

RICERCA

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

Nella fede di Pietro

*Incontro
con Domenach
e Thibaud*

*Cristiani
e società industriale*

La Fuci in Università

L'universale festosa accoglienza riservata, dentro e fuori la Chiesa, al nuovo Papa ci vede tutti intimamente partecipi e coinvolti. Essa accompagna la nostra consapevolezza di fede che dinanzi ai nostri occhi, e anzi dentro ciascuno di noi, si sta consumando un reale evento di grazia. Attraverso le singolarissime testimonianze di santità e di magistero che, per dono dello Spirito, hanno in questi mesi rinnovato il miracolo e il mistero della successione apostolica, il Signore sta visitando la nostra umana e storica vicenda per chiamarla alla verità del suo destino spirituale ed eterno.

Mai avremmo immaginato che attorno ad un Papa « chiamato di un paese lontano » si sarebbero come coagulate le attese del mondo, le sue pur contraddittorie speranze, i suoi desideri di un più umano e più vero assetto della vita collettiva. Non è lecito affrettarsi a giudicare gli avvenimenti di questi ultimi tre mesi (e il corale « consenso delle folle » che ne sono pure sostanza) come una sorprendente irreversibile smentita a certe disperate diagnosi sul destino della Chiesa nel mondo d'oggi. E tuttavia questa convergenza delle genti verso la Sede di Pietro, per quanto varia possa esserne la motivazione, ci interroga. E ci spinge, per onestà, a decifrarla nella domanda fondamentale che la sorregge, anche se poi è possibile che si snaturi e si degradi in altre richieste.

E' una domanda che dice il segreto e realissimo movimento che scuote ormai la coscienza spirituale dei popoli; il desiderio di una parola « autorevole » e risolutiva di verità che spiriti di tutti i fronti e di tutte le solitudini auspicano e attendono; la necessità ormai fisica di rifare l'unità tra gli uomini e dell'uomo nella fremente partecipazione a una parola che porti il segno plenario e inconfondibile della verità.

(Vien fatto qui di ripensare a Giorgio La Pira, alla sua graffiante e disarmata convinzione che il mondo sta di nuovo ricercando il suo Centro.

(continua da pag. 1)

per ricostruirsi come « città in cui ogni uomo abbia la sua casa e Dio la sua », alla connessione sua « storiografia del profondo » che identifica nell'attrazione verso Roma e il suo Vescovo la linea spirituale di crescita del mondo).

E' umanamente paradossale che questa domanda di verità, per averne fraternità negli avvelenati rapporti sociali e pulizia nell'umile quotidiana fatica e speranza nel venir meno di ogni provvisoria certezza, si condensi attorno al Papa proprio perché « venuto di lontano ».

Anche il breve e intenso passaggio di Papa Luciani ci era « venuto di lontano ». Eravamo giustamente tesi e preoccupati e venne quel sorriso, davvero lontano dalle nostre attese accuratamente inventariate. E ci provocò anche lui a Verità: cominciò a parlarci di fede e di speranza e di carità. E ci disse che di queste cose e di queste parole, anzi di questa Parola, era fatta e deve ancora e sempre farsi la Chiesa. Così radicati e fondati, si poteva sorridere e ritrovare la sapienza del cuore e ristabilire contatti sinceri e popolari col mondo offrendo la gioia della notizia cristiana. La gente lo intuì e lo amò.

Il suo predecessore, il grande Paolo VI, era anche lui « venuto di lontano »: affine com'era con la nostra sensibilità, seguiva un sentiero che non voleva mai discostarsi dal nostro. E però ci ha donato l'indicazione profetica di come doveva e solo poteva proseguire il viaggio dell'uomo verso la Verità ch'è nostra pienezza e gioia. Vogliamo ricordarlo come pungolo della nostra coscienza, perché non ci accada più di lasciare solitario il Papa quando parla in nome di Cristo e perciò in nome dell'uomo: Paolo VI non esitò a incamminarsi per altra strada e a dirci che il sentiero da noi imboccato era una scorciatoia maleodorante e senza uscita. Venne anche lui di lontano e ci provocò a verità.

E ora dobbiamo confrontarci col coraggio apostolico e con la fede creativa di Papa Giovanni Paolo II: egli ci invita, ci implora quasi di non aver paura, di voler spalancare le nostre

porte a Cristo, suprema e unica Verità che adempie l'uomo perché ne sa la fame costitutiva di lui. Per questo il Papa ci chiede di ritrovarci concordi e uniti nella sua medesima e petrina confessione di fede in Cristo Gesù, Figlio del Dio vivente e salvatore nostro.

E' davvero umanamente paradossale. Ma è il paradosso cristiano. Perché, in realtà, prima dei Papi, Gesù stesso « è venuto di lontano », da **altrove**. Ripensiamo a come la curiosità della gente lo assillava con la domanda appunto sulla sua provenienza: donde sei, da dove vieni, donde ti vengono la sapienza e i miracoli, da te stesso o da altrove tu dici queste cose, dove abiti ... E' una questione che percorre tutto il Vangelo: se vi gioca un ruolo essenziale è perché comanda il problema della verità. E per Gesù non c'è verità se non nella relazione esplicitamente affermata con « Colui che invia »: la sorgente assoluta della missione e dell'apostolato è ultimamente il Padre. In rapporto al Padre l'uomo definisce e si autocomprende e si realizza: la testimonianza apostolica gli svela la verità di questo rapporto nel Cristo.

Perciò i Papi « vengono di lontano »: per portarci la Verità ch'è della nostra esistenza e della nostra storia e che non nasce da noi ma viene da **altrove**.

Per questo a Pietro e ai suoi successori è stata trasmessa la « potestà » spirituale di Gesù Cristo: perché per il loro tramite, per il tramite della loro confessione di fede e del magistero che vi è connesso, quella potestà si possa effondere su tutti gli uomini che l'accolgono con cuore sincero.

Mentre allora ci rallegriamo e facciamo festa perché Pietro rivive nel magistero di Giovanni Paolo II, vogliamo raccordarci profondamente con lui, dirgli tutta la nostra disponibilità ad ascoltarlo e a seguirlo, radicarci nella sua medesima confessione di fede.

Lo sappiamo: nella fede di Pietro ci viene donata la verità dell'uomo e la grazia di approdarvi.

Guido Mazzotta

sommario

- pag. 4** — Nella direzione della vita e della storia, messaggio di Giovanni Paolo II
- pag. 6** — **Esprit: cambiare la cultura e la politica**, di Gianluca Salvatori
- pag. 12** — **La chiesa dei martiri**, di Paolo Vian
- pag. 14** — **La Fuci in Università**, di Giorgio Tonini
- pag. 18** — **Dalla condizione universitaria alla scelta universitaria**, di Laura Rozza

- pag. 20** — **Alla ricerca della storia**, di Eugenio Gaiotti
- pag. 23** — **Becket e il suo re**, di p. v.
- pag. 24** — **Violenza e cultura**, di g. t.
- pag. 25** — **Il vangelo e le culture**, di Giuseppino Monni
- pag. 26** — **Costruire la società e la Chiesa di domani**
- pag. 28** — **Il silenzio dell'uomo**, di Guido Mazzotta
- pag. 32** — **La passione ecclesiale di Romano Guardini**, di p. v.

Nella direzione della vita e della storia

Signori Cardinali, e Voi, figli della Santa Chiesa, e Voi tutti, uomini di buona volontà che ci ascoltate!

Solo una parola, tra tante, sale immediata sulle nostre labbra nel momento di presentarci a voi dopo l'elezione alla sede dell'Apostolo Pietro, ed è parola che fa risaltare, per l'evidente contrasto dei nostri limiti personali ed umani, l'immensa responsabilità che ci è stata affidata: «O profondità della sapienza e della scienza di Dio! Quanto imperscrutabili sono i suoi giudizi ed inaccessibili le sue vie!» (Rom. 11, 33). Difatti, chi avrebbe potuto prevedere, dopo la morte dell'indimenticabile Paolo VI, anche la prematura scomparsa dell'amabile suo successore Giovanni Paolo I? E come avremmo potuto Noi prevedere che la loro formidabile eredità sarebbe passata sulle nostre spalle? Per questo, dobbiamo meditare sul misterioso disegno di Dio provvidente e buono, e non già per capire, ma piuttosto per adorare e pregare. Sentiamo davvero di dover ripetere l'invocazione del Salmista che, levando gli occhi verso l'alto, esclamava: «Da dove mi verrà l'aiuto? Il mio aiuto viene dal Signore» (Ps. 120, 1-2).

La stessa imprevedibilità degli eventi, che si son succeduti in così breve arco di tempo, e l'inadeguatezza della risposta, che potrà venire dalla nostra persona, come ci impongono di rivolgerci al Signore e di confidare totalmente in lui, così non consentono di tracciare programmi che siano frutto di lunga riflessione e di accurata elaborazione. Ma a supplire una tale carenza è già pronta una sorta di compensazione, che costituisce essa stessa un segno della presenza confortatrice di Dio. E' trascorso poco più di un mese da quando noi tutti ascoltammo, dentro e fuori dalle storiche volte di questa Cappella, l'allocuzione rivolta, all'alba del suo

promettente servizio, da Papa Giovanni Paolo: per la freschezza del ricordo che ciascuno di noi ne conserva e per la sapienza delle indicazioni che vi erano contenute, non ci sembra di poter da essa prescindere. Come per la circostanza in cui fu pronunciata, essa appare tuttora valida all'inizio di un nuovo ciclo pontificale, che ci impegna in maniera diretta ed ormai ineludibile di fronte a Dio ed alla Chiesa.

* * *

Vogliamo, pertanto, enucleare alcune linee direttrici che riteniamo di preminente rilievo e, perché tali, avranno da parte nostra — come proponiamo e speriamo con l'aiuto del Signore — non soltanto attenzione e consenso, ma anche un coerente impulso, perché trovino riscontro nella realtà ecclesiale. Anzi tutto, desideriamo insistere sulla permanente importanza del Concilio Ecumenico Vaticano II, e ciò è per Noi un formale impegno di dare ad esso la dovuta esecuzione. Non è forse il Concilio una pietra miliare nella storia bimillenaria della Chiesa e, di riflesso, nella storia religiosa ed anche culturale del mondo? Ma esso, come non è solo racchiuso nei documenti, così non è concluso nelle applicazioni, che si sono avute in questi anni cosiddetti del post-Concilio. Consideriamo, perciò, un compito primario quello di promuovere, con azione prudente ed insieme stimolante, la più esatta esecuzione delle norme e degli orientamenti del medesimo Concilio, favorendo innanzitutto l'acquisizione di un'adeguata mentalità. Intendiamo dire che occorre prima mettersi in sintonia col Concilio per attuare praticamente quel che esso ha enunciato, per rendere esplicito, anche

alla luce delle successive sperimentazioni ed in rapporto alle istanze emergenti ed alle nuove circostanze, ciò che in esso è implicito. Occorre, insomma, far maturare nel senso del movimento e della vita i semi fecondi che i Padri dell'assise ecumenica, nutriti della Parola di Dio, gettarono sul buon terreno (cfr. Mt. 13, 8, 23), cioè i loro autorevoli insegnamenti e le loro scelte pastorali.

Questo criterio generale, della fedeltà al Vaticano II e di esplicito proposito, da parte nostra, per la completa sua applicazione, potrà interessare più settori: da quello missionario a quello ecumenico, da quello disciplinare a quello organizzativo, ma uno specialmente dovrà essere il settore che richiederà le maggiori cure, cioè quello dell'ecclesiologia. E' necessario, venerati Fratelli e dilette Figli del mondo cattolico, riprendere in mano la «magna charta» conciliare, che è la Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, per una rinnovata e corroborante meditazione sulla natura e sulla funzione, sul modo di essere e di operare della Chiesa, non soltanto per realizzare sempre meglio quella comunione vitale, in Cristo, di tutti quanti in lui sperano e credono, ma anche al fine di contribuire ad una più ampia e più stretta unità dell'intera famiglia umana. *Ecclesia Christi lumen gentium*, amava ripetere Papa Giovanni XXIII: la Chiesa — gli ha fatto eco il Concilio — è sacramento universale di salvezza e di unità per il genere umano (cfr. Cost. *Lumen Gentium*, n. 1; 48; Decr. *Ad gentes*, n.1).

Il mistero salvifico che nella Chiesa s'incarna e per mezzo della Chiesa si attua; il dinamismo che, in forza di questo stesso mistero, sollecita il Popolo di Dio; la specia-

le coesione, o collegialità che « cum Petro e sub Petro » unisce tra loro i sacri Pastori, sono elementi sui quali non rifletteremo mai abbastanza per verificare, in base ai bisogni permanenti che contingenti dell'umanità, quali debbano essere le forme di presenza e le linee d'azione della Chiesa medesima. Per questo, l'adesione al testo conciliare visto nella luce della Tradizione ed in rapporto d'integrazione con le formulazioni dogmatiche anticipate, un secolo fa, dal Concilio Vaticano I, sarà per tutti noi, Pastori e fedeli, il segreto di un orientamento sicuro ed uno stimolo propulsivo, altresì, per camminare — ripetiamo — nella direzione della vita e della storia.

Raccomandiamo, in particolare, di approfondire ai fini di una sempre più lucida consapevolezza e di una più vigile responsabilità, quel che comporta il vincolo collegiale, che intimamente associa i Vescovi al Successore di Pietro e tra tutti loro nelle alte funzioni di illuminare con la luce del Vangelo, di santificare con gli strumenti della grazia e di guidare con l'arte pastorale l'intero Popolo di Dio. Collegialità vorrà anche dire, sicuramente, adeguato sviluppo di Organismi in parte nuovi, in parte aggiornati, che possono garantire la migliore unione degli spiriti, delle intenzioni, delle iniziative nel lavoro di edificazione del corpo di Cristo, che è la Chiesa (cfr. Efes. 4, 12; Col. 1, 24). A questo proposito, nominiamo soprattutto il *Sinodo dei Vescovi*, costituito prima ancora che finisse il Concilio dalla grande mente di Paolo VI (cfr. Motu-proprio *Apostolica sollicitudo*: AAS LVII-1965, pp. 775-780), e ripensiamo ai qualificati e preziosi contributi che esso ha già offerto.

Al di là di questo riferimento al Concilio, rimane il *dovere della fedeltà globale alla missione* che abbiamo ricevuto, ed a questo punto il discorso, prima che per gli altri, vale per Noi, e lo facciamo, perciò, in prima persona. Chiamati alla suprema responsabilità nella Chiesa, siamo soprattutto Noi che, in posizione che ci obbliga all'esemplarità del volere e dell'agire, dobbiamo esprimere con tutte le nostre forze questa fedeltà, conservando intatto il deposito della fede, corrispondendo in pieno alle peculiari consegne di Cristo, che a Simone, costituito pietra della sua Chiesa, affidò le chiavi del Regno dei cieli (cfr. Mt.

16, 18-19), comandò di confermare i fratelli (cfr. Lc. 22, 32), e di pasce, a riprova del suo amore per lui, gli agnelli e le pecorelle del suo gregge (cfr. Gv. 21, 15-17). Siamo profondamente convinti che ogni moderna indagine intorno al cosiddetto « ministerium Petri », condotta allo scopo di individuare sempre meglio quel che esso contiene di peculiare e specifico, non potrà né dovrà mai prescindere da questi tre poli evangelici. Si tratta, infatti, di prestazioni tipiche connesse alla natura stessa della Chiesa a salvaguardia della sua interna unità ed a garanzia della sua missione spirituale, ed affidate, perciò, dopo che a



Pietro, anche ai suoi legittimi successori. E siamo convinti, altresì, che tale singolarissimo ministero dovrà sempre trovare nell'amore — a modo di indeclinabile risposta all'*amas me?* di Gesù — la fonte che l'alimenta ed insieme il clima in cui si espande. Ripetiamo, dunque, con San Paolo: « *Caritas Christi urget nos* » (2 Cor. 5, 14), perché il nostro vuol esser fin d'ora un ministero di amore in tutte le sue manifestazioni ed espressioni.

In ciò procureremo di seguire la alta scuola degli immediati nostri predecessori. Chi non ricorda le parole di Paolo VI, predicatore della « civiltà dell'amore », il quale circa un mese prima della morte affermava con cuore presago: *Fidem servavi* (cfr. Omelia per la festa dei SS. Pietro e Paolo, in AAS LXX-1978, p. 395) non certo per auto-elogio, ma per un rigoroso esame al quale, trascorso un quindicennio di servizio, si sottoponeva la sua sensibilissima coscienza?

E che dire di Giovanni Paolo I? Ci sembra uscito appena ieri dalle nostre file per rivestire il peso del manto papale: ma quanto calore,

una vera « ondata d'amore » — quale auspicò per il mondo nel suo ultimo saluto all'Angelus domenicale — egli diffuse nei pochi giorni del suo Ministero! E lo confermano le lezioni di sapiente catechesi sulla fede, la speranza e la carità, dettate durante le pubbliche udienze.

Venerati fratelli e figli carissimi, è ovvio che la fedeltà significa anche adesione convinta al magistero di Pietro specialmente nel campo dottrinale, la cui oggettiva importanza non solo dev'essere sempre tenuta presente, ma tutelata, altresì, a causa delle insidie che, da varie parti, si levano oggi contro certe verità della fede cattolica. La fedeltà significa anche rispetto per le norme liturgiche, emanate dall'autorità ecclesiastica, ed esclude, quindi, sia gli arbitri di incontrollate innovazioni, sia gli ostinati rigetti di ciò che è stato legittimamente previsto ed introdotto nei sacri riti. La fedeltà significa, ancora, culto della grande disciplina della Chiesa, ed anche questo — come ricordate — fu indicato dal nostro predecessore. La disciplina, infatti, non tende già a mortificare, ma a garantire il retto ordinamento che è proprio del Corpo mistico, quasi ad assicurare la regolare e fisiologica articolazione fra tutte le membra che lo compongono. Fedeltà significa, inoltre, corrispondenza generosa alle esigenze della vocazione sacerdotale e religiosa, in modo che quanto si è liberamente promesso a Dio sia sempre mantenuto e sviluppato in una stabile prospettiva soprannaturale.

Per i fedeli, infine, come dice la parola stessa, la fedeltà dev'essere essere cristiani: essi vorranno prove dimostrarla sia nell'obbedienza ai fessarla con animo pronto e leale, sacri pastori, che lo Spirito Santo ha posto a pascere la Chiesa (cfr. Atti 20,28), sia nel collaborare a quelle iniziative ed opere, a cui sono chiamati.

A questo punto, non possiamo dimenticare i fratelli delle altre Chiese e confessioni cristiane. Troppo grande e delicata, infatti, è la causa ecumenica, perché possiamo ora lasciarla priva di una nostra parola. Quante volte abbiamo meditato insieme il testamento di Cristo, che chiese al Padre per i suoi discepoli il dono dell'unità (cfr. Gv. 17, 21-23)? E chi non ricorda l'insistenza di S. Paolo circa la « comunione dello spirito », che porti ad avere « una stessa carità, un'anima sola, un so-

lo e medesimo pensiero» ad imitazione di Cristo Signore (cfr. Filip. 2, 2.5-8)? Non sembra, dunque, possibile che rimanga ancora — motivo di perplessità e forse anche di scandalo — il dramma della divisione tra i cristiani.

Intendiamo, pertanto, proseguire nel cammino già ben avviato e favorire quei passi che valgano a rimuovere gli ostacoli, auspicando che grazie ad uno sforzo concorde, si giunga finalmente alla piena comunione.

Desideriamo, ancora, rivolgerci a tutti gli uomini che, come figli dell'unico Dio onnipotente, sono nostri fratelli da amare e da servire, per dir loro senza presunzione, ma con umiltà sincera la nostra volontà di recare un fattivo contributo alle cause permanenti e prevalenti della pace, dello sviluppo, della giustizia internazionale. Non ci muove nessuna intenzione di interferenza politica, o di partecipazione alla gestione degli affari temporali: come la Chiesa esclude un inquadramento in categorie d'ordine terreno, così il nostro impegno, nell'avvicinarci a questi brucianti problemi degli uomini e dei popoli, sarà determinato unicamente da motivazioni religiose e morali. Segua ci di colui che ai suoi prospettò l'ideale di essere « sale della terra » e « luce del mondo » (Mt. 5, 13-16), Noi intendiamo adoperarci per il consolidamento delle basi spirituali su cui deve poggiare l'umana società. E tanto più impellente a Noi sembra un tale dovere, in ragione delle perduranti disuguaglianze e incomprensioni, che a loro volta sono causa di tensioni e conflitti di non poche parti del mondo, con l'ulteriore minaccia di più immani catastrofi. Costante sarà, dunque, la nostra sollecitudine in ordine a siffatti problemi per una azione tempestiva, disinteressata, evangelicamente ispirata.

Sia lecito a questo punto prendere a cuore il gravissimo problema che il Collegio dei Padri Cardinali additò, durante la Sede Vacante, che riguarda la diletta terra del Libano e il suo popolo, cui tutti desideriamo ardentemente la pace nella libertà. Nello stesso tempo, vorremmo tendere le mani ed aprire il cuore, in queste momento, a tutte le genti e a quanti sono oppressi da qualsiasi ingiustizia o discriminazione, sia per quanto riguarda l'economia e la vita sociale, sia la vita politica, sia la libertà di coscienza e

la giusta libertà religiosa. Dobbiamo tendere, con tutti i mezzi a questo: che tutte le forme di ingiustizia, che si manifestano in questo nostro tempo, siano sottoposte alla comune considerazione e si rimedi davvero ad esse; e che tutti possano condurre una vita degna dell'uomo. Ciò appartiene alla missione della Chiesa che nel Concilio Vaticano II e non solo nella Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* ma anche nella Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, è stata messa in luce.

Fratelli e Figli carissimi, i recenti avvenimenti della Chiesa e del mondo sono per noi tutti un monito salutare: Come sarà il nostro pontificato?

E quale la sorte che il Signore riserva alla Sua Chiesa nei prossimi anni? E quale il cammino che l'umanità percorrerà in questo scorcio di tempo, che ormai l'avvicina al Duemila? Sono domande ardite, a cui non si può rispondere che questo: *Deus scit* (cfr. 2 Cor. 12, 2.3). Oh la personale nostra vicenda che ci ha inopinatamente portato alla massima responsabilità del servizio apostolico, interessa molto poco. La nostra persona — vorremmo dire — deve sparire di fronte all'onerosa funzione che dobbiamo adempiere. Ed allora il discorso necessariamente si trasforma in appello: dopo la nostra preghiera al Signore, sentiamo la necessità di domandare anche la vostra preghiera, per ottenere quell'indispensabile, superiore conforto che ci consenta di riprendere il lavoro degli amati Predecessori dal punto in cui l'hanno lasciato.

Al loro commosso ricordo noi amiamo far seguire un saluto memore e riconoscente per ciascuno di voi, Signori Cardinali, che ci avete designato a questo incarico; e poi un saluto fiducioso ed incoraggiante a tutti gli altri Fratelli nell'episcopato, i quali nelle diverse parti del mondo presiedono alla cura delle singole Chiese, elette porzioni del Popolo di Dio (cfr. Decr. *Christus Dominus*, n. 11) e sono, altresì, solidali con l'opera dell'universale salvezza. Dietro di loro ravvisiamo distintamente l'ordine dei Sacerdoti, lo stuolo dei Missionari, le schiere dei Religiosi e delle Religiose, mentre vivamente auspichiamo che aumenti il loro numero, echeggiando nella nostra mente quelle parole del divin Salvatore: « La messe è molta, ma gli operai sono pochi » (Mt. 9, 37-37; Lc. 10, 2). Riguardiamo poi ancora le famiglie

e le comunità cristiane, le multiformi associazioni di apostoli, i fedeli, i quali anche se da Noi non sono singolarmente conosciuti, non anonimi però, non estranei né emarginati — giammai! — saranno nella compagine magnifica della Chiesa di Cristo. Tra essi scorgiamo, con preferenziale riguardo, i più deboli, i poveri, i malati, gli afflitti. E' a questi specialmente che, nel primo istante del pastorale ministero, vogliamo aprire il nostro cuore. Non siete infatti voi, Fratelli e Sorelle, che con le vostre sofferenze condividete la passione dello stesso Redentore ed in qualche modo la completate? L'indegno Successore di Pietro, che si propone di scrutare le insondabili ricchezze di Cristo (cfr. « Efes. » 3, 8), ha il più grande bisogno del vostro aiuto, della vostra preghiera, del vostro sacrificio, e per questo umilissimamente vi prega.

E consentiteci di aggiungere, Fratelli e figli che ci ascoltate, per l'amore incancellabile che portiamo alla terra d'origine, un distinto, specialissimo saluto sia a tutti i concittadini della nostra Polonia « semper fidelis », sia ai nostri sacerdoti e fedeli della Chiesa di Cracovia: è un saluto nel quale ricordi e affetti, nostalgia e speranza indissolubilmente s'intrecciano.

In quest'ora, per Noi trepida e grave, non possiamo fare a meno di rivolgere con filiale devozione la nostra mente alla Vergine Maria, la quale sempre vive ed opera come Madre nel mistero di Cristo e della Chiesa, ripetendo le dolci parole « totus tuus » che vent'anni fa iscriveremo nel nostro cuore e nel nostro stemma, al momento della nostra Ordinale episcopale. Né possiamo fare a meno di invocare i Santi Apostoli Pietro e Paolo e, con essi, tutti i Santi ed i Beati della Chiesa universale. In questo modo vogliamo tutti salutare: i vecchi, gli adulti, i giovani, i fanciulli, i bambini appena nati, nell'onda di quel vivo sentimento di paternità che sta salendo dal nostro cuore. A tutti rivolgiamo l'augurio sincero per quella crescita « nella grazia e nella conoscenza del Signore nostro e Salvatore Gesù Cristo », che il Principe degli Apostoli auspicava (« 2 Pet. » 3, 18). A tutti impartiamo la nostra prima Benedizione Apostolica, che non solo su di loro, ma sull'umanità intera concili un'abbondante effusione di doni del Padre che è nei cieli! Così sia.

Nostro incontro parigino con i successori di Mounier

Esprit: cambiare la cultura e la politica

di Gianluca Salvatori

A settembre di questo anno, abbiamo incontrato a Parigi Paul Thibaud e Jean Marie Domenach, due figure del mondo cattolico francese legate entrambe alla storia della rivista *Esprit* di cui abbiamo già avuto talvolta occasione di parlare. Il primo ne è l'attuale direttore, mentre Domenach, che è stato insieme a Mounier uno dei padri storici di *Esprit*, ha lasciato lo stesso incarico da circa due anni.

L'occasione che ci ha portato ad incontrarli è nata dall'idea di interrogare dei personaggi non legati alla cultura italiana per raccogliere delle opinioni a proposito di quei problemi di cui ci siamo più spesso occupati sulle pagine di *Ricerca* durante il corso di questo anno. Ci sono diversi motivi per cui la scelta è caduta proprio su due collaboratori di *Esprit*, tra questi il fatto che è stata per molti aspetti la rivista-guida del personalismo francese ed ha costantemente svolto un ruolo di cui ha dovuto tener conto non solamente il mondo cattolico, ma tutti i settori della cultura francese ed europea in genere. L'esperienza di *Esprit* si è spesso mostrata insoddisfatta di un ruolo esclusivamente informativo; perciò ha superato più di una volta questi limiti a cui la costringeva la propria struttura di « rivista », per presentarsi come un movimento culturale fondato sull'obiettivo di « liquidare il disordine stabilito » caratteristico di una società che mostra quotidianamen-

te il suo volto di ingiustizia e sopraffazione, così come diceva Mounier nel presentare il primo numero della rivista.

Esprit ha indicato la via dell'impegno civile e ha mostrato come lo sforzo di rinnovamento della società possa e debba passare anche attraverso le pagine di una rivista: e questa sua attitudine a comprometersi con il quotidiano, a ricercare negli avvenimenti e nel dibattito della propria epoca i modi e le vie per manifestare convinzioni ed idee a proposito della vita e dell'uomo, è venuta più volte in luce nel passato.

Al di là del mito politico

L'impegno a « cambiare la cultura e la politica », per rifarsi al sottotitolo che compare in copertina, si è spesso riflesso in posizioni coraggiose, talvolta di rottura, ma sempre ispirate all'idea di combattere la propria battaglia per la persona umana, e non piuttosto per interessi di potere o per spirito di adulazione. « La battaglia per la libertà e la giustizia passa attraverso lo scambio culturale, attraverso la comunicazione delle coscienze; ciò richiede che io esista innanzitutto come persona e che abbia la forza di reggermi in piedi da solo, prima di pretendere di affrontare e insegnare agli altri »; sono parole di Domenach, e secondo noi rendono il senso e lo spirito della vicenda di *Esprit*, e sono anche il motivo per cui, cer-

cando di realizzare questa « comunicazione di coscienze », siamo andati ad incontrare proprio gli amici di *Esprit*.

Nell'impossibilità di trovare altri momenti liberi, l'incontro con Jean Marie Domenach è avvenuto alla tavola di un ristorante. Così al piacere intellettuale di una conversazione con un personalista di chiara fama, si è sommato un'altra forma di piacere non propriamente intellettuale, su cui però non è il caso di riferire. L'atmosfera informale ha consentito un libero scambio di idee a proposito di molti argomenti; non si può che accennare a qualcuna delle tante cose dette, perché il modo, ed il luogo soprattutto, in cui si è svolta la conversazione non ci ha consentito di registrarla per intero.

Domenach si è molto soffermato sulla situazione francese e sulla peculiarità rispetto a quella italiana, sottolineando come quello che sta avvenendo ora in Francia, ovvero un sostanziale consenso di tutti i settori della cultura e della politica al sistema vigente, potrebbe forse rappresentare una avvisaglia di un processo più vasto, di dimensioni europee, che significherebbe un graduale superamento delle tradizionali posizioni ideologiche, con il risultato di un avvicinamento ad una concezione più pragmatica della politica, simile al modello anglosassone.

Questo processo, sempre secondo Domenach, prenderebbe avvio dalla attuale crisi delle ideologie, che ha finito per coinvolgere persino quelle dottrine, come il marxismo, che per la loro pretesa natura « scientifica » apparivano fondate su delle premesse incrollabili. L'incrinamento della visione escatologica del marxismo in Francia sarebbe avvenuto quando la cultura ha cominciato ad occuparsi del fenomeno della dissidenza sovietica, ed il pubblico ha cominciato a conoscere le opere letterarie dei russi dissidenti, come Solženicyn; ed inoltre quando alcuni intellettuali francesi, come il gruppo dei nuovi filosofi, si sono fatti portatori dell'accusa contro i sistemi totalitari, e la loro azione ha fatto presa sull'opinione pubblica. Questo fenomeno, per ora limitato alla sola Francia, è destinato secondo Domenach a provocare un cambiamento nelle tradizionali posizioni politiche e culturali, promuovendo una gene-

rale revisione delle speranze e degli obiettivi; questo cambiamento non potrà però limitarsi ad un unico paese, ma potrebbe dilagare sino a divenire il perno del dibattito del nostro periodo storico. E' da questo dibattito che potrebbe nascere la occasione per un radicale mutamento delle strutture della società industriale, perché andrebbe ad inserirsi nel vivo dell'attualissimo problema della ricerca di un nuovo modello di sviluppo per le società occidentali.

In definitiva il senso più profondo della crisi dei nostri giorni, crisi che sembra comunicare soltanto disperazione e desolazione, non è totalmente distruttivo o rinunciatario: in realtà è un momento molto complesso; la perdita di ogni punto di riferimento e la caduta di molti valori potrebbero non alludere all'abdicazione da parte dell'uomo ad ogni ruolo attivo nei confronti della storia, quanto piuttosto alla volontà di far piazza pulita di vecchi schemi ideologici ed idolatrici che opprimano gli uomini e non ne rispettino l'autenticità.

Potrebbe accadere che si verifichi ai giorni nostri ciò che era stato previsto ed auspicato da quei gio-

vani intellettuali francesi che nel 1932 si erano riuniti attorno a Mounier, coscienti della precarietà delle condizioni di vita degli uomini in un mondo in cui « disordine » ed ingiustizia cominciavano a divenire la condizione di normalità. A tutte queste considerazioni, Domenach ne ha infine aggiunta una, l'unica che ci è possibile riportare per intero. Quest'ultima riflessione riassume il senso del discorso e ci riguarda particolarmente da vicino, perché nasce come risposta ad una domanda a proposito della condizione giovanile. A Domenach abbiamo domandato se l'attuale stato di cose esistente all'interno del mondo giovanile, pur tenendo conto delle contraddizioni evidenti che rischiano ad ogni momento di far precipitare tutto in un movimento irrazionale e sostanzialmente regressivo, non possa contenere una carica positiva alimentata nel fondo da un'incoercibile esigenza di liberazione dell'uomo e un atteggiamento che potrebbe rivelarsi l'anticipazione di un'imminente e più vasta presa di coscienza, da parte della società, della necessità di rimettere in discussione le proprie basi. Ecco quindi quello che Domenach ci ha risposto:

Domenach: gusto di un'altra vita

« Questa attitudine da parte della gioventù, questa crisi al suo interno di cui lei parla è un segno, un sintomo estremamente profondo. Sono persuaso che i giovani tra quindici e venticinque anni hanno un sentimento particolare, come un prolungamento di ciò che Bernanos chiamava « la grazia dell'infanzia », e che avvertano le cose molto meglio di quanti sono già esperti in politica. E' così che nel 1938/40, quando io avevo la vostra età, noi sentivamo arrivare la catastrofe della guerra.

Sono persuaso che i giovani d'oggi sentono profondamente ciò che vi è di guasto nel nostro mondo. Non è che un'intuizione, che un sentimento, il problema è che quest'intuizione si traduca in una coscienza ed in una volontà politica. Per questo non bisogna voler sostituire troppo rapidamente una dottrina all'altra. I dogmi, le ideologie della storia sono ora in via di decomposizione. Questo è un periodo felice di cui bisogna approfittare: sta a voi di prolungarlo per il tempo necessario perché nascano delle idee

ed il gusto e il bisogno di un'altra vita.

Ciò che voglio dire è molto semplice, e forse persino grossolano; gli amici che hanno fondato attorno al 1930 la rivista *Esprit*, e più generalmente tutti coloro che in Europa hanno avvertito tra il 1925 e il 1935 che il mondo capitalistico si avviava alla propria fine, non hanno avuto il tempo per sviluppare la loro intuizione. Ciò che è stato molto prezioso nella riflessione di Mounier e dei suoi compagni è che essi hanno avuto coscienza della crisi di civiltà, e se ne sono resi conto in una prospettiva generale e molto profonda. Spetta a noi ora, o meglio a voi, di approfittare di questa condizione storica, perché quest'intuizione degli anni '30, che è stata deviata, snaturata, interrotta e soffocata dai totalitarismi e dalla guerra, riprenda in pieno il suo slancio.

Avevano ragione gli uomini degli anni '30 quando cercavano una terza via tra il capitalismo ed il collettivismo di stato; avevano ragione quando dicevano che il principio dominante di questa civiltà è la frene-

sia del dominio; avevano ragione quando includevano nella stessa condanna il regime capitalistico e quello comunista; eppure dopo quarant'anni non abbiamo smesso di obbedire a questa logica di industrializzazione le cui conseguenze sono le crisi, le mobilitazioni frenetiche, i totalitarismi. Ora ci troviamo di fronte al vuoto, a questo vuoto dello spirito; ci sono due maniere per rispondere al vuoto: l'una è il nichilismo, il non credere a nulla, l'altra è la speranza in ciò che viene. Per la prima volta nella storia d'Europa, dopo cinquant'anni, abbiamo, e soprattutto avete voi che siete più giovani, la possibilità di avere un contatto immediato e diretto con queste realtà sociali ed economiche e di trovare delle risposte che mettano avanti la vostra volontà di vivere un'altra vita.

Sono persuaso che ora noi abbiamo per noi un vantaggio; infatti questa vita che si annuncia si deve organizzare in base ad una gerarchia di valori, dunque la domanda che si pone ora è profondamente metafisica. E' lo stesso problema che ha già presentato Nietzsche più di cento anni fa. A che cosa serve il progresso? A che cosa serve ciò che facciamo? Per cosa lavoriamo? A queste domande non possiamo che dare una risposta morale e metafisica, cioè: a che cosa serve la vita? Che cosa facciamo qui? Perché ci siamo? E nel discutere questi problemi, a mio avviso, i cristiani hanno un punto di partenza più favorevole degli altri per dare delle risposte, in quanto possiedono un rapporto con la trascendenza che permette loro di comporre la gerarchia dei valori senza bisogno di rivolgersi ad una dottrina politica o ad una sociologia.

Essi possono formare una gerarchia dei bisogni in funzione di un'idea della vita umana, possono considerare la storia in funzione di questo orizzonte, che non è limitato ad una vita singola o ad un destino temporale. Ecco perché ciò che lei chiama crisi giovanile non è affatto per me un segno di decadenza dell'occidente, ma al contrario il segno di una revisione profonda, ed è la possibilità di un rinnovamento, a condizione che voi giovani vi spingiate fino alla critica della società industriale, delle sue illusioni, dei suoi pregiudizi e delle sue mitologie. Il marxismo può esso stesso fornire degli elementi per questa critica, ma è esso stesso un elemento della mitologia della società industriale.

Non ho consigli o direttive da darvi, più semplicemente vorrei dirvi che se io avessi la vostra età sarei felice di vedere che si sta aprendo di fronte a me la possibilità di un nuovo slancio per l'Europa. Per concludere, vorrei dirvi che sono persuaso, dopo aver molto viaggiato in Africa, Asia ed America, che è l'Europa a detenere ai giorni nostri non la potenza, ma la possibilità d'inventare delle idee nuove

Thibaud: in una società di artisti e cercatori

Signor Thibaud, nel mondo giovanile ai differenti fermenti politici, culturali e sociali che un tempo lo caratterizzavano, si va gradualmente sostituendo la rinuncia ad ogni forma di impegno diretto all'interno della società. Il sentimento più diffuso, insieme a quello di una ineliminabile insicurezza esistenziale, è una sorta di impotenza all'azione che colpisce giovani e provoca in loro un atteggiamento sfiduciato e deluso. Quali sono, secondo lei, gli elementi che concorrono nel generare questo sentimento?

Ciò che innanzitutto io credo è che il senso di impotenza sia qualche cosa che effettivamente caratterizza i giovani, probabilmente non soltanto nella nostra epoca. Credo che esso sia il dramma nascosto della gioventù; sarebbe ciò che della gioventù gli adulti non possono vedere, ovvero una inferiorità fisiologica che i giovani avvertono rispetto agli anziani.

Un altro aspetto dell'esperienza dei giovani, che tende a sfuggirci, è che vi è una sorta di lotta tra generazioni che è qualcosa di inevitabile, soprattutto perché nella società non vi sono strutture che organizzino i rapporti tra le generazioni. Esiste dunque un problema di iniziazione, ed ogni iniziazione ha due aspetti: uno di rivolta e uno di soluzione. Per questo motivo è necessario che i giovani compiano qualche gesto al limite della regola e allo stesso tempo si rendano conto della regola per il fatto che se ne sono estraniati. Vi è una sorta di meccanismo di uscita dalla società, proprio come in quelle regioni dell'Africa in cui i giovani, prima dell'iniziazione, partono per la foresta. Questo meccanismo è esistito in tutte le società, nelle quali allo stesso tempo era necessario che vi fosse una struttura co-

per rifare questo mondo».

All'incontro con Domenach ha fatto seguito quello con Paul Thibaud, l'attuale direttore di *Esprit*. Con Thibaud c'è stato uno scambio di domande e risposte riguardo diversi problemi: la condizione dei giovani, la svolta nei modelli di società, il problema della fede ed altre ancora, toccati nel corso di una lunga conversazione che riportiamo interamente.

Comune tra le generazioni, che i giovani considerassero l'esperienza degli anziani come un valore, cosa che non si verifica più nella società moderna. Ciò si manifesta nella vita politica come assenza di convinzioni comuni attorno a cui si richiamano le generazioni. L'esperienza dei giovani degli anni quaranta o cinquanta, educati nel culto della resistenza anti-nazista o nel « progressismo » del dopo-guerra, con le sue due facce di culto dello sviluppo economico da un lato, e fiducia nel socialismo dell'Est, di cui l'URSS era il punto di riferimento, dall'altro lato, non è più evidentemente riproponibile: è stata un'esperienza fondata su delle convinzioni che non muovono più i giovani moderni.

Non c'è più un legame comune all'interno del quale possano mostrarsi le diverse generazioni. Tra di esse esiste una forte separazione, e questo si nota anche nella chiesa

cattolica, che vive in una sorta di attesa: non si parla, si ha paura della propria storia. Penso poi che ci sia da fare una considerazione di ordine materiale che concerne la ripartizione del lavoro, un problema estremamente importante. Bisogna tener conto delle differenze demografiche; infatti in questi ultimi anni si è registrato un crack demografico che succede al boom del dopo-guerra.

Vi è infatti una decrescita dell'offerta di impiego, per cui evidentemente, la domanda di impiego diventa più forte; la situazione demografica è catastrofica, ed a questo si aggiunge la tendenza alla conservazione dell'impiego ed una legislazione insufficiente perché rapportata ad un periodo diverso (n.d.r.: quest'osservazione di Thibaud è naturalmente riferita alla situazione francese, ma può essere accolta, in linea generale, anche nel caso italiano). Dunque si possono mettere in evidenza delle ragioni demografiche, delle ragioni culturali, come il conflitto di generazioni, e delle ragioni economiche.

In Italia, durante i giorni del caso Moro, si è messo particolarmente in evidenza questo meccanismo di « uscita dalla società » di cui lei ha parlato, traducendosi in un atteggiamento di disinteresse ed estraneità alle vicende della società, dimostrato da un certo numero di giovani.

Infatti, perché in Italia il conflitto è portato sull'idea di democrazia, ed in particolare, nel caso Moro, ciò



Congresso di *Esprit* nel 1949: da sin. Lacroix, Mounier, Vincent, Domenach.

è avvenuto perché Aldo Moro è la vostra democrazia. Del resto non solamente i giovani ma anche molti intellettuali sono rimasti in questa posizione di estraneità — e lo stesso è avvenuto in Francia nella sinistra ed estrema sinistra — ma questo è un problema tipicamente italiano, che concerne la difesa delle vostre istituzioni. Non esiste in Inghilterra, forse esiste in Germania, ed esiste molto meno in Francia, perché qui c'è un consenso sulla democrazia liberale che è pressoché nazionale, andando dall'estrema sinistra in poi. Consenso che non esiste in Italia, forse perché questo consenso richiede una amministrazione che possieda una certa razionalità e uno stato meno anarchico di quello italiano.

Dalle foreste alla società

Sempre a proposito del conflitto di generazioni, si potrebbe anche dire però che al giorno d'oggi esso si riflette, con risultati drammatici, in una generale crisi dell'associazionismo, nel rifiuto della società e in una caduta nell'individualismo che è allo stesso tempo rifiuto della razionalità e crisi della partecipazione. Non sono questi elementi caratteristici di questo periodo?

Sì, esiste un problema nella misura in cui i giovani e le generazioni si riuniscono attorno ad un'idea della vita. La società tradizionale ha sempre valorizzato l'esperienza e le persone che sono più vicine all'origine, che rappresenta una sorta di vita mitica; per dirla in modo del tutto generale ha valorizzato i progenitori. In fondo la giovinezza è un'invenzione europea del XIX secolo, in particolare è un sottoprodotto dell'idea di rivoluzione e dell'idea secondo la quale è più bello ciò che è più vicino all'avvenire, all'età del futuro, e per questo motivo è valorizzato quanto è più vicino all'età dell'oro, cioè la gioventù stessa.

E' per questo che io penso che i movimenti giovanili e di generazione sono molto legati ad una filosofia politica progressista, nel senso più generale del termine, rivoluzionario, socialista e a tutte le forme dell'ideologia politica rivoluzionaria. Se si vuole il '68, ad esempio in Italia o in Francia, è stato un periodo che ha rappresentato il mondo nuovo, insomma una sorta di rivoluzione culturale (per es. la Cina e molti altri ideali simili); ora a que-

sta fase è subentrata solo la disperazione. Per esempio in Francia l'assenza di un movimento studentesco è la conseguenza della morte di queste speranze; mi sembra invece che, nel bene e nel male, in Italia ancora si possa parlare di un movimento degli studenti....

Eppure la vitalità del movimento studentesco italiano è in gran parte soltanto apparente. Al fondo anche in esso è ben visibile la sfiducia in ogni impegno politico o sociale e in ogni tipo di associazione. Prevale molte incertezze tra loro di diverso ordine, esistenziali, psicologiche, materiali...

La questione a mio avviso è il problema della disoccupazione, quello del senso del lavoro e della ripartizione e remunerazione del lavoro stesso, e questo problema ha origine almeno nel '68. La nostra società è divisa in movimenti sociali che portano avanti rivendicazioni situate in termini di salari, garanzie e servizi pubblici; queste rivendicazioni esistevano già nella vecchia società ma si sono aggravate, incontrando i tempi moderni, essendosi manifestata una profonda crisi culturale; le basi e i valori di quella società sono ora incerti e poco solidi, di conseguenza manca ogni efficacia sociale.

Sono colpito ad esempio perché da tre o quattro anni si va facendo, su Esprit e altrove, la critica della medicina (vedi Illich), della sociologia e altre cose del genere, e queste discussioni appassionano sempre la gente ma non creano dei movimenti sociali. Non si è mai risposto alle critiche che erano state poste, nonostante io credo fossero vere: a cosa serve una critica se non riesce ad avere un seguito? Questo è il problema della società attuale: si vive in una maniera e si pensa in un'altra. Anche gli studenti vivono queste medesime contraddizioni in quanto quando formano dei movimenti di rivendicazione, le sole richieste precise ed articolate sono quelle di carattere conservatore (diplomi e garanzie), mentre d'altro canto l'idea che giustifica il movimento è di genere utopico e proprio per questo non si ha il coraggio di seguirla sino in fondo.

Il problema della nostra epoca è quindi la contraddizione tra politica e cultura ed è per questo che i giovani rifiutano ogni aggregazione e non accettano più la militanza all'interno di organizzazioni. Da dove uscirà la soluzione? Non so e pen-

so comunque che la soluzione sarà molto lunga a trovarsi. Del resto questa contraddizione è avvertita molto di più in società come la Francia e l'Italia, che hanno la caratteristica di essere molto ideologizzate ed in cui l'apporto dell'ideologia socialista e del movimento operaio è stato molto forte. Il principio fondamentale di queste ideologie è che tra gli attori sociali vi è un attore, il proletariato, che ha potenzialmente la soluzione per ogni problema; mentre al contrario i movimenti politici di modello anglosassone non credono nella presenza di una soluzione unica, ma ritengono piuttosto che la soluzione sia la società stessa presa globalmente nel momento del dibattito. Per le nostre società, fondate su ideologie latino-cattoliche, è molto più difficile poter applicare un empirismo immaginativo seppure visto soltanto come necessità provvisoria. Siamo delle società che vogliono delle soluzioni totali, ed è per questo che abbiamo bisogno di profeti e preti e proviamo grande difficoltà nel concepire la figura di un *innovatore sociale parziale*, che probabilmente è la sola figura possibile in un realismo sociale per poter vedere l'utopia realizzata nella pratica.

Il Maestro e i discepoli

Una caratteristica della dilagante esteriotà della gioventù alle vicende civili potrebbe essere proprio questa, ovvero l'illusione di poter cercare la soluzione definitiva quando la realtà dimostra che questa non potrà mai essere trovata. E quando si raggiunge questa consapevolezza non possono che nascere dei gesti di disperazione, come accade in Italia.

Si parla spesso, in questi tempi di una nuova domanda religiosa che parte dai giovani. C'è chi dice che un nuovo associazionismo giovanile potrebbe partire proprio fondandosi su di una scelta religiosa. Come crede che si concili, specie per i cattolici, il problema dell'impegno civile con l'aspetto della loro fede, senza che questa nuova, sincera richiesta religiosa possa involontariamente legarsi ad una prospettiva integralista?

Effettivamente penso che i cattolici siano spesso stati per molti versi integralisti, persino di un integralismo di sinistra ed estrema

sinistra. Credo che sia avvenuto essenzialmente per una sorta di attitudine cattolica che ricerca la proposizione assoluta, cioè la soluzione definitiva e totale ai problemi della società. E' per questo che un certo numero di giovani si sono avvicinati al marxismo, convinti che si debba realizzare un mondo nuovo attraverso la rivoluzione seguendo Marx, il partito e l'organizzazione, in una visione del tutto clericale in quanto il partito vi svolge il ruolo di una chiesa; questo è il modo di comportarsi dei fanatici che cercano la sicurezza.

L'astronomia secondo i cristiani

Io penso che vi sia una sorta di vizio cattolico di cui bisogna fare la critica. Ed è per questo che io credo che la riflessione religiosa abbia un'importanza estrema nella nostra epoca, persino per i non-cristiani, e credo anche che il cristianesimo sia uno degli elementi più importanti nell'Europa occidentale. Si tratta però di realizzare il fatto che la fede germogli sulla terra; la vergogna dei cristiani è che la parola di Dio sia divenuta impotente. In fondo la storia di Cristo è la storia di uno scacco, e nonostante ciò si ha l'impressione che la Chiesa abbia quasi l'intenzione di vendicare quello scacco e che i discepoli cerchino di superare il Maestro, per di più in nome, ed è qui l'assurdo, di colui che ha sempre rifiutato il potere ed ha trovato la croce, pervenendo così al potere più solido e più grande che la storia abbia mai conosciuto.

In questo consiste il paradosso della Chiesa; ed attualmente il problema è che la Chiesa riesca a partecipare dell'impotenza del Cristo. Bisogna ricordarsi della storia della tentazione dell'animo che appare all'inizio della vita pubblica di Gesù, quando gli fu richiesto di compiere dei miracoli e di agire a « colpi di bacchetta magica ». In quel momento della vita di Gesù appare una sorta di impotenza: non vi è azione.

In fondo tra i cristiani pietisti, che pensavano bastasse pregare, e i cristiani attivisti ed integristi vi è una profonda simiglianza o coincidenza; gli uni come gli altri non si sostengono che su una azione. Ma quale azione, con quali contenuti? Per gli uni è preferibile rinchiudersi nella preghiera, gli altri inseguono l'azione totale, rivoluzionaria e definitiva, capace di creare il Regno

di Dio sulla terra.

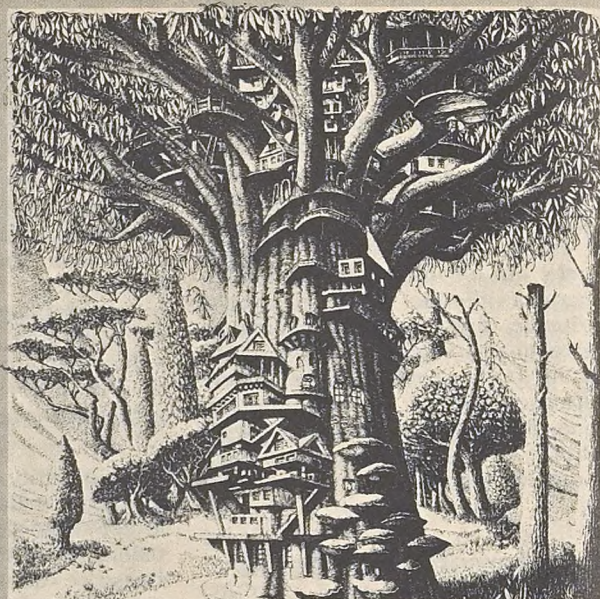
In conclusione penso che il problema della religione sia decisivo, perché in fondo un uomo religioso, così credo, è un uomo che vive con la preoccupazione dell'autenticità e la preoccupazione della verità assoluta considerando però come un qualcosa che egli non può possedere. Dunque il lavoro svolto dalla religione è un lavoro in negativo, un lavoro che passa per l'altro diretto verso Dio: in definitiva è un lavoro per colui che verrà. Sta in questo lavoro il senso della fede.

Credo proprio che questo possa avvicinare cristiani e non cristiani, sempre che si pensi ai cristiani come persone convinte di non poter dare una risposta definitiva a tutto: infatti oggi si verifica ciò che si può chiamare un ritorno allo spirituale, che segue nella nostra società alla crisi delle ideologie politiche. Mi viene da pensare ad un mio amico polacco ebreo ed ateo che, parlando a proposito del problema religioso, nonostante il suo retaggio anticlericale e antireligioso, mi ha detto che « i giovani per i quali la questione religiosa, il problema di Dio, sono questioni che non esistono, sono potenzialmente dei fanatici e dei totalitari ».

La riflessione religiosa è l'unica a rappresentare la parte sconosciuta che è presente nell'uomo; quella dell'inconoscibile è una dimensione fondamentale dell'uomo senza la quale non avrebbe senso parlare di rispetto e di diritti dell'uomo in quanto testimonia qualcosa della persona che non si può manipolare. La religione quindi assume il significato, per cristiani e non cristiani, di ricordare l'esistenza irriducibile dell'inconoscibile. Questa secondo me è l'esperienza spirituale al fondo della religione; quanto

Changer la culture et la politique

ESPRIT



La démocratie par l'association?

6 Juin 1978 France 20 F Étranger 21 F

alle sue rappresentazioni poi, bisogna prenderle come stimolo alla meditazione di formidabile potenza, per esempio la storia di Giacobbe, Abramo, la parabola del Figliol prodigo, e non invece come dei dogmi imposti che comportano delle soluzioni definitive ai problemi dell'umanità. C'è dello sconosciuto anche in queste rappresentazioni.

Dunque lei è convinto che questo atteggiamento dei cattolici più aperto e problematico favorirebbe l'incontro tra credenti e non credenti?

Sì, ed io credo molto a questa frase di Merleau-Ponty, che può darsi sia un non credente se ci si mantiene allo stretto significato cattolico, ma che potrebbe essere forse un credente clandestino: « Per vivere c'è bisogno di affermare più di quanto non si sappia ». E' proprio questo che io credo possa costituire un punto d'incontro tra credenti e non credenti.

In fondo quanto lei dice richiama molto la concezione maritainiana del bene comune, secondo la quale questo può costituire all'interno della società civile un comune piano di interesse per i cristiani e non cristiani.

Eppure io credo che si debba andare più in là delle conclusioni a cui era giunto Maritain a proposito del bene comune. Nella concezione maritainiana sembra quasi che vi sia un'idea di «accettazione» della non-credenza, dal senso implicito di accettazione secondaria e provvisoria, secondo cui i non credenti sono ancora uno stadio negativo. E' come per la metafora che si usa per indicare la presenza dei cristiani nel mondo, quando li si rappresenta come le stelle del cielo: secondo questa metafora ciò che dà il suo splendore allo sfondo celeste sono le stelle e tra di loro non vi è che il vuoto. I non credenti sono il vuoto e quindi qualcosa di negativo. Bisogna senza dubbio superare questa visione di tolleranza.

Un'ultima domanda: quale crede che possa essere il ruolo della Chiesa, intesa come istituzione, all'interno della società moderna?

La Chiesa è un pò come un otre, riguardo al suo ruolo è difficile dire qualcosa. E' il problema più difficile. Se proprio si vuol dare una definizione si potrebbe dire che la Chiesa è una società di artisti e cercatori; per questo io penso che la Chiesa debba innanzitutto accettare ciò che avviene delle esperienze spirituali, così come ora sta cominciando a rinunciare al potere. La Chiesa oggi è pronta a rinunciare ad un principio di potere sulla politica e sulla società, ma non è ancora pronta a rinunciare al potere sulle esperienze spirituali, a dire il senso dell'esperienza spirituale.

Penso che sia necessario che si permettano dei confronti di esperienze spirituali e di professione di fede. La Chiesa nella sua struttura liturgica, è organizzata attorno ad un credo; questo è giusto e del resto si riallaccia alla fede delle origini, ma bisogna anche notare che non c'è posto per i non credenti, né c'è posto per l'esperienza della fede così come la gente la vive. Forse la Chiesa si è contraddetta su due cose: i dogmi e i costumi; essa non ha affatto rinunciato a determinare dogmi e costumi. Secondo me la Chiesa deve comprendere che la propria posizione deve essere intesa a far comunicare tra di loro le coscienze, ed in questo deve consistere la sua autorità: in definitiva come una specie di presidente d'assemblea. Questo, a mio giudizio dovrebbe essere il ruolo della Chiesa.

g. l. s.



Il Libano scomodo

In Libano si continua a morire. Lo scontro armato, il cannoneggiamento dei quartieri abitati sembrano essere divenuti la drammatica condizione di normalità del popolo libanese. Il paese, questo paese che sta vivendo la propria morte, è del tutto sfigurato. L'assurda ed apocalittica sospensione tra battaglia e tregua, tra il riversarsi del fuoco dei cannoni su uomini e case, e il silenzio irreale, spaventoso nella sua immensa fragilità, dei brevi momenti d'interruzione, rende il senso della situazione disperata di uomini per i quali si assottiglia sempre più la distinzione tra vita e morte.

Chi scappa ad un attacco, chi vive, è in attesa di morire all'attacco successivo e di trasformarsi in un profugo che, per questa gente che combatte proprio per la propria terra, è un destino sicuramente più insopportabile della stessa morte. Al dramma della guerra si aggiunge la tragica beffa che vuole che questo conflitto civile si spieghi in base a motivi di ordine religioso, quando il Libano è stato proprio uno di quei pochi paesi arabi che ha conosciuto la convivenza pacifica di cristiani e musulmani. Da terra cosmopolita come era un tempo, ora il Libano è soltanto terra di nessuno, contesa al suo esterno da molte mani, e dilaniata all'interno tanto da non potersi più riconoscere in una popolazione.

I motivi storici e politici, le cause nazionali ed internazionali, non potranno mai giustificare agli occhi de-

gli uomini questo ricorso alla violenza omicida, sfociato inevitabilmente in un genocidio. Non è con le armi che si potrà ristabilire la normalità; la pace è qualche cosa che riguarda molto dall'interno un popolo: non significa soltanto assenza di guerra, ma anche la disposizione di un'intera società ad affrontare i propri problemi senza fare ricorso agli eserciti. E questa traspare dalle scelte culturali e politiche che una popolazione fa, dalle sue istituzioni.

Forse ci vorrà ancora del tempo perché la pace nasca anche in Libano; molto dipende dalla volontà di quelle nazioni intervenute nel conflitto, con diversi titoli, per «ristabilire l'ordine». Il futuro del Libano, è triste dirlo, è nelle mani di questi paesi che se lo contendono; e finché sarà così nessuna tregua mai potrà mutarsi in pace. Né ai Libanesi sarà concesso di risolvere le proprie gravi questioni di stabilità politica e sociale trovando nel seno della propria cultura i modi e le forme per farlo. Questa guerra sembra terribilmente lontana dalla nostra attenzione, eppure è una realtà tangibile e tragicamente presente nella sofferenza di questa gente, uomini a cui si vorrebbe negare il diritto di esistere.

Perché è questo, al fondo, il problema del Libano: è un paese che si vorrebbe destinato a sparire, di cui si vorrebbe cancellata ogni memoria, per sempre. Il Libano, per molti, è un paese scomodo.

g. l. s.

Prima e dopo Costantino

La Chiesa dei martiri

La Chiesa primitiva ha sempre esercitato in venti secoli di cristianesimo un fascino irresistibile che ha scosso le fantasie ereticali di ogni tempo ma che ha anche regalato alla cristianità le sue riforme più belle ed ardite. Si può dire che ogni grande riforma nasca con gli occhi puntati alla comunità apostolica di Gerusalemme ritratta da Luca negli *Acta*, quella comunità che aveva visto Gesù. Tutta la storia della Chiesa è in qualche modo uno sforzo continuo per riprodurre la *forma primitivae ecclesiae*, per non perdere mai i suoi caratteri di incontaminata purezza, magari idealizzata. E parlare di Chiesa primitiva vuol dire parlare del mondo ostile che la circonda e la rifiuta, perseguitandola. Ma cosa sono state veramente le persecuzioni? Difficile rispondere per molteplici ragioni. All'imprecisione della nozione piuttosto elastica si è aggiunta una visione tradizionalmente schematica che pecca di manicheismo nel separare i due soggetti (Chiesa e impero) come avversari sempre irriducibili. Mentre la realtà storica è fatta di sfumature, di sfaccettature, di infinite trasgressioni alle nostre istintive generalizzazioni. A lungo si sono personalizzate le persecuzioni: i persecutori potevano essere solo gli *impii iniusti, turpes truces, vani dementes* e andavano taciute le sofferenze inflitte alla Chiesa da imperatori rispettabili come Traiano, Marco Aurelio, Settimio Severo. In realtà vedere la storia delle persecuzioni come una sorta di duello personale tra l'imperatore e la Chiesa, credere ad una inestinguibile tensione, significa perdere la visione globale del problema dimenticando che « se la politica cambia secondo le circostanze e gli uomini, i rapporti tra comunità restano comunque sottoposti alle leggi sociologiche generali che regolano i rapporti tra individui e tra le collettività ». Il merito principale del libro di Jacques Moreau, edito nel 1956 e ora presentato

in Italia (*Le persecuzioni del cristianesimo nell'impero romano*, Brescia, Paideia, 1977), consiste appunto in questo: nel riportare nell'alveo della rigorosità storica un tema troppo esposto a deformazioni apologetiche di parte.

L'atteggiamento dei cristiani nei confronti dello Stato corrispose lealmente alla posizione neotestamentaria in proposito. Lo Stato non è il potere ultimo del quale l'uomo vive e cui debba consacrare la vita, poiché esso non è e non possiede la verità (ecco il senso della domanda di Pilato a Gesù in Gv. 18, 38). Ad esso però è affidato da Dio il potere sull'uomo di agire politicamente e per questo Stato Paolo invita a pregare (1 Tim. 2, 2). Ma appena questo potere non viene fatto derivare da Dio ma dal proprio arbitrio assoluto, lo Stato diventa anticristiano: è la visione dell'*Apocalisse*.

E Roma? Per tutto il periodo repubblicano si venne manifestando una relativa tolleranza nei confronti delle religioni nuove o straniere: la repressione colpì soltanto le sette capaci di creare turbamento nell'opinione pubblica. Augusto, per consolidare il suo impero, tentò un rilancio del culto tradizionale associato al culto imperiale e a quello di Roma. Ma prima del III secolo il sacrificio all'imperatore non fu mai obbligatorio e generalizzato. Moreau esclude che l'accenno contenuto nella lettera di Claudio agli alessandrini, nel 41, si riferisca ai cristiani; riconosce quindi il primo confronto tra cristianesimo e impero nell'espulsione sanzionata da Claudio degli ebrei che a Roma, *impulsore Chresto*, erano in continuo tumulto. Si colpiva l'intera comunità ebraica visto che le autorità non erano ancora giunte a distinguere ebrei e cristiani.

Nel 64, con Nerone, si verifica il primo, accertato, deliberato massacro di cristiani. Ma la persecuzione neroniana non si estese a tutto l'im-

pero e non durò a lungo e non sembra che la Chiesa abbia avuto poi a patire sotto i Flavi (Moreau, a nostro avviso, sottovaluta gli indizi a favore dell'esistenza di una persecuzione sotto Domiziano). Nerva, Traiano, Adriano, Antonino Pio non presero l'iniziativa di particolari provvedimenti contro i cristiani ma alcuni magistrati per la pressione dell'opinione pubblica, infierirono, localmente, contro la nuova religione. Così il rescritto di Traiano a Plinio che, come governatore della Bitinia, lo aveva interpellato nel 111-112 in merito all'atteggiamento da tenersi coi cristiani rivela un'incoerenza di fondo che gli apologeti non si stancheranno di bollare: si condanna il *nomen christianum* ma non si fa nulla per stanare i fedeli. Comunque sotto Adriano i martiri non dovettero essere pochi se suscitavano l'attenzione dello stoico Eppitteto che ne condannò il fanatismo pervicace. Sotto Marco Aurelio e Commodo si moltiplicarono le vessazioni: l'inasprimento sembra rispondere ad una rinnovata pressione popolare, demagogicamente assorbita dalle autorità provinciali, che sfogava contro la Chiesa le tensioni di quel periodo difficile costellato di sciagure.

Il martirio fu vissuto dalla Chiesa primitiva come il conflitto supremo con Satana, raffigurazione della passione di Cristo ma anche trasformazione in Dio e partecipazione alla resurrezione. Questa aspirazione al martirio come via verso la totale assimilazione al Signore ha trovato la sua più alta espressione nell'*Epistola ai Romani* di Ignazio di Antiochia (martirizzato sotto Traiano). « In nessun testo — ha scritto Daniélou — il martirio appare in tanta evidenza come partecipazione mistica alla morte e alla resurrezione di Cristo e come perfetta realizzazione da parte del cristiano della propria essenza: « E' bello per me morire per unirmi a Cristo Gesù. E' lui che cerco, lui che è morto per me; lui che voglio, lui che è resuscitato per noi. La mia nascita si avvicina. Lasciatemi ricevere la pura luce; quando sarò là, sarò un uomo. Permettetemi di essere un imitatore della passione del mio Dio... Non c'è più fuoco in me per amare la materia, ma un'acqua viva che mormora e dice dentro di me: Vieni col Padre ».

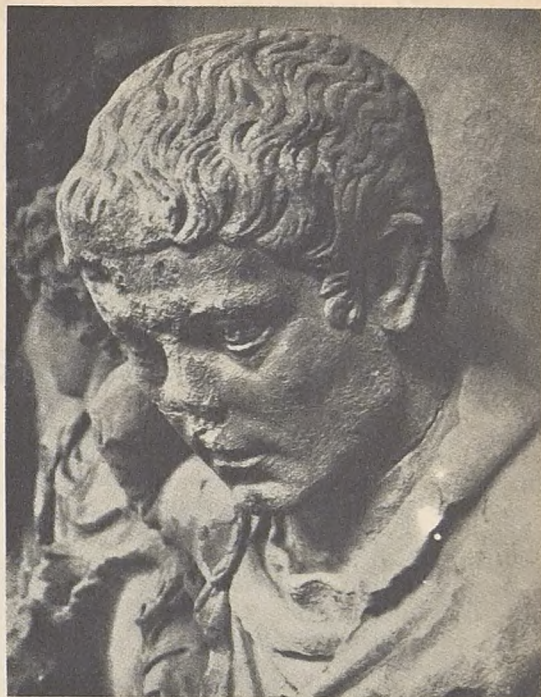
Ma quale era il fondamento giuridico delle persecuzioni? Il *nomen christianum* era perseguito in base ad una legge speciale, formulata con precisione e valida per tutto l'impe-

ro (*l'institutum neronianum?*) o i cristiani erano puniti dai magistrati in virtù dei poteri ordinari derivati dall'*imperium*, per cui erano autorizzati a prendere tutti i provvedimenti necessari al mantenimento dell'ordine pubblico? Moreau, con il Mommsen, appartiene alla schiera degli studiosi che propendono per la seconda ipotesi, oggi generalmente accettata: « il conflitto tra la religione cristiana e *mos maiorum* potrebbe dunque aver costituito il pretesto per procedere: poiché questa religione non era mai stata oggetto di autorizzazione nella forma corretta e dovuta, di conseguenza doveva essere considerata *religio illicita* ».

Con l'assassinio di Commodo (31 dicembre del 192) l'impero precipitò in un'era di disordini e di sfacelo che l'africano Settimio Severo e i suoi successori tentarono di arginare con alterni risultati. Con i Severi al regime dell'interdizione teorica, espressione di una politica contraddittoria che non aveva saputo scegliere tra l'annientamento e la tolleranza totale, successe il regime dei decreti, con un'alternanza di momenti di rigore e di coesistenza pacifica. Il terzo secolo fu comunque quello della grande conquista cristiana della società. Giulia Mamaea, la madre di Alessandro Severo, fu in corrispondenza con Origene che fece venire a corte nel 218 o 232; suo figlio, secondo la *Historia Augusta*, incluse addirittura Gesù nel suo eclettico larario personale, accanto ad Abramo, Orfeo, Apollonio di Tiana. Una recrudescenza improvvisa nei rapporti si verificò con Decio e Valeriano ma dopo molto sangue (morirono Ciriaco ed Origene) l'editto di tolleranza di Gallieno restituì alla Chiesa i beni confiscati e le garantì una pace che durò sostanzialmente fino al diciannovesimo anno di Diocleziano.

Nel 303 cominciò la più lunga e cruenta persecuzione che i cristiani avessero mai conosciuta e che si sarebbe conclusa solo nell'aprile del 311 con l'editto di tolleranza del morente Galerio. I motivi di questa improvvisa fiammata sono diversi: da una parte certamente concorse « l'odio del contadino-soldato del Danubio contro il civile cristiano di un oriente civilizzato e rammolito dalla religione degli obiettori di coscienza »; dall'altra è intervenuto un acuirsi della tensione tra pagani e cristiani, poco disposti a ottemperare alle pretese re-

Qual'è il senso della svolta costantiniana? Lungi dal falsare il cristianesimo, gli ha permesso di perfezionarsi nella sua natura di popolo. (Roma, Arco di Costantino, Testa di Costantino, 312/315 d. c.)



ligiose totalitarie della Tetrarchia. Non ci soffermiamo sulle confuse vicende che condussero allo sfaldarsi del meccanismo successorio diocleziano e dalle quali emerse lentamente l'astro di Costantino. Nè vogliamo soffermarci sulla *vetustissima quaestio* della religiosità dell'imperatore. Certo, il suo non fu il cristianesimo di un teologo ma quello di un rozzo soldato che vedeva nel Dio cristiano non tanto il Dio più vero quanto il più forte, come sarebbe successo nell'Alto Medioevo per la conversione di molti popoli barbari.

Ma non è questo che ci preme sottolineare. Quando Costantino, a Nicea nell'anno 325, in occasione di quel concilio che doveva essere la prima tappa della travagliata crisi ariana, baciò le orbite vuote di Pafnuzio, martirizzato nelle persecuzioni dell'inizio del secolo, compì un gesto di grande significato emblematico. L'impero riconosceva l'impossibilità di sradicare la Chiesa e la univa a sé in una stretta alleanza che avrebbe segnato il futuro della civiltà occidentale. L'opera di Costantino fu storicamente determinante e non è dubbio che l'impero bizantino e quello sacro e romano restaurato dal franco Carlo sono successori di quello costantiniano molto più di quello di Augusto e Traiano. Con le sue riforme il

« novator turbatorque priscarum legum et moris antiquitus recepti » (così Ammiano Marcellino nelle *Historiae*) inaugurò la *christianitas*, quel sistema politico e istituzionale fecondato dalla fede cristiana che doveva poi essere smantellato dalla secolarizzazione moderna. I cristiani del quarto secolo, reduci da una durissima persecuzione, non furono sorpresi dalla rivoluzione imperiale che accolsero come giusta riparazione di tante offese. Eusebio di Cesarea tracciò un affascinante ritratto dell'imperatore cristiano, immagine del Padre celeste, a capo di una ecumene che sembrava essere la realizzazione del regno millenario tanto caro alla teologia asiatica. Quanto poi la rivoluzione costantiniana si addicesse alla Chiesa che, come scriveva un anonimo del secondo secolo a Diogneto, è nel mondo senza essere del mondo, è problema complesso che non pretendiamo risolvere.

Eppure, crediamo che la svolta costantiniana abbia rappresentato, nonostante tutto, una grande conquista che ha reso accessibile l'Evangeliò ai poveri, a quelli che non fanno parte della *élite*, all'uomo della strada. Lungi dal falsare il cristianesimo, gli ha permesso di perfezionarsi nella sua natura di popolo. Sì, perchè un popolo cristia-

(continua a pag. 27)

Il convegno di settembre su "Università e democrazia"

La Fuci in Università

**una proposta vivente di umanità, cultura,
razionalità alternative**

Lo scopo di questa relazione di apertura del Convegno nazionale della F.U.C.I. sul tema «Università e Democrazia», non è certo quello di indicare le soluzioni da dare a tutti i problemi della Federazione coerentemente con la nostra scelta federativa, della quale avvertiamo oggi tutte le difficoltà, ma anche tutta la ricchezza, tali soluzioni dovranno venire da uno sforzo teorico e da un impegno quotidiano che tutta la Federazione dovrà sostenere nei prossimi mesi.

Il compito, preciso e inderogabile, che la Presidenza centrale deve assumersi in questo quadro, è invece piuttosto quello di operare una sintesi continua, a livelli sempre più alti, impiegando quindi anche una notevole dose di creatività, fantasia, produttività culturale, dei contenuti che tutta la Federazione, nella sua vita quotidiana, nella sua esperienza di lavoro in Università e con gli universitari, va elaborando.

Questa relazione introduttiva si inserisce dunque a pieno titolo in questa prospettiva. Essa non dà, come si diceva, soluzioni definitive, ma si sforza soprattutto di delineare un quadro, schematico ma il più esauriente possibile, dell'attuale situazione che la Federazione nel suo insieme attraversa, tentando di individuare i nodi problematici che essa deve impegnarsi a sciogliere.

Sarebbe, oltre tutto, un errore attendersi troppo da queste due importanti, ma limitate, giornate di convegno: sarebbe illusorio pretendere di uscirne con la risoluzione completa e definitiva dei problemi teorici e organizzativi che, a tutti i livelli, la F.U.C.I. si trova dinanzi.

Potremmo invece ritenerci soddisfatti già qualora riuscissimo a mettere a fuoco i problemi, ad individuarli, a cogliere le priorità nell'affrontarli.

Lo scorso anno accademico è infatti stato, per la Federazione, un

anno a pieno titolo sperimentale: a dicembre, cioè a corsi appena iniziati, la F.U.C.I. ha concluso, con il Congresso di Napoli, un periodo di elaborazione teorica e di sforzo analitico che l'avevano coinvolta pressoché ovunque: a Napoli si è riaffermata con forza la scelta di entrare in Università e tra gli universitari e, quel che più conta, di starci da evangelizzatori. Di questa presenza evangelizzatrice si sono individuati anche i modi e gli strumenti, primo tra tutti quello dei gruppi di facoltà.

L'anno accademico '77-'78 ha dunque visto l'avvio sperimentale di alcuni tentativi su questa linea: Milano, Messina, Bari, Padova... Durante l'anno passato cioè, la Federazione, sia a livello centrale, sia a livello periferico, ha maturato esperienze, ancora limitate, ma comunque preziose per il futuro: in particolare, attraverso un confronto concreto e diretto con la problematica degli universitari, i gruppi si sono posti nuovi interrogativi e nuove domande cominciando così a costituire un bagaglio di strumenti teorici e di esperienze pratiche che quest'anno dovrà cominciare a dare i suoi frutti.

Ed è proprio da queste prime esperienze che nasce l'esigenza di questo convegno. Nelle sedute che il Consiglio Centrale ha tenuto durante questi mesi, è più volte emersa, a livello locale, l'esigenza di un approfondimento delle modalità in cui può svolgersi il servizio di evange-

lizzazione e promozione umana che la F.U.C.I. è chiamata a svolgere in Università. Si è cioè constatato, diffusamente e ripetutamente, un sentimento di disagio e quasi di impotenza di fronte ad una situazione come quella universitaria, certo non facile: la F.U.C.I., si sottolineava, ha condotto in questi ultimi tempi, ricorrendosi alla sua migliore tradizione, un'attenta e approfondita analisi di contenuto sull'università e sulla cultura contemporanea. Il messaggio di contenuto che la F.U.C.I. si è trovata a lanciare, cioè il messaggio, l'invito, ad un recupero nel rigore d'analisi culturale e critica, si scopriva tuttavia come radicalmente impopolare e quindi, di fatto, minoritario.

Da questa constatazione quotidiana di vivere nell'ambiguità non risulta del dover annunciare una Parola che per sua stessa natura è rivolta a tutti, servendosi però di strumenti che sembrerebbero adatti solo a pochi, nasceva l'esigenza di un convegno, non di analisi, di elaborazione contenutistica, ma piuttosto di sistemazione, di chiarimento, di collocazione organica di tutti i contenuti elaborati nella recente storia associativa.

Un anno sperimentale

Per questa serie di ragioni, il Consiglio Centrale dei primi di Luglio decise di dedicare queste due giornate, non tanto a fornire proposte di temi per i gruppi di facoltà (come in un primo tempo si era ipotizzato), quanto piuttosto a fare il punto con un anno di esperienza alle spalle, sulla validità, sulle premesse e le conseguenze, teoriche e organizzative, della strategia stessa dei gruppi di facoltà.

Per far ciò occorre innanzitutto ripercorrere le tappe del più recente cammino associativo, per tentare

un bilancio del lavoro e delle scelte sin qui intraprese.

E in primo luogo occorre tornare sulle tematiche del Congresso, occorre cioè che quei contenuti e quella strategia diventino patrimonio di tutta la Federazione, un punto fermo al quale richiamarsi, anche se, certo, per andare avanti.

Il Congresso, lo si è ripetuto in più occasioni, è stato essenzialmente uno sforzo di analisi: i contributi (dai primi fogli di lavoro elaborati anche a livello periferico fino alla proposta base, dagli interventi degli esperti fino ai fogli di lavoro delle commissioni), pur diversi e talora divergenti tra loro, hanno tuttavia messo a nudo alcuni nodi problematici da tutti riconosciuti centrali e imprescindibili.

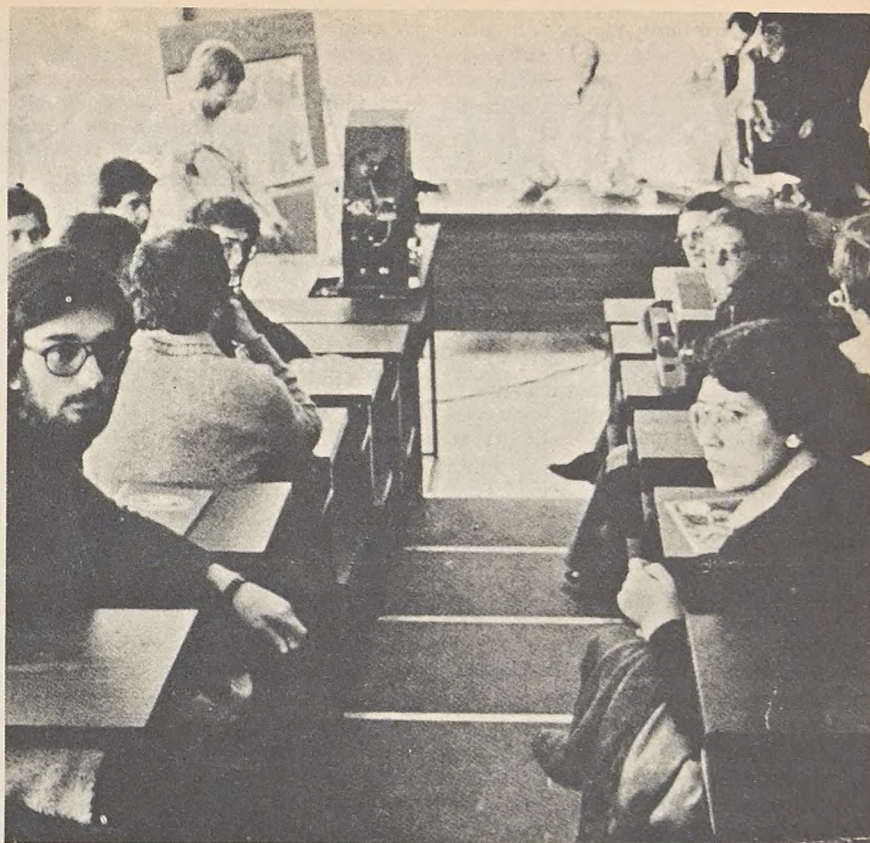
In primo luogo è stata sottolineata una drammatica crisi di capacità progettuale, a tutti i livelli, da parte della cultura e in primo luogo dell'istituzione universitaria.

Di fronte alla crisi, si è detto, la cultura universitaria appare impotente, ripetitiva, ottusa, incapace di essere cultura della transizione, incapace cioè di puntare sul futuribile, indicando mete e metodi concreti. Questa impotenza creativa, questa incapacità progettuale, sono all'origine della profonda crisi di identità dell'istituzione universitaria e del grave malessere che colpisce le nuove generazioni come pure gli intellettuali.

Da tutti è stato quindi sottolineato il fallimento dell'università, da diversi anni incapace di assolvere a qualsiasi funzione dinamica all'interno della società: e in questo fallimento si riassume la crisi, ormai irreversibile, di un modello di civiltà, quindi di razionalità, qual è quella neocapitalista.

Si tratta cioè della razionalità, che fonda tutta la civiltà moderna da Ovest a Est, e che è incapace di mettere in discussione i fini, dandoli per scontati, quei fini che sono poi la produzione, il profitto, il consumo. Una razionalità irrazionale dunque, fondata sulla divisione, meglio sulla parcellizzazione delle competenze, sull'organizzazione standardizzata che porta alla dissoluzione di ogni momento critico, di confronto, di dialogo, quindi di fantasia creativa.

Incapace di creatività, questo tipo di razionalità è dunque condannato al suicidio: proprio infatti la natura della crisi che attraversiamo, che richiede, per essere superata, una grande capacità creativa per esplorare, inventare, nuove soluzioni



e nuovi equilibri, ha mostrato in tutta la sua evidenza, la radicale inadeguatezza di una razionalità ripetitiva, superficiale, conformistica e dogmatica.

E ha mostrato di conseguenza anche la radicale inadeguatezza di una istituzione universitaria che per aver rinunciato alla ricerca, cioè alla scoperta del nuovo, in pratica al progresso culturale, finirà per dover rinunciare persino al compito di una trasmissione di massa del sapere. L'università appare cioè sempre più come un gigante impotente, incapace di spezzare la spirale della crisi.

Eppure da questa crisi si può uscire, a condizione che si sappia recuperare la funzione critica della cultura.

Uno sforzo di fantasia creativa

La strategia da perseguire è cioè oggi essenzialmente quella di moltiplicare i luoghi ove sia possibile educare ed educarsi ad un uso critico, dialettico, della razionalità. Il che significa di sforzarsi di seminare il nuovo, di sperimentare nuova cultura, tentando così di ripensare radicalmente il ruolo dell'Università.

E questa ripresa di capacità inventiva può e deve trovare, in Uni-

versità, alcune strutture concrete in cui incarnarsi: gli interventi al Congresso hanno sottolineato, pur senza mitizzarle, le potenzialità trasformatrici che ha, in questa linea, l'istituzione del dipartimento come luogo in cui si concretizza la scelta per l'interdisciplinarietà.

Il dipartimento, come alternativa alla cattedra, sistema che riproduce in università la logica irrazionale della divisione tayloristica del lavoro, può dunque significare un'università fondata su una razionalità dialettica, dialogica, in cui tutto viene messo in discussione, in cui ognuno porta il contributo della propria creatività. In particolare, il dipartimento potrebbe assolvere al compito di promuovere un'autentica ricerca interdisciplinare, il che significa che potrebbe concretamente opporsi alla parcellizzazione degli studi: pur salvaguardando, e anzi promuovendo le esigenze di una rigorosa specializzazione, il metodo interdisciplinare è infatti in grado di evitare la mitizzazione delle discipline, l'assolutizzazione dei punti di vista parziali.

Alla luce di questa analisi, assume nuovo significato la strategia della F.U.C.I.

Da questo discorso è infatti possibile per la Federazione operare una sintesi, peraltro provvisoria e

non senza problemi, tra la sua missione specificamente ecclesiale di evangelizzazione e il suo servizio di promozione umana al servizio degli universitari e della società civile.

Mediante i gruppi di facoltà la F.U.C.I. si ripropone infatti di creare un ambiente culturale che emargini progressivamente il dogmatismo a vantaggio di una dimensione laicale e critica. E ciò è perfettamente coerente con l'identità ecclesiale della F.U.C.I.: solo infatti da un'esperienza religiosa dell'Assoluto è possibile che nasca un'autentica demistificazione delle idolatrie ideologiche, e, viceversa, solo attraverso la relativizzazione dei falsi assoluti è possibile favorire — certo non determinare — la rinascita della domanda religiosa. E questa opera di demistificazione ha anche una notevole rilevanza sul piano civile: quale infatti maggiore educazione alla democrazia di quella che si esercita mediante l'abitudine al confronto, al dibattito, all'uso della razionalità critica, contro dogmatismi e conformismi?

Questo progetto, notevolmente chiaro nelle sue linee teoriche — anche se presuppone una serie di fondamenti culturali e persino teologici sui quali ancora non si è fatta totale chiarezza di Federazione — è stato durante gli ultimi mesi sottoposto alla prova dei fatti nelle esperienze sperimentali dei gruppi di facoltà avviate a Messina, Milano e Bari.

Queste esperienze, come si diceva, hanno da una parte contribuito ad un effettivo e innegabile rilancio della presenza visibile della Federazione, ma hanno anche evidenziato diversi problemi. Tentiamo qui di darne una prima elencazione schematica al fine di costituire un'utile pista per il dibattito sia di queste due giornate, sia dei prossimi mesi.

Il primo problema, veramente di fondo, è quello di individuare un rapporto corretto tra il gruppo F.U.C.I. e i gruppi di facoltà.

Di questo problema si è già occupato il documento « Appunti per la preparazione di un documento sui gruppi di facoltà » apparso su *Fuinformazioni* n. 4 del 16-28 febbraio 1978.

Vengono lì precisate alcune distinzioni teoriche ricordando come la natura dei g.d.f. sia coerente con la natura della F.U.C.I. pur non esaurendola: i gruppi di facoltà sono infatti un momento essenzialmente laico di produzione della razionalità dialettica in università.

Va ribadito qui con forza che ta-

le momento ha comunque una sua dignità, anche qualora non approdi a nessun risultato sul piano dell'evangelizzazione: in quanto momento di promozione umana esso è già pienamente ricco di valori umani e cristiani, sulla scorta di quanto la Chiesa italiana, coerentemente con le scelte conciliari, va affermando dal Convegno ecclesiale su *Evangelizzazione e Promozione Umana* in qua.

Scelta impopolare o scelta subalterna?

Ciò non elimina tuttavia una serie di problemi reali e ineludibili che riguardano e conseguono da una precisa scelta strategica. Scegliere di lavorare per la promozione della razionalità dialettica e del confronto critico in università, cioè per l'umile e paziente costruzione di un ambiente più umano e quindi anche più accogliente alla Parola, significa oggi di fatto, fare una scelta radicalmente impopolare.

Su questa linea la Federazione non ha ancora operato una scelta chiara e definitiva: non ha cioè ancora fatto chiarezza nella scelta tra due strategie di servizio che si configurano oggi come di fatto non opposte ma comunque divergenti.

Da un lato la scelta per un servizio agli universitari, per una creazione cioè di ambienti accoglienti ove sia possibile incontrare il calore umano che strutture sociali e civili non sembrano poter dare; dall'altro lato la scelta, impopolare, per un impegno ad affrontare le radici culturali della crisi mediante uno sforzo di analisi della realtà: un impegno cioè che privilegia i tempi lunghi, la lenta costruzione di una cultura alternativa rispetto ai tempi brevi delle risposte immediate ad una crisi giovanile drammatica e incalzante.

La strategia emersa dal congresso sembrerebbe aver scelto con una certa chiarezza, l'ipotesi del lavoro sui tempi lunghi: di questa scelta abbozzata non sono state trattate tuttavia né a livello centrale né a livello periferico, tutte le conseguenze, finendo così col provocare disagi e frustrazioni.

La scelta per l'impopolarità non può certo essere fatta con disinvoltura né tanto meno può diventare un comodo alibi nel quale cullarsi: ciò significa per la Federazione dover fare scelte mature e consapevoli adattando anche le sue strutture alla strategia perseguita.

Visto in questa prospettiva generale, il problema del rapporto gruppo di facoltà-gruppo F.U.C.I. acquista dunque tutta la sua centralità di problema del rapporto tra momento di formazione teologica e spirituale e momento di promozione di una diversa razionalità, più aperta e quindi umana, che può però non avere l'esito immediato di evangelizzare quanti vivono in università e neanche di dare una risposta immediata alla loro domanda di senso.

L'esperienza dei g.d.f. già avviati mostra come non sia certamente attraverso la proposta, l'invito a studiare di più e magari meglio che si dà una risposta alla richiesta di senso delle giovani generazioni. Dall'altra parte sappiamo però come questa sia l'unica strada che può permettere loro di superare la crisi in posizione non subalterna ma protagonista.

Si inserisce qui dunque il secondo problema, quello del linguaggio: siamo sicuri, si è più volte ripetuto, che il nostro linguaggio è lo stesso dei nostri colleghi; siamo sicuri cioè di essere capaci di comunicare con loro?

Probabilmente è intorno a questo nodo, al nodo del sapere inventare forme di dialogo e comunicazione valide che si gioca il futuro della Federazione. E' infatti sciogliendo questo nodo che si può spezzare la spirale dell'alternativa tra una strategia rigorosa ma elitaria e una coinvolgente ma subalterna.

Occorre cioè che il nostro invito allo spirito di sacrificio, al recupero della fatica di creare, di studiare, di analizzare, non sia un farisaico appello moralistico. Occorre cioè che la Federazione sappia essere proposta vivente di un'umanità, cioè di una cultura, se vogliamo di una razionalità alternativa.

Se è vero, come si va dicendo da tempo, che non c'è sbocco alla crisi senza un'impegno di « mondi vitali » che sappiano sostenere il sacrificio di uno sforzo creativo, sappiamo che è essenzialmente su questa strada che dobbiamo impegnarci.

Dobbiamo cioè dare il nostro contributo a che nella Chiesa esistano e si moltiplichino questi luoghi in cui mediante il recupero di un senso profondo dell'esistenza sia possibile operare uno sforzo creativo per la transizione.

Per questi motivi diventa centrale oggi affrontare il tema dell'identità e della struttura del gruppo F.U.C.I., come luogo in cui attraverso un'intensa spiritualità e una paziente maturazione teologica sia possibile



creare i presupposti per uno sforzo d'analisi in università.

In Congresso è stato sottolineato lo stretto, intimo legame tra la caduta di motivazione religiosa e la crisi della ricerca: la F.U.C.I. non può dunque illudersi di rimettere in moto su basi nuove, il meccanismo della ricerca, se non è capace di offrire credibili motivazioni religiose.

Intorno a questi temi è dunque essenziale per la Federazione interrogarsi di qui ai prossimi mesi.

Dobbiamo, in sintesi, scongiurare il rischio di una presenza di fatto « politica » della F.U.C.I. in Università: se i contenuti e l'abbozzo di strategia delineati in Congresso non vengono elaborati traendone tutte le conseguenze, la F.U.C.I. rischia cioè di identificarsi semplicemente con una delle tante analisi della realtà universitaria e una delle tante tesi su come risolvere i suoi problemi. O, tutt'al più, con uno dei tanti indirizzi culturali presenti nelle facoltà.

Avviarsi su una strada di questo tipo significherebbe di fatto abbdicare a qualsiasi servizio di evangelizzazione e quindi a qualsiasi ruolo ecclesiale della Federazione.

Ciò accadrebbe qualora venisse delegato esclusivamente ai gruppi di facoltà il compito di rendere visibile la presenza della F.U.C.I. nell'ambito universitario: e, viceversa, qualora ciò accadesse, i gruppi di facoltà sarebbero radicalmente impensabili in quanto privi di qualsiasi sostegno vitale, « di senso » alle spalle.

La centralità dell'annuncio

I gruppi di facoltà, insomma, sono un servizio che la F.U.C.I. propone agli universitari e che essa considera indispensabile per la rinascita della razionalità dialettica in università e quindi per uscire dalla crisi che attanaglia la nostra cultura e la nostra società; ma, in quanto tali, essi non possono essere concepiti come fondamento dell'esperienza F.U.C.I., ma semmai come manifestazione di essa.

In questo senso occorre per la F.U.C.I. inventare anche altri strumenti di apostolato, concreti ed agili, mediante i quali far giungere la Parola agli universitari. Ciò non significa affatto « ridimensionare » il ruolo dei gruppi di facoltà, quanto piuttosto individuarne l'esatta collo-

cazione all'interno di un più globale disegno F.U.C.I.

Se infatti la sfida di fronte alla quale ci troviamo — e che è vitale per noi raccogliere — è quella di spezzare l'invivibile alternativa tra una strategia rigorosa ed attenta, ma di fatto elitistica e intellettualistica, e una strategia umanamente ricca e coinvolgente, ma di fatto subalterna e impotente di fronte alle radici reali della crisi, occorre che nei prossimi mesi l'impegno teorico e organizzativo della F.U.C.I. sia teso ad individuare strumenti pratici che consentano di operare questa sintesi.

Di qui la necessità per la F.U.C.I. di ricomprendersi come Chiesa e come movimento di Azione Cattolica, con lo specifico ruolo di annunciare il Vangelo tra gli universitari, condividendo sino in fondo la loro condizione storica e tentando di dare ad essa prospettive di uscita dalla crisi. Un annuncio dunque che non è né intimistico né integralistico, in quanto sa animare, nella loro autonomia e laicità (e quindi anche precarietà), tentativi di servizio di promozione umana e culturale, quali sono appunto i gruppi di facoltà, ma che resta comunque momento

centrale, ragion d'essere fondamentale di tutta l'esperienza F.U.C.I., nonché fondamento, mondo vitale, motivazione esistenziale, di qualsiasi impegno e di qualsiasi servizio, altrimenti impensabili.

I prossimi mesi saranno il banco di prova fondamentale di questi tentativi: l'Assemblea Federale avrà il compito primario di definire questi problemi affrontando il nodo della formazione teologica, indubbiamente centrale per l'esperienza associativa, in quanto solo su un corretto modo di pensare la fede è possibile fondare un corretto modo di viverla nella sua pienezza e globalità.

Le elezioni universitarie costituiscono d'altro canto l'appuntamento esterno più immediato: sarà necessario in quella sede che la Federazione sia in grado di offrire agli universitari un'immagine il più possibile omogenea: soprattutto in ciò che vi è di fondamentale, di costitutivo della stessa identità associativa. Dovrà cioè essere ben chiara innanzi tutto l'identità ecclesiale della Federazione e, in secondo luogo, la sua proposta culturale, certo non meccanicamente traducibile in termini politici.

L'impegno della F.U.C.I. in quell'occasione dovrà dunque essere in primo luogo quello di contribuire a far sì che la scadenza elettorale non si limiti ad essere mero contrasto di forze alla ricerca di spazi da occupare, ma diventi pienamente confronto culturale intorno ai drammatici problemi giovanili.

Sarà l'imminente Consiglio Centrale a definire le modalità pratiche nelle quali può concretizzarsi questo disegno. L'importante è sin d'ora sottolineare come nulla dev'essere maggiormente evitato della riduzione politica dell'esperienza fucina.

Se è vero che oggi il compito fondamentale dei cattolici di fronte ad una crisi di civiltà che li interroga non solo come uomini, ma anche come credenti, è quello di inventare nuovi progetti non integralistici né esclusivistici ma capaci di canalizzare nuove energie, i nuovi «mondi vitali» possibili dopo il Concilio, e in grado di esprimere nuove energie di progresso umano, è intorno a questi nodi che la Federazione deve interrogarsi, respingendo la tentazione intimistica di una fede disincarnata e ridotta a rifugio, per riscoprirne invece tutta la carica creativa e vitalizzante, realmente in grado di dare una risposta alla sete di senso, oggi più che mai presente nel mondo giovanile.

Giorgio Tonini

Il convegno di Settembre su "Università e Democrazia"

Dalla condizione universitaria alla scelta universitaria

La scelta della F.U.C.I. di impegnarsi costruttivamente e significativamente in Università non è una scelta casuale, né tanto meno vela la volontà recondita di coprire gli spazi, di essere comunque presenti. Ma questa rinnovata presenza muove dalla consapevolezza di precise responsabilità, e definire e comprendere queste responsabilità significherà anche individuare meglio gli obiettivi e i criteri che ci devono orientare nell'impegno attivo e vivace di presenza in università.

Una responsabilità personale

Per capire cosa si intende per responsabilità personale penso significativo riandare alla fede dell'uomo biblico, la fede del giovane David che escogita il trucco della fionda, la fede di Abramo che «laicamente» sceglie di tradurre la dedizione al suo Dio nelle categorie culturali del suo tempo, con l'uccisione del figlio, mentre gli viene rivelato quanto disti il suo progetto dal progetto di Dio, la fede di Giuditta e di Ester. Una sequela che è tutt'uno con la nostra storia personale che non conosce pausa, né deve cessare di interpellarci, richiamarci, stimolarci: è l'uomo che crede, non lo Spirito Santo nell'uomo, e questo non contraddice ma anzi realizza quanto diceva Paolo: «Non sono più io che vivo ma Cristo che vive in me».

Il Gesù di Nazareth, che è uomo fatto di carne e il Cristo risorto al tempo stesso, la fede, che è già parola umana mentre la sua realizzazione definitiva è ancora soltanto sperata, creduta.

Tutto questo rende chiara l'esigenza, che ci viene proprio dalla medesima fede che professiamo,

di essere immersi il più profondamente possibile nella densità del mondo, non separati da questo mondo da nessuna regola, da nessun voto, da nessun abito, da nessun convento; poveri, ma simili alla gente di ogni luogo; puri ma simili alla gente di qualsiasi ambiente; obbedienti ma simili alla gente di qualsiasi paese. Senza nulla che ci distingue dagli uomini se non la nostra fede. Educandoci ad una unità interiore tra l'adesione alla verità della fede e la fedeltà radicale ad essa nell'impegno quotidiano.

L'impegno universitario, intendo con questo: la vita universitaria, lo studio, la partecipazione ai problemi sociali, di ordine democratico, di strutture, l'attenzione approfondita ai progetti di riforma sono il nostro impegno quotidiano, il luogo entro cui vivere e testimoniare la nostra fede. Ci è chiesto di interpretare la condizione universitaria come scelta, vivere e testimoniare la nostra adesione di fede in modo non anonimo, non individualista, ma in profonda solidarietà, sensibilità e attenzione alle persone che accanto a noi vivono il tempo universitario, con volontà di trasformazione reale e consapevoli anche della sollecitazione che ci viene proprio dal momento attuale.

Per capire cosa ha portato alla nullificazione di ogni movimento interno all'Università, ormai in preda all'apatia o all'autoemarginazione, occorre ripensare alle conseguenze delle azioni di chi ha sempre bollato come corporativismo ogni iniziativa che cercasse l'università come entità, legata sì alla società e al territorio, ma ancora come entità a sé, non cogliendola come un fondamentale nodo istituzionale della società; favorendo la crescita del corporativismo vero, quello de-

gli impiegati e dei terziari privilegiati sul luogo del lavoro, che poteva invece essere intaccato profondamente proprio a partire dalla sua subcultura e dalle matrici «culturali» e «ideologiche» su cui era cresciuto, e tuttora si va riproducendo, con il decisivo concorso della scuola.

E intanto i progetti di riforma e il dibattito su di essi restano un fatto di vertice, di forze politiche, di centri di potere, di affrettato riformismo e non certo frutto di volontà di rinnovamento gestito dalle forze più competenti e più interessate a un reale miglioramento dell'Università. Eppure l'Università conserva ancora margini di vaga autonomia, è ancora un luogo dove è possibile un confronto non distorto dalle esigenze tattiche che contraddistinguono la milizia sindacale e politica. L'Università può essere una «riserva» di democrazia per la nostra società; e il dibattito culturale, che «fuori» avviene sempre più segnato dall'ovvietà o dal tatticismo, può in Università, passando attraverso l'uso critico della ragione, e la verifica dei fondamenti teorici, rimettere in questione gli orientamenti strategici. E ciò vale per tutti i campi, da quello prettamente umanistico a quello giuridico, a quello economico, a quello scientifico. E' dunque nostra personale responsabilità richiedere una conoscenza scientificamente fondata, non solo per rispondere al bisogno di conoscenza qualificata che nonostante tutto pensiamo sia esigita dagli studenti attuali, ma anche per creare possibilità di democrazia nella nostra società.

A richiedere il lavoro, l'impegno in Università è anche la scelta mis-

sionaria che abbiamo compiuto in questi anni, che abbiamo chiamato «dialogo della conversione», intendendo con questo la reciprocità tra fede e storia come riconoscimento della verità e dei valori della ricerca umana, della società, della cultura, e al tempo stesso dalla critica radicale che ci viene dalla Parola.

Una responsabilità missionaria

Responsabilità missionaria, è l'esigenza non di fare del proselitismo a tutti i costi, ma di arrivare a tutti gli uomini, di non cessare neppure un istante di essere degli «invitati»; per noi in Università essere missionari è qualcosa che va oltre l'accostamento individuale, è innanzitutto creare momenti di studio, di dibattito culturale (e anche eventualmente gli spazi e le strutture che rendono possibile questi momenti), dove sia possibile porre sensatamente un discorso sull'uomo, sulle speranze nella storia, sui suoi fini ultimi, proponendo una forma di razionalità dialettica che può nascere solo dal confronto libero tra le opinioni degli uomini, in cui ciascuno porta il proprio contributo, il contributo della propria creatività, della propria immaginazione e anche dei propri desideri e passioni, senza tuttavia pretendere di farli valere immediatamente.

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, singolo e associato, servizio che consiste

nella promozione del bene dell'uomo, di ogni bene dell'uomo, anche non espressamente identico al bene supremo della giustificazione mediante la fede.

Una responsabilità educativa

Attuare una presenza culturale all'interno dell'università che offra tale servizio, senza confonderlo con il ministero ecclesiale nei confronti dei giovani, è rispondere a una specifica e quanto mai necessaria responsabilità educativa.

Vi è dunque da ridefinire il modo di presenza della F.U.C.I. all'interno dell'Università, sia per quanto riguarda la sua presenza culturale, che sta cominciando a realizzarsi attraverso l'esperienza dei gruppi di facoltà, sia per quanto riguarda una militanza più vasta rivolta alla realtà universitaria e agli studenti universitari in generale.

E' un compito difficile che andiamo a intraprendere; per questo ci sembra di poter ora abbozzare solo alcune linee, alcuni punti fermi che ci orientino nella ricerca e nelle eventuali esperienze:

1) la «scelta religiosa» è una scelta in positivo, scelta che va riempita di contenuti; per la F.U.C.I., di contenuti e di impegno connessi con l'Università.

La scelta religiosa dunque non impedisce, ma anzi richiede un impegno e una presenza all'interno dell'Università.

2) Il nostro impegno in Università pensiamo possa essere significativo nella misura in cui si esprime non a livello partitico, ma anzi proprio valorizzando aggregazioni e movimenti a livello di società civile.

3) Al momento attuale non esiste partecipazione, la gestione è condotta a livello partitico: occorre allora ricreare le condizioni perché riprenda la partecipazione qualificata, perché gli organi di democrazia delegata esprimano linee realmente presenti, realmente dibattute all'interno dell'Università.

4) Occorre battersi perché le piattaforme presentate in Università, in occasione delle elezioni, non contengano solo indicazioni prassiste ma rendano evidenti ed esplicite le scelte di fondo, affinché il dibattito e il confronto si svolga tra le diverse visioni di Università e non solo sulle scelte immediate.

Laura Rozza



Alla ricerca della storia

Non è certo un caso che, dopo i corsi del 1975 su «Cristianesimo e cultura» e dell'anno scorso sul tema della «laicità», l'Università Cattolica abbia deciso di dedicare il corso di aggiornamento di quest'anno a *Il problema della società industriale: progetti di sviluppo e crescita dell'uomo*, come è confermato anche dalla prolusione del prof. Lazzati che afferma che «il presente vuole essere continuazione applicativa» dei precedenti corsi. La necessità, da parte dei cattolici, di essere in grado di comprendere con rigore le caratteristiche della società in cui operano, i processi e i mutamenti in atto, è esigenza in linea con le scelte coraggiose e mature che i precedenti corsi hanno voluto delineare; in linea con una Chiesa che, cogliendo i «segni dei tempi» si faccia carico dei problemi della società contemporanea.

Il tema di quest'anno, comunque, presentava e presenta difficoltà certamente superiori ai precedenti: si tratta cioè di passare dalla definizione generale di una scelta per quel che riguarda i rapporti Chiesa-mondo, alla concreta individuazione di piste di intervento e di priorità da attribuire. In un momento di transizione, in cui la chiarezza delle prospettive e delle posizioni non sta di casa, e le strade scelte possono essere le più radicalmente opposte, non è davvero cosa da poco.

Per questo, vorrei riflettere su alcuni aspetti del convegno cercando per quanto possibile non tanto di fornire un'analisi specifica (trascorrerò anzi di affrontare dettagliatamente molte relazioni anche decisamente interessanti) quanto di adoperarlo come lente attraverso cui guardare al più generale problema del rapporto dei cattolici con questa società e con la realtà laicale in genere.

La traversata nel deserto

Va detto che la rinascita attenzione dei cattolici alla concretezza del momento storico può, in questo periodo incerto, seguire strade

diverse ed essere diversamente interpretata: una, la strada di chi tenta di superare l'impotenza e la relegazione nel limbo delle buone intenzioni con una ricerca, faticosa, tesa a «salvare», ad inverare quel che contraddittoriamente si muove nella storia, e per questo a capirlo. Altra è quella di chi tenta di ripristinare un rapporto scorretto tra fede e mondo, vuoi con riprese integrali, vuoi con nuove intolleranze dogmatiche o apologetiche nei giudizi sul «mondo», approfittando di una favorevole congiuntura di riflusso e transizione.

Si capisce come questo tipo di alternativa si ponga particolarmente nel riflettere sulla società industriale; e se l'impostazione globale del convegno di Milano è stata decisamente nel senso della prima di queste due scelte, non è tuttavia mancato, specie negli interventi, chi chiedeva un «modello cattolico di sviluppo» da contrapporre a «quelli dei liberisti e dei marxisti». Episodi, ma significativi della profonda ambivalenza che le linee di tendenza ecclesiali possono assumere se non attentamente pesate, e della complessità dei problemi che il mondo cattolico attraversa.

Quale, dunque, il modo corretto di impostare il problema? Non andare frettolosamente alla ricerca di modelli di sviluppo o di sintesi onnicomprensive, quanto forse piuttosto chiederle con rigore, (parafrasando la relazione del prof. Barucci sul dibattito intorno al modello di sviluppo economico), *chi siamo*.

In un momento in cui, come hanno in pratica sottolineato tutte le relazioni economiche, le certezze, i valori, i dati di fatto e i presupposti culturali di un certo tipo di sviluppo industriale vengono a cadere (col '73, è stato detto, l'economia e il dibattito economico cominciano «una lunga traversata nel deserto»); e in un momento in cui, come ha rilevato il prof. Cesareo, l'incertezza, la demotivazione, le antinomie risolte dei punti di riferimento sono quelle che regolano il sistema dei valori e l'integrazione sociale, si

tratta non di cercare artificiosamente altre certezze, ma di identificare i dati nuovi, le linee di tendenza, i processi in atto *su cui e in cui* innestare, e la riflessione teorica, e la presenza pratica.

E' quello che ha sottolineato Siro Lombardini, constatando la crisi di un modello di razionalità economica meramente tecnicistico ed efficientistico, che assume i propri fini come un «dato» indipendente ed immutabile (e nel caso specifico, fini individualistici e basati sul profitto):

«Il processo di industrializzazione che ha avuto luogo nell'età moderna ha dato l'illusione che il momento dei valori fosse esterno a — e precedesse — il momento della comprensione razionale delle situazioni e della soluzione razionale dei problemi. L'antinomia è stata variamente interpretata e parzialmente risolta — con significative convergenze — dal pragmatismo americano e dal leninismo. Essa però sostanzialmente rimane: ad essa si fa implicito riferimento quando si parla di neutralità della scienza. Le nuove prospettive che si offrono al progresso storico impongono e consentono il superamento dell'antinomia in una concezione dinamica della razionalità». Genesi del fine e individuazione dei mezzi sono due momenti dello stesso processo dialettico di sviluppo.

Valori e astrattezza

Mi sembra che quanto detto non possa restare confinato alla scienza economica, ma possieda una valenza ben più ampia; coinvolge infatti, oltre a una concezione della scienza, un modo di concepire il valore, che non è affatto estraneo al modo d'essere della presenza dei cattolici. Lo stesso Lombardini lo ha sottolineato, rispondendo a un intervento polemico, notando come i cattolici non possano considerarsi depositari di un progetto che attende dai fatti solo la prova del nove, ma debbano piuttosto *essere presenti* alla nascita di nuovi valori, com-

prendere quindi la concretezza dei meccanismi in atto, liberarne la valenza positiva, alla luce della fede. Che a queste conclusioni si sia in questo caso pervenuti sulla base di un'analisi dell'evolversi delle strutture economiche, e dei vincoli cui è sottoposta l'elaborazione di nuovi modelli, mi sembra, anche metodologicamente, confermare quanto detto.

Non tutto, però, è così pacifico: con questa impostazione ha espressamente polemizzato il relatore «filosofico» prof. Adriano Bausola («Radici storico-teoriche della crisi contemporanea dei valori»), che ha rivendicato alla filosofia il ruolo autonomo di fissare valori e criteri di riferimento, senza alcun rapporto sostanziale con la comprensione storica e razionale dell'esistente; così come a pure devianze «filosofiche» ha in pratica cercato di far risalire la crisi del mondo contemporaneo.

E' interessante soffermarsi su questa relazione perché, a mio avviso, ha messo in evidenza alcuni dei rischi degli orientamenti cui accennavo prima, che prendono in esame la realtà in maniera apologetica e dogmatica, in linea decisamente opposta a uno sforzo corretto di leggere e capire i segni dei tempi.

L'impostazione generale di questa relazione si è in realtà risolta in un esame incredibilmente astratto del venir meno dei «valori» di fronte alla «cultura del fare» della società industriale; «valori» declinati in modo talmente disincarnato, risolvendosi in pratica solo in un genericissimo riferimento metafisico o in una equivoca concezione della «stabilità», che difficilmente è possibile farvi riferimento in uno sforzo di capire e «salvare» quel che si agita nella storia, in questo modo genericamente condannato; e «cultura del fare», della mobilità, dello zingaresco (con frecciate ai giovani che «si vestono da zingari») a cui, globalmente viene riportato tutto il processo di industrializzazione, senza distinzione alcuna tra cultura e sistema di valori richiesti alle élites imprenditoriali o invece alla forza-lavoro, tra valori di «mobilità» che sono alla base della tecnologia moderna, e mobilità e creatività che, nate col '68, ne sono invece in gran parte il rinnegamento; e si potrebbe continuare.

La stessa conclusione pseudo-ottimista, che ipotizza la possibilità di convivenza tra un sistema di valori e la società industriale, non ha in realtà nulla di disomogeneo alla tradizionale definizione dell'economia come scienza «neutrale» rispetto ai fini, fissati da autorità morali, religiose o filosofiche, che è alla base dello sviluppo capitalistico. Così come non è affatto sostenibile che lo sviluppo industriale quale quello fin qui svolto si avvii a tutti i costi: come dimostrano le recenti posizioni di Umberto Agnelli (convegno di Saint Vincent della DC) in favore di una sintesi tra cultura laica e cultura cattolica, ove alla prima spetterebbe assicurare l'apporto dell'efficienza e della razionalità, alla seconda i valori del solidarismo e dell'etica del lavoro. Mi sembra appaia qui con particolare evidenza come la linea di demarcazione che definisce il rapporto corretto con il momento storico stia proprio nella capacità di interpretare la coscienza dei processi reali e le scelte ideali, morali o religiose come i due aspetti di un binomio che va *declinato congiuntamente*, e non invece nello scegliere questo o quel «tipo» di valori da sovrapporre alla realtà (se l'astrattezza di questa proposizione avesse un senso).

Un collegamento non trovato

Non a caso, infatti, l'impostazione appena citata di Agnelli è stata espressamente criticata da Giancarlo Mazzocchi in conclusione alla propria relazione sul mondo del lavoro (l'ha giudicata tra l'altro «offensiva»), che ha rivendicato anche ai cattolici la capacità di essere coscienti dei grandi nodi della società industriale. E ha motivato questa polemica affermando: «E' in questa logica che il concetto di solidarietà non è qualcosa che viene dopo l'efficienza, come per addolcire i risultati di un processo economico che prescinde dall'uomo, ma è un ingrediente fondamentale dell'efficienza stessa. Non vi è cioè né un prima né un dopo: vi è solo un'economia che serve l'uomo. E non credo che vi possa essere un'economia che serve l'uomo né con la sola efficienza, anche se con qualche

spruzzatina di solidarietà, né con la sola ansia sociale e solidaristica che dimentichi i problemi di una efficiente organizzazione dell'economia». Un pò tutta la stimolante relazione del prof. Mazzocchi è del resto stata guidata dal tentativo di cogliere le connessioni e i margini di intervento tra i due aspetti della solidarietà e dell'efficienza: a conferma di quanto detto.

Non è un caso che, fino a questo punto, si sia cercato di illustrare la via da seguire per un corretto rapporto con la società in cui viviamo parafrasando a questo scopo i contenuti delle relazioni economiche. Nel corso di Milano, infatti, si è spesso stentato per riuscire a leggere direttamente le conclusioni di questi elementi di ricerca negli ambiti specifici, quelli sintetico-propositivi; si è forse rimasti al livello di molte, interessanti stimolazioni poste dalle analisi strutturali, ma non risolte a livello superiore, non assunte dalla «coscienza comune».

Il punto debole del convegno è stato forse proprio quello di non riuscire ad incarnare fino in fondo gli elementi proposti dalle analisi nella riflessione propositiva. Riflessione che non era certo richiesta, oltre un certo limite, nel campo economico-politico; ma che poteva vedere aprirsi strade estremamente stimolanti per quel che riguarda l'atteggiamento globale dei cattolici, e i loro campi di azione specifica: come quello educativo.

La relazione dedicata al problema educativo nella società industriale, che faceva parte della sezione «propositiva» del corso, si è, in realtà, tenuta su terreni collaudati e sicuri, risolvendosi in un'analisi generale di alcuni fondamenti del personalismo (Maritain, Mounier, Stefanini: accostamento invero non molto pacifico) e di alcune esigenze da salvaguardare (ridimensionamento dello scientismo, apertura al trascendente, crescita globale della persona); mentre sarebbe stato necessario un più approfondito collegamento con i problemi e le emergenze storiche attuali, passando dalla ricognizione dei principi generali ad un aggancio concreto con la realtà. E' in quest'ultimo modo, infatti, che il rapportarsi dei cattolici con la società industriale non rischia di diventare, magari suo malgrado, arroccamento difensivo e regressivo.

Basti pensare alla rilevanza che assumono alcuni temi come la ricerca dei fondamenti comuni da dare all'educazione in una società pluralista ed ideologicamente divisa come la nostra, e quindi la scelta di declinare il ruolo educativo come momento di unificazione del paese o invece come momento di lacerazione-separazione delle varie « chiese » ideologiche; la risposta, anche educativa, che occorre dare ad alcune tendenze concrete in atto, di cui pur si era parlato nelle precedenti relazioni: demotivazione, differimento della scelta, antinomie varie tra pubblico e privato ecc...; alcune prospettive economiche (privilegio dei consumi sociali ecc...) che richiedono di essere radicate in un tessuto consapevole di società civile per essere praticabili; il problema dell'insorgere della violenza; ecc... Spunti invece ignorati nella relazione.

Insomma, ho l'impressione che spesso non sia ancora superata la tendenza a leggere l'analisi strutturale e la coscienza del momento storico solo come « utile sussidio » all'opera della Chiesa, e non come vincolo posto all'esplicarsi di questa e dato che concorre a determinarne i modi. E' supremamente necessario dar vita ad un'elaborazione in questo senso.

Imperativi etici ed esperienza storica

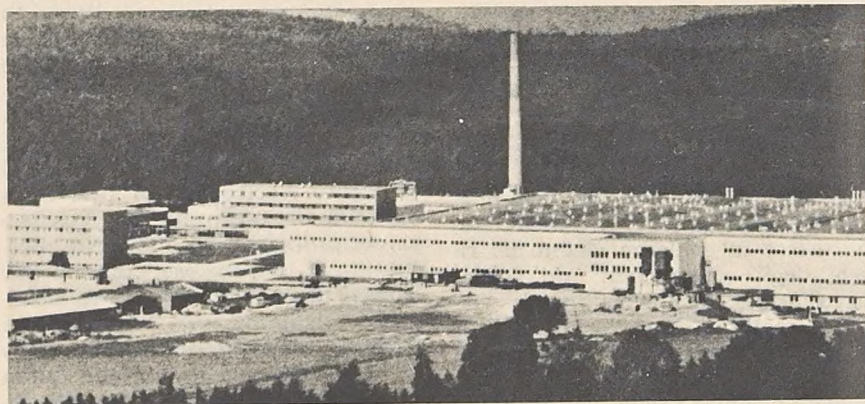
E' quel che ha rilevato nella sua relazione Giuseppe Angelini, che ha analizzato le carenze della Chiesa nel suo rapporto con la società industriale (cito dalla sintesi della relazione curata dall'autore stesso):

« Per il lungo periodo che va dagli inizi del processo di industrializzazione fino a metà di questo secolo, il magistero e in larga parte anche il pensiero teologico appaiono poco attenti al fatto storico della società industriale in sé stesso: ciò che del mondo moderno è conosciuto e denunciato sono per un lato i conflitti e le miserie della classe perdente, quella dei proletari; per altro lato le ideologie e le istituzioni giuridico-politiche, alle quali è attribuita la responsabilità di tutti i mali. Di qui il carattere « astratto », puramente dottrinale, delle indicazioni offerte, che di fatto si mostreranno scarsamente capaci di ispirare un'iniziativa politica e civile dei cattolici all'altezza degli oggettivi problemi della civiltà industriale.

L'istanza di imperativi storici concreti, i quali scaturiscano dal confronto con l'effettiva situazione so-

cio-culturale dell'uomo moderno, emerge con chiarezza in pensatori cattolici non teologi quali Maritain, Mounier, Guardini; la diagnosi che essi propongono della moderna società industriale appare per altro ancora incline a privilegiare unilateralmente l'efficienza storica delle idee e dei fattori « sovrastrutturali » in genere, rispetto all'efficienza dei fattori materialmente connessi alla forma industriale della produzione.

I documenti magisteriali di Giovanni XXIII, di Paolo VI, del Concilio tracciano con chiarezza alla riflessione credente il compito di impegnarsi nell'analisi dell'effettiva vicenda socio-culturale del mondo moderno; di tale analisi offrono anche alcuni elementi dispersi. La teologia post-conciliare assume certamente questo compito, ma nei suoi più noti e più influenti indirizzi mostra di non disporre di strumenti teolo-



gici adeguati per realizzarsi ». E ha concluso:

« Di importanza primaria appare la rifondazione della teologia morale: essa è chiamata a dare precisione teorica alla nuova consapevolezza del rilievo che l'esperienza storica ha nella determinazione degli imperativi etici: ed è chiamata inoltre a dare precisione teorica ai difficili rapporti tra etica individuale ed etica sociale, tra incondizionatezza del comandamento di Dio e condizionatezza degli ideali sociali praticabili. Questo rinnovamento della teologia morale potrebbe costituire apporto di notevole interesse anche per la cultura laica del nostro tempo, che sembra aver condannato la riflessione etica alla clandestinità ».

Mi sembra, in conclusione, che sia stato riproposto da questo convegno, con le sue indubbie stimolazioni e con i suoi aspetti più carenti, quello che è il dilemma centrale cui si trova di fronte la Chiesa oggi. Che non è più, ormai, quello che riguarda il potere temporale della

Chiesa e la sua ingerenza nelle vicende politiche, che è in via, pur tra molte incertezze, di risolversi o comunque di sdrammatizzarsi, quanto molto di più il dilemma tra una religiosità in grado di stimolare la capacità di consistere e di operare nelle strutture del mondo, di questo mondo, di questo difficile momento storico, con maturità e coscienza, e una religiosità consolatoria, magari dalla faccia « popolare », che recepisca le domande di tranquillità e sicurezza, e di estraneità dalla storia, che si compiaccia della sua « alterità » rispetto al travaglio faticoso del mondo. Una religiosità, quest'ultima, che non possiede il senso della mediazione, dell'incarnazione, in ultima analisi una religiosità non cristiana, del cui « ritorno » e della cui « ripresa » non c'è necessariamente da compiacersi.

E' per questo che è particolarmente

importante ricostruire e qualificare una presenza ed un lavoro culturale all'interno della Chiesa, per sfuggire alle seduzioni di questa religiosità facile; lavoro culturale inteso non come intellettualismo, ma come capacità di comprendere, per esservi inseriti, un reale che sfugge al nostro dominio, ma di cui è necessario saper leggere le tendenze, magari nascoste, da salvare.

Anche il rischio del corso di Milano, come ho accennato, è stato infatti quello di applicare su stimolanti analisi culturali degli interrogativi posti dalla società industriale, in modo automatico, schemi già pronti di interpretazione o sintesi. Forse, problema della Chiesa oggi non è tanto quello di non riuscire ad esprimere elaborazioni culturali serie, ma di non aver ancora identificato le vie per rapportarle alle scelte vitali di fede. Su questo terreno, in omogeneità alle ultime elaborazioni della federazione, anche noi dovremo operare.

Eugenio Gaiotti

Un saggio di Knowles

Becket e il suo re

Quando nel 1935 Thomas Stearns Eliot, da poco convertito al ramo anglicano cattolico dell'anglicanesimo e divenuto cittadino britannico, pubblicò *Murder in the Cathedral* si ricollegò ad un personaggio e ad un tema che, tra storia e mito, aveva incarnato per secoli un ideale, godendo del favore popolare mai negatogli fino ad Enrico VII. Sarebbe interessante ripercorrere le tappe, gli alti e i bassi, della saga di Tommaso Becket, colui che col suo sangue fece di Canterbury una delle mete più ambite dei pellegrinaggi medioevali. Innumerevoli rappresentazioni del delitto in manoscritti, su pannelli e su pietra, hanno portato la storia dalle chiese e dai monasteri nelle case, a contatto della viva tradizione popolare. Ma al di là delle sedimentazioni storiografiche mai immuni da interessi contingenti (qualunque ricerca storica, ci ha insegnato Croce, è storia contemporanea in quanto nata dalla mente, dagli interessi, dalle problematiche ansie del ricercatore) chi è stato veramente l'arcivescovo di Canterbury trucidato nella sua cattedrale il 29 dicembre del 1170 dai sicari di Enrico II Plantageneto? Qual è stato il dramma di questa amicizia degenerata in odio feroce e implacabile? Si è trattato della resistenza della guida spirituale nella difesa dei suoi inalienabili diritti o, rovesciando il quadro, lo sforzo di un monarca riformista per superare un'opposizione oscurantista e fanatica? Il libro del benedettino David Knowles (ora presentato nella traduzione del giovane medioevista Alfredo Cocci), dal 1947 al 1963 professore di storia medioevale e *regius professor* di storia moderna a Cambridge, tenta di rispondere a queste domande con una stretta aderenza alle fonti e un esame relativamente lungo della preistoria delle controversie nelle quali Tommaso era stato coinvolto (Thomas Becket, Napoli 1977, pp. 218).

Ricordiamo sommariamente i fatti. Nel 1162 Enrico II, probabilmente influenzato dalla decisione del Barbarossa che tre anni prima aveva promosso il suo cancelliere Rainaldo di Dassel all'arcivescovato di Colonia, fece consacrare arcivescovo di Canterbury il suo colto e brillante cancelliere Tommaso Becket (cui l'amico Giovanni di

Salisbury dedicò il *Policraticus* e il *Metalogicon*). Una mossa indubbiamente astuta per ricondurre l'intera Chiesa inglese, sempre più percorsa dalle sovvertitrici idee gregoriane, all'obbedienza imposta dall'energico Guglielmo il Conquistatore. Ma il piano fallisce: Tommaso non si presta alle manovre del re ed esplode il conflitto che si trascinerà per otto anni, sullo sfondo della più generale lotta che per diciotto anni opporrà Alessandro III a Federico Barbarossa. La dieta di corte convocata a Clarendon per la fine di gennaio del 1164 fu un tentativo per annullare la crescente indipendenza della Chiesa inglese nei confronti della corona. Tommaso, richiamandosi al *Decretum* che il bolognese Graziano ha raccolto da pochi anni, si oppose per evitare una completa feudalizzazione della Chiesa inglese che sarebbe così rimasta ai margini di una cristianità occidentale sempre più legata a Roma. Enrico, deluso dal suo antico cancelliere, lo citò in giudizio a Northampton nell'ottobre del 1164 in base alle costituzioni di Clarendon. L'arcivescovo naturalmente non accettò e si pose con tutta la sua chiesa sotto la tutela della sede romana. Ma quando l'episcopato, capeggiato dalla controversa personalità di Gilbert Foliot, prese le distanze, Tommaso fu costretto all'esilio in Francia, sei duri anni trascorsi tra l'abbazia cistercense di Pontigny e quella benedettina di Sens.

A Sens Tommaso espone il proprio caso ad Alessandro III che condannò quasi due terzi delle costituzioni di Clarendon e riconfermò Tommaso nel suo ufficio, riconoscendo al tempo stesso la primazialità di Canterbury su York. Enrico adottò allora una linea dura, facendosi incoronare il 14 giugno del 1170 dall'arcivescovo di York, violando i diritti dell'antica sede metropolitana di Canterbury e compiendo un brusco affronto alle ammonizioni del papa. Ma di fronte alla pendente minaccia dell'interdetto che gravava sull'isola, Enrico fu costretto a venire nel continente per trattare personalmente con l'arcivescovo. L'effimera riconciliazione permise a Tommaso di tornare a Canterbury, tra il gaudio della folla e l'aperta ostilità dell'episcopato che l'arcivescovo aveva scomuni-

cato prima di rientrare. Fu di fronte a questa notizia, giuntagli in Normandia, che il re si lasciò sfuggire la frase, riferita dalle fonti, «ma non c'è proprio nessuno che mi liberi da questo fastidioso prete?». L'incauto invito fu raccolto da quattro cavalieri del seguito del re che, nel pomeriggio del 29 dicembre del 1170, assassinarono nella sua cattedrale l'arcivescovo, andato coscientemente incontro alla morte. Il sangue di Becket ricadde naturalmente sul mandante. Il giovedì santo del 1171 il papa lanciò la scomunica contro tutti coloro che direttamente o indirettamente avevano cooperato all'omicidio. Con l'accordo di Avranches, nel maggio del 1172, si giunse ad una composizione del conflitto che comportò gravose riparazioni a carico del re. Il 21 febbraio del 1173, a distanza di appena due anni dalla morte, Alessandro III canonizzò Becket e nel luglio del 1174 lo stesso Enrico si recò a Canterbury in pellegrinaggio penitenziale.

L'errore di Enrico fu madornale. Nelle sue pretese non si rese conto che la Chiesa che aveva di fronte era diversa da quella incontrata dai suoi predecessori. Lo fronteggiavano ormai generazioni di vescovi e di monaci formati in clima di pensiero e di diritto gregoriano, educati all'idea di un corpo ecclesiale centralizzato, attivo gerarchico che esercitava e sviluppava un ampio complesso di leggi canoniche e stabiliva principi e sanzioni appoggiate da papi abili in accordo con i fermenti cluniacensi e cistercensi che, in qualità di vescovi o abati, diffondevano in tutta Europa la nuova concezione. Dopo il pontificato di Gregorio VII il papato medioevale si avvicinava al suo apogeo che avrebbe raggiunto con Innocenzo III. E la figura di Becket non si colloca per caso a metà strada tra i due grandi pontefici, in un mondo culturalmente ed economicamente in esuberante crescita (Halphen ha definito questi anni *l'essor de l'Europe*).

Abbiamo accennato al fatto che Becket ha rappresentato per tanti anni una vera *crux* storiografica. «Due importanti decisioni nella sua carriera hanno prodotto divergenze di opinioni su di lui. La prima fu l'accettazione della cancelleria, che egli assunse come un incarico nel quale profondere tutto

il suo talento al servizio di Cesare piuttosto che della Chiesa. La seconda consisté nell'aver accettato la carica di arcivescovo con la determinazione ancora più decisa di dedicare tutti i suoi sforzi al servizio di Cristo. E' stato già detto che il suo modo di agire e che l'energia profusa nell'adempimento dei suoi compiti erano manifestazioni proprie del suo carattere, di una personalità forte ed estroversa, fortemente dotata e fondamentalmente semplice, la cui natura era quella di proceder lungo il cammino prescelto senza prendere in considerazione le alternative politiche o le reazioni degli altri. Dietro questo carattere c'era lo spirito di un uomo che sentì fin dall'inizio di dover dedicare tutta la sua energia al servizio di Dio, ma che vide anche lo splendore del mondo degli uomini e si rese conto del suo potere che lo faceva brillare in mezzo a loro. Come molti altri uomini, Tommaso ce-

dette alle attrattive della carica e del potere, e fu deviato dalla rotta che sapeva esser vera, conducendo una vita combattuta e fondamentalmente insoddisfatta. Quando, al di là di ogni aspettativa, gli fu offerto l'incarico che rappresentava in ogni senso una sfida sia alla sua naturale ambizione che alla sua coscienza, egli l'accettò a modo suo, con gli splendori e i sacrifici che comportava. Ora egli poteva essere se stesso, non più lottare con se stesso, ma la sua conversione non era il risultato di uno sforzo paziente o di un'improvvisa illuminazione, e Tommaso trasferì nella nuova vita un po' della lealtà, del gusto e delle debolezze del passato. Quali che siano state le insufficienze nel carattere di Enrico e nella sua capacità di profondi sentimenti, Tommaso possedeva una convinta sensibilità e lealtà, tuttavia nello stesso tempo egli doveva convincere se stesso e gli altri che il tempo

delle indecisioni e dell'autogiustificazione era passato. Egli deve dimostrare al re e agli altri di sostenere fino alla sua ultima oncia di forza i diritti della Chiesa, la Chiesa di Canterbury, la Chiesa d'Inghilterra e la Chiesa di Roma. Di qui una nota stridente nelle sue penitenze, nel suo sfarzo, nelle sue asserzioni, qualche volta non necessarie e gratuite, dei diritti della Chiesa contro il re. Egli scivolò più di una volta e sentì il peso della lotta intrapresa, ma ogni volta tornò più ardente e combattivo. Sia a Northampton che a Woodstock, Tommaso si rese conto che Enrico aveva perduto ogni sentimento di affetto personale che poteva aver provato per lui. A livello umano e a livello di principio si trattava ormai di una guerra in cui era in gioco tutto ».

La sua morte fu quella di un martire? Se usiamo il termine nell'accezione originale del termine — scrive il

A Padova convegno su: **Violenza e cultura**

Villa Immacolata, a Torreglia (PD) ha ospitato per tre giorni circa cinquanta fucini provenienti dai gruppi del Veneto, del Trentino e del Friuli. Per tre giorni ci si è interrogati sul problema della violenza, sulle sue caratteristiche, il suo significato, le cause della sua esplosione, ogni giorno più incontestabile.

Non è stata casuale la scelta di tenere un convegno su questo tema proprio a Padova: sono poche infatti le città di sede universitaria che abbiano risentito degli squilibri socio-economici e dell'esplosione quasi selvaggia della violenza giovanile, come Padova. Il Convegno voleva dunque anche costituire una presenza di rottura all'interno di una realtà ogni giorno più disgregata.

Ed è senza alcun autocompiacimento retorico che possiamo dire che la Fuci in quei tre giorni è riuscita ad essere per tutti una concreta e visibile presenza alternativa alla disgregazione. E' ogni giorno più difficile incontrare luoghi e occasioni di incontro che possano essere al tempo stesso momenti di seria analisi propositiva di fronte alla crisi, e manifestazioni di un concreto e visibile *mondo vitale* capace di sostenere e di alimentare questo sforzo culturale.

Il convegno di Padova su « Violenza e Cultura » ha saputo essere tutto ciò, costituendo in tal modo una spia da analizzare con attenzione dell'attuale situazione della Federazione. Si va ripetendo da qualche tempo che il futuro della Fuci è affidato alla sua capacità

di saper rispondere concretamente alla sfida fondamentale che le viene lanciata dal mondo giovanile presente all'interno dell'istituzione universitaria; la sfida appunto della *mediazione*, della capacità cioè di riuscire ad essere fino in fondo ambiente di vita, esperienza autenticamente umana e liberante, capace di produrre quello sforzo di analisi culturale creativa indispensabile nell'attuale momento di transizione.

Il convegno di Padova è stato un primo passo in questa direzione: durante quelle tre giornate si è riusciti a costituire un ambiente umano vivibile, e per questo capace di dare un senso non moralistico anche all'impegno di studio; tutt'altro che leggero. Il convegno prevedeva infatti tre relazioni che esaminassero il problema della violenza in modo veramente interdisciplinare, mediante l'accostamento di un'analisi sociologica, condotta dal prof. Italo De Sandre, di una filosofica, condotta dal prof. Giuseppe Goisis, e di una teologica, condotta da don Giuseppe Tren-

tin. Difficile, in poco spazio, sintetizzare contributi che, volutamente, non si riproponevano tanto di essere conclusivi, esauritivi, quanto di provocare una riflessione, un dibattito, un dialogo costruttivo intorno ad un problema cruciale per la nostra civiltà.

Tuttavia è possibile ricostruire il senso dei tre contributi partendo da quella che mi sembra essere stata la comune conclusione: la violenza, in quanto espressione dell'aggressività propria dell'uomo, è forse ineliminabile, è impossibile cioè sopprimerla del tutto e definitivamente.

Da un punto di vista sociologico sappiamo infatti, ha sottolineato De Sandre, come l'uso della forza sia in qualche modo una costante nei rapporti sociali, che possono articolarsi ordinatamente soltanto qualora esista una legittimazione di alcuni organi all'uso della forza stessa: lo sforzo da compiere è dunque non tanto quello di combattere astrattamente e moralisticamente qualsiasi uso della forza,



Knowles — la risposta deve essere negativa: non morì come testimone della Resurrezione di Gesù in difesa di qualche specifico articolo del Credo o di qualche altro fattore dell'etica cristiana. Ma nessuno può negare che Tommaso Becket, arcivescovo di Canterbury, morì per la libertà dell'autorità spirituale della Chiesa e morì dichiarando di saperlo, disposto ad affrontare la morte per questa causa. Nonostante le sue debolezze di uomo, nel giorno della sua commemorazione possiamo ripetere: « Dio, che hai dato a san Tommaso Becket vescovo il privilegio di versare il sangue per la giustizia e la libertà della Chiesa, concedi anche a noi di essere pronti, per amore del Cristo, a perdere la vita in questo mondo per ritrovarla nel regno dei cieli ».

p. v.

bensi quello di fare un'attenta e seria opera di discernimento dei modelli culturali e dei progetti sociali con i quali tale uso della forza viene comunque legittimato.

D'altro canto, anche il prof. Goisis ha sottolineato come il problema non si ponga tanto nei termini di un'astratta lotta radicale non solo alla violenza ma anche a qualsiasi uso della forza, quanto piuttosto alla razionale canalizzazione dell'aggressività e dei contrasti tra gli uomini: la radice filosofica dell'attuale dilagare della violenza si trova infatti proprio nella scelta, operata dalla cultura contemporanea, di abbandonare quest'opera di imbrigliamento a vantaggio di una sostanziale esaltazione della violenza.

Al tentativo, modesto ma concreto, di frenare l'aggressività promuovendo la comunicazione tra gli uomini su basi il più possibile razionali e oggettive, si va oggi infatti sostituendo l'irrazionalismo violento e prevaricatore dello slogan, cioè l'uso del linguaggio a fini non di comunicazione, ma di coercizione.

La relazione teologica infine ha posto l'accento sul carattere rivoluzionario della prospettiva evangelica: il Crocifisso, simbolo del cristianesimo, è l'immagine vivente e corporea di una violenza consumata e della violenza che si consuma ogni giorno, un'immagine che però è anche, paradossalmente, inizio di una liberazione progressiva dalla violenza, non astratta, utopica e disincarnata, ma capace di farsi carico dei conflitti reali della storia per dar loro un senso e una speranza.

g. t.

Il convegno mondiale di Valladolid

Il Vangelo e le culture

di Giuseppino Monni

Si è conclusa ai primi di agosto a Valladolid l'Assemblea Mondiale del MIEC e della JEC.

Alla Assemblea hanno partecipato 250 delegati in rappresentanza di 73 paesi dei cinque continenti.

Un dato importante deriva dal fatto che per la prima volta il MIEC (Mouvement International Etudiants Catholiques), e la JEC (Jeunesse Etudiante Catholique) decidevano di incontrarsi insieme per affrontare i temi della presenza cristiana nell'ambiente universitario e studentesco.

Il MIEC fa parte di « Pax Romana » Associazione Cattolica Internazionale alla quale aderisce la FUCI, che è costituita anche dal MIIC (Mouvement International Intellectuelles Catholiques) al quale aderisce il Movimento Laureati.

La JEC ha una storia e una tradizione meno lunga e si occupava originariamente degli studenti medi, ad essa infatti aderisce il Movimento Studenti dell'Azione Cattolica, sviluppando il lavoro fatto nelle scuole secondarie ha costituito anche gruppi ecclesiali a livello universitario.

E' stato importante il confronto sui contenuti e obiettivi del lavoro pastorale e dell'impegno di presenza e di azione dei rispettivi movimenti nelle realtà dei diversi paesi e continenti.

Per questa ragione si è condotta insieme la sessione di studio sul tema « Il ruolo degli studenti nella trasformazione della società » per la sessione deliberativa ogni movimento ha lavorato separatamente.

Il partecipare al lavoro internazionale può sembrare qualche volta un di più rispetto agli impegni e alle esigenze così vive e diffuse nella realtà nazionale. Si tratta invece di un complemento utilissimo e necessario per comprendere meglio il proprio ruolo e per essere partecipi di realtà che difficilmente potremmo conoscere e forse nemmeno immaginare in paesi diversi dove studenti come noi lavorano per una presenza cristiana nella realtà unitaria, sfidando difficoltà ambientali, diversità culturali, problemi economici, rischi gravissimi sulla libertà e spesso addirittura sulla propria vita.

Conoscendo queste situazioni, le nostre difficoltà, i nostri problemi, da un lato assumono contorni più precisi, d'altro lato, in certo modo, si relativizzano.

E' quanto mai significativo partecipare alle liturgie proposte volta a volta nelle diverse lingue e vedere come sofferenze, oppressione, desolazione e morte così diffuse in tanta parte del mondo, possono diventare speranza, solidarietà, e carità vissute, e soprattutto invocazione e preghiera nell'ambito di una « lettura credente » della vicenda umana.

Per capire queste situazioni è sufficiente fare qualche esempio. I due delegati del Sud-Africa che dovevano partecipare al Convegno sono stati arrestati prima della partenza per via del loro atteggiamento esplicitamente critico riguardo all'apartheid.

Mi ha colpito ancor di più il racconto di uno dei delegati dell'America Latina che riferiva su un fatto avvenuto in Argentina. In uno dei gruppi di base su dieci militanti soltanto due sono ancora in vita, de-

gli altri otto alcuni sono stati uccisi altri sono scomparsi senza che se ne abbia alcuna notizia.

E' significativo sapere che in molti di questi gruppi di base il lavoro pastorale si è sviluppato seguendo come testo base l'«*Evangelii Nuntiandi*» di Paolo VI.

Un altro degli aspetti significativi che aiutano a comprendere la globalità dei problemi dell'Evangelizzazione è stato quello del rapporto tra il Vangelo e le culture nelle differenti situazioni dei diversi continenti, l'esigenza di una mediazione adeguata in ogni realtà, a confronto con situazioni storiche particolari, nelle quali nazioni giovani e popoli nuovi cercano una via per una nuova dimensione dello sviluppo e della democrazia.

Fa pensare, non poco, sentire delegati dei Paesi del Terzo Mondo meravigliarsi per la ridotta dimensione delle nostre diocesi o per il numero dei sacerdoti disponibili al lavoro pastorale. Ed è rilevabile una nuova domanda riguardo alla integrazione della Chiesa nelle differenti situazioni locali.

Anche l'approccio al tema dell'incontro «*Il ruolo degli studenti nella trasformazione della società*», è stato adeguato alle diverse situazioni mentre da parte di tutti si è convenuto sul ruolo importantissimo degli studenti e degli intellettuali per una autentica democratizzazione del sapere nelle diverse situazioni sociali come condizione imprescindibile per una effettiva affermazione della democrazia.

L'importanza di un lavoro ecclesiale tra gli studenti è sottolineata nel messaggio pontificio, che pubblichiamo in questa pagina, inviato al convegno e che richiama l'attenzione sull'ambiente studentesco come una realtà nella quale più facilmente si possono vivere e comprendere le contraddizioni e le difficoltà dell'intero corpo sociale e come nell'impegno di mediazione culturale si debba rifuggire da false alternative totalizzanti che intendano riassumere tutto l'uomo in un'utopia chiusa all'assoluto e alla speranza cristiana.

Tener conto dei contenuti e delle testimonianze emerse nell'incontro di Valladolid richiede per ciascuno di noi nuova responsabilità e nuovo impegno che ci fa capire come ogni giorno non lavoriamo soltanto per la nostra piccola comunità o nel nostro limitato orizzonte.

Costruire la società e l'Ch

Il messaggio di Paolo VI agli universitari MIEC-JEC

Il Santo Padre ha accolto con gioia la testimonianza di fedeltà e di disponibilità fiduciosa che voi gli avete indirizzato, a nome del Movimento Internazionale Studenti Cattolici e della Gioventù Studentesca Cattolica Internazionale durante i lavori della vostra sessione comune di studi sul «ruolo degli studenti nella trasformazione della società», e delle Assemblee statutarie dei due movimenti.

Il Sommo Pontefice mi ha affidato il compito di indirizzare, a voi e a tutti i partecipanti alla Assemblea di Valladolid, i fervidi voti che egli formula per un lavoro efficace e fruttuoso in una prospettiva ecclesiale ed evangelizzatrice.

Il vostro studio e il vostro dibattito si sviluppano già da qualche settimana: le riflessioni e i suggerimenti che troverete qui vogliono illuminarvi sull'impegno del vostro apostolato e confermarvi nelle migliori risoluzioni.

Non invano infatti, di recente, nell'occasione del quindicesimo anniversario del suo pontificato il Santo Padre faceva rimarcare che uno dei punti più significativi del suo programma era l'amore e l'attenzione con le quali la Chiesa si interessa ai sentimenti, alle ricerche, alle reazioni, alle ansie e alle speranze che oggi si agitano nel mondo dei giovani.

«Perché, lui diceva, noi volgiamo il nostro sguardo verso i giovani: essi sono l'avvenire della comunità civile, l'avvenire della Chiesa. (Omelia del 29 Giugno 1978, «L'Osservatore Roma» del 30 Giugno 1° Luglio 1978, p. 2).

E tra questi giovani come si possono ignorare i settori sempre più vasti del mondo studentesco, delle scuole secondarie e dell'Università con i quali voi siete solidali in modo speciale e tra i quali voi sviluppate le vostre iniziative apostoliche.

In essi si cristallizzano, in modo quasi più chiaro ed evidente, i problemi più acuti e le sfide più grandi dei quali gli studenti sono a volte i testimoni e i protagonisti, le vittime e i beneficiari. Il loro rilievo per tutta la società è spesso considerevole. E pertanto è così anche per la vostra responsabilità di movimenti cristiani.

Gli studenti meritano che in primo luogo si prendano in considerazione, per se stessi, i loro problemi reali e le loro attese. Essi le espri-

mono talvolta con entusiasmo e con matura valutazione, altre volte nel tumulto, o con delle reazioni confuse, essi hanno bisogno di essere ascoltati e di essere ammessi ad una partecipazione ragionevole.

D'altra parte gli studenti devono essere attenti e disponibili di fronte ai problemi degli altri gruppi sociali e ascoltare quello che gli adulti dicono francamente, senza demagogia, e senza abdicare al loro ruolo di padri, di adulti, e di Pastori.

E' con l'apporto rispettivo di tutti che si deve costruire la società e la Chiesa di domani.

Voi a giusto titolo volete contribuire a trasformare la società.

La prima condizione è quella di cercare di vedere più chiaro possibile, nella valutazione dei fatti e nel giudizio che si può dare sugli aspetti positivi, le deficienze, e i progetti. Non a caso in moltissimi paesi gli studenti risentono più di altri del malessere che si accumula nel corpo sociale sotto le forme più varie e le più contrastanti.

Voi siete sensibili alle diverse cause, guardate alle ingiustizie che a livello regionale o internazionale, creano delle disuguaglianze insopportabili a pregiudizio dei «poveri» riducono per molti la possibilità di esercitare la loro responsabilità, comprimono in diversi paesi le libertà legittime, scatenano violenze irrazionali, in breve, ostacolano lo sviluppo di tutto l'uomo e di tutti gli uomini.

I giovani devono ugualmente impegnare la loro lucidità e la loro lealtà a riconoscere certe realizzazioni del progresso civile; i frutti positivi di felici intese sociali, o di solidarietà tra i popoli; il valore riconosciuto da un numero sempre crescente alla dignità della persona umana, le reali possibilità di vita comunitaria pacifica e fraterna. Perché è a partire da tali elementi umani che è necessario porre con realismo i fondamenti della società di domani che già da oggi comincia.

Possano i giovani studenti cristiani superare in se stessi e aiutare i loro fratelli a superare il rischio di una falsa alternativa: o integrarsi, in una società che offre le attrattive del guadagno, dei privilegi, di un edonismo sensuale, di un materialismo pratico, oppure lasciarsi prendere dai miraggi ideologici che propongono un futuro migliore secondo un materialismo ateo, incapace an-

Chiesa di domani

che lui di risolvere insieme i problemi della giustizia e della libertà e ancor di più di dare un senso alla vita.

L'opera da realizzare richiede per tutti gli uomini di buona volontà, più lucidità, più coraggio e più perseveranza; essa esige nei cristiani una sensibilità evangelica più forte e una speranza più profonda.

L'intuizione che deve animare i vostri movimenti cattolici di apostolato è questa: non si trasforma validamente la società se non educando gli uomini ai valori morali e spirituali che permetteranno loro di portare uno spirito nuovo anche nelle loro relazioni e nei loro progetti di società. Il mondo e la Chiesa hanno bisogno di giovani che siano gli artigiani di questo rinnovamento, capaci di raccogliere il meglio della tradizione dei loro popoli per tessere una nuova «civiltà dell'amore» come piace chiamarla a Paolo VI. Essi dovranno sapersi liberare da un razionalismo che vorrebbe essere la misura di ogni cosa, rifiutare una organizzazione tecnologica che ridurrebbe la responsabilità degli uomini; rompere con la ricerca disordinata e artificiale di piaceri e di beni di consumo inutili; rimettere in questione i loro privilegi di ricchezza, di classe o di sapere, per lavorare al servizio dei più deboli; occorre smettere di coltivare e di acuire i conflitti senza preoccuparsi della comprensione e della riconciliazione; evitare l'illusione di una giustizia senza carità, senza spirito fraterno; di un progresso umano senza interiorità, chiuso all'assoluto e alla paternità di Dio.

Alcuni parleranno di utopia. Si tratta in sostanza dell'ideale capace di elevare la realtà del mondo e di salvarla; e il cristiano vi riconosce lo spirito delle beatitudini che inaugura il nuovo mondo dell'Evangelo primizia di un mondo futuro. L'originalità del cristiano non è forse quella di essere dolce ed umile, puro di cuore, nemico dell'ipocrisia, assetato di giustizia, artigiano della pace, paziente nell'avversità e nella persecuzione? Il vostro apostolato consiste in primo luogo nel testimoniare questi valori, sapendo dare il giusto al mondo, educando ad essi la mentalità del vostro ambiente. Questo non vi dispenserà mai da ricercare insieme agli altri le trasformazioni concrete che si iscriveranno in questo spirito e corrisponderanno al servizio efficace per gli uomini vicini, e lontani; ma il vostro apostolato non si esaurirà soltanto nella preparazione di

queste strutture sociali e politiche che richiedono talvolta delle più larghe responsabilità. I vostri movimenti cattolici riguardano in primo luogo l'evangelizzazione e cioè l'annuncio del Vangelo, e la trasformazione delle persone sulla linea dell'esortazione «*Evangelii Nuntianti*». Per realizzare questo buon programma voi disponete di un certo numero di mezzi che qui non posso non ricordare. In primo luogo la serietà che impiegate nei vostri studi non è già la misura del vostro impegno a servizio della società? Davanti alla complessità di questa dovete essere preparati a un più grande discernimento a un servizio competente che non si può improvvisare. La società vi permette di proseguire questi studi ed ha il diritto di chiedervi di rendere conto di essi. Cercate ancor di più la verità quella della umana sapienza e della fede rivelata per non rimanere nell'ambito di un confuso eclettismo e neanche di un comportamento gregario e subalterno. In questo tempo di rinnovamento ecclesiale ricco di promesse ma anche segnato da incertezze e da crisi, approfondite la vostra formazione cristiana, teologica e spirituale, per non essere trascinati da ogni corrente dottrinale. Che la vostra azione fondi nella unione al Cristo, nella preghiera, e nei sacramenti il suo dinamismo apostolico. Rinnovate la vostra gioiosa adesione alla Chiesa, la vostra leale accoglienza per i suoi insegnanti, la vostra collaborazione fiduciosa con i suoi Pastori, perché, senza questa identità ecclesiale, voi non testimonierete veramente né durevolmente il Vangelo; e d'altra parte il mondo ha bisogno di riconoscere i discepoli di Cristo. Che i vostri movimenti siano nel nome e nello spirito veramente cattolici! Che essi sappiano tener conto del contributo degli altri organismi cattolici che si consacrano anch'essi all'evangelizzazione dei giovani! Che il Cristo, agendo tra voi, sostenga la vostra speranza!

Da parte sua il Santo Padre è sicuro che i membri del MIFC e della JEC sono capaci di rispondere «con l'aiuto della Grazia di Dio» alle esigenze di riflessione e di testimonianza che mi ha incaricato di ricordarvi. In questo spirito vi indirizza di tutto cuore, con il suo fervido incoraggiamento, la sua benedizione apostolica.

Felice di trasmettervi questo messaggio io vi prego di gradire i miei sentimenti devoti.

Giovanni Card. Villot

(continua da pag. 13)

no — e stiamo seguendo da vicino parole grandi di Jean Daniélou e di Henri-Irenée Marrou — è impossibile in una civiltà che gli sia contraria, in un ambiente che non lo sostenga. «Senza dieci secoli di storia del cristianesimo umbro, san Francesco e il francescanesimo avrebbero potuto sbocciare? Senza la Reconquista san Giovanni della Croce non ci sarebbe stato». Preferiamo quest'immenso popolo, fatto insieme di cristiani e di peccatori, a una Chiesa più pura ma che rassomiglierebbe ad una confraternita di iniziati. Per questo, senza perdere il senso dell'ultramondanità del Regno dei Cieli e ricadere nei lugubri fantasmi dell'integralismo, non è stata fallace illusione penetrare di spirito cristiano le istituzioni e i costumi della società. La Chiesa non può disinteressarsi della società temporale perché accettare una totale separazione tra l'universo della politica e l'universo dell'uomo religioso significherebbe il suicidio dell'umanità. Il dramma dell'epoca costantiniana non consiste dunque nel fatto che i cristiani abbiano voluto penetrare la civiltà di spirito evangelico, ma che non l'abbiano fatto abbastanza, che siano stati infedeli. Sappiamo i rischi a cui si espone questa cristianizzazione del mondo, sappiamo che il maggior pericolo per il cristiano non è la persecuzione ma la mondanizzazione, conosciamo i crimini e le turpitudini che si sono commesse in nome della civiltà cristiana (*Radici di Haley* dovrebbe farci impallidire se non bastassero le pagine di Maritain e di Bernanos sulla guerra di Spagna). Ma abbiamo nel cuore la certezza che un mondo senza Dio è inumano, che Dio è il fondamento di ogni civiltà, che, come l'uomo ha bisogno di Dio per vivere, così la società non possa farne a meno. Rinnegando gli spuri connubi tra il trono e l'altare, dobbiamo sforzarci di evangelizzare ogni civiltà, di trasformarne la vita e le istituzioni, nella consapevolezza che il santo nome non dovrà mascherare mai più i peccati degli uomini. Ma la coscienza che il suo Regno non è di questo mondo non deve esentare i cristiani dal rendere la scena terrena meno inumana, più cristiana. Non per sacralizzare l'umano, ma per esorcizzarlo.

Paolo Vian

Il silenzio dell'uomo

1 Se nelle varie e convergenti motivazioni richiamate sommariamente nel numero precedente (e su altre ancora che il dibattito avviato potrà addurre e precisare) esiste o va formandosi un consenso in Federazione per porre a tema l'urgenza di una formazione teologica all'interno dei nostri gruppi, diventa pure necessario individuare i criteri del « fare teologia » per un movimento apostolico come il nostro.

Anche a questo riguardo, infatti, non si può prescindere dalla identità ecclesiale della FUCI, quale ci è consegnata dalle indicazioni conciliari oltre che dalle scelte maturate in questi anni. E' tempo di ricapitare in profondità la nostra specifica collocazione ecclesiale che forse si è soliti cogliere esclusivamente come limite e come volontaria amputazione di una possibile azione storico-concreta e che invece apre positivamente grandi possibilità.

Ci caratterizza, infatti, uno stretto legame con i Vescovi che il Concilio formalmente chiama « cooperazione diretta con l'apostolato gerarchico » (*Apostolicam Actuositatem*, 20). Certo questo dato, così qualificante, può e di fatto induce limitazioni anche per la « speciale responsabilità » (ivi, 24) che i Vescovi assumono nei nostri confronti e che non può essere coinvolta in scelte opinabili o comunque non attinenti la missione apostolica. E tuttavia, una interpretazione burocratica-formale di questo legame, benché necessario elemento di chiarificazione nelle concrete situazioni ecclesiali, è chiaramente insufficiente. In una Chiesa che si ricomprende, quale è, come presenza salvatrice del Signore tra gli uomini, anche questo legame (e il tipo di carisma laicale che connota) va riscattato e ricompreso nella sua positiva valenza. Esso designa — come il Concilio (ripreso in varie occasioni dal magistero di Paolo VI) lucidamente afferma — una particolare e si-

gnificativa presenza suscitata in dei laici dello Spirito e accolta come dono fecondo e anzi « necessario » (cfr. *Ad Gentes*, 15) dall'intera comunità per la costruzione della Chiesa; una presenza sulla scia « di quegli uomini e donne che aiutavano l'apostolo Paolo nella evangelizzazione faticando molto per il Signore » (*Lumen Gentium*, 33).

C'è dunque una rilevanza teologica e pastorale della « collaborazione con la gerarchia » che determina la nostra collocazione ecclesiale: per essa, dei laici (nel nostro caso, giovani universitari) si riannodano organicamente come laici al senso e al motivo della presenza dei Vescovi nella Chiesa e nel mondo; senso e motivo del ministero episcopale che consistono nel riproporre con integra fedeltà la Parola del Signore come verità e salvezza dell'uomo perché nella fede come tale sia accolta ed ecclesialmente condivisa. La Chiesa nasce da questo servizio « autorevole » della Parola: nel collaborarvi, con l'apporto specifico della sensibilità laicale, sta la grande e impegnativa e appassionante vocazione di un movimento apostolico di laici come il nostro.

Se questa è la nostra positiva identità ecclesiale, missionariamente rivolta a formare nuova Chiesa tra gli universitari, anche la teologia da promuovere all'interno dei nostri gruppi di base non può non esserne determinata. La Parola che siamo per grazia chiamati ad annunciare, è la Parola che si è affidata al ministero apostolico, come « tesoro deposto in vasi di creta ». La responsabilità verso la Parola, che per noi ne consegue, è grande: non siamo noi a porla in essere, e quindi non possiamo noi cambiarla a piacere, o mutilarla, o maggiorarla. Essa rivela la sua potenza fecondatrice e anzi creatrice se è la Parola « di Dio », non la nostra, e dunque se la si rispetta nella sua totalità come si è a noi donata at-

traverso l'essenziale mediazione apostolica.

Sta qui il primo criterio del nostro far teologia. Teologia è, infatti, consapevolezza organica e complessiva (e certo non mai esauriente) della Parola che nella fede accogliamo. Non può esserci per noi altra via di prepararci all'annuncio missionario tra gli universitari (e anzi, in qualche modo, di cominciare a realizzarlo) all'infuori di quella che ci conduce ad accogliere tutta la Parola della vita. Non abbiamo teologie « particolari » (anche legittimamente tali) da seguire o da inventare, o preferenze da far valere o indirizzi da preferire. Nostro sforzo dovrebbe essere quello di superare la tendenza alla accentuazione di taluni aspetti e alla messa tra parentesi di altri.

E' questa la nostra formidabile responsabilità ma anche la nostra gioia, se la nostra specifica vocazione di laici impegnati in un movimento apostolico si consuma nel collaborare con i Vescovi nel loro servizio autorevole alla autentica Parola che sola genera i credenti facendone Chiesa.

2 Questo primo criterio del fare teologia, e cioè quella della cattolicità che ci consente di cogliere tutta (anche se mai totalmente) la Parola, si raccorda con un'altra e anzi più fondamentale avvertenza che riguarda la natura della teologia.

Essa si definisce a partire dalla fede e in funzione permanente di essa. Volendo riflettere (amorosamente) sulla fede, la teologia deve fare propria la dinamica della medesima fede. Ora, il movimento essenziale della fede è il movimento dell'accoglienza, dell'ascolto obbediente.

Perché la Parola risuoni e crei e salvi (e sono tre verbi che congiuntamente esprimono l'essere, e l'at-

tività, della Parola) è necessario il silenzio dell'uomo: così nella prima creazione, come si intuisce dalla iniziale pagina biblica; così nella incarnazione, quando alla Parola che si incarna la Vergine offre la sua riconosciuta povertà e l'esclusione di umano intervento; così nella seconda creazione, quando la Parola crocifissa salva mentre si fa buio su tutta la terra e il velo del tempio si spezza e quando risorge da un sepolcro vuoto.

Il silenzio dell'uomo è dunque condizione per l'ascolto della Parola, per «consentire» che Parola sia.

Quanto sia decisivo questo tema (e l'atteggiamento umano che ne consegue) si può meglio intendere ripensando a come esso sia presente in tutta la letteratura patristica e nell'esperienza spirituale dei santi. Si rilegga il testo stupendo di Agostino che lo drammatizza e lo raffigura, questo tema, nel capitolo terzo del sesto libro delle sue Confessioni. E' il punto cruciale, quasi a metà, di tutta l'opera, e un punto cruciale dev'esserci sempre in un racconto di conversione. E la «svolta» sta tutta qui: in Ambrogio che «con gli occhi scorreva le pagine (della Scrittura), con la mente scrutava il significato mentre la voce e la lingua tacevano» e che perciò «tutte le domeniche annunciava la Parola di verità», Agostino mi pare veda sovvertita la tradizione pagana della lettura ad alta voce, della assoluta fiducia nella umana parola, della retorica che presume di fondare e guidare l'umana convivenza e viceversa la volge a più profonda divisione. Solo la «parola di verità» ci salva dalla Babilonia che è dentro e fuori di noi, e questa parola di verità non ascende da lui e anzi dentro di lui e provoca inaudite fecondità. In questo senso, con una insistenza che assume tutta la «carnalità» della metafora, gli antichi padri della chiesa, oltre che nella pentecoste, vedevano la vero anti-babilonia, in Maria, nella creatura cioè che è tutta accoglienza del Verbo e perciò genera l'umana salvezza.

«Nel quieto silenzio che avvolgeva ogni cosa, mentre la notte giungeva a metà del suo corso, il Verbo onnipotente è sceso dal cielo» (Sapienza 18, 14-15): nello stupore e nell'obbedienza e nella gioia d'una promessa umanamente impossibile, la fede lo accoglie. E' questo suo statuto, lo statuto della fede. Quello della teologia non può essere diverso.

Conosco il rischio che un siffatto statuto corre nel dialogo missionario, il rischio di risolversi in un discorso disincarnato, astratto, non congiunto vitalmente con le attese della gente.

E perciò non si intende qui frenare la ricerca di nuovo stile, di metodi idonei, di comunicazione trasparente. Tutt'altro. Il nodo è altrove. Ed è che potremo essere annunciatori della Parola solo se diventiamo suoi «veri ascoltatori», se l'accogliamo nella sua incertezza e nel suo mistero di nativa e insopprimibile provocazione nei confronti di ogni umana attesa. Davvero «Dio non adempie i nostri desideri ma le sue promesse».

E invece cosa sta accadendo nelle esperienze più vistose di prassi pastorale e anche nella ricerca teologica (e le due cose non sono slegate, perché sotto ogni prassi pastorale c'è sempre, consapevole o irrisolta, una ipotesi teologica, un modo di intendere la fede, Cristo e Dio) se non appunto la tendenza a porre le cosiddette «attese della gente» come reale criterio veritativo e selettivo della stessa Parola di Dio? Prova ne sia il facile ricorso a «concordismi» artificiosi (per cui, ad esempio, la marginalità giovanile, ch'è sociale e culturale, viene assunta come criterio generale di interpretazione della fede, ed è vista come concretizzazione storica dell'istanza profetica della fede), o ancora l'enfasi sul trapasso culturale che segnerebbe il nostro tempo e che esigerebbe una reinterpretazione globale del Messaggio (ma cosa si intende, tra i fornitori e ripetitori di discorsi da altri ben calibrati, per «trapasso culturale»? una scansione così formidabile per cui l'uomo d'oggi è essenzialmente diverso da quello di ottocento anni fa e da quello del prossimo millennio?, e in tal caso «quale uomo» Cristo avrebbe salvato?). Sono temi formidabili, sui quali converrà tornare. Ma qui basti cogliere l'orientamento che ne sta alla base, e che, se pare in prima lettura voglia sottolineare la storicità della adesione di fede (la fede è sempre la fede di «me» che credo, così come storicamente sono situato e determinato), altrettanto sembra dimenticare che le prassi pastorali (e le teologie che le sorreggono e ispirano) debbono criticamente provocare tutte le esperienze storiche di tutti gli uomini perché scoprano la verità universalmente e realisticamente salvifica di Gesù Cristo.

Un altro criterio dunque si fa luce: la teologia, come la fede su cui riflette, deve essere anzitutto ascolto, e ascolto di Dio. Prima ancora di farsi dialogo con le culture, passate o emergenti, la teologia deve accogliere il «Dato» perché sa che è il Dato a imporre le regole del gioco anche per quanto riguarda il dialogo con le culture, a decidere se e quali siano gli elementi da valorizzare o da respingere nel dialogo con le culture. Si tratta, insomma, di assumere la teologia per quello che è: una riflessione sulla fede. Se la fede è accoglienza obbediente della Parola, che essendo Parola di Dio esige incondizionata apertura da parte dell'uomo, allora la teologia, in tutto il suo farsi, deve per così dire celebrare questo primato reale e decisivo della Parola che a noi si dona per le vie del sacramento e della testimonianza apostolica.

Può sembrare inutile insistere su questo aspetto che a molti appare ovvio e scontato. E tuttavia si ha sovente una diversa impressione che diventa preoccupazione se si pensa a recenti pubblicazioni come, ad esempio, al saggio di Jossua che conclude una monografia sugli «spostamenti attuali della teologia». La impressione cioè che il riconoscimento o addirittura un rigetto, in favore di una esclusiva assunzione (frettolosa) dei risultati (così provvisori, tra l'altro) delle attuali ricerche antropologiche.

Bibbia, Tradizione (con l'iniziale maiuscola), magistero sembrano ormai diventati dei vecchi cari amici, che ci hanno certo accompagnato per un lungo tratto di vita ma che ormai sono definitivamente partiti per irraggiungibili case di riposo. Sì, siamo andati in stazione a salutarli con evidente e sincera commozione, ma ormai non ci interessano più se non per ricostruire momenti del nostro passato. So bene che non è possibile liquidare così brutalmente la necessaria attenzione alle cosiddette scienze umane e anche all'attuale esperienza storica dell'uomo. Ma il problema di fondo è quello di stabilire se la teologia trova nelle «scienze umane» o nella fede e nel suo «contenuto» il suo realistico criterio veritativo e se ad esso si mantiene vitalmente fedele. In questo secondo caso, e solo in esso, ogni colloquio con qualsiasi cultura sarebbe non solo legittimo ma anche fecondo e fruttuoso per la stessa comprensione, umanamente progressiva, del dato di fede.

3 La fede, perciò, come obbedienza: la teologia ne deve vivere.

Questo criterio del far teologia si potrebbe chiamare il criterio della « apostolicità », in quanto il ministero apostolico rappresenta ed esprime la più alta istanza di « obbedienza » perché celebra l'amorosa iniziativa divina (che non solo precede ma pure origina e causa la risposta e il consenso dei credenti) nel suo aspetto appunto « discendente ». E va notato che anche il primo criterio, quello della « cattolicità », è strettamente dipendente dal criterio dell'apostolicità se è vero che ci è possibile accogliere tutta la Parola nella sua pienezza solo se l'accogliamo dall'alto, come e in quanto Dio ha voluto rivelare. Se stesso e il liberissimo e amoroso Suo disegno di creare adottare salvare l'umanità nel suo Figlio.

Come credenti noi viviamo della testimonianza apostolica, nella quale è presente la testimonianza che il Padre dona del suo Figlio Gesù morto e risuscitato. Appunto perché fondata sulla testimonianza apostolica la nostra fede vive di una donazione che si trasmette e perpetua.

E infatti molti altri, prima di me, hanno confessato che « Gesù è il Signore ». E' una parola ripetuta, trasmessa. Devvero incredibile: in ciò che ha di più interiore e di più donato dallo Spirito, l'atto di fede verifica per me e per la mia vita le parole che altri (e altrove), prima di me, hanno detto e alla cui verità mi è data grazia, finalmente, di accedere. La mia fede si inserisce (ne riprende le prospettive e ne ripete il movimento) nella fede dell'apostolo che per la prima volta ha in Gesù riconosciuto il Signore.

Il credente ha veramente questa consapevolezza di riprendere una parola già detta, anche se (in certo senso) egli è il primo e l'unico a dirla.

Sicché, proprio perché legata per nascita alla « ripetizione » della confessione di fede, la Chiesa è « come una carovana che dalla valle si avvia fino alla vetta dove uno grida: c'è il mare. E ognuno rimanda la parola all'altro. Noi non vediamo il mare, ma c'è chi lo vede. Noi non abbiamo visto la resurrezione, ma c'è chi l'ha vista, e la sua convinzione è stata tale, e le parole e i fatti li ha raccontati in modo tale, che anche se noi siamo in fondo alla fila crediamo, perché la parola

che ci è distribuita è nello stesso tempo creatrice di certezza, è ciò che ci fa credere e ciò che dobbiamo credere. Per questo sono beati coloro che hanno creduto senza aver visto: senza aver veduto abbiamo creduto. Gli apostoli sono i servi nostri, le nostre sentinelle: noi possiamo permetterci di camminare nella Chiesa di Dio con anima sicura e tranquilla perché siamo stati investiti dal mistero che entrò in loro e li trasformò. Loro hanno subito i dolori del parto, noi siamo come i bambini ».

Aver fede, e riflettere veracemente su di essa, è dunque ritrovare il senso di questa generazione, rifare questa consanguineità con gli apostoli, entrare nel loro stupore colmo di gioia dinanzi all'ampiezza del mistero che viene svelato, radicarsi sulla loro testimonianza e su quella di quanti, per la potenza dello Spirito, a loro succedono nel vedere e nel ridere che il crocifisso risorto è il Signore.

La stessa pagina evangelica va inserita nella memoria viva della Chiesa, che lo Spirito tiene viva e desta. La confessione di fede in Gesù il Signore implica questo essenziale aspetto di « tradizione ».

Il far teologia non ne può prescindere; sotto pena di negarsi il proprio contenuto, e di autodistruggersi.

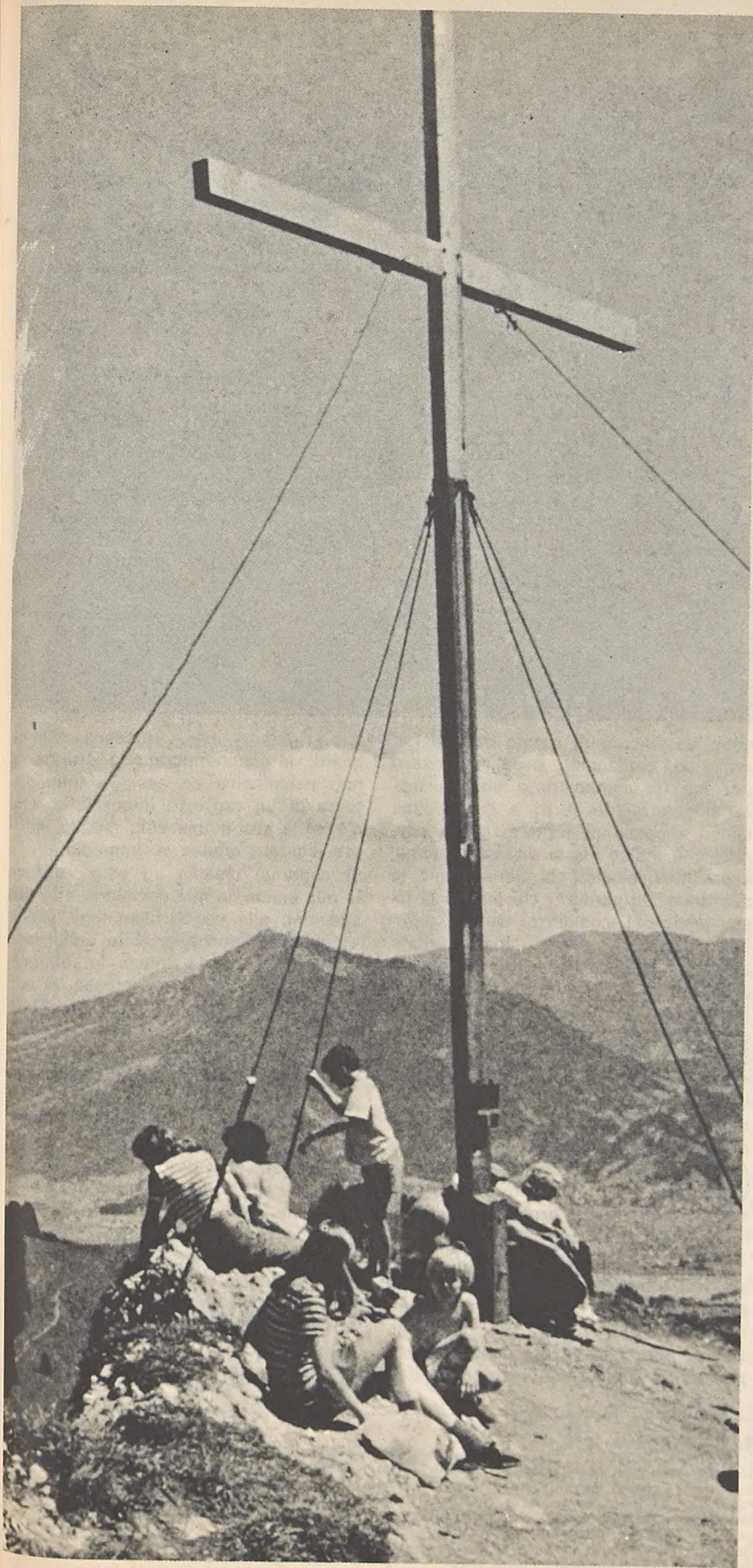
Scrivono M. J. Le Guillou: « Risvegliare nei cristiani il senso della "confessione di fede" significa manifestare la radicale incompatibilità di due logiche spirituali: quella della gnosi, da una parte, che procede a una reinterpretazione di temi cristiani subendo la legge di trapasso culturale di una civiltà in crisi; e, d'altra parte, quella della regola di fede, in forza della quale la Chiesa si radica nella « norma » della testimonianza apostolica riconoscendo in essa la « forma » stessa anzi unica della Rivelazione di Dio agli uomini in Gesù Cristo.

La confessione di fede rende capace la Chiesa di rigettare i criteri sofisticati di ogni epoca e di ogni cultura in quanto riattualizza l'esperienza escatologica degli Apostoli secondo la quale non c'è conoscenza altra da quella donataci in Gesù Cristo: « Se mi aveste conosciuto, avreste conosciuto anche il Padre mio. "Da questo momento", voi lo conoscete e lo avete veduto » (Giovanni 14, 7). Nella confessione pasquale del Cristo (1 Timoteo 6,

13) ci è donato l'accesso alla conoscenza del Padre, norma escatologica della testimonianza apostolica. Così la confessione di fede apostolica, poiché apre escatologicamente il passaggio dall'antico mondo al nuovo non si lascia ricondurre a un semplice dato storico che ogni epoca interpreterebbe alla sua maniera: la sua normatività non è alla mercé di una mentalità storica perché proviene dal mistero trinitario che in permanenza opera nella Chiesa. Nella quale, grazie a quella normatività, lo Spirito Santo depone una « memoria escatologica » e mantiene viva l'attualità della confessione di fede: « lo Spirito stesso si congiunge al nostro spirito per attestare che siamo figli di Dio » (Romani 8, 16). E poiché la confessione apostolica costituisce nella Chiesa la norma definitiva della testimonianza trinitaria stessa, ne segue necessariamente che tutte le generazioni di cristiani, in quanto si collocano dentro di essa, si ritrovano rigorosamente « contemporanei » tra di loro: contemporanei dell'« ora » della pasqua del Cristo (« Le mystère du Père », Fayard, Parigi, 1973, pp. 12-13).

Cosa significa tutto questo per un lavoro teologico che un movimento ecclesiale come la FUCI vuole e deve svolgere al suo interno per adeguatamente prepararsi a svolgere il suo compito apostolico e missionario tra gli studenti e dunque per maturare nella responsabilità verso la Parola da offrire nella sua pienezza creatrice e redentiva?

Significa — a me pare — riflettere sulla fede guidati dai connotati essenziali della confessione di fede: dalla sua cattolicità, dalla sua apostolicità, dalla sua organicità ecclesiale. « La fede è nella sua essenza un processo di riunione. Accoglierla significa lasciarsi riunire. Significa divenire chiesa, poiché il termine « ecclesia » vuol dire, nel senso letterale e concreto, appunto questo: riunione. Potremmo mostrare la stessa cosa anche partendo dall'altra importante espressione, che il Nuovo Testamento usa per definire la chiesa: corpo di Cristo. La fede è un uscire dall'isolamento della propria esistenza e divenire « un corpo » con Cristo, cioè un'unità di esistenza con lui. E questo significa sempre: unità di esistenza di tutti coloro che sono divenuti « un corpo ». Soltanto questo « corpo » è il



luogo del suo « Spirito ». E' lui il soggetto della parola. Questa stessa verità è sottolineata anche dal termine dato a quelle formule nelle quali si è concretizzato il nucleo della predicazione: il simbolo. Il simbolo è il segno indiviso; nell'accordo delle parti i fedeli si riconoscono uniti e solo nell'accordo essi possiedono il tutto. (J. Ratzinger, *Dogma e predicazione*, Queriana, Brescia, 1974, pp. 18-19).

Ecco, noi vorremo fare teologia ripercorrendo il Simbolo come « filo conduttore attraverso la Scrittura » della quale fa risplendere la chiarezza intrinseca.

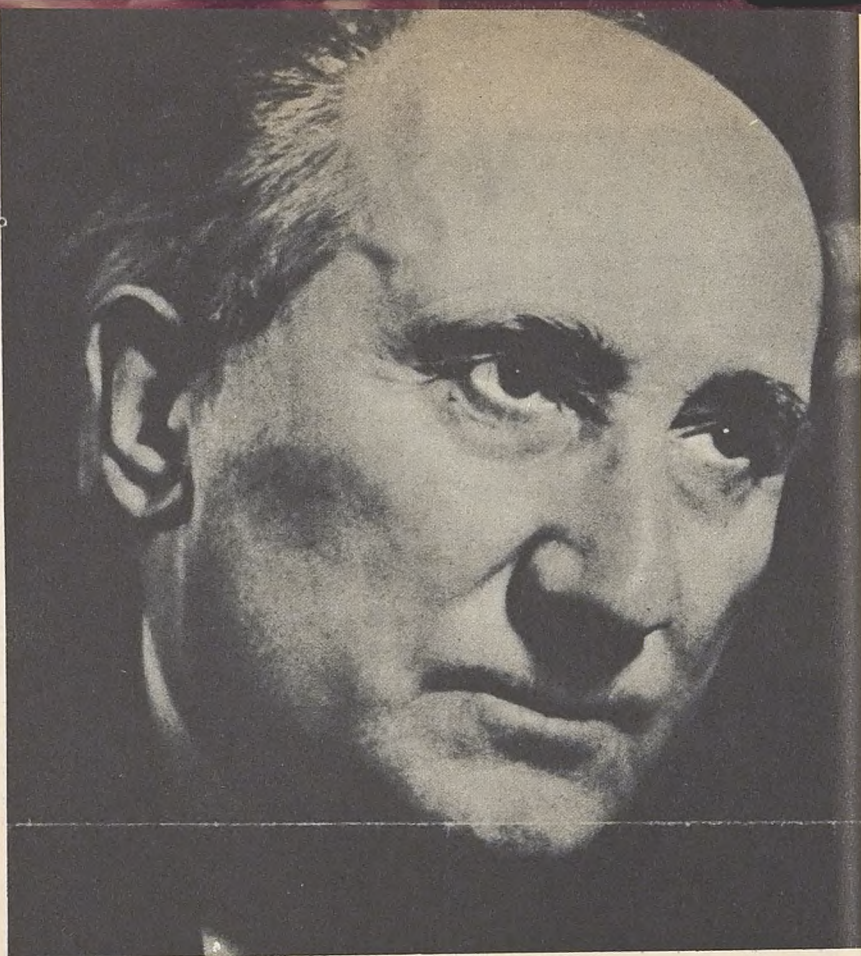
E perciò recupereremo l'unità dei due Testamenti, la consapevolezza del loro rapportarsi al Cristo Salvatore e Figlio di Dio e perciò rivelatore del Padre e donatore dello Spirito. Ci volgeremo a meditare sui ventuno concili della Chiesa, come momenti di viva e grata (quasi eucaristica e liturgica) esplicitazione di come la Chiesa accoglie veracemente la Verità del Vangelo. Ci faremo aiutare dai « teologi santi » che — nel loro lavoro intellettuale — hanno vissuto la fedeltà al Dato che è all'origine della fede e dunque della teologia, e perciò hanno approfondito l'ecclesialità della fede, rispettandone le esigenze. Ci vorremo impegnare a far sì che il progressivo approfondimento della fede diventi, quasi naturalmente (per la grazia dello Spirito che ci rende « connaturali » al dato della fede), viva esperienza di preghiera e di conversione intellettuale e morale. Vorremo insomma ritrovare anche nel far teologia la gioia della fedeltà, quasi reinventarla — testimoniandola — in questo tempo di instabili e provvisorie certezze: sarà un bagno anche umanamente salutare (la crisi dell'intelligenza non sta nell'infedeltà alla nuziale relazione col « dato » che la costituisce?) e sarà un reale e fecondo servizio all'uomo (di cosa ha fame l'uomo, « capax verbi », se non appunto del Verbo che solo, avendolo creato quasi come sua sillaba, lo può interpretare e salvare?). Davvero bisogna ricominciare a fare teologia non affidandoci a persuasive parole di umana sapienza ma accogliendo il Verbo, ritrovando la via di una fede che è fedeltà alla Parola che la reclama e che soltanto dentro ad essa, dopo tutto, si dona.

Guido Mazzotta

La passione ecclesiale di Romano Guardini

Il 1978 è stata un anno singolarmente ricco di grandi anniversari, Gandhi, King, Bernanos, Berdjaev, Tolstoj, per dire, disordinatamente, i primi nomi che vengono alla mente. Ma a che servono le commemorazioni se non a cambiare noi stessi, a trasformarci nell'ascolto di grandi maestri che invitano noi, poveri Zacchei, a salire sulle loro spalle per vedere meglio, per distinguere Gesù? Dieci anni fa, il 1 ottobre del 1968, mentre l'Europa viveva nei fatti quella « fine dell'epoca moderna » da lui anticipata, moriva Romano Guardini, stroncato da un'embolia cerebrale. L'ottantatreenne maestro aveva tenuto quattro anni prima il suo ultimo corso di *Weltanschauung* cattolica all'Università di Monaco di Baviera ma da allora la sua penna e la sua voce tacevano e « il suo quasi continuo sorriso, finissimo e confidente, si spegneva spesso sotto violenti mal di capo », come ha ricordato Guido Sommariva. Quasi a suggerirci, con infinita discrezione, che chi professa la Parola, alla fine, deve onorarla e contemplarla nel silenzio.

Ne *La Chiesa del Signore*, il suo ultimo libro, racconta una esperienza personale, forse la più decisiva delle sue interiori esperienze giovanili, quella che avrebbe segnato la sua vita e il suo pensiero. « Una frase del Nuovo Testamento mi aveva sempre colpito in modo così penetrante da rappresentare una indicazione-guida vitale. Si trova in Mt. 10, 39 e suona: « Chi vuol trovare (cioè salvare) la sua vita la perderà, e chi perde la sua vita per me la troverà ». Il testo parla anzitutto del martirio; come però suc-



cede quando simili parole cadono nel profondo dell'anima, esse assunsero per me un significato e un'importanza singolarmente forti; e dal duplice senso annesso al termine greco *psyché*, che indica sia la vita sia l'anima, esse mi dicevano: chi tiene ferma la sua anima la perderà; chi invece la lascia andare l'acquisterà. Queste parole parlavano del mistero fondamentale della vita religiosa secondo cui l'uomo giunge al proprio autentico sé da Dio inteso, quando egli si allontana da se stesso, cioè dal suo io immediato, e conquista se stesso nell'autenticità di sé quando si butta via. Di qui la domanda: dove avviene questo allontanarsi e buttarsi via? Chi può chiamarmi in tal modo ed esigere da me la mia anima al punto che possa davvero verificare? In modo che io non resti segretamente presso me stesso e mi tenga fermo? ».

E' Dio, è Cristo? Guardini lo esclude. Nel pensarli l'uomo resta sempre prigioniero delle sue strutture soggettive, del suo io, delle sue tiranniche vedute personali che lo condannano a pensarli a modo suo. La decisione a

loro riguardo esige, insegna Kierkegaard, la *contemporaneità* storica e non psicologica ad essi, la immediatezza di un rapporto impossibile. Ora c'è nella storia una sola istanza sempre contemporanea e immediata che di continuo chiama ed esige da me la mia anima, la mia decisione e la mia adesione alla verità facendomi venire a capo della insopportabile condizione di postero: ed è la Chiesa, la sola possibilità di libertà da me stesso, di realizzazione del mio autentico io, l'educatrice alla libertà cristiana. Si giunge alla serietà della fede realmente solo nella contemporaneità al Messaggero della Rivelazione. E allora Guardini scoprì che il passo che realmente conduce, nella realtà della fede, alla piena realtà di Cristo e attraverso Lui alla sovranità del Dio vivente, è la fede che nella Chiesa Cristo parla in modo che chi ascolta lei ascolta Lui. Non vogliamo dire altro per ricordare e consegnare alla memoria dei cuori quella grande anima ecclesiastica che fu il sacerdote veronese Romano Guardini.

p. v.

Questo numero è stato chiuso in tipografia il 30 ottobre 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 rivis-

ta 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.