, mentre anche la Vita e Pensiero ha molto opportunamente provveduto a rimettere in circolazione opere tanto preziose quanto introvabili, ma anche e, direi, soprattutto, gli studi su Maritain, sulla sua opera, sul suo pensiero.

E in questo campo il primato va decisamente al pregevolissimo *Jacques Maritain e la società contemporanea*, a cura di Roberto Papini ed edito da Massimo: si tratta della raccolta dei saggi scaturita dalle rela-

Il futuro dell'uomo

zioni al convegno omonimo, organizzato dal giovane *Institut International Jacques Maritain* insieme con la Fondazione G. Cini e tenutosi a Venezia alla fine del '76.

I circa trenta saggi, a cura di studiosi di Maritain, o comunque di intellettuali cattolici-democratici di quindici paesi europei e americani, costituiscono non solo il più completo e ricco contributo allo studio del pensiero del filosofo francese, ma anche e soprattutto una viva testimonianza dell'influenza da esso esercitata sulla storia concreta di tante nazioni.

Il volume divide infatti il materiale in sei sezioni: Maritain e la Chiesa; Maritain e la cultura europea; Maritain in Italia; Maritain in America; Dibattito; Conclusioni e appendici.

Il secondo volume che segnaliamo e anch'esso una raccolta di saggi: presenta infatti contributi di Cottier, Morati, U. Pellegrino e Possenti sul tema dell'analisi del marxismo da parte di Maritain, uno degli argomenti più controversi e dibattuti tra quanti studiano il pensiero maritainiano. Proprio su questo punto sono infatti giunte a Maritain le critiche più dure, sia da destra che da sinistra, per usare una terminologia di tipo politico.

Gli autori respingono queste critiche, mostrando, sotto diversi aspetti, la profondità teorica e la genialità storica della critica maritainiana del marxismo. In particolare, Vittorio Possenti individua nel personalismo di Maritain la robusta ossatura che sostiene le sue inquietanti obiezioni al marxismo e insieme il suo invito al dialogo con le forze storiche da esso generate.

Segnaliamo infine il volumetto, edito dall'AVE col titolo *Maritain - Contemplazione e spiritualità*, curato da Giancarlo Galeazzi. Il libro, con tutti i meriti e i limiti delle antologie, mira a riempire una lacuna imperdonabile: quell'è quella della pressoché assoluta assenza di testi e saggi sulla spiritualità maritainiana, autentico fondamento della filosofia e del pensiero politico del grande *contadino della Garonna*.

g. t.

Il prof. Lodovico Galleni, ex-fucino, assistente di Zoologia all'Università di Pisa, ci ha fatto pervenire questo suo contributo sul pensiero di Teilhard de Chardin, che pubblichiamo volentieri.

di Lodovico Galleni

Vorrei innanzitutto porre una questione di metodo: ho infatti affrontato l'argomento dal punto di vista dello zoologo, non del filosofo o del teologo. Teilhard de Chardin ha infatti una produzione estremamente vasta e che può essere affrontata sotto varie angolazioni. Io l'ho affrontata da quella che mi è più congeniale, dal punto di vista cioè dello zoologo, della persona interessata ai problemi evolutivi. E ho cercato di togliere, più o meno consapevolmente — è in fondo anche una questione di mentalità e anche di strumenti culturali, quelli filosofici o teologici, che a me mancano — ho cercato di tagliare quelle parti che sono più propriamente filosofiche, nell'opera di Teilhard de Chardin. Alla fine, una volta compiuta questa operazione, forse arbitraria, sul pensiero di Teilhard de Chardin, me lo sono trovato tra le mani decisamente molto vivo, interessante, attuale.

Occorre poi chiarire un altro punto: come mai Teilhard de Chardin è stato affrontato nell'ambito del personalismo. Non è certo il caso di rivedere in questa sede che cosa è il personalismo; voglio solo sottolineare che, tra i vari modi per arrivare ad una filosofia della persona, vi è anche la strada compiuta da Teilhard de Chardin che vi giunge attraverso lo studio dell'evoluzione. Personalismo evoluzionista, quindi, a pieno titolo.

Nell'esposizione del pensiero di Teilhard de Chardin, o meglio, nella mia interpretazione, cercherò di seguire il seguente schema:

1) Esaminare come Teilhard af-

fronta il problema dell'evoluzione, dapprima l'evoluzione della materia fino alla comparsa della vita e poi fino alla comparsa dell'uomo.

2) Una volta giunti all'uomo, vedere il processo a cui viene sottoposta l'umanità, processo che è di socializzazione e personalizzazione.

3) Esaminare il progetto politico di Teilhard, ammesso che vi sia in Teilhard un progetto politico.

Cominciamo dunque dal primo punto. Anzi, prima ancora di cominciare, cerchiamo di capire meglio chi è Teilhard de Chardin. A parte i dati biografici, che ci possono interessare fino a un certo punto, io qui volevo sottolineare due punti: Teilhard era un gesuita ed aveva quindi avuto una educazione religiosa e aveva in sé una forte tensione mistica. Alcuni testi di Teilhard quali « l'Inno dell'Universo » ed in particolare la « Messa sul mondo » sono senz'altro tra gli esempi più interessanti della mistica moderna. Ma Teilhard era anche un paleontologo, quindi un naturalista, un ricercatore. Ecco perché per lui è essenziale la visione dell'evoluzione. Il contributo che Teilhard ha dato alla paleontologia è senz'altro importante e basterebbe, probabilmente, a farne una delle più importanti figure del XX secolo; basti pensare al riconoscimento dell'attività intellettuale del Siniantropo. Altri contributi ha poi dato Teilhard alla teoria dell'evoluzione, da un punto di vista scientifico, ma ciò che qui ci interessa, quello che mi ha interessato e anche, per certi versi, affascinato, è il tentativo che Teilhard ha fatto di inserire la teoria dell'evoluzione in una visione più ampia, che cerca di legare quei temi che sono propri dell'evoluzione biologica in un campo molto più vasto che investe tutto quanto l'Universo fino a giungere, diciamo pure, ad una vera evoluzione cosmica, che si pone anche il problema della destinazione ultima dell'Uomo e dell'Universo. Non è né il primo né l'unico che si pone il problema del-

l'evoluzione come fenomeno globale che interessa non solo gli esseri viventi sulla terra ma addirittura si estende a tutto l'Universo, basti pensare a Bergson tra i filosofi o a Huxley o Simpson tra gli scienziati. Vediamo però come Teilhard ha affrontato il problema. Per questo ho seguito essenzialmente i testi più decisamente naturalistici di Teilhard, cioè innanzitutto il *posto dell'Uomo nella natura* e poi *Il fenomeno umano* e *La visione del passato*.

Il significato della vita

Il primo punto chiave che incontriamo è evidentemente il problema della vita. Bisogna cioè cercare di capire qual è il significato della vita nell'economia dell'Universo. Il problema dell'origine della vita è un problema estremamente complesso e ancora abbastanza lontano dall'essere compreso in tutti i suoi particolari, anche se oggi riusciamo a intravedere alcune possibili linee di sviluppo delle prime forme viventi. Ma più che il problema dell'origine della vita in sé, e delle teorie su di essa per Teilhard ciò che conta è il significato, il peso che ha questo fenomeno nell'economia dell'Universo. Per Teilhard la vita non è un caso, non è un numero fortunato uscito per combinazione dalla ruota dell'Universo, ma una vera e propria proprietà della materia. Ne *Il posto dell'uomo nella natura*, Ed. Il Saggiatore, p. 29, che, come dicevo prima, è l'opera più naturalistica, Teilhard afferma « La Vita: non già una anomalia bizzarra che fiorisce sporadicamente sulla Materia, ma l'esagerazione privilegiata di una proprietà cosmica universale. La Vita: non un epifenomeno, ma l'essenza stessa del fenomeno ». Questo vuol dire, in parole molto semplici che la vita non è un caso, una fortunata combinazione, come dicevo prima, ma una proprietà

precisa della materia: la materia, cioè, così come è, contiene in sé la capacità di svilupparsi verso forme vitali in tutte le occasioni che si mostrano propizie a questo sviluppo. Questa quindi mi sembra la prima affermazione estremamente importante. Non un caso, tanto per parafrasare il titolo di un libro diventato più o meno giustamente famoso, ma una necessità, o, ancora di più, una proprietà della materia.

Adesso, dopo aver visto qual è il posto del fenomeno vita nell'economia dell'Universo, cerchiamo di vedere più da vicino *che cosa* è la vita, quali sono le sue proprietà. Per Teilhard de Chardin la vita è essenzialmente un fenomeno di *complessità*: quando la materia raggiunge un certo grado di complessità, là, in quel momento, si sviluppa la vita. Chiariamo meglio questo concetto: che cosa intende Teilhard per complessità? Egli lo specifica chiaramente: complessità è un termine diverso da aggregazione, cioè da un insieme di particelle messe una accanto all'altra come per esempio un mucchio di sabbia, ed è anche una cosa diversa dalla semplice ripetizione di strutture come accade per esempio durante l'accrescimento di un cristallo; la complessità è infatti qualcosa di più. « Con questa espressione - precisa infatti Teilhard ne *Il posto dell'uomo nella natura*, op. cit., p. 31, - io intenderò molto precisamente la *combinazione*, e cioè la particolare e superiore forma di raggruppamento la cui caratteristica distintiva è quella di correlare fra loro un certo numero fisso di elementi (pochi o molti, non importa), con o senza l'ausilio di fenomeni di aggregazione o ripetizione, in un insieme chiuso, di raggio determinato. Tali sono l'atomo, la molecola, la cellula, il pluricellulare ecc. » Questo aspetto, cioè la vita come fenomeno di complessità, è sempre sottolineato da Teilhard insieme al fatto

che questa complessità si realizza in sistemi chiusi, in strutture corpuscolari e si organizza in centri di organizzazione precisi, basti pensare appunto alla cellula. Però questi centri di organizzazione sono centri di organizzazione aperta, nel senso che la complessità tende, una volta innescato il processo, ad aumentare sempre di più. Già dalle prime cellule, le protocellule, la vita si afferma, dunque, come fenomeno di complessità che tende poi ad aumentare sempre più. Abbiamo tre infiniti — sottolinea Teilhard — non due, abbiamo un infinitamente piccolo, abbiamo un infinitamente grande, ma abbiamo anche un infinitamente complesso. La scienza che studia l'infinitamente piccolo è la fisica, la scienza che studia l'infinitamente grande è l'astronomia, ma abbiamo anche la scienza che studia l'infinitamente complesso ed è la scienza della vita.

Dalla vita viene ad originarsi, sulla terra, la Biosfera, cioè per mantenere la stessa terminologia di Teilhard, quella sottile pellicola di sostanza organica e vivente che ha, a poco a poco, invaso i mari e poi la crosta terrestre. Chiarito quindi che la vita è un fenomeno di complessità che si organizza attorno a centri ben precisi di corpuscolarizzazione c'è da chiedersi quale sia la linea di sviluppo della vita? Questo fenomeno di sempre maggiore complessità, non è un fenomeno che si ferma, ma prosegue secondo una linea di tendenza che fa aumentare sempre di più la complessità. Lo sviluppo della vita avviene cioè secondo un asse preferenziale ben preciso. E' questo tipo di sviluppo che Teilhard chiama *ortogenesi*: una evoluzione che, nel suo complesso, mostra delle linee di avanzamento ben determinate e tra loro parallele. Queste linee ortogenetiche che vengono seguite dall'evoluzione dei viventi, in particolare degli animali, sono quelle di una progressiva cerebralizzazione e quindi di conseguen-

za, quelle di una progressiva coscienza. Mano mano, infatti, che le strutture cerebrali divengono sempre più complesse, compare ed aumenta sempre di più il fenomeno della coscienza.

Su questo punto vorrei però essere estremamente chiaro: Teilhard giunge alla definizione di questo asse preferenziale dell'evoluzione non attraverso un procedimento teorico, bensì attraverso l'analisi scientifica di precise prove paleontologiche. Il processo di cerebralizzazione, e quindi il fatto che esistono linee evolutive parallele che portano a strutture di sempre maggiore complessità, viene da Teilhard proposto con esempi precisi, tratti dall'evoluzione paleontologica dei vari gruppi animali ed in particolare dei vertebrati. In quest'ultimo gruppo in particolare è possibile ricostruire tutta una serie di linee, anche laterali, ciascuna delle quali presenta livelli di sempre maggiore cerebralizzazione. La linea principale, quella che raggiunge il massimo della cerebralizzazione, è quella dei Primati, ma anche le linee laterali, e Teilhard ne *Il posto dell'Uomo nella Natura* porta l'esempio degli Equidi, presentano la tendenza a privilegiare la formazione di strutture cerebrali sempre più complesse. Noi oggi conosciamo abbastanza bene l'evoluzione degli Equidi che ha portato all'odierno genere *Equus*. Questa evoluzione è ricostruibile, sulla base dei resti fossili, seguendo il cambiamento delle strutture scheletriche; in particolare del cranio, dei denti e degli arti. E' possibile pertanto rendersi conto che, accanto a questa linea evolutiva, diciamo così, morfologica, esiste anche una linea di sempre maggiore cerebralizzazione. E questa, ripeto, è una linea laterale rispetto a quella dei Primati, che porta all'Uomo, cioè all'essere vivente in cui la cerebralizzazione raggiunge il suo massimo. Ecco quindi che la tendenza alla cerebralizzazione diviene un fenomeno proprio della vita, come la vita era, del resto, un fenomeno proprio della materia non vivente.

La coscienza prende coscienza

Vorrei però chiarire ancora una cosa: su un punto Teilhard è categorico: l'evoluzione va avanti a tentoni, non c'è quindi una finalità intrinseca nei processi evolutivi presi in sé e per sé, visti in particolare

nel loro aspetto molecolare che è gioco casuale di mutazione e di selezione operata su queste mutazioni avvenute casualmente rispetto ad essa. E questo è, in fondo, il filo conduttore che segue J. Monod ne *Il caso e la necessità*. Ma, se Monod può essere soddisfatto da questo aspetto, proprio perché, come biologo molecolare, poteva fermarsi a questo punto, per Teilhard la situazione è diversa. Dal suo punto di vista di paleontologo emergono prepotentemente dall'evoluzione nel suo complesso queste linee nette, decise, verso la cerebralizzazione. Ricapitolando allora, in tutto questo movimento di complessificazione che interessa tutto l'Universo e che è anche un movimento di progressiva corpuscolarizzazione, cioè di organizzazione attorno a centri ben precisi, emerge una linea privilegiata verso la cerebralizzazione che è quella che interessa i Primati. E, all'interno dei Primati quella che porta al genere *Homo* e poi all'*Homo sapiens*, cioè all'uomo moderno. Afferma Teilhard che la vita, raggiunto un livello critico di organizzazione, si è ipercentrata su se stessa. Si passa dallo psichismo diretto, che era quello degli animali, allo psichismo riflesso: la coscienza prende coscienza di sé. Per fare un parallelo, è il momento in cui, secondo il Maritain di *Idea tomista dell'evoluzione* (in *Approches sans entraves*, vol. 1) l'anima sensitiva raggiunge il suo massimo sviluppo ed è pronta per ricevere l'anima intellettuale propria dell'uomo. Riprendendo il discorso di Teilhard de Chardin la comparsa dell'uomo è il momento in cui l'evoluzione raggiunge il massimo della cerebralizzazione. La specie umana, ai suoi primordi, si comporta come qualsiasi altro gruppo animale, ma il suo sviluppo mostra anche un salto di qualità rispetto a quella che è l'evoluzione degli animali. Con la comparsa della coscienza si forma un nuovo ambiente in cui entra in gioco un nuovo forte elemento di attrazione e di interlegame psichico che compare e si sviluppa all'interno della Biosfera a mano a mano che il processo di riflessione procede. Ecco allora che l'evoluzione dell'uomo subisce un cambiamento rispetto a quella degli altri gruppi. Mentre gli altri alberi filettici tendono, nel loro complesso, a divergere a ventaglio, l'albero filettico dell'uomo tende a convergere. Infatti, la comparsa dell'uomo, appunto decisivo, critico, del processo di evoluzione che investe tutto l'U-

(continua a pag. 30)

Perché tanto silenzio?

La morte, questo evento assolutamente inevitabile e personale che si insinua in ogni brandello dell'esistenza, rimane al fondo di noi come un interrogativo permanente che proietta sulle nostre azioni il senso della finitezza. In essa « l'impossibilità di compimento da parte dell'uomo si rende manifesta sino alla contraddizione poiché la corruzione che comporta cancella qualsiasi speranza rimasta vagamente sospesa. Quando il volto amato perde ogni colore e si decompone, si abbassa definitivamente il sipario: un essere, non più sostituibile, è svanito per sempre; nessuna trasmigrazione di anime, nessuna riunione su altri pianeti può valere quale soddisfacente surrogato di una continuità perduta. Ma la morte, che colpisce al cuore il senso della vita, non è semplicemente una catastrofe che sopraggiunge dall'esterno, come il taglio della Parca al filo della vita. Con essa sembra anzi manifestarsi un movimento di degenerazione che affligge la vita nella sua totalità, procedendo in direzione opposta a quella che porta verso il compimento » (von Balthasar). Ricordate lo struggente finale di *On the road* di Jack Kerouac?

Ogni epoca ha un modo tutto suo di porsi di fronte alla morte, modo determinato dal suo credere e dal suo sperare. La società occidentale, la nostra civiltà che va ingoiando sempre più voracemente i mondi « diversi », è la prima in tutta la storia a sforzarsi di ignorare la morte. Si infrangono con arroganza mille presunti tabù ma se ne erge, silenziosamente, uno colossale. Per dimenticare si investe il desiderio fondamentale dell'uomo, la sua sete d'eternità, con i tirannici miti del benessere, dell'eroticismo, della politica totalizzante. Eppure, scrive Olivier Clément, ogni concezione del mondo che non includa la morte non può essere che un'illusione micidiale.

Come siamo giunti a questa situazione? L'edizione italiana di un libro uscito in Francia tre anni fa ci permette di seguire gli atteggiamenti dell'uomo occidentale di fronte alla morte dal Medioevo ai giorni nostri. E' opera di Philippe Ariès (no-

La morte rimossa

to in Italia per *Padri e figli nella Europa medievale e moderna* tradotto da Laterza nel 1976 e autore l'anno scorso di *L'homme devant la mort* presentato dalle Editions du Seuil) e raccoglie quattro conferenze tenute alla John Hopkins University cui sono fatti seguire dodici brevi saggi, scritti tra il 1966 e il 1975, legati in qualche modo al tema centrale (*Storia della morte in Occidente dal Medioevo ai giorni nostri*, Milano, Rizzoli, 1978). E' dunque un libro di storia della mentalità e in quanto tale si inserisce nella dimensione, così cara alla storiografia francese, della *lunga durata* dove tutto sembra immobile e acronico mentre invece silenziosamente cambia e si trasforma. Vediamone sinteticamente le tappe, difficilissime da seguire in panorami storici ricchi di manifestazioni diverse e svariate. Nel Medioevo la morte è vissuta come fatto comunitario, corale, in un mondo che pur riconoscendone l'orrore tremendo la vive con una fiducia e una fede. Dal XII secolo in poi la morte diviene motivo per riscoprire la propria individualità; si viene formando la concezione di un giudizio particolare che precede quello universale e cui bisogna prepararsi con le celebri *artes moriendi*.

Le cose cambiano intorno al XVIII secolo: ciò che prima era accettato («addomesticato» scrive l'Ariès) incomincia ad essere ossessionante e terrificante, diviene una rottura che si colora nelle rappresentazioni iconografiche e letterarie di accenti morbosi. Nel secolo dell'Aufklärung la morte diviene argomento di discussioni scientifiche, si allontanano dalle città le sepolture per questioni igieniche (chi non ricorda l'editto di saint-Cloud e la sdegnosa reazione foscoliana dei *Sepolcri*?). Si profila in realtà una paura che non può placarsi che con la rimozione dei segni che richiamano l'oggetto da dimenticare. Tutto ciò, questo progressivo laicizzarsi del morire e l'allontanamento dei segni della morte, è parallelo al processo di scristianizzazione della società che ha trovato nel Vovelle uno dei suoi più fini e attenti storici.

Ora, da una quarantina d'anni, assistiamo ad una brutale rivoluzione delle idee e dei sentimenti tradizionali. Ciò che prima era familiare diviene oggetto di vergogna e di divieto. Il processo sembra incominciato negli Stati Uniti per estendersi poi all'Inghilterra, ai Paesi Bassi, alla Europa industrializzata. Non si muore più in casa, in mezzo ai familiari, ma all'ospedale e da soli. La morte in ospedale non è più occasione di una cerimonia rituale che il moribondo presiede in mezzo all'assemblea dei suoi cari. La morte diviene una questione tecnica ottenuta spesso con l'interruzione delle cure. I medici, divenuti padroni della morte cercano di ottenere dal malato un *acceptable style of living while dying*, che eviti l'emozione dei congiunti. Ci si può commuovere solo in privato perché anche la commozione in un mondo che rimuove la morte diventa un fatto sovversivo: l'importante è evitare che la società, il vicinato, gli amici, i colleghi, i bambini si accorgano che la morte è passata.

Una volta evacuato il morto non si usa più visitare la sua tomba: nei paesi in cui la rivoluzione è radicale, come in Inghilterra, la cremazione, talvolta con dispersione delle ceneri, diviene il più diffuso sistema di sepoltura. Malgrado gli sforzi delle amministrazioni dei cimiteri oggi non si visitano affatto le urne. Questi fenomeni furono avvertiti con acutezza da un sociologo americano, Geoffrey Gorer, che nel 1955 pubblicò nella rivista *Encounter* un articolo dal significativo titolo *The Pornography of Death*. A suo avviso nel XX secolo la morte aveva spodestato il sesso dal rango di tabù principe, compattamente rispettato da una solidale congiura del silenzio. Oggi si rimane stupiti dall'inumanità, dalle crudeltà delle morti solitarie negli ospedali in una società in cui il morto ha perso quel posto eminente che gli è stato riconosciuto per millenni. L'ideologia della felicità a tutti i costi, legata a quella del profitto, oltraggia la dignità umana. Ma la rimozione della morte non vuol dire l'oblio. La co-

scienza della sua inevitabilità personale rimane nelle pieghe nascoste dell'essere di tutti e fa crescere la angoscia che «soffoca impietosamente le umane gole, inonda gli studi degli psichiatri, popola i manicomi, fa svettare i diagrammi dei suicidii, piazza plastico e tritolo, scatena guerre fredde e calde» (von Balhasar).

Il cristianesimo ha della morte una visione realisticamente oggettiva, scevra da eroiche idealizzazioni. Riconosce certamente la grandezza dell'atteggiamento socratico descritto nel *Fedone* ma offre alla meditazione delle anime credenti l'immagine di un Dio che trema condividendo la paura naturale che ispira la morte. Eppure questa realtà orribile che spaventò Gesù non ha per il cristiano un carattere naturale ma storico. Entrata nel mondo con il peccato viene sconfitta dal sangue dell'Innocente che s'immola per tutti e per tutti risorge. Cos'è dunque cristianamente la morte? «Chi muore sperimenta la suprema conseguenza del peccato; si incurva sotto la piena responsabilità per l'agire dell'uomo; assume per sé verità e giudizio. Non però disperato e indifeso, ma assunto egli stesso nella redenzione operata dall'amore di Dio. Ora la morte non è più soltanto l'incubo tenebroso che il peccato porta alla sua conseguenza estrema, ma fa piuttosto partecipare l'uomo al rinnovamento per cui la munificenza di Dio ha tratto dalla fine un nuovo principio, transitò a vita nuova» (Romano Guardini).

La realtà cattolica non elimina la angoscia ma la tramuta assorbendola nella sofferenza inimmaginabile del Calvario, che fu un concentrato e un superamento di tutto il dolore della storia, angoscia sacrificale, vicaria, offerta a Dio perché della loro fossero sgravati i peccatori. Ecco che allora la morte diviene il luogo in cui si sgretolano i miti umani e nella verità più assoluta esplodono le contraddizioni occulte; ecco che allora nella morte, rimossa ma ineludibile, ancora una volta Dio tende all'uomo la mano.

p. v.

niverso, e con lui del pensiero riflesso, porta con sé le condizioni per un nuovo passo che è quello della socializzazione. Ed è questo fenomeno della socializzazione che è il responsabile del ripiegamento su se stesso del ramo filetico umano.

Avevamo detto più sopra che la vita, diffondendosi sulla terra, aveva formato la Biosfera; Teilhard introduce un nuovo termine: la coscienza riflessa, cioè lo psichismo umano — di qui in avanti, anche per ragioni di semplicità, col termine coscienza ci riferiamo proprio e solo a quella umana — vengono a formare una nuova entità sulla crosta terrestre che è la Noosfera, la sfera pesante; il processo universale di complessità e corpuscolarizzazione raggiunge allora un altro livello, introdotto dall'insorgere della Noosfera, che è la socializzazione. L'uomo è sottoposto a un diverso tipo di mutazione, che non è più un semplice rimaneggiamento delle cellule germinali, come più o meno succede in tutti gli altri esseri viventi, ma è determinata dal fatto che l'uomo possiede il pensiero, «dalla interfecondazione massiccia dei gruppi etnici», intesa come possibilità di scambio continuo di esperienze. Anche se il nostro cervello singolo ha raggiunto, dal punto di vista puramente fisico e biologico, il massimo della cerebralizzazione, questa aumenta perché diviene la somma delle migliaia di esperienze precedenti.

Dove porta l'evoluzione?

Siamo così arrivati alla parte finale del nostro discorso: a che cosa tende l'evoluzione umana. Dobbiamo allora introdurre alcuni termini nuovi. Teilhard infatti afferma che l'uomo riunisce in sé il momento darwiniano a quello lamarckiano dell'evoluzione. Che cosa si intende con questo? Per Lamarck l'adattamento all'ambiente e quindi l'evoluzione delle forme viventi che debbono adattarsi ad ambienti che cambiano nel tempo, era causato da una spinta interna, innata, degli esseri viventi verso il perfezionamento delle loro capacità vitali; per Darwin, invece, questo perfezionamento è solo l'effetto della selezione naturale che agisce dall'esterno eliminando gli individui meno adatti e facendo sopravvivere solo i più capaci. L'evoluzione, ritorniamo a Teilhard, fino alla soglia dello psichismo riflesso, cioè fino alla comparsa dell'uomo, è andata avanti solo attraverso un meccanismo darwiniano. Quindi, fino all'uomo, non vi è stato momento lamarckiano dell'evoluzione. Ma, con l'uomo, e quindi con lo psi-

chismo riflesso, l'adattamento può anche avvenire per una spinta interiore dell'umanità a migliorarsi. Se la linea evolutiva dell'Universo, che è quella di una sempre maggiore complessità e coscienza, si realizza necessariamente anche solo per ragioni di selezione ambientale, con l'uomo si giunge ad un salto di qualità: l'uomo infatti, unico fra gli esseri viventi, può diventare il fattore della propria evoluzione. Ed è a questo punto, a mio parere, che entra in gioco il personalismo.

Secondo Teilhard, che qui riprende un tema caro anche a Marx, siamo alla soglia della seconda grande rivoluzione umana. La prima era stata la rivoluzione neolitica: l'uomo, da cacciatore era divenuto agricoltore, era passato dalla vita nomade alla vita stanziale. La seconda è il passaggio dalla società agricola alla società industriale. E noi ci troviamo all'inizio di questo secondo trapasso. Questo che cosa comporta? Mentre all'inizio l'umanità ha vissuto in piccoli gruppi, il processo di complessificazione, che per Teilhard è un processo evolutivo inevitabile, ha portato alla progressiva concentrazione di questi piccoli gruppi e allo stringersi di sempre maggiori legami attraverso strutture come la famiglia, la tribù ecc. Questa situazione è rimasta poi inalterata per secoli. Adesso però vi è un nuovo salto di qualità; la socializzazione dovuta al passaggio alla società industriale. A questa nuova pressione ambientale l'Umanità ha tentato di adattarsi in due modi diversi: una risposta è stata l'individualismo che ha caratterizzato in particolare il XIX secolo con l'affermazione della borghesia e del capitalismo. L'altra risposta è stata quella totalitaria in cui l'uomo e il cittadino vengono annullati ed il centro di interesse viene completamente trasferito nella classe, nel gruppo o nella nazione.

Individuo e socializzazione

È chiaro che il passaggio dalla società agricola alla società industriale non è evolutivamente evitabile perché è il prodotto di un cambiamento ambientale determinato dal potente accrescersi di una coscienza comune dell'Umanità causata dallo sviluppo dei mezzi di comunicazione. La coscienza comune diviene quindi un centro di ancora di maggiore complessità e corpuscolarizzazione ed è quindi sulla linea evolutiva generale dell'Universo. Tutto questo è dunque un fenomeno ambientale che necessariamente tende a condizionare l'Umanità. Ma le risposte, l'individualismo e il totalitarismo, sono per Teilhard risposte darwiniane,

cioè semplici momenti adattivi determinati dalla pressione esterna. Ma l'uomo deve trovare in sé la spinta interiore per adattarsi a questo processo che, essendo evolutivo, è inevitabile. Occorre cioè che l'uomo attui con sé stesso il momento lamarckiano dell'evoluzione. Il progressivo aumento della concentrazione umana in senso fisico (aumento demografico) e psichico (aumento delle conoscenze comuni) deve generare una risposta adattiva guidata dall'umanità stessa. E questa risposta non deve essere né individualistica né totalitaria (momenti darwiniani) ma personalizzante (momento lamarckiano). Ecco così che anche con Teilhard de Chardin rientriamo nel grande filone del personalismo.

La socializzazione è un passo obbligato a cui l'Umanità è spinta dal grande fiume dell'evoluzione; ma l'uomo, unico tra gli animali, ha la possibilità di navigare nella corrente e non deve farsi trascinare passivamente. La concentrazione progressiva e quindi la socializzazione forzata sono infatti momenti che possono annullare l'uomo. L'annullamento dell'individuo è dunque un rischio che si corre se non si reagisce in tempo. In sé infatti la socializzazione può anche essere una forza positiva in quanto può riuscire non tanto ad annullare l'individuo nella massa, quanto a completarlo nel rapporto con gli altri; questo, come si può notare, è un tema caro ai personalisti per i quali la persona è rappresentata dall'individuo che si realizza nel rapporto con gli altri. La socializzazione è anche quella delle api o delle termiti.

Ma nell'uomo, proprio perché può avvenire non solo per fattori darwiniani, ma guidata da una presa di coscienza che porta l'Umanità a partecipare ad essa, può essere non spersonalizzante, ma personalizzante. Forza motrice di questa personalizzazione progressiva, di questo momento lamarckiano, dell'evoluzione umana deve essere l'Amore. E questo un elemento molto importante del pensiero di Teilhard che afferma (cito traducendo liberamente da *The future of Man*, Fontana Books, p. 57): «Ciò che importa in questo momento cruciale è che il raggrupparsi degli individui non prenda la forma di una meccanizzazione forzata e funzionale delle energie umane (il principio totalitario) ma di una "conspirazione" improntata all'amore. L'amore è stato sempre attentamente eliminato dalla visione del mondo realista e positivista; ma presto o tardi dovremo riconoscere che è l'impulso vitale fondamentale o, se si preferisce, l'unico naturale in cui può procedere la linea evolutiva ora emergente. Tolto di mezzo l'amore

non ci aspetta veramente altro che la ripugnante prospettiva della standardizzazione e della schiavitù, il nido delle vespe e delle termiti».

E quest'ultimo, mi sembra, un discorso estremamente chiaro: il processo di socializzazione progredirà: è necessario e evolutivamente determinato. Ma se non vogliamo un mondo che sia un enorme termitaio in cui ognuno ha il suo compito ma è totalmente alienato, occorre guidare l'evoluzione, occorre prenderla in mano, occorre recuperare questo movimento interiore di adattamento, occorre cioè ripetere, compiere un passaggio dalla fase darwiniana alla fase lamarckiana.

Le fede, motore del mondo

Ma qual'è la posta in gioco che permette all'Umanità di rendersi conto che deve compiere queste scelte? Devo confessare che a questo punto ho trovato una notevole difficoltà nel seguire il filo del discorso di Teilhard de Chardin. Mi pare infatti che a questo punto si scontrino notevolmente: perda cioè la lucidità dello scienziato senza acquistare quella del filosofo. Teilhard afferma infatti che la meta finale di questo processo di personalizzazione dell'Umanità, deve essere la formazione di una «Superumanità» realizzata nella coscienza cosmica, una Umanità superpersonale che diviene condizione fondamentale per la Parusia, cioè per la seconda venuta di Cristo. E nella sua seconda venuta Cristo sarà un Cristo ultrapersonale, il Cristo cosmico, il punto omega di convergenza dell'Umanità. Chiaramente non ho gli strumenti di metodo e culturali per affrontare questo aspetto dell'opera di Teilhard de Chardin; posso solo concludere citando Theodosius Dobzhansky (*On the Evolutionary Uniqueness of Man in Evolutionary Biology*, vol. 6, pp. 415-430): «Le evoluzioni cosmica, biologica e culturale sono ora in cammino. Dove stanno andando? Vi è una nuova trascendenza all'orizzonte? Teilhard de Chardin ne ha, con sicurezza, predetta una. Questi problemi sono, comunque, al di fuori dei limiti di competenza degli scienziati; senz'altro al di fuori della mia competenza». D'altronde anche Maritain sia nel *Contadino della Garonna* come del resto ne *L'idea tomista dell'evoluzione* è molto duro contro questo aspetto del pensiero di Teilhard de Chardin ed in particolare della divulgazione che ne è stata fatta e che egli chiama «teilhardismo».

Pur non addentrandomi quindi in questi problemi mi interessa sottolineare come, per Teilhard, la fede

divenga l'elemento motore del mondo: la condizione fondamentale del progresso. Abbiamo precedentemente ricordato alcuni punti di contatto con Marx. Anche l'idea dell'Umanità in cammino verso una meta è un punto interessante di convergenza col marxismo. Però, e questo è l'elemento chiave di differenza, mentre per Marx (e qui cito, traducendo liberamente da: B. Delfgaauw *Devolution — The Theory of Teilhard de Chardin*, Fontana Books, p. 52) «la religione è il mezzo impiegato dalla borghesia per mantenere il proletariato felice e così continuare a sfruttarlo» per Teilhard, invece, «la religione è il grande stimolo per il futuro movimento della storia nella direzione del progresso. Dato che Cristo ha redento non solo gli individui, ma, in principio, l'intera Umanità e con essa l'intero Cosmo, c'è speranza per questo mondo e per il genere umano».

Un progetto politico in Teilhard?

Siamo ormai giunti ad affrontare l'ultimo dei punti che ci eravamo proposti cioè: se esiste un progetto politico in Teilhard de Chardin e, se esiste, quali sono le sue caratteristiche principali. Di fatto, secondo me, a differenza di quanto accade in Mounier o in Maritain, manca in Teilhard de Chardin una filosofia politica o comunque un tentativo di elaborare un sistema politico. Vi sono invece meditazioni politiche tratte da lettere, da articoli e interventi anche appositamente di carattere politico e di riflessioni di diario. Ma, visto che, nonostante quanto detto sopra, il pensiero politico di Teilhard ha avuto una certa importanza specie in alcuni paesi del terzo mondo (si veda per esempio di L.S. Senghor *Teilhard de Chardin e la politica africana*, Edizioni Cinque Lune, Roma 1962), può essere interessante vederne gli aspetti salienti. In una riflessione sui diritti dell'uomo Teilhard de Chardin sottolinea che occorre tenere presenti tre principi fondamentali (anche in questo caso traduco liberamente da: *The Future of Man*, op. cit.):

«Tre principi dunque:

Il diritto assoluto di ogni individuo di sviluppare la sua personalità.

Il diritto relativo di ogni individuo ad essere posto nelle circostanze più favorevoli possibili per il suo sviluppo personale.

Il diritto assoluto dell'individuo, all'interno dell'organismo sociale, di non essere deformato da nessuna

coercizione esterna ma di essere superorganizzato interiormente dalla persuasione, cioè, in conformità con i suoi personali talenti e aspirazioni».

Alcuni termini più specifici li ho tratti da un articolo di Emile Rideau *Attualità del pensiero sociale di Teilhard de Chardin* in *Aggiornamenti Sociali* n. 9-10, 1975), basato anche sull'esame del diario di Teilhard, uscito di recente in Francia.

Il tema del lavoro, ad esempio. Per Teilhard il lavoro è un elemento positivo: è visto infatti come il mezzo decisivo per agire sull'Universo materiale per umanizzarlo e spiritualizzarlo in modo da prepararlo alla trasformazione finale. E inoltre un potente mezzo di coesione tra gli uomini ed è quindi doppiamente positivo: da una parte perché è il mezzo con cui si attua il cambiamento dell'Universo, dall'altra perché permette il cambiamento dell'Umanità.

Per quanto riguarda l'aspetto economico Teilhard rifugge dal capitalismo liberale perché lo considera basato sulla religione del denaro e sulla assolutizzazione dell'individuo. Tende così ad auspicare una pianificazione planetaria dell'economia che però lasci margini sufficienti alla libertà della persona ed è affascinato, sotto molti punti di vista, dal *New Deal* rooseveltiano. L'economia non deve essere al solo servizio della produzione ma deve mirare alla edificazione di una terra nuova, di una Umanità migliore; deve cioè essere un mezzo di personalizzazione e di sviluppo.

Qualche accenno sulle strutture politiche: sono infatti essenziali perché sono il mezzo attraverso cui si realizzano le relazioni interpersonali: la preferenza di Teilhard, in un momento che vede l'imperversare di totalitarismi di destra e di sinistra, va alla democrazia, di cui però viene sottolineato il rischio di scivolare verso un egoismo individualista. Del marxismo Teilhard ha solo una conoscenza intellettuale, nel senso che, vissuto per decenni lontano dall'Europa, ebbe scarsi contatti col proletariato. Rimane comunque affascinato dall'idea del senso della storia in cammino, della costruzione di un mondo nuovo. Ma l'assenza di qualunque mira in alto, la scelta di una evoluzione solo in avanti lo fa sfociare in una oppressione totalizzante che distrugge la persona, schiacciandola.

Mi sembra insomma che anche in quest'ultima parte del nostro discorso risalti il fatto che, per Teilhard, condizioni essenziali per una evoluzione positiva della specie umana sia la riaffermazione dei valori dello spirituale, della persona, dell'Amore.

La grande obiezione del nostro tempo contro il Cristianesimo, la vera fonte delle diffidenze che rendono impermeabili all'influenza della Chiesa blocchi interi dell'Umanità, non è precisamente rappresentata da qualche difficoltà di ordine storico o teologico. E' il sospetto che la nostra religione renda i propri fedeli inumani.

« Il Cristianesimo, — così pensano talvolta anche i migliori tra i Gentili — è di qualità deterioro o inferiore perché non conduce i suoi seguaci oltre l'Umanità, ma fuori, e lateralmente a questa. Li isola, invece di fonderli con la massa. Li disinteressa, invece di legarli al compito comune. Dunque, non li esalta, ma li diminuisce e li guasta. Del resto, non lo confessano forse spontaneamente gli stessi cristiani? Quando, per caso, un loro religioso, un loro sacerdote, si dedica a ricerche cosiddette profane, il più delle volte, egli ha la massima cura di far presente che accetta di collaborare a quelle occupazioni di ordine secondario solo per conformarsi a una moda o a un'illusione, e per dimostrare che i cristiani non sono i più stupidi tra gli uomini. Insomma, quando un cattolico lavora con noi, abbiamo sempre l'impressione che lo faccia senza sincerità, per condiscendenza. Ha l'aria d'interessarsi alle cose. Ma, in fondo, a causa della sua religione, non crede allo sforzo umano. Il suo cuore non è più con noi. Il Cristianesimo genera disertori e traditori: è ciò che non possiamo perdonargli ».

Questa obiezione, mortale se fosse fondata, è stata da noi posta nella bocca di un non credente. Ma non risuona forse, qua e là, nelle anime dei più fedeli? A quale cristiano, che ha preso coscienza della specie di sostanza isolante o di ghiaccio che lo separava dai suoi compagni non credenti, non è capitato di chiedersi con inquietudine se, per caso, non avesse sbagliato strada, e se non avesse perso effettivamente il filo della grande corrente umana?

Ora, senza negare che (più con le loro parole che con i loro atti) taluni cristiani si espongano al rim-

provero di essere considerati, se non persone « nemiche », per lo meno persone « stanche » del genere umano, noi possiamo sostenere, dopo quanto è stato detto più sopra circa il valore soprannaturale dello sforzo terrestre, che tale atteggiamento procede, in loro, da un'incompleta intelligenza e non già da una certa qual perfezione della religione.

Noi disertori? Noi scettici sull'avvenire del Mondo tangibile? Noi disgustati del lavoro umano? Quanto poco ci conoscete.... Ci sospettate di non partecipare alle vostre ansie, alle vostre speranze, alle vostre esaltazioni nella penetrazione dei misteri e nella conquista delle energie terrestri? « Tali emozioni » voi dite « possono essere condivise solo da coloro che lottano insieme per l'esistenza: ora, voi cristiani, vi professate già salvi ». Come se, per noi, altrettanto e ben più che per voi, non fosse una questione di vita o di morte che la Terra, perfino nelle

Perfezione cristiana dello sforzo umano

sue potenze più naturali, compisse felicemente il suo destino! Per voi (e in questo, precisamente, non siete ancora abbastanza umani, non andate fino all'estremo della vostra umanità) è solo in gioco la vittoria o la sconfitta di una realtà che, anche se concepita sotto l'aspetto di una qualche superumanità, rimane un'entità vaga e precaria. Per noi, in un senso vero, è in gioco null'altro che il compimento del trionfo di un Dio. Una cosa è infinitamente scoraggiante, ve lo concedo: vedere tanti cristiani, troppo poco consa-

pevoli delle responsabilità « divine » della loro esistenza, vivere come gli altri uomini, in uno sforzo che si arresta a metà, senza sentire l'incitamento e l'ebbrezza del Regno di Dio da promuovere a partire da tutti i settori della vita umana. Vogliate, vi prego, criticare in questo solo la nostra debolezza. Noi abbiamo il diritto ed il dovere, in nome della nostra fede, di appassionarci alle cose della Terra. Come voi, anzi meglio di voi (perché io, solo, unico tra noi due, posso prolungare sino all'infinito, conformemente alle richieste del mio volere attuale, le prospettive del mio sforzo), voglio votarmi, corpo e anima, al dovere sacro della Ricerca. Sondiamo tutti i muri. Tentiamo tutte le strade. Scandagliamo tutti gli abissi. Nihil intentatum... Lo vuole Dio che ha voluto averne bisogno. Siete uomo? « Plus et ego ».

« Plus et ego ». Nessun dubbio. In un tempo in cui si desta legittimamente, in un'Umanità in procinto di diventare adulta, la coscienza della propria forza e delle proprie possibilità, uno dei primi doveri apologetici del cristiano è quello di mostrare, con la logica delle prospettive religiose, e ancora meglio con la logica dell'azione, come il Dio incarnato non sia venuto a diminuire in noi la magnifica responsabilità né la splendida ambizione di farci noi stessi. Ripetiamolo ancora: « Non minuit sed sacravit ». No, il Cristianesimo non è, come lo si rappresenta o lo si vive talvolta, un carico supplementare di pratiche e d'obblighi che appesantiscono, aumentano ancora, l'onere già così gravoso della vita sociale o ne moltiplicano i legami già tanto paralizzanti. E', in un senso vero, un'anima possente che conferisce un significato, un fascino e una leggerezza nuova a ciò che già facevamo. Orienta, certo, i nostri passi verso cime inattese. Ma la salita che a queste conduce è talmente in armonia con quella che già naturalmente percorrevamo che niente è più definitivamente umano nel cristiano del suo stesso distacco.

Pierre Teilhard de Chardin

Questo numero è stato chiuso in tipografia il 30 settembre 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 AGE » 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.