

RICERCA

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

Il nuovo avvento

*La Chiesa
nella storia*

*L'Università
degli assenti*

*Attualità
di san Basilio*

C'è un motivo che percorre l'intero testo dell'Enciclica *Redemptor hominis*, lo apre o lo conclude, facendogli da sottofondo e da contesto.

Ed è che la vicenda umana si trova a una svolta profonda, epocale. Quest'ultimo scorcio del secondo millennio, da semplice e scontata annotazione cronologica, diventa ed è assunto dall'Enciclica come categoria interpretativa: tutta un'epoca va chiudendosi e si profila un nuovo Avvento.

Stupisce che del nostro tempo possa essere data una lettura così poco consueta: allo stesso tempo con occhi disincantati perché non ignorano la tragica ambivalenza che lo segna ma anche con occhi limpidi e fermi che ne sanno la radice e la ragione e sono perciò capaci di intravedere una stagione diversa.

Forse per questo incredulo stupore accade che si tenti di decapitare tale lettura dall'intenzione di lucida e non ingenua profezia e di ridurla allo spirito del tempo, quasi fosse una astuta seppur generosa risposta dell'istituzione all'incertezza che respiriamo e alla richiesta di paternità che l'accompagna.

O, ancora, ci si difende, perché sembra difficile accogliere, se non come una crudele ironia o una pia menzogna, una parola che dica all'uomo, quale la nostra storia conosce, la possibilità reale d'essere *riscattato* (come non a caso l'Enciclica sin dalla prima parola evoca: *Redemptor*) dalla malattia mortale di cui soffre l'esistenza umana, così quella personale come quella collettiva.

Di questo infatti si tratta con sempre maggiore evidenza.

Che l'uomo fosse in stato di alienazione, che avesse bisogno di ritrovarsi riscattato, lo sapevamo da un pezzo: è una denuncia costante della stessa coscienza umana non solo nelle sue espressioni culturali più qualificate ma pure nelle ferialità del suo rapportarsi al mondo, alle altre coscienze, a se stessa.

Altrettanto costante è la proposta di itinerari di liberazione, di messaggi di salvezza: religioni, filosofie, prassi politiche sono sorte e sono vissute nel segno della generosa ambizione di restituire, o tentare di restituire, l'uomo a se stesso, alla sua dignità e alle sue finalità.

Ma la distretta, oggi, s'è fatta di fondo, e decisiva. Tutti questi tentativi hanno smentito e smentiscono le loro premesse e le loro promesse, e non per qualche sfavorevole congiuntura ma perché in se stesse non erano e non sono idonee a liberare l'uomo.

Qui si innesta la riflessione della Enciclica che, senza polemiche ma anche con serena certezza, nella convinta partecipazione a un'ansia che a tutti è comune, propone il coraggio di riprendere un sentiero interrotto: quello di ricominciare a pensare l'uomo e di volerlo e di ricostruirlo (nelle coscienze e nei rapporti sociali) qual è, un essere creato da Dio e da Lui amato, destinato — sin da prima della fondazione del mondo — ad essere adempiuto nel Cristo nel quale e per il quale è stato creato.

La « verità della creazione », cui il Papa continuamente si rifà e non solo nell'Enciclica, esprime tutto questo dicendo che l'uomo è posto nel mondo come un sacerdote nel tempio: egli è grato a Dio e questa gratitudine la esprime nel culto e nell'adorazione. Anche il rapporto di dominio sul mondo, così come il rapporto dell'uomo con l'uomo, sono assunti in questa prospettiva: i compiti storici dell'uomo volto alla umanizzazione della terra, come pure la vita di amore e di fraternità con i suoi simili, sono compiti sacerdotali, compiti cioè attraverso cui viene significata e realizzata l'adorazione verso Dio, il riconoscere Lui come creatore e fine di ogni realtà.

Se manca questa prima dimensione, quella del rapporto sacerdotale con Dio, anche le altre dimensioni si atrofizzano e si dissolvono.

L'annuncio (e, si potrebbe aggiungere, la realizzazione) di un nuovo Avvento è legato dunque a una precisa diagnosi del nostro male profondo, quello cioè di averci pensati e voluti come soggetti autonomi e creatori: la storia peraltro ha ormai dimostrato l'esito nichilista cui non poteva non approdare il trionfalismo antropocentrico.

La « fine dell'epoca moderna » (Guardini) e

il *passaggio* (la Pasqua che redime) a una nuova epoca non implicano un atteggiamento anti-moderno, ché anzi occorre integrare le parziali ma reali verità dell'epoca moderna dentro a una visione (e a una prassi) che coglie l'uomo nel suo essenziale e riconosciuto rapporto col Creatore.

Questo rapporto fondamentale, nella *Redemptor hominis*, è riaffermato con forza, costituisce anzi l'ossatura del testo. Sembra qui utile segnalare due punti specifici.

Anzitutto quando reinterpreta in questo quadro e in questa direzione l'alienazione dell'uomo, svuotando il termine del suo riferimento all'area marxiana di significato, sicché uomo alienato diventa colui che non vive il rapporto con Dio, che è la sua verità.

Di qui si comprende pure come e perché il Papa pone a base di ogni umano diritto e dignità la libertà religiosa, e cioè la possibilità che all'uomo deve essere garantita di adempiere la sua più profonda verità, quella di volgersi al Dio e di adorarlo.

Un riscontro storico Giovanni Paolo II lo offre quando, descrivendo la drammatica ambivalenza perfino dei progressi che riteniamo di aver compiuto, richiama la necessità centrale del giudizio morale e dell'impegno etico che ultimamente non può essere che religioso. L'uomo è se stesso in rapporto alle cose che egli può umanamente dominare (alberi, animali, la terra tutta) o in rapporto all'essere che può umanamente incontrare (donna), solo se è se stesso in rapporto a Colui che l'ha creato « secondo la *propria* immagine », e dunque se in tutta la sua storica vicenda vive e alimenta questo essenziale riferimento a Colui del quale è immagine chiamata alla piena comunione della adozione filiale.

Per ricreare questa riconciliazione e ristabilire questo legame vivo dell'uomo col suo Dio, il Papa collega il nuovo Avvento a un « gran Giubileo ».

Prepararlo nelle coscienze individuali e nella mentalità dei nostri contemporanei è la grazia ed è la missione dei cristiani che sono « responsabili della verità dell'uomo ».

Ed è possibile prepararlo se si porta nel cuore — per trarne operosità apostolica e anche « culturale » — una duplice consapevolezza. Anzitutto che un umanesimo è possibile solo se è sostenuto per così dire *dall'alto*: costruito su se stesso infatti l'uomo muore, come le attuali antropologie con paradosso solo apparente attestano unitamente alla cronaca quotidiana. E, poi, che Dio non è rivale dell'uomo: non lo ostacola, lo crea; non ne sopprime l'autonomia e la libertà, ma le suscita; non « mortifica » l'uomo se non per « risuscitarlo ».

Guido Mazzotta

Sommario

- pag. 4:** *La Chiesa nella storia*, di Giorgio Tonini
- pag. 6:** *Per una testimonianza di verità*, discorso del papa agli universitari
- pag. 9:** *Università e democrazia*, a cura di Giorgio Tonini
- pag. 14:** *Una cultura della ricerca*, di Tata Tanara
- pag. 18:** *Autonomia e responsabilità*, di Marino Catella
- pag. 22:** *La discesa agli inferi*, di Paolo Vian
- pag. 24:** *Il muratore di Dio*, di Paola Paganuzzi
- pag. 26:** *Dialogo dell'amore*, di Marco Doglio
- pag. 28:** *Ridotti a Zero*, di Alessandro Staiti
- pag. 30:** *La preghiera mariana*, di p.v.
- pag. 32:** *Tra guerra e non*, di Gianluca Salvatori
- pag. 36:** *Il dissenso tradito*, di Viktoria Zubova
- pag. 38:** *Umanesimo cristiano*, di Hugo Rahner
- pag. 42:** *Basilio di Cesarea: un santo ancora giovane*, di Jean Grimbomont o.s.b.
- pag. 45:**
- pag. 47:** *Il meraviglioso racconto di Isaac Singer*, di Laura Rozza
- pag. 48:** *La passione secondo Marco*, di p.v.

Il peso di un'assenza

E' trascorso più di un anno dalla morte di Aldo Moro. Tutti abbiamo vivo il ricordo grave e lacerante dei lunghi giorni dello scorso anno che hanno cambiato molte cose nel nostro paese, nei rapporti civili, anzi nella profondità di ciascuno di noi.

Non dobbiamo interrompere la riflessione e l'impegno per comprendere i presupposti e le ragioni di tanta violenza e per lavorare attivamente e fermamente a difesa della democrazia.

E' un dovere ed un impegno che va oltre l'eco delle commemorazioni, dei discorsi, delle celebrazioni.

Tutti siamo convinti che non si deve dimenticare.

Tutti sappiamo che il senso della sua vita e della sua morte contano e conterranno nel futuro della nostra convivenza.

Non vogliamo, qui e ora, aggiungere contributi all'analisi del suo disegno politico e tanto meno proporre ipotesi sui responsabili del misterioso disegno del quale è rimasto vittima.

Vogliamo ricordare poche cose su Aldo Moro.

In primo luogo vogliamo sottolineare che era un uomo politico che pregava tutti i giorni.

E poi: era un professore universitario che seguiva i suoi studenti con autentica capacità educativa ed era attento alla loro crescita e al loro impegno ben oltre i limiti di una visione nozionistica o professorale degli studi universitari.

Era una persona che non ha mai smesso di studiare, di approfondire, di cercare di comprendere le ragioni degli altri, senza per questo essere arrendevole od incerto sui principi, senza ricercare il facile consenso, immediato ed effimero.

Per questo più di una volta ha saputo pagare il prezzo dell'isolamento e della solitudine.

Queste dimensioni essenziali della sua vita — che annotiamo senza orgoglio ma per nostra maggiore responsabilità — sono radicate nelle testimonianze e nelle proposte educative degli anni che lo videro Presidente della FUCI. In quegli anni difficili invitava a saper guardare oltre il dramma della guerra, ad essere testimoni coerenti e tenaci, a saper progettare il futuro e saper rendere viva e operosa la fede cristiana dentro alle vicende storiche, politiche e umane, con fiducia nella sua immensa capacità di fedeltà per tutto l'uomo e per tutti gli uomini.

Uguale e maggiore è la nostra attuale responsabilità per ritrovare profondità di fede e di testimonianza cristiana, e il conseguente impegno civile nel costruire una nuova dimensione della democrazia, che in Aldo Moro saldava ispirazione cristiana e impegno civile, ricerca giuridica e mediazione politica, senso dello stato e primato della persona.

Giuseppino Monni

*Nostra intervista al Cardinale Michele Pellegrino
sulla Redemptor Hominis*

La chiesa nella storia

di Giorgio Tonini

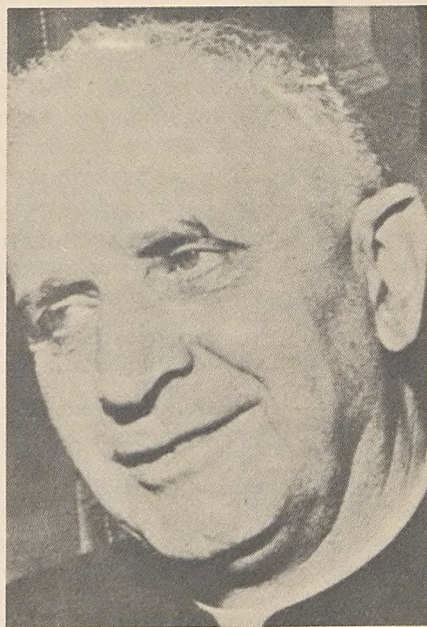
Il 5 e il 6 aprile scorsi, il gruppo FUCI di Bologna ha organizzato in università due incontri con il cardinale Michele Pellegrino. Per due sere, l'aula di istologia si è riempita di circa settecento studenti che hanno ascoltato con attenzione le parole dell'ex-arcivescovo di Torino, e si sono interrogati insieme a lui sul senso dell'essere cristiani tra i giovani, in università, nel mondo della cultura.

Nei prossimi numeri contiamo di riferire più ampiamente circa gli spunti offerti dal cardinale Pellegrino alla riflessione dei fucini; riportiamo intanto il testo di un'intervista che egli ha concesso a RICERCA, intorno al significato, ai contenuti e alla portata storica della lettera enciclica *Redemptor Hominis* di Giovanni Paolo II.

E' possibile, Eminenza, trovare una collocazione precisa per la *Redemptor Hominis* nelle vicende storiche, sia civili che ecclesiali, degli ultimi anni?

Mi pare sia abbastanza facile: l'enciclica, lo dice esplicitamente, vuole collocarsi « al termine del secondo millennio ». Non è quindi una enciclica atemporale, « fuori dalla storia », per riprendere una critica, a mio avviso ingiusta, che le è stata recata. Al termine del secondo millennio di cristianesimo, il papa si interroga su cosa sia il messaggio che la Chiesa porta al mondo: si tratta quindi proprio di un invito alla Chiesa a reinterrogarsi alla luce del messaggio di salvezza e redenzione che essa deve dare al mondo vivo, mai ripetitivo, anche se in

tutta la *Redemptor Hominis* il senso della Tradizione è vivissimo. Non a caso sono così frequenti i richiami al Concilio, in coerenza con gli orientamenti espressi da Giovanni Paolo II sin dai primi atti del suo pontificato, e così grande è l'insistenza sull'importanza del magistero di Paolo VI, definito « grande predecessore e insieme vero padre », « timoniere della Barca », come mostra del resto la chiara ed esplicita intenzione di porre a punto di par-



tenza da riprendere l'*Ecclesiam Suam*.

Nei confronti del più recente cammino della Chiesa, la *Redemptor Hominis* si colloca insomma in una posizione di continuità nell'apertura, di proseguimento dinamico dell'importante cammino recente.

Qual'è il motivo di fondo, il filo conduttore, che fa della *Redemptor Hominis* un tutto armonico, conferendole una fisionomia originale nel cammino della Chiesa degli ultimi anni?

Credo che per individuare questo motivo di fondo si debba partire proprio dalle due prime parole dell'enciclica che, scelte come sempre tutt'altro che a caso, le danno il nome stesso. *Redemptor Hominis*: Redentore dell'uomo; non la Redenzione come concetto teologico astratto, ma Cristo Redentore dell'uomo, come realtà storica viva e presente nella Chiesa.

Cristo è il Redentore dell'uomo, Cristo è l'uomo, e la Chiesa ha il compito di annunciare questa redenzione che, operata da Cristo e continuata dalla Sua Chiesa, apre all'uomo una prospettiva salvifica.

Tutto il terzo capitolo dell'enciclica è dedicato ad un'ampia analisi della situazione storica dell'uomo contemporaneo. Come si articola questa analisi?

I frequenti rimandi alla *Gaudium et Spes* ci aiutano a capire questa parte dell'enciclica: come la famosa costituzione conciliare, la *Redemptor Hominis* sottolinea con insistenza il carattere di *ambiguità* proprio del nostro tempo, conteso tra le aspirazioni al progresso e le tentazioni regressive, tormentato dalle stesse grandi conquiste operate da un progresso scientifico-tecnologico al quale non si è accompagnato un parallelo progresso morale.

Si esprimono, in sintesi, una grande fiducia e un piano riconoscimento delle ricchezze del nostro tempo, ma si evidenziano contempora-

neamente i limiti di queste stesse conquiste, realmente tali solo se non mitizzate.

Del resto, mi pare che questa analisi trovi fondamento nella stessa visione antropologica espressa da Giovanni Paolo II in tutti i suoi scritti, e che si concretizza nell'affermazione dell'ambivalenza creaturale dell'uomo. In questo senso, sarebbe vano tentare di paragonare la *Redemptor Hominis* alle più recenti encicliche sociali (ad esempio la *Populorum Progressio* di Paolo VI). C'è infatti una notevole differenza di livelli di discorso: la *Redemptor Hominis* non è un'enciclica sociale (il papa ha avuto semmai occasione di esprimere il proprio pensiero in materia nei discorsi messicani agli Indios e agli operai), ma un'enciclica « programmatica » che dunque inserisce anche i temi di carattere sociale, ripresi ad esempio dalla *Populorum Progressio* (si pensi al n. 16), in un'ottica molto più vasta.

E' Cristo Redentore del mondo è di nuovo al centro di quest'ottica, con delle conseguenze precise anche in campo ecclesiologico: alle soglie del Duemila, la Chiesa deve ripensare se stessa, e deve farlo non chiusa in sé, ma dal punto di vista della sua missione, quella di annunciare la Redenzione al mondo.

L'ottica dell'enciclica è dunque universale; quali possono essere tuttavia le conseguenze che deve trarne una Chiesa locale come quella italiana, impegnata in questo momento nella definizione, teorica e vitale, di un più corretto rapporto tra evangelizzazione e promozione umana?

Il problema di questo rapporto non è posto direttamente, proprio perché, come dicevo, il taglio è diverso. L'*Evangelii Nuntiandi* è tuttavia esplicitamente richiamata e, ovviamente, ben presenti sono la preoccupazione dell'annuncio evangelico, come pure la difesa dinamica della dignità dell'uomo.

Anche questo tema è dunque compreso in una dimensione più vasta che offre alla Chiesa italiana delle grandi linee orientative in grado di impedire una interpretazione riduttivistica di questa mediazione, che va invece sempre vista come inserita nel disegno di Cristo Redentore e nella risposta di vocazione da parte di ogni uomo.



Qual'è il ruolo della cultura in questa grande prospettiva di salvezza?

I problemi della cultura non vengono affrontati sistematicamente: chi opera in questo campo ha comunque diversi spunti di meditazione.

In primo luogo mi pare molto significativa l'insistenza sui valori presenti in tutte le culture e le società umane, con quell'aperto richiamo, veramente molto interessante, ai germi del Verbo presenti ovunque, anche là dove la rivelazione cristiana non è accettata in modo esplicito.

Chiari sono i richiami al dialogo, che per essere reale deve supporre la conoscenza dell'altro: siamo nuovamente al tema antropologico centrale, l'invito cioè a guardare all'uomo concreto e a considerare quindi la cultura come un valido strumento di dialogo, nella misura in cui è capace di incarnarsi profondamente nella realtà uomo.

Ciò apre per la Chiesa lo spazio per un'altra missione: responsabile

della verità salvifica, essa deve continuamente coniugarla con la scienza e la sapienza, in modo da rendere la verità stessa più vicina alla nostra vita, non perché attenuata nella sua dirompenza, adattata alla nostra mentalità, che sarebbe tradirla, ma perché resa sempre più luminosa nella sua forza e semplicità.

La FUCI si definisce come una federazione di gruppi di laici evangelizzatori in università: qual'è lo « stile » di evangelizzazione che traspare dall'enciclica di Giovanni Paolo II?

Mi pare che relativamente a questo problema, l'enciclica risponda ad un'esigenza molto sentita oggi, specialmente tra i giovani, vale a dire l'esigenza di *essenzialità*. E l'essenziale, nell'annuncio, è proprio il richiamo a Cristo, nel rispetto assoluto dell'intera ricchezza del suo messaggio. Tocca invece alle singole esperienze interrogarsi sugli strumenti e sui metodi coi quali rispondere a questa vocazione.

Per una testimonianza di verità

Giovanni Paolo II ha celebrato il 5 aprile scorso, nella Basilica Vaticana, la Messa pasquale per gli universitari di Roma. All'appuntamento si sono presentate più di diecimila persone, fatto decisamente nuovo non tanto per questo papato quanto invece per l'ambiente universitario romano. Riportiamo qui il testo dell'omelia che in quell'occasione è stata pronunciata.

1. «Ho desiderato ardentemente di mangiare questa pasqua con voi!» (Lc 22, 15).

Queste parole di Cristo mi vengono in mente oggi, mentre ci incontriamo insieme intorno all'altare della Basilica di San Pietro per partecipare alla celebrazione dell'Eucaristia. Sin dagli inizi, da quando mi è stato concesso di stare a quest'altare, ho desiderato molto di incontrarmi con voi, con la gioventù che studia all'università e nelle scuole superiori di questa città. Sentivo che mi mancavate, voi universitari della diocesi del Papa. Avevo il desiderio, lasciatemelo dire, di sentirvi vicini. Sono abituato da anni a tali incontri. Molte volte nel periodo di Quaresima — ed anche di Avvento — mi era dato di trovarmi in mezzo agli studenti universitari in Cracovia, in occasione della chiusura degli esercizi spirituali che raccoglievano migliaia di partecipanti. In questo giorno mi incontro con voi. Saluto cordialmente tutti voi che siete qui presenti. E in voi e mediante voi saluto tutti i vostri colleghi e colleghe, i vostri professori, i ricercatori, le vostre facoltà, le organizzazioni, i responsabili dei vostri ambienti. Saluto tutta Roma «accademica».

In questo periodo in cui Cristo ogni anno parla a noi di nuovo nella vita della Chiesa con la sua «Pasqua», si svela nei cuori umani, particolarmente nei cuori giovani, il bisogno di essere con Lui. Il tempio di Quaresima, la Settimana Santa, il Triduo Sacro sono non soltanto un ricordo degli avvenimen-

ti accaduti quasi duemila anni fa ma costituiscono un invito particolare alla partecipazione.

Il libro della vita eterna

2. Pasqua significa «Passaggio». Nell'Antico Testamento significa l'esodo dalla «casa di schiavitù» dell'Egitto ed il passaggio del Mar Rosso, sotto una singolare protezione di Jahvé, verso la «Terra Promessa». La peregrinazione durò quaranta anni. Nel Nuovo Testamento questa Pasqua storica si è compiuta in Cristo durante i tre giorni: da giovedì sera alla mattina della domenica. Ed essa significa il passaggio attraverso la morte verso la risurrezione, ed insieme l'esodo dalla schiavitù del peccato verso la partecipazione alla vita di Dio mediante la Grazia. Cristo dice nel Vangelo di oggi: «Chi osserva la mia parola non conoscerà mai la morte» (Gv 8, 51). Queste parole indicano nello stesso tempo che cosa è il Vangelo. E' il libro della vita eterna, verso la quale corrono le innumerevoli vie del pellegrinaggio terreno dell'uomo. Ciascuno di noi cammina su una di quelle strade. Il Vangelo insegna su ognuna di esse. Ed in ciò consiste proprio il mistero di questo sacro libro. Di qui nasce il fatto che esso è molto letto, e da qui proviene la sua attualità. La nostra vita acquista nella luce del Vangelo una dimensione nuova. Acquista il suo senso defini-

tivo. Perciò la vita stessa dimostra di essere un passaggio.

3. La vita umana è passaggio.

Questa vita non è un insieme che si racchiude in modo definitivo fra la data della nascita e la data della morte. E' aperta verso l'ultimo compimento in Dio. Ognuno di noi sente dolorosamente la chiusura della vita, il limite che pone la morte. Ognuno di noi è in qualche modo cosciente del fatto che l'uomo non è contento completamente in questi limiti, e che non può morire definitivamente. Troppe domande non pronunciate e troppi problemi insoliti — se non nella dimensione della vita personale, individuale, almeno in quella della vita delle comunità umane: delle famiglie, delle nazioni, dell'umanità — si arrestano al momento della morte di ogni uomo. Infatti nessuno di noi vive solo. Attraverso ciascun uomo passano diversi cerchi. Ha detto anche S. Tommaso: «Anima humana est quodammodo omnia» (Comm. in Arist. De Anima. III, 8, lect. 13). Portiamo in noi il bisogno di «universalizzazione». In un determinato momento, la morte interrompe tutto ciò...

Chi è Cristo? E' il Figlio di Dio, che ha assunto la vita umana nel suo temporale orientamento verso la morte. Ha accettato la necessità della morte. Prima che la morte Lo raggiungesse, Egli venne a più riprese minacciato da essa. Il Vangelo d'oggi ci ricorda una di queste minacce: «...raccolsero pietre per scagliarle contro di lui» (Gv 8, 59).

Cristo è Colui che ha accettato tutta la realtà del morire umano. E proprio perciò Egli è Colui che ha compiuto un rivolgimento fondamentale nel modo di capire la vita. Ha mostrato che la vita è un passaggio, non solamente al limite della morte, ma a una vita nuova. Così la Croce per noi è diventata suprema Cattedra della verità di Dio e dell'uomo. Tutti dobbiamo essere alunni — «in corso o fuori corso» — di questa Cattedra. Allora comprenderemo che la Croce è anche la culla dell'uomo nuovo.

Coloro che sono suoi allievi guardano così la vita, così la percepiscono. E così insegnano agli altri. Tale significato della vita essi imprimono in tutta la realtà temporale: nella moralità, nella creatività, nella cultura, nella politica, nell'economia. Tante volte si è affermato — come sostenevano per esempio i seguaci di Epicuro nei tempi antichi e come fanno nella nostra epoca per altri motivi alcuni seguaci di Marx — che tale concetto della vita distoglie l'uomo dalla realtà temporale, e che in un certo modo la annulla. La verità è ben altra. Solo tale concezione della vita dà la piena importanza a tutti i problemi della realtà temporale. Essa apre la possibilità della loro piena collocazione nell'esistenza dell'uomo. E una cosa è sicura: tale concezione della vita non permette di chiudere l'uomo nelle cose della temporaneità, non permette di subordinarlo completamente ad esse. Decide della sua libertà.

Prova e responsabilità

4. La vita è una prova

Dando alla vita umana questo significato «pasquale», che cioè essa è un passaggio, che è passaggio alla libertà, Gesù Cristo ha insegnato con la sua parola ed ancor di più col proprio esempio che essa è una prova. La prova corrisponde all'importanza delle forze che sono accumulate nell'uomo. L'uomo è creato «per» la prova, e chiamato ad essa sin dall'inizio. Bisogna pensare profondamente a questa chiamata, meditando già i primi capitoli della Bibbia, particolarmente i primi tre. L'uomo viene lì definito non soltanto come un essere creato «a immagine di Dio» (Gn 1, 26-27), ma contemporaneamente viene definito come un essere sottoposto alla prova. Ed è questa — se

bene analizziamo il testo — la prova del pensiero, del «cuore» e della volontà, la prova della verità e dell'amore. In questo senso essa è al tempo stesso la prova dell'Alleanza con Dio. Quando questa prima Alleanza è stata rotta, Dio l'ha conclusa di nuovo. Le letture d'oggi ricordano l'Alleanza con Abramo, che è stata una via di preparazione alla venuta di Cristo.

Cristo conferma questo significato della vita: essa è la grande prova dell'uomo. E proprio per questo ha senso per l'uomo. Non ha senso, invece, se riteniamo che l'uomo nella vita deve soltanto trarre profitto, usare, «prendere», anzi lottare accanitamente per il diritto ad approfittare, ad usare, a «prendere»...

La vita ha il suo senso quando viene considerata e vissuta come una prova di carattere etico. Cristo conferma questo senso, e nello stesso tempo definisce l'adeguata dimensione di questa prova che è la vita umana. Rileggiamo accuratamente, per esempio, il discorso della montagna, e ancora il capitolo 25 del Vangelo di Matteo: l'immagine del giudizio. Basta solo questo per rinnovare in noi la fondamentale coscienza cristiana nel senso della vita.

Il concetto della «prova» si collega strettamente con il concetto della responsabilità. Ambedue sono indirizzati alla nostra volontà, ai nostri atti. Accettate, cari amici, entrambi questi concetti — o piuttosto ambedue le realtà — come gli elementi della costruzione della propria umanità. Questa vostra umanità è già matura, e, in pari tempo, è ancora giovane. Si trova in fase di formazione definitiva del progetto della vita. Questa formazione avviene proprio negli anni «accademici», nel tempo degli studi superiori. Forse quel progetto personale di vita è sospeso per ora su molte incognite. Forse mancate ancora di una esatta visione del vostro posto nella società, del lavoro al quale vi preparate attraverso i vostri studi. Certamente è questa una difficoltà grande; ma le difficoltà del genere non possono paralizzare le vostre iniziative. Non possono far nascere soltanto l'aggressione. La stessa aggressione non risolverà nulla. Non cambierà in meglio la vita. L'aggressione può soltanto renderla «cattiva in altro modo». Vi sento denunciare, nel vostro linguaggio così franco, la senilità delle ideologie e l'insufficienza ideale della «macchina sociale». Ebbene, per

promuovere la vera dignità — anche intellettuale — dell'uomo e non lasciarvi a vostra volta irretire in diversi settarismi, non dimenticate che è indispensabile acquisire una profonda formazione in base all'insegnamento, che ci ha lasciato Cristo nelle sue parole e nell'esempio della propria vita. Cercate di accettare le difficoltà che dovete affrontare proprio come una parte di quella prova che è la vita di ogni uomo. Bisogna assumere questa prova con tutta responsabilità. E' una responsabilità nello stesso tempo personale: per la mia vita, per il suo futuro profilo, per il suo valore — ed è insieme responsabilità sociale: per la giustizia e la pace, per l'assetto morale del proprio ambiente nativo e di tutta la società, è una responsabilità per l'autentico bene comune. L'uomo che ha una tale consapevolezza del senso della vita non distrugge, ma costruisce il futuro. Ce lo insegna Cristo.

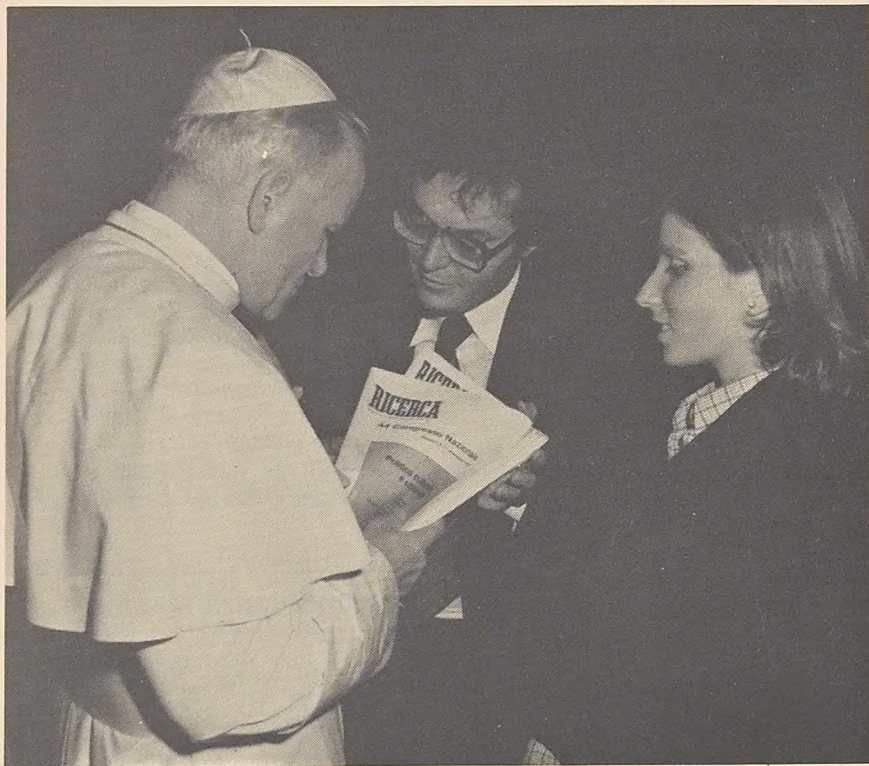
Testimonianza alla verità

5. E ci insegna anche, che la vita umana ha il senso di una testimonianza alla verità e all'amore. Poco tempo fa ho avuto l'occasione di esprimermi su questo tema, parlando alla gioventù universitaria del Messico e delle molte nazioni dell'America Latina. Mi permetto di citare alcuni pensieri di quel discorso, che interessa forse anche gli studenti europei e romani. Esiste oggi un coinvolgimento mondiale degli impegni, delle paure e nello stesso tempo delle speranze, dei modi di pensare e di valutare, che travaglia il vostro giovane mondo. In quella circostanza ho ripetuto, fra l'altro, che è necessario promuovere una «cultura integrale, che tenda allo sviluppo completo della persona umana, nella quale risaltino i valori dell'intelligenza, della volontà, della coscienza, della fraternità, tutti basati in Dio Creatore e che sono stati meravigliosamente esaltati in Cristo (cfr. Gaudium et spes, 61)». Alla formazione scientifica cioè occorre aggiungere una profonda formazione morale e cristiana, che sia intimamente vissuta e che realizzi una sintesi sempre più armonica tra fede e ragione, tra fede e cultura, tra fede e vita. Unire insieme la dedizione ad una ricerca scientifica rigorosa e la testimonianza di una vita cristiana autentica;

ecco l'impegno entusiasmante di ogni studente universitario (cfr. AAS LXXI, 1979, pp. 236-237). E ripeto anche a voi ciò che in febbraio ho scritto agli studenti delle scuole latino-americane: «gli studi

Cristo — permettetemi di dire così — è il più grande realista della storia dell'uomo. Riflettete un po' su questa formulazione. Meditate che cosa essa può significare.

E' proprio in virtù di questo reali-



Il Santo Padre a colloquio con i Presidenti della FUCI durante l'udienza generale all'Azione Cattolica del 30 dicembre scorso.

devono comportare non solo una determinata quantità di conoscenze acquisite nel corso della specializzazione, ma anche una peculiare maturità spirituale, che si presenta come responsabilità per la verità: per la verità nel pensiero e nell'azione» (ibid., p. 253).

Ci bastino queste poche citazioni.

Esiste nel mondo contemporaneo una grande tensione. In fin dei conti questa è una tensione per il senso della vita umana, per il significato che possiamo e che dobbiamo dare a questa vita se essa deve essere degna dell'uomo, se deve essere tale che valga la pena di essere vissuta. Esistono pure chiari sintomi di allontanamento da questa dimensione; infatti il materialismo sotto diverse forme, ereditato dagli ultimi secoli, è capace di coartare questo senso della vita. Ma il materialismo non forma per niente le più profonde radici della cultura europea né mondiale. Esso non è per niente un correlativo né una piena espressione del realismo epistemologico né etico.

simo che Cristo dà testimonianza al Padre, e dà testimonianza all'uomo. Egli stesso infatti sa «quello che c'è in ogni uomo» (Gv 2, 25). Lui sa! Lo ripeto senza voler offendere nessuno di coloro che in qualsiasi tempo hanno cercato o cercano oggi di capire che cosa è l'uomo, e vogliono insegnarlo.

E proprio in base a questo realismo. Cristo insegna che la vita umana ha senso in quanto è testimonianza della verità e dell'amore.

Pensateci sopra, voi che come studenti dovete essere particolarmente sensibili alla verità e alla testimonianza della verità. Voi siete, per così dire, i professionisti dell'intelligenza, in quanto vi applicate allo studio delle discipline umanistiche e scientifiche, in vista della preparazione all'ufficio che vi attende nella società.

Pensateci sopra, voi che avendo cuori giovani sentite quanto bisogno di amore nasce in essi. Voi, che cercate una forma di espressione per questo amore nella vostra vita. Ci sono alcuni, che trovano tale

espressione nella esclusiva dedizione di se stessi a Dio. La stragrande maggioranza sono coloro che trovano l'espressione di quest'amore nel matrimonio, nella vita familiare. Preparatevi a ciò solidamente. Ricordate che l'amore come un sentimento nobile è dono del cuore, ma è contemporaneamente un grande compito che bisogna assumere in favore dell'altro uomo, in favore di lei, in favore di lui. Cristo aspetta un tale vostro amore. Desidera essere con voi quando esso si forma nei vostri cuori, e quando matura nel giuramento sacramentale. E dopo, e sempre.

6. Cristo dire «Ho desiderato ardentemente di mangiare questa Pasqua con voi» (Lc 22, 15). Quando la mangiò per la prima volta con i discepoli pronunciò parole particolarmente cordiali e particolarmente impegnative: «Non vi chiamo più servi... ma vi ho chiamati amici...» (Gv 15, 15); «questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri» (Gv 15, 12). Ricordate queste parole del discorso di addio di Cristo, dal Vangelo di Giovanni, adesso, nel periodo della Passione del Signore. Ripensatele di nuovo.

Purificate i vostri cuori nel Sacramento della Riconciliazione. Menziona quelli che accusano l'invito della Chiesa alla penitenza come proveniente da una mentalità «repressiva». La Confessione sacramentale non costituisce una repressione ma una liberazione; non ripristina sensi di colpa, ma cancella la colpa, scioglie il male commesso e dà la grazia del perdono. Le cause del male non vanno cercate all'esterno dell'uomo, ma anzitutto all'interno del suo cuore; e il rimedio parte ancora dal cuore. Allora i cristiani, mediante la sincerità del proprio impegno di conversione, debbono ribellarsi all'appiattimento dell'uomo e proclamare con la propria vita la gioia della vera liberazione dal peccato mediante il perdono di Cristo. La Chiesa non ha un suo progetto pronto di scuola universitaria, di società, ma essa ha un progetto di uomo, dell'uomo nuovo, rinato dalla Grazia. Ritrovate la verità interiore delle vostre coscienze. Lo Spirito Santo vi accordi la grazia di un sincero pentimento, di un fermo proposito di ravvedimento, e di una sincera confessione delle colpe.

Vi conceda Egli una profonda gioia spirituale.

S'avvicina «il Giorno fatto dal Signore» (Ps 117/118, 24).

Siate preparati a questo Giorno!

Università e democrazia

A un anno dal Congresso di Napoli, le elezioni per il rinnovo delle rappresentanze studentesche all'interno degli organi di governo democratico dell'università, hanno rappresentato per la FUCI un'utile occasione di confronto coi problemi universitari e di bilancio della propria presenza di servizio all'interno degli Atenei.

Già nel settembre scorso, il Consiglio Centrale aprì un dibattito intorno al problema delle elezioni universitarie e del rapporto della Federazione con esse, un dibattito che è proseguito e si è andato via via intensificando lungo l'arco di questi mesi sia a livello centrale sia nei singoli gruppi, tutti coinvolti, al di là delle scelte concrete di ognuno, da questo evento.

Un dibattito, come si diceva, utile anche al di là del fatto contingente rappresentato dalla necessità, per la FUCI, di prendere una posizione precisa, anche se articolata, sia a livello centrale che periferico. E' necessario dunque proseguire in questa riflessione, sia nel senso di una sempre più precisa analisi della realtà universitaria, sia in quello di una sempre più esplicita definizione del senso della presenza FUCI negli Atenei.

L'ultimo numero di FUCINFORMAZIONI costituisce un utile *spaccato* dei problemi e delle analisi emerse nei gruppi: vogliamo riferirci proprio a questo documento, come punto di partenza per la definizione di alcune linee sulle quali proseguire il dibattito in Federazione.

Pur nella stringatezza dei singoli contributi, emerge in primo luogo, al di là delle differenze di contenuto, dovute anche alla diversità delle situazioni, una sostanziale omogeneità di stile d'approccio ai pro-

blemi universitari che mostra come, ad un anno da Napoli, la Federazione sia riuscita a ricostruire un volto abbastanza unitario, frutto di un comune lavoro di collocazione critica nel momento presente dell'eredità e del patrimonio culturale che ci vengono dalla nostra storia.

Uno stile di responsabilità

E' questo il primo dato, da non sopravvalutare, ma da considerare nella sua giusta importanza: può essere in qualche misura la prova che questi anni di lavoro, tesi proprio ad una rifondazione non astorica dell'esperienza fucina, cominciano a dare i loro frutti.

Si può infatti dire con molta tranquillità e senza minimamente cedere ad uno sterile trionfalismo patriottico, genere letterario del resto abbastanza sconosciuto in FUCI, che l'atteggiamento di tutti i gruppi, di fronte alla vicenda elezioni, al di là di quelle che sono state poi le concrete scelte operative di ognuno, è stato sempre improntato alla massima responsabilità e maturità critica.

Dinanzi al dato elettorale più appariscente, la massiccia astensione dal voto, « occorre evitare — dice Michele Nicoletti riferendo della realtà bolognese — sia le interpretazioni trionfalistiche di chi ha propugnato l'astensionismo, sia quelle rassegnate-disperate dei teorici del *riflusso* che, trovata in questa magica parola la chiave esplicativa di tutti i fenomeni sociali e politici, troppo spesso sembrano dimenticare dei problemi reali, strutturali dell'università ».

Mi pare si possa dire con certezza che questo atteggiamento di responsabilità, consapevole della com-

plexità dei fenomeni che abbiamo di fronte, non riducibili in facili e riduttive schematizzazioni, sia stato il dato caratteristico del contributo fucino a queste elezioni: chi si è impegnato lo ha fatto nella piena ed espressa consapevolezza di tutti i limiti di quell'esperienza elettorale, chi ha assunto una posizione critica lo ha sempre fatto nella consapevolezza che si trattava in ogni caso di una sconfitta.

Questo atteggiamento, improntato non a manicheismi ideologici, ma ad una matura consapevolezza della complessità delle cose (e ad un sano e tutto fucino senso dell'umorismo insieme), ci consente, e ci impone, ora di guardare, sia indietro che avanti, con realismo e intelligenza.

Più candidati che elettori

Il primo problema sul quale tutti i contributi dei gruppi pongono l'accento è quello dell'astensionismo, preoccupante non solo e non tanto *di per sé*, ma soprattutto in quanto *punta di iceberg* di un intero processo di decomposizione qual'è quello cui assistiamo in università. Di fatto, molti studenti non si sono nemmeno *accorti* che in università una minoranza di addetti ai lavori si contende un po' grottescamente voti e seggi. Si è arrivati al paradosso che i candidati costituivano da soli il 5% dei votanti. E da tutti i contributi emerge anche il dato certo che l'assenteismo è stato ovunque *passivo* e in nessun caso *attivo*.

« Se in apparenza — scrive Carlo Solano descrivendo la realtà genovese — la situazione non è molto cambiata dal '75 ad oggi, in realtà possiamo parlare di notevole flessione dell'interesse per queste ele-

zioni. Nel '75 si impose in molte facoltà l'astensionismo attivo con i conseguenti picchettaggi e scontri. Chi allora votò dovette dimostrare coraggio, al contrario di oggi, quando la calma e l'indifferenza sembrano aver contrassegnato il momento elettorale».

Nell'Ateneo di Roma, in altre occasioni teatro di scontri durissimi, l'ordine pubblico è stato questa volta garantito da un manipolo di Vigili Urbani.

Ciò ha fatto parlare di ripresa della democrazia, del dibattito pacifico e tollerante in università, mentre in genere non si è trattato che dell'affermazione della più assoluta non significanza dell'attività politica in università, ormai incapace persino di essere provocatoria. L'astensionismo, che ha visto coinvolti anche i frequentanti, rimpiazzati per l'occasione dai professionisti di partito, è stato dunque essenzialmente espressione della disgregazione della base studentesca.

«L'opinione diffusa che le elezioni siano inutili, poiché gli studenti hanno scarso peso negli organi eletti — scrive ancora Carlo Solano — l'esiguità delle informazioni sulle attività dei precedenti rappresentanti; la convinzione che le forze politiche strumentalizzino le consultazioni studentesche; il fatto che poche persone, pochi gruppi scelgano l'università come luogo di impegno, possono aver determinato un tale risultato». (La FUCI di Genova non ha espresso candidati in nessuna lista).

«Anche nell'Ateneo patavino — scrive da parte sua Carlo Cappellari — si è espressa, con l'87% delle astensioni, la sfiducia nella possibilità di una reale incidenza, all'interno dei parlamentari, dei rappresentanti degli studenti, mentre l'area di autonomia non ha in alcun modo disturbato le operazioni di voto svoltesi invece tra uno spiegamento militare addirittura imponente». (Anche il gruppo di Padova ha assunto una posizione critica nei confronti delle liste).

Tra ironia e angoscia

«Se si cercano dei termini per definire la campagna elettorale a Macerata — scrive Claudio Fraticelli, neoletto in Consiglio di Amministrazione — li si può trovare nel pittoresco, espressivo di una situazione che sotto una veste sonnolenta, permette di capire in quale sta-

to versi la popolazione universitaria. Le mura dei corridoi tappezzate di manifesti scherzosi e di vignette amaramente ironiche nascondono l'angoscia esistenziale che pervade il mondo studentesco».

«Il risultato di queste elezioni ha mostrato con evidenza al mondo universitario milanese — dice Anna Mantovani — quale sia la configurazione strutturale dell'università a Milano, e quali le prospettive, almeno a breve scadenza, di un intervento in essa. Infatti, riguardo al primo aspetto, l'elevatissimo tasso di assenteismo ha mostrato come una macrouniversità non possa non pagare le sue dimensioni in termini di incapacità di coinvolgere gli studenti. Ma il disinteresse per la vita universitaria è causato anche da un altro fattore molto rilevante: l'università è ancora strutturata sulla figura dello studente a tempo pieno, che ormai non esiste quasi più, e non è quindi in grado di essere punto di riferimento se non marginale per chi all'università chiede un tipo di cultura e di impostazione degli studi qualitativamente diverse». (Anche la FUCI milanese ha dovuto constatare l'impossibilità di impegnarsi anche indirettamente all'interno delle liste studentesche).

Per la FUCI di Pavia, i cui componenti hanno dato il loro contributo originale all'interno della lista di ispirazione cristiana, Michele Calvi dice: «Dall'84% di studenti che non ha votato, una buona parte è formata da studenti disinteressati alla vita universitaria nel suo complesso, ma certamente un'altra parte è costituita da studenti che pur frequentando l'ambiente universitario hanno ritenuto inutile o dannoso recarsi a votare. Credo che non sia esagerato leggere in questo disinteresse un giudizio più o meno cosciente sulla strada che l'università ha imboccato e sulla quale va procedendo con un moto uniformemente accelerato. Probabilmente l'idea prevalente è quella di salvarsi con le proprie forze dall'affondamento dell'università, di succhiare tutto il possibile senza perdere tempo in atteggiamenti che non hanno la minima possibilità di influire in qualche modo sulla situazione».

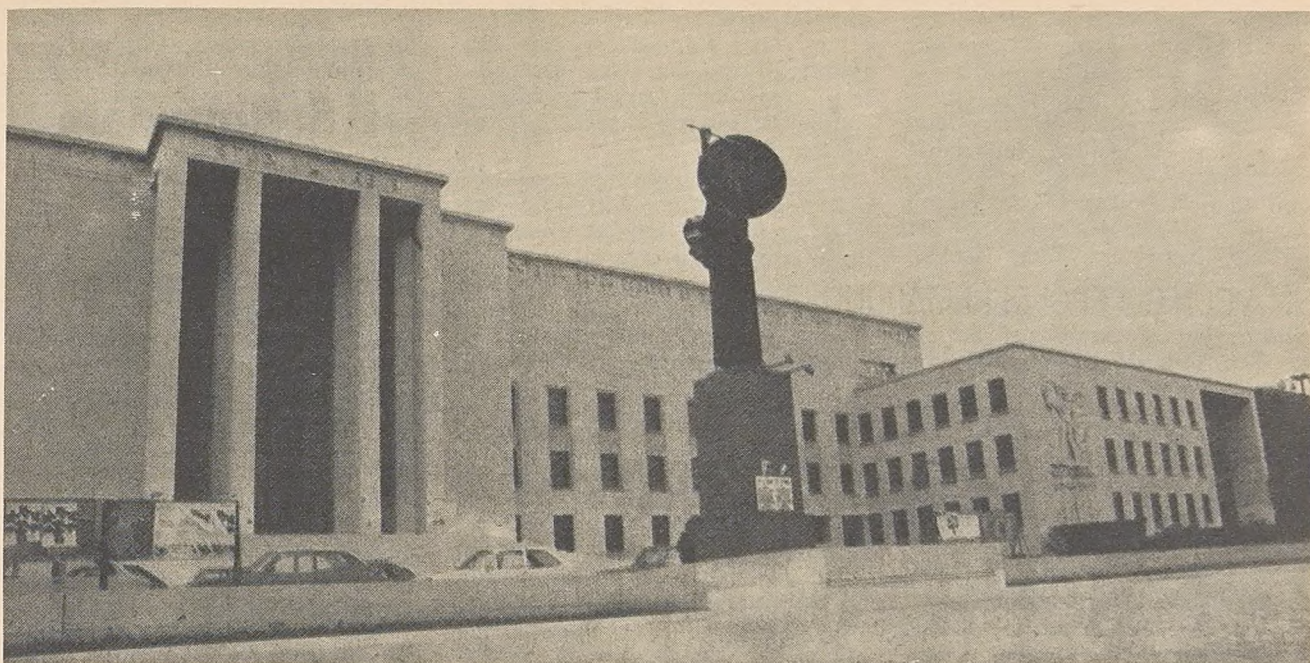
Per Maria Lorusso, della FUCI di Bari, che dopo aver affrontato non pochi problemi, teorici e pratici, ha deciso di presentare propri candidati nella lista di ispirazione cristiana, «tenuto conto della gravità della realtà meridionale, fatta anche di

sottosviluppo, o quanto meno di squilibri socio-ambientali connessi con lo sviluppo rapido e disarmonico realizzatosi negli ultimi anni, di disoccupazione, intellettuale e non, di programmazione economica e culturale inesistente, di appuntamenti mancati, e dei riflessi che tutto ciò ha in università, ci si aspettava, francamente, una partecipazione più ampia e stimolante e da parte degli studenti e da parte dei docenti». Entrambe le categorie hanno invece mancato questo appuntamento, e ciò a causa probabilmente di una certa stanchezza prodotta dalla constatazione che «le elezioni hanno trovato la nostra università alle prese grosso modo con gli stessi problemi che già nel '76, all'epoca delle ultime elezioni, erano stati dibattuti e che nel contempo sono rimasti per la maggior parte irrisolti».

Liberi per un solo giorno

La posizione della FUCI di Perugia «data l'impossibilità di aderire come gruppo, per motivi di principio e di programma, alla lista di centro, si è risolta in prese di posizione personali a favore di esponenti sia della lista cattolica che di sinistra». Per Marinella Rucireta e Gianni Pocetta, «la scarsa affluenza, ancor più bassa di quella registrata nel '76, è determinata solo in piccola parte dalla estensione dei gruppi "extra" di sinistra; molto più evidente è la sfiducia nel momento elettorale, considerato, nel clima di generale disinteresse, un gesto tale "da rendere liberi per un sol giorno". L'assenteismo in queste elezioni va inserito in primo luogo nel quadro di generale estraniamento dall'università, vista sempre più come una realtà non-vivibile».

L'università di Messina ha registrato un record di affluenza alle urne: circa il 30% degli studenti si sono recati a votare. Ciò non ha reso tuttavia la situazione meno grave: «L'università — scrive infatti Pietro Giordano della FUCI messinese, che non è riuscita a trovare lo spazio per un impegno politico autenticamente riformatore e non inquinato da ipoteche, spesso pesanti, di carattere clientelistico — continua ad essere un campo di battaglia di interessi che non hanno niente a che fare con essa. Nella disgregata situazione sociale messinese, ecco comparire



i *partitini* universitari che diventano, consapevolmente o no, strumenti in mano agli ormai conosciuti boss locali e d'oltre Stretto. Ecco che le liste vengono fatte secondo gli interessi delle correnti, delle sottocorrenti, delle baronie più o meno consolidate e che mai hanno coinciso con gli interessi della università e degli studenti». Dinanzi a questa visione, è difficile poter pensare che il gioco democratico riesca a salvaguardare la propria identità distinguendosi dai trasformistici e squallidi giochi di potere: e la scelta, amara e pesante, diviene spesso solo quella tra clientelismo e assenteismo.

«Nell'Ateneo Turritano, scrive Gavino Pala, eletto a Sassari in Amministrazione, il rinnovo della rappresentanza studentesca negli organi accademici è stata, ancora una volta, un'occasione mancata per una partecipazione efficace, attiva e responsabile della componente fondamentale dell'Università, cioè gli studenti.

I dati sono i primi a parlare chiaro e non lasciano possibilità di smentite: ha infatti votato circa il 17,5% degli aventi diritti contro il circa 30% del 1976; questo calo di votanti ha motivazioni profonde di ordine generale e locale. La crisi globale che attraversa l'Università e le istituzioni democratiche è particolarmente evidente nelle sedi più disagiate, dove palese è la difficoltà di dare una risposta concreta da parte di tali organismi a problemi che,

se hanno sempre pesato sulle popolazioni sarde, in questo momento di crisi diventano più gravosi.

La sfiducia nei confronti dei partiti e il ritorno all'individualismo sono elementi che spiegano, anche se solo parzialmente, la mancata mobilitazione degli studenti. Il fatto che dell'appuntamento elettorale, da noi avutosi il 14-15 febbraio, se ne sia parlato poco e all'ultimo momento coinvolge delle responsabilità delle forze politiche, troppo preoccupate di non presentare queste elezioni come possibile test degli eventuali orientamenti politico-elettorali degli italiani».

«La scarsa partecipazione al voto — afferma Pietro Vignini, presidente della FUCI triestina, eletto in Consiglio di Amministrazione — testimonia ancora la gravità di quel riflusso e disimpegno che la locale FUCI non ha mancato di discutere e analizzare approfonditamente e che a Trieste appare particolarmente accentuata: la percentuale di votanti raggiunta, il 9%, è una delle più basse d'Italia». Un riflusso e una disgregazione che non hanno risparmiato neppure «una lista che si richiamava alle posizioni della locale "lista per Trieste", (che nelle scorse amministrative ha raggiunto la maggioranza relativa al Comune), e che non è riuscita a raggiungere il numero di firme necessario per la presentazione, a riprova della forte difficoltà che incontrano movimenti di carattere autonomistico e qualunquistico quando si tratti di

passare dalla mera proposta demagogica ad un ruolo propositivo».

A Bologna, diversi fucini che intorno al pensionato FUCI per fuorisede hanno dato vita ad una reale presenza di servizio in università, si sono presentati nella lista *Università Popolare*: Antonio Nieddu è stato eletto in Amministrazione con un numero di preferenze (1200) doppio rispetto al candidato espresso da Comunione e Liberazione.

Un'occasione mancata

Anche a Bologna tuttavia, il trionfalismo non è di casa: «la non vivibilità della condizione esistenziale e logistica della massa dei fuorisede, l'enorme percentuale dei non votanti (85%), l'inagibilità politica di talune facoltà, la non-significanza del fare politica in università, la scarsa possibilità di incidenza all'interno dei Consigli sono, — dice Michele Nicoletti, eletto a sua volta in Consiglio di Facoltà a Lettere e Filosofia — dati oggettivi che occorre tenere presenti. Non è un mistero che il problema di fondo resti sempre e comunque quello del ruolo sociale e culturale dell'università, precipitata in una sempre più totale crisi di identità; il fatto grave è che di questo vi è sempre meno consapevolezza da parte delle forze politiche e sociali, degli studenti, del corpo docente. Se queste elezioni potevano rappresentare, almeno in parte, un'occasione preziosa per affrontare seriamente il nodo della

questione universitaria, ebbene occorre dire che è stata un'occasione mancata: il dibattito in università è mancato quasi ovunque, la stessa campagna elettorale è stata condotta più fuori che dentro l'università, non in assemblee, comizi, manifestazioni, ma in incontri con piccoli gruppi, negli appartamenti, nei collegi, nei pensionati. Dagli scontri ideologici (quando non fisici), si è passati ad una dimensione quasi familiare, pur con ampio uso dei canali di informazione, antichi (volantinaggio e tazebo) e nuovi (giornali, radio e tv private). Quanto poi di stanchezza, insofferenza, frustrazione, resti dentro a ciascuno, partecipazione o astensionista, eletto o elettore, prima e dopo queste elezioni, è un dato non quantificabile, ma carico di pregnanza esistenziale, carico del fardello di delusioni quotidiane di chi ancora non si è rassegnato a vivere da estraneo la condizione universitaria, di chi ancora non riesce a smettere di interrogarsi sul senso del fare cultura, dell'impegnarsi per cambiare».

Una conclusione che, magari diversamente sfumata a seconda delle situazioni, può essere tuttavia fatta propria da chiunque sia stato in

qualche modo coinvolto nella vicenda elettorale. Una vicenda che, come si diceva, ha messo seriamente in crisi tutti i gruppi, ha fatto sì che essi si ponessero seriamente diversi problemi.

Il primo problema, emerso prepotentemente anche a livello centrale, è quello del tipo di presenza e di impegno legittimi, in un contesto elettorale, per una federazione di gruppi ecclesiali come la FUCI. Il problema, complesso e articolato in quanto coinvolge almeno due livelli di riflessione, uno ecclesiale e uno storico, è ancora aperto e non si è riusciti a risolverlo compiutamente entro la scadenza elettorale: dall'esperienza dei gruppi che singolarmente hanno dovuto prendere posizioni concrete, è tuttavia ora possibile iniziare a trarre alcune tracce per andare avanti.

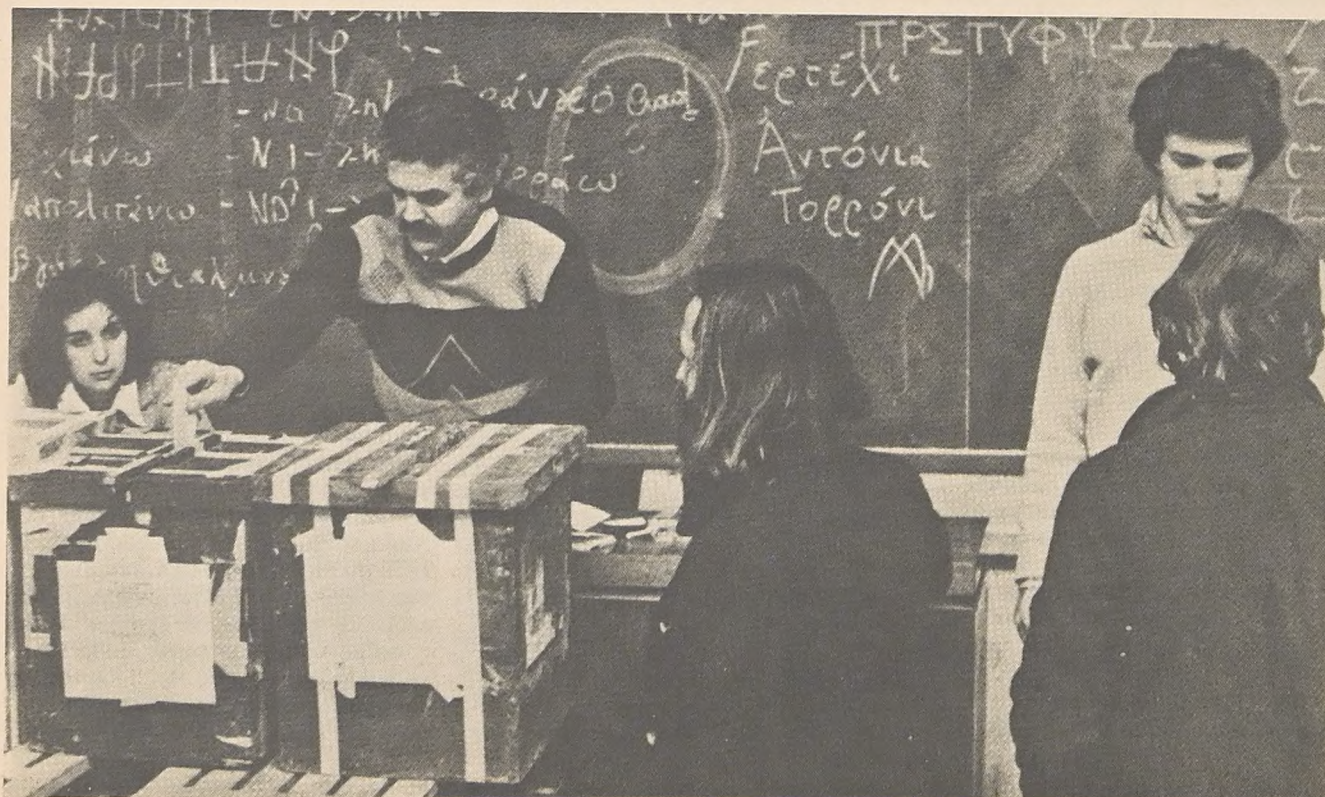
Quale presenza per la FUCI?

«Per noi gruppo FUCI — scrive Maria Lorusso di Bari — la presentazione alle elezioni di nostri candidati, ma soprattutto la possibile adesione ad una lista cattolica, non è stata per nulla scontata. Ci sia-

mo interrogati perché ritenevamo di dover chiarire a noi stessi e agli altri quelle scelte che all'interno di un'aggregazione di cattolici democratici ci uniscono alle altre componenti, ma anche quelle opzioni che da esse ci differenziano; ma, ancor prima, ci siamo chiesti quale poteva essere, in una competizione elettorale, il ruolo di un gruppo come il nostro che appunto di elettoralistico non ha proprio niente.

«La risposta agli interrogativi che questi problemi suscitavano ci è venuta proprio dalla specificità del nostro essere gruppo FUCI, dall'impegno che abbiamo deciso di fare nostro, dallo stile con cui ci sforziamo di portarlo avanti e dalla dimensione di servizio che ad esso cerchiamo di dare. Avevamo dietro di noi un'esperienza positiva e negativa insieme, ma pur sempre utile, di gruppi di facoltà: intendevamo continuare a muoverci in quella direzione. Abbiamo sempre creduto, e ci crediamo ancora, nel lavoro di base, nel contatto personale degli studenti tra di loro e degli studenti con i docenti, perché ci piace pensare ad una cultura della solidarietà e lavorare per costruirla; siamo convinti infine che la si possa realizza-

«L'astensionismo che ha visto coinvolti anche i frequentanti, rimpiazzati per l'occasione dai professionisti di partito, è stato essenzialmente espressione della disgregazione della base studentesca».



re attraverso l'impegno personale, a condizione però che questo impegno non resti isolato e che si sforzi di utilizzare quegli strumenti che la società civile ci mette a disposizione.

«E' proprio per questo che, coraggiosamente, ci siamo sentiti di rivolgere, per il tramite del programma della nostra lista, un invito alla responsabilità. Coraggiosamente, perché non è facile, e neanche troppo popolare, invitare gli studenti che vivono sulla propria pelle le difficoltà di uno studio scarsamente motivato sul piano professionale, a recuperare il gusto allo studio e alla vita universitaria. Pensiamo però che questa assunzione di responsabilità sia irrinunciabile, proprio perché a partire da essa tentiamo di recuperare il valore individuale e l'utilità sociale dello studio prima e del lavoro poi».

Con grande realismo, al di là di qualunque retorica e trionfalismo, il gruppo di Bari ha deciso di impegnare propri membri in questa vicenda elettorale. Con l'amarezza di chi ha trovato chiuso qualsiasi spiraglio per un impegno al servizio del rinnovamento, ma senza per questo cedere alla facile e qualunque rassegnazione, anche il gruppo FUCI di Messina ha tracciato un bilancio dell'esperienza elettorale.

«Credo che sarà diffuso in tutte le università — scrive Pietro Giordano — un nuovo periodo di stagnazione del dibattito in università: logicamente ci si è dimenticati dei problemi a cui giornalmente e globalmente lo studente va incontro. Questo chiama noi fucini ad un maggiore impegno, a creare spazi di incontro, di confronto critico sul problema del rapporto tra politica e cultura.

«Il nostro impegno, come FUCI di Messina, è stato quello di contribuire a far sì che la scadenza elettorale non si limitasse ad essere semplice contrasto di forze alla ricerca di spazi da occupare, ma diventasse pienamente confronto culturale intorno ai drammatici problemi giovanili: ciò è stato fatto attraverso un'assidua presenza alle assemblee, con volantinaggi, ma sappiamo che tutto ciò non basta, e che può essere soltanto un segno di un lavoro che deve realizzarsi giorno dopo giorno».

Il problema dunque del rapporto della FUCI con queste scadenze non può se non illusoriamente essere risolto a tavolino, senza mettere in

questione l'intero senso della presenza FUCI in università.

In Assemblea Federale, la terza commissione si è occupata del problema elezioni, giungendo a stilare un testo sul quale tutti i membri si trovavano d'accordo e che potrebbe essere ripreso nel dibattito in Federazione: «Anche se la scelta religiosa — si legge nel foglio — non può più, dopo il convegno ecclesiale su Evangelizzazione e Promozione umana, essere concepita come fuga dalla storia, ma deve invece essere vista come disinteressato servizio ad essa, va comunque ribadito come i momenti di schieramento di forze, come sono quelli elettorali, non rientrino nell'ambito dell'attività di gruppi ecclesiali come sono quelli della FUCI. L'impegno della Federazione in università deve piuttosto consistere nel costituire un terreno vitale di elaborazione culturale dal quale potranno semmai nascere anche esperienze autonome di mediazione politica che, pur se auspicabili, non sono comunque promosse direttamente dalla FUCI» (RICERCA, n. 1/2 1979, p. 28).

Evangelizzatori in Università

E' impossibile insomma risolvere questo problema, quasi giuridico, di definizione dei campi in cui la presenza della FUCI è legittima, senza chiarire preliminarmente il senso del servizio che i nostri gruppi devono offrire all'università e agli universitari. Dietro la non chiarezza nel dibattito tra astensionisti e partecipazionisti, che ha animato diversi incontri fucini, stava allora forse proprio la non chiarezza su quest'altro nodo veramente centrale.

Perché questa chiarezza, non solo concettuale, incominci ad essere costruita, occorre iniziare a dare contenuto ai termini della definizione che comunemente diamo di noi stessi, *laici evangelizzatori in università*.

Occorre cioè far uscire dal vago e dal generico l'essere evangelizzatore, delineare poi con maggior completezza un'analisi dell'università, propria a partire dall'esperienza di quest'anno e mezzo che ci separa da Napoli e che è culminato nelle elezioni universitarie, per poter infine vedere cosa significhi in concreto, nella situazione storica che viviamo, essere portatori dell'annuncio di fede tra gli universitari.

A questo proposito, sembrano e-

mergere alcune indicazioni già dai contributi pervenuti dai gruppi, che prendono le mosse proprio da un'analisi del fenomeno dell'assenteismo.

Le cause della mancata partecipazione degli studenti sembrano infatti, stando a quanto emerge dai vari contributi, essere sostanzialmente tre: la sfiducia nei confronti dei *parlamentari*, espressione dell'impotenza di un'azione politica riformatrice all'interno dell'università; le carenze programmatiche, politiche e morali degli schieramenti elettorali, troppo spesso solo *elettoralisti*, incapaci di risposte reali alla crisi dell'università; la disgregazione sociale e la crisi di identità che l'essere studenti comporta, col corollario del prevalere, di fatto, di una logica egoistica e rinunciataria da «si salvi chi può».

Capire la transizione

Queste tre cause sono così strettamente intrecciate da creare un clima di frustrazione sempre più soffocante. E tutto ciò proprio mentre, come dice Anna Mantovani di Milano, «urge una presenza che sappia stimolare un dibattito sui temi fondamentali, che sappia riportare l'interesse degli studenti alla sorte di questa università. E' importante almeno essere consapevoli di dove si sta andando, anche quando non è facile impugnare il timone per rettificare la rotta».

D'altra parte, sarebbe illusorio pensare di poter ricostruire una base studentesca critica e protagonista solo a partire da programmi illuministici — come sono tutti i programmi non incarnati in soggetti storici — senza ritrovare una dimensione umana di significati e valori alternativi alla disgregazione.

«Nessuno, e tanto meno io, — scrive ancora Pietro Giordano — nega la necessità di iniziative coraggiose e urgenti a livello politico ed economico. Ma esse saranno risolutive solo all'interno di un processo di ricomposizione morale e culturale. L'interrogativo sul senso della vita infatti, si colloca su un piano prepolitico, che trascende ed anticipa insieme le scelte operative. Di qui l'importanza determinante di un dialogo che illumini le coscienze, di un confronto leale tra tutte le forze culturali del Paese, chiamate oggi a misurarsi sull'uomo, sulla sua realtà trascendente, sui suoi valori fondamentali».

Ciò non significa affatto rimandare a *dopo* la riflessione sulle radici strutturali della crisi: significa invece condurla in modo radicale e insieme non moralistico.

Vediamo oggi confermata in pieno l'analisi culturale condotta per decenni dalle componenti più acute del pensiero di ispirazione cristiana. Già negli anni trenta, e poi soprattutto nell'immediato dopoguerra, questi padri e profeti della democrazia ricordavano come sia impensabile la sopravvivenza di esperimenti democratici (le speranze temporali dell'umanità) in contesti di società civile disgregati, sfilacciati, indifferenti ai valori, incapaci dell'eroismo della donazione gratuita quotidiana.

La democrazia difficile

La democrazia, cioè il reale progresso dell'uomo, inseparabile dalla costruzione del Regno, è insomma una sfida che si può sempre perdere, una conquista mai definitiva: essa entra dunque in crisi quando si verifica un calo di tensione etica, una perdita di motivazioni profonde. Per questo, storicamente, democrazia e fede religiosa si sono sempre accompagnate l'un l'altra; e per questo, se da un lato è illusorio per la Chiesa pensare di assolvere la propria missione salvifica astraendo da qualsiasi riferimento storico alle vicende della democrazia, è dall'altro lato altrettanto illusorio pretendere di edificare una democrazia sull'indifferentismo etico, o sulla consapevole e sistematica lotta a qualsiasi esperienza etica e religiosa.

Del resto, il patrimonio profetico dei cattolici-democratici, alla costruzione del quale la FUCI ha dato un contributo così rilevante, trova il proprio fondamento proprio nell'intuizione della possibilità, e anzi della necessità, di una felice coniugazione tra i valori religiosi e la via democratica.

Dopo il fallimento del '68 che pur esprimendo una fortissima istanza etica non ha saputo darle sbocchi storici, la ripresa, creativa e non ripetitiva, di questa tradizione, sembra più che mai attuale e urgente.

E la sfida per la FUCI potrebbe allora essere, in università, quella di saper coniugare un ritrovato senso della vita con una grande fantasia creativa e riformatrice.

a cura di **Giorgio Tonini**

Una cultura della ricerca

Le vicende più recenti, legate alla riforma e al decreto Pedini, hanno portato sulle prime pagine dei quotidiani i problemi relativi all'università e hanno diffuso la consapevolezza di una profonda crisi dell'istruzione universitaria, ormai in atto da parecchi anni, nella realtà italiana.

Proprio per questo è importante approfondire le dimensioni e le ragioni di questa crisi e individuare, a partire da questa analisi, le prospettive culturali e strutturali che possono ridare all'università una funzione significativa nella società italiana contemporanea.

I fattori sociali della crisi: quale liberalizzazione degli accessi?

Negli anni sessanta e settanta si verifica in Italia un forte aumento delle iscrizioni e della tendenza a proseguire gli studi: non si può tuttavia leggere semplicisticamente questo dato, né attribuirgli lo stesso significato nei due decenni.

Negli anni sessanta infatti l'aumento della popolazione universitaria è legato ad una serie di fattori economici e sociali di tipo «espansivo»: la forte crescita demografica, le crescenti esigenze del mercato, un miglioramento delle prospettive occupazionali dei laureati.

Non così negli anni settanta, in cui l'iscrizione all'università è favorita da fattori sociali di tipo «depressivo», quali la fine dell'espansione demografica, la crisi del mercato, il peggioramento delle prospettive occupazionali per i laureati.

Lo stesso fenomeno dunque assu-

me nei due decenni significati profondamente diversi per quanto riguarda il ruolo sociale dell'università: infatti mentre negli anni sessanta la realtà sociale spinge l'istituzione universitaria verso una più forte funzione professionalizzante, nel decennio successivo l'aumento di iscrizioni indica piuttosto l'avvio dell'università verso un ruolo sociale negativo di «area di parcheggio».

Questi mutamenti quantitativi e qualitativi della popolazione universitaria tuttavia non hanno portato a nessuna trasformazione strutturale dell'università: il sistema universitario è rimasto immutato e monolitico, continuando, tra l'altro, a mantenere l'istruzione superiore di tipo «corto» (corsi parauniversitari) in una condizione di distacco e di inferiorità dalla realtà universitaria propriamente detta. Una popolazione universitaria di massa dunque in una struttura istituzionale che continua ad essere di élite, sia per quanto riguarda le dimensioni delle strutture, sia per quanto riguarda le funzioni che si propone di svolgere.

Unica grande riforma realizzata è stata quella della liberalizzazione degli accessi, nel '69: una riforma però che, non accompagnata da alcun ripensamento sulle funzioni e sulla struttura dell'università, ha soddisfatto soltanto l'esigenza di sanatoria sociale nei confronti della emergente disoccupazione giovanile, «istituzionalizzando» quasi l'università come «area di parcheggio».

Non va dimenticato inoltre che la liberalizzazione del '69 non ha eliminato, come spesso, semplicisticamente, si crede, i fattori di selezione

La crisi dell'università e dell'istruzione superiore in un convegno della FUCI lombarda

ne sociale nell'accesso all'università: questi infatti continuano ad incidere pesantemente, sia a monte, nell'accesso alla scuola secondaria superiore, sia nel passaggio all'istruzione universitaria. Nella scuola secondaria superiore infatti si rileva una democratizzazione minima per quanto riguarda i licei, cioè la scuola di tipo « preparatorio », più rilevante invece per quanto riguarda gli istituti tecnici, cioè la scuola di tipo « terminale ». Nel passaggio all'università poi continuano ad essere presenti forti squilibri di « rappresentanza sociale » e anche chi sfugge all'eliminazione e riesce ad accedere all'istruzione universitaria subisce, in relazione alla sua condizione sociale, una notevole restrizione di campo nella scelta della facoltà.

Tre condizioni dello studente, tre domande di istruzione

Resta infine da considerare il fenomeno sempre più preoccupante degli « abbandoni », che hanno avuto un aumento gigantesco in questi ultimi anni: anche a questo riguardo, i fattori di selezione sociale incidono ancora molto, tanto che sono proprio quegli studenti che hanno potuto accedere all'università soltanto dopo la liberalizzazione ad abbandonare gli studi universitari prima di averli conclusi. Da questo breve quadro della mutata popolazione universitaria sembrano emergere, dunque, tre diversi tipi di studente:

1) lo studente tradizionale, che

dopo il liceo si iscrive a tempo pieno all'università;

2) lo studente con diploma di scuola « terminale », che si iscrive all'università e alterna studio e lavoro precario;

3) il lavoratore diplomato che prima non poteva iscriversi all'università e che ora lo fa dedicandovi il tempo libero.

Queste tre diverse condizioni studentesche indicano approssimativamente tre diverse domande di istruzione superiore: la ricerca, la formazione professionale e l'istruzione permanente. Queste tre domande in Italia non sono mai state istituzionalizzate e l'università così come era prima, senza alcuna trasformazione, continua ad essere l'unico ambito istituzionale pubblico per soddisfarle.

Ma oggi l'università italiana non è in grado di farlo.

In primo luogo una popolazione non la crisi del rapporto università-

di élite ha messo in crisi la capacità e la possibilità da parte della struttura universitaria di assolvere al compito di lavoro di ricerca e di preparazione di ricercatori. In secondo luogo la disoccupazione e sottoccupazione intellettuale mostrano la chisi del rapporto università-mercato del lavoro ed esprimono drammaticamente la disfunzione quantitativa e qualitativa dell'università rispetto al suo ruolo professionalizzante. Infine, per quanto riguarda l'educazione permanente, al di fuori dei corsi di laurea, inadatti a questa finalità, non esistono cicli brevi che, per metodo e contenuti costituiscano una reale possibilità di aggiornamento professionale e culturale per chi è già inserito nel mercato del lavoro.

Da questa crisi delle funzioni sociali dell'università nasce la sollecitazione a ripensare il sistema universitario in termini complessivi: se si accetta che esso debba rispondere a queste tre domande di istruzione superiore emergenti, è necessario allora progettare una struttura istituzionale articolata e flessibile, capace di assolvere queste diverse funzioni in maniera differenziata, con i debiti collegamenti e con una prospettiva unitaria.

I fattori culturali della crisi: Quale parametro critico?

Non si può dimenticare comunque che la crisi della funzione tradizionale dell'università e l'emergere di nuove domande di istruzione superiore non è legata soltanto a fattori di tipo sociale, ma ha anche radici di natura culturale.

Così l'idea « liberale » dell'università come luogo della libera ricerca

La FUCI lombarda ha organizzato il 30/31 marzo un incontro sull'università. I due giorni di studio sono stati tenuti a Gazzada (VA) dopo un lavoro di preparazione cominciato subito dopo le elezioni universitarie, e nato appunto in quella occasione per l'esigenza di una riflessione approfondita sui temi più centrali dell'attuale crisi che paralizza gli atenei. Questo lavoro, di cui riportiamo due relazioni, risponde all'impegno preso dalla Federazione di essere presente in università, seppure non a livello politico, e di farsi carico dei suoi problemi, sia di quelli culturali e didattici, sia di quelli connessi più strettamente con la sua gestione.

della verità, compiuta insieme da ricercatori e studenti certamente è entrata in crisi a causa di alcune trasformazioni sociali: lo sviluppo della tecnologia, infatti, il dilatarsi della scolarità e dell'occupazione tecnologica hanno portato in primo piano il problema della formazione professionale, costringendo l'università a restringere e mortificare sempre di più lo spazio della ricerca.

Non si può negare però che la stessa nozione di « ricerca della verità senza costrizione », secondo la espressione di Jaspers (nozione che stava alla base della funzione tradizionale dell'università) sia entrata in crisi anche da un punto di vista propriamente culturale.

La diffusione e la volgarizzazione infatti di quanto hanno detto i maestri del sospetto ha condotto a pensare che la libera ricerca della verità sia una chimera o un'ipocrisia, che dissimula o addirittura nega le relazioni sociali concrete e i rapporti di forza-dominio che stanno alla base della cultura.

D'altra parte esiste un legame abbastanza preciso tra questa crisi di natura culturale e l'influsso delle trasformazioni sociali sulle funzioni dell'università.

L'università infatti ha sviluppato sempre di più, accanto alla funzione della libera ricerca, quella di fornire alla società elementi capaci di tenere in efficienza i suoi quadri medi e superiori. E il conflitto fra queste due funzioni è rimasto nascosto finché la seconda è stata vista come un fattore di promozione sociale. Ma quando con il '68 questa funzione viene individuata come un fattore di conservazione sociale, allora l'università appare come un'agenzia di reclutamento e di collocamento che si regola in base alle richieste, cioè in base alla configurazione di compiti sociali che vengono definiti dal resto della società. Insomma l'università appare attirata nella zona gravitazionale del potere.

A questa compromissione dell'università col potere si è tentato di rispondere in due modi differenti: opponendo alla sedicente libera ricerca di tipo universitario una esplicita scelta ideologica oppure separandosi da essa per poter esercitare una critica « radicale ».

Anche se le due risposte tendono a volte a mescolarsi, sono caratterizzate da sottolineature diverse: nel caso della scelta ideologica si denuncia come mistificatoria la pre-



tesa di libertà-neutralità della cultura e si afferma con forza la necessità di « scegliere da che parte stare », quali interessi favorire come presupposto indispensabile ed esplicito di ogni ricerca conoscitiva; nel caso invece della cultura « radicale » si sottolinea il carattere accademico, retorico, di difesa del sapere universitario e la necessità quindi di ridare fiato alla creatività culturale in altre cellule sociali a statuto non universitario, nella convinzione che solo la marginalità sociale e il dissenso garantiscono la possibilità di un discorso critico.

In questi ultimi anni tuttavia sembra farsi sempre più evidente una crisi sia della ideologia sia della forza critica della cultura « radicale » di tipo sessantottesco, inadeguata l'una, inefficace l'altra a fornire e diffondere interpretazioni culturali non semplificanti della realtà contemporanea e prospettive significative per la sua trasformazione: si apre così la strada ad una sottile ideologia della spoliticizzazione e della tecnica generalizzata che non viene messa in discussione nel suo significato né dalla « libera ricerca della verità », considerata appunto una chimera o un'ipocrisia, né dall'ideologia, rivelatasi incapace di una forza critica adeguata, né dalla critica « radicale », inefficace perché volutamente marginale.

Sono in questione dunque problemi culturali complessi e decisivi, che

condizionano il significato e l'esistere stesso dell'università come luogo della produzione scientifica e culturale e investono il destino stesso della società: si tratta del rapporto tra conoscenza e interesse nel processo che porta appunto al costituirsi della conoscenza e, in secondo luogo, del rapporto tra la ricerca scientifica e tecnologica e la ricerca fondamentale sull'essere e sull'uomo.

Un tentativo di proposta

E' chiaro perciò che per cercare di delineare i contorni della riforma strutturale che si richiede oggi per l'istituto universitario è necessario affrontare seriamente, per quanto è possibile, questi nodi culturali.

Di fronte al problema del rapporto tra conoscenza e interesse, anzitutto, è importante chiarire l'impraticabilità di alcune soluzioni:

— quella di negare la possibilità della ricerca della verità a causa del prevalere sempre e comunque dei rapporti di forza-dominio. In questo caso si negherebbe la possibilità stessa di criticare le alienazioni della cultura;

— quella dell'estrazione della riflessione critica dall'istituzione universitaria. In questo caso si porrebbero nella marginalità e nel dissenso le caratteristiche di ogni istanza critica, condannandola all'inefficacia, e non si assumerebbe alcuna responsabilità nei confronti dell'uni-

versità, lasciandola andare sempre più verso la subordinazione alla struttura sociale esistente;

— quella della riproposizione dell'oggettività assoluta della scienza. In questo caso si arriverebbe ad una ambigua ideologia della spolticizzazione e si squalificherebbe il valore conoscitivo di una ricerca che non sia propriamente scientifica o tecnologica.

Se veramente dunque questi tentativi di risolvere il rapporto tra conoscenza e interesse sono così inadeguati, resta allora la possibilità di imboccare seriamente la strada più difficile e complessa, che la parte più attenta della riflessione contemporanea ha cominciato ad indicare: quella di riconoscere in ogni processo conoscitivo una condizione fondamentale che è lo sguardo prospettivo dell'uomo. E' la prospettiva della coscienza, di una coscienza aperta all'essere, alla verità, ed è presente sia nella riflessione filosofica che nella riflessione scientifica più attenta.

Ma se questa è la via per affrontare il primo nodo culturale, quello del rapporto tra conoscenza e interesse, ecco che emerge la necessità di collegarsi anche all'altro nodo culturale, quello del rapporto tra le scienze e la ricerca sull'essere e sull'uomo. Non si tratta di riproporre una sistematica unità delle scienze o una loro derivazione dal tronco costitutivo della filosofia, ma piuttosto di sottrarre il complesso delle scienze al progetto ricorrente di un assetto puramente ed esteriormente organizzativo. Si tratta cioè di individuare e di chiarire lo spazio per una connessione nella quale sia possibile dibattere i punti di vista e le scelte di civiltà che via via presiedono all'esercizio e all'interscambio delle diverse scienze, attraverso una ricerca attenta all'essere e alle funzioni che le diverse scienze e le diverse modalità espressive dell'uomo possono costituire nell'intero antropologico.

Le conseguenze strutturali: formare ad una professione vicina al movimento della ricerca

Se valgono queste prospettive culturali, allora anche le scelte strutturali rispetto all'università devono essere coerenti.

In primo luogo è necessario riformulare secondo le esigenze del no-

stro tempo l'idea «liberale» della università: infatti soltanto se l'università resta il luogo privilegiato della critica, il focolare dell'innovazione scientifica e culturale, potrà evitare il dilemma di soccombere a richieste utilitaristiche o diventare settaria. Naturalmente le mutate situazioni sociali e le nuove consapevolezze culturali esigono una trasformazione dei termini tradizionali di questa idea.

Decisionalità reale e rapporti con il territorio

L'università infatti non deve solo preparare ricercatori, ma deve rispondere ad esigenze di professionalità: tuttavia deve rispondervi in una maniera particolare, attenta cioè non solo a dare il sapere tecnico e specializzato, ma anche a fornire una «cultura» che aiuti i suoi beneficiari a prendere parte in maniera cosciente alla vicenda tecnica, culturale, scientifica, artistica.



Di qui l'importanza dell'interdisciplinarietà favorita dalla struttura dipartimentale e dalle iniziative interdipartimentali (si pensi all'importanza che potrebbe e dovrebbe avere lo studio della storia delle scienze). In questo senso l'università deve saper formare ad una professionalità che avvicini al movimento della ricerca.

Questo richiede che l'università si trasformi da istituzione semplice a rete di istituti molteplici, che mantengano come centro di gravità una istituzione consacrata alla ricerca e si ramifichino dando vita a scuole professionali superiori: sempre dovrebbe realizzarsi un intenso ritmo di circolazione tra il centro di gravità e i poli di differenziazione.

In secondo luogo è necessario realizzare una partecipazione non formale, conseguenza logica e pratica dell'idea «liberale» dell'università: non c'è infatti nessuna ricerca libera della verità che non sia una ricerca in comune. Questo significa anche tirarne le conseguenze relativamente al governo dell'università, all'orientamento, allo svolgimento e alla sanzione degli studi, significa cioè condividere l'autorità e la parola tra docenti e studenti.

In terzo luogo è necessario istituire una zona di permeabilità tra il mondo universitario e quello non universitario, in rapporto alla cultura: una zona alla periferia dell'insegnamento propriamente detto, che si autoamministri e nella quale potrebbero essere messe a confronto la cultura universitaria e quella non universitaria.

Potrebbe diventare la zona della critica esplicita ai mass-media, così come la scuola secondaria, a questo riguardo, dovrebbe dare alle

persone la capacità di un uso corretto di essi. Non si può dimenticare infatti l'importanza che ha oggi aiutare gli individui a dominare e padroneggiare i mezzi di comunicazione di massa: l'uomo contemporaneo ha bisogno di dominare non solo il sapere che sta sullo sfondo della produzione moderna, ma anche i mezzi di trasmissione culturale che condizionano gli svaghi. Da questo punto di vista dunque la critica della cultura di massa e la preparazione dell'uomo allo svago costituiscono un unico e decisivo compito e possono diventare una delle funzioni rilevanti di una struttura universitaria rinnovata.

Tata Tanara

Autonomia e responsabilità

La nostra particolare qualifica di federazione di gruppi di laici cristiani evangelizzatori in Università ci consente ed addirittura ci impone di occuparci, seppure con uno speciale taglio, del problema della gestione dell'Università per almeno due buoni motivi. Innanzitutto non si può pensare, se non sulla base di un ingenuo e superato schematicismo, di lavorare seriamente per l'evangelizzazione in un ambiente che non si conosce in tutte le sue dinamiche. E questo non per una sopravvalutazione del dato strutturale, ma semplicemente perché quelle dinamiche, tutte quante, seppur nei modi più vari, finiscono per influenzare pesantemente le situazioni di vita e di cultura di quei nostri compagni che vorremmo aiutare ad aprirsi all'ascolto del messaggio evangelico. D'altro canto siamo anche convinti che non esiste, se non nei discorsi di chi ha interesse a proclamarla, un'autonomia dei mezzi di gestione, una asetticità o indipendenza dell'« amministrativo » rispetto al « culturale ».

In nessun ambito riteniamo proponibile una divaricazione tra tecnica-amministrativa e decisionalità politica ma in modo particolare ci sembra pericoloso in ambito universitario separare i problemi di contenuto, quelli cioè concernenti la didattica e la ricerca, da quelli dell'amministrazione e del governo. Non intendiamo, in altre parole, chiudere gli occhi dinanzi a un dato che è reale: quegli spazi che noi riteniamo legittimamente di nostra competenza, quegli appunti definiti « culturali », sono largamente e spesso negativamente influenzati dalle dinamiche di gestione. Non si può pensare di lavorare su quelli

senza fare chiarezza su questi, creando, se non altro, la consapevolezza della loro incidenza.

La situazione è tale per smarrimento e complessità che non possiamo che deludere chi cercasse qui delle soluzioni e delle certezze: ciò che è importante è però sgombrare il campo da ipotesi di lavoro che non contemplassero di tenere nel debito conto l'esistenza e la forza di meccanismi che, senza attribuire alle parole nessuna intrinseca malvagità, chiameremo di *potere universitario* e di *resistenza corporativa*.

Cultura e potere

Non è un caso che i progetti di riforma universitaria abbiano sin qui incontrato il loro ostacolo più grosso (e fatale) proprio nell'inquadramento del personale insegnante e, in modo particolare, nella istituzione del tempo pieno e dell'incompatibilità, cioè in quegli istituti che più avrebbero intaccato una decennale stratificazione di privilegi e di potere.

Un esempio molto piccolo ma significativo perché vissuto in prima persona dalla nostra organizzazione, può essere trovato anche nelle difficoltà incontrate nel reperire docenti disponibili al lavoro nei gruppi di facoltà, nel rifiuto opposto alla richiesta di conferimento di valore fiscale ai fini dell'esame o nel radicale sconvolgimento di programmi di lavoro, precedentemente discussi e approvati per l'intervento di pressioni baronali.

Fatte queste precisazioni ci sembra utile introdurre la seguente distinzione tra problemi che sovente, per carenza di rigore logico o

di chiarezza e onestà politica, appaiono indebitamente confusi:

— *rapporto tra università e potere*;

— *potere in università*.

Chiariamo subito che la distinzione è proposta come temporanea ipotesi di lavoro e come aiuto a discutere, appunto, con il massimo di rigore logico. Non sosteniamo affatto (lo dimostrerà il resto del discorso) che tale distinzione sia anche difendibile sul piano della concretezza storica e politica: solo vorremmo provare a superare quei semplicismi che portano alla enfaticizzazione di uno solo dei due versanti oppure alla loro totale confusione, anche terminologica.

Per rapporto università-potere intendiamo un ventaglio molto ampio di discorsi con connotazioni varie.

Vi è un rapporto tra università e poteri dello stato che finisce nel discorso sui termini corretti della *autonomia universitaria* ed è forse questo il terreno più controverso. Va detto che molto spesso la rivendicazione dell'autonomia è stata solo la copertura ideologica per rivendicazioni e difese a tasso molto più basso di idealità: dietro di esse si nasconde talora la stessa povertà di contenuti che si nasconde dietro la rivendicazione della libertà di insegnamento (quella appunto che per molti docenti si traduce nella libertà di lavorare poco e male, oppure di fare scuola-quadri di partito anziché scienza ed educazione). Il cattivo uso che ne è stato fatto non può tuttavia far dimenticare che l'autonomia rimane una caratteristica fondante delle istituzioni universitarie: il suo caratterizzarsi e differenziarsi rispetto ad ogni altra agenzia educativa

o di studi per la composizione di *didattica e ricerca* fa sì che non si possa parlare di università laddove non vi sia ricerca di armonica composizione tra:

— *autonomia*: la ricerca scientifica ne ha bisogno vitale, l'operatore di scienze non può farne a meno se non a prezzo di divenire « suonatore di piffero » di questo o quel partito o industria;

— *responsabilità*: l'Università non è tuttavia un'accademia in cui il solo fine è la ricerca o comunque la didattica è fatto la cui presenza lascia indifferente il tipo di ricerca che vi si opera. La didattica carica l'Università di una responsabilità infinita nei confronti della collettività sia per il compito di formazione delle persone che implica, sia per il significato sempre più ampio che la stessa parola « didattica » va assumendo, inglobando i versanti di fondamentale interesse sociale che travalicano il semplice rapporto maestro-discepolo per toccare spazi essenziali come quello della formazione permanente e dell'aggiornamento professionale.

E' chiaro come da un'impostazione di questo tipo non possa che uscire una visione molto articolata dell'autonomia universitaria, capace ad un tempo di garantire la libertà della ricerca e la costruzione di un rapporto fattivo, e nelle due direzioni, con la società. Vediamo allora che il rapporto con il potere si gioca su due versanti, comunicanti ma distinti, identificabili come:

— *rapporto dell'università con lo stato*;

— *rapporto dell'università con il territorio e le forze sociali*.

In ambedue i versanti, in modi quindi diversi, va combattuta la battaglia per la realizzazione di una autonomia corretta. La percezione di quanto sia fittizio ogni rivendicazione « spiritualista » di autonomia appare chiara a chiunque guardi con realismo alle vicende dei progetti di riforma portati avanti in questi anni: non ha senso nessuna rivendicazione di sanzione formale dell'autonomia universitaria che non tenga conto della sua reale praticabilità istituzionale e politica. Va notato a questo punto (e la digressione è soltanto apparente) che la struttura di fondo che si vorrebbe riformare è quella di impianto gentiliano-idealistico-statalista che ben poco è stata intaccata dal dettato costituzionale e dalla sua sanzione dell'autonomia universitaria. Non è quindi indebito affermare l'esistenza di un serio legame tra la *riforma dell'università* e il più generale discorso della *riforma dello stato* e delle sue istituzioni: non troverebbe nessuna reale udienza un pronunciamento sul diritto dell'università a darsi ordinamenti autonomi che non fosse inquadrato nella più generale esigenza di adeguare ai principi dell'autonomia e del decentramento tutto l'ordinamento della legislazione, nonché del principio del *decentramento amministrativo* come criterio di attuazione dei servizi pubblici. E' chiaro insomma che sarebbe pura ingenuità parlare di università autonoma in uno stato che rimanesse ordinato secondo il principio della centralizzazione.

La battaglia per una reale riforma dell'università, questa la sostanza del discorso, non può essere combattuta con successo senza la *consapevolezza della maggiore ampiezza del contesto* nel quale è collocata; e senza questa consapevolezza d'altronde non si avrebbero nemmeno gli strumenti per capire il perché del brutale fallimento, fino ad ora, di ogni progetto di riforma.

Esiste però anche il discorso di un problema del *potere nel rapporto con il territorio e le forze sociali*. La constatazione dell'eccessiva sudditanza ai poteri centrali dello stato e ai meccanismi partitici non può tradursi nello sposare dipendenze nuove, ma ugualmente avvincenti.

La ricerca difficile

Pensiamo solo all'organizzazione della *ricerca* e ai pericoli che presenta una enfattizzazione eccessiva della committenza di quest'ultima non accompagnata da meccanismi seri e funzionanti di controllo: rischieremmo di trovarci in una istituzione completamente dominata da realtà esterne quali l'industria e l'ente locale. E ancora: quale contenuto assume la parola autonomia in una università in cui il personale ricercatore è malpagato o non pagato affatto e non è quindi messo nelle condizioni di poter restare indifferente alle sollecitazioni allettanti dell'industria?

Anche qui allora, se non si vogliono solo fare affermazioni di principio, si dovrà collocare ogni discorso sul mantenimento dell'autonomia, pur nell'ambito di un organico rapporto col territorio, nel contesto più ampio di un esame dell'andamento della ricerca scientifica in Italia e del suo *rapporto col capitale pubblico e privato*.

Se abbiamo fatto questi discorsi rassegnandoci alla inevitabile sommarietà cui ci condannavano lo spazio e il tempo a disposizione è perché siamo convinti che il tema della gestione dell'università non si identifica affatto con quello degli organismi di gestione, anche se non può non comprenderli.

Non c'è qui il tempo di fare una analisi puntuale e specifica dell'operato degli organismi di democrazia partecipata: non possiamo tuttavia non condividere il *giudizio fortemente critico* espresso da quegli stessi raggruppamenti che vi han-





Per una critica dell'università liberale

L'idea liberale di università deve essere riformulata, se si vuole tener conto del cambiamento di scala che ha fatto dell'università un'istituzione di massa. Non è più sufficiente riproporsi di mettere in comune la scienza che si elabora; questo modo di concepire la ricerca conviene solamente a coloro che entreranno a loro volta nella ricerca a titolo professionale; c'è anche la responsabilità dell'università di preparare gli uomini a prender parte in modo cosciente all'avventura tecnica, culturale, scientifica, spirituale, nella quale è coinvolta l'umanità.

Questo ruolo si situa a metà strada tra la semplice formazione professionale e la ricerca propriamente detta. Ha il carattere disinteressato della seconda e il carattere di massa della prima; senza fare di tutti gli studenti dei ricercatori ha per missione quella di diffondere, all'insieme di coloro che possono assimilarla, una cultura generale che aiuta i suoi beneficiari a seguire più o meno da vicino il movimento della ricerca moderna, scientifica, letteraria, artistica.

Questa missione va, fino ad un certo punto, in senso contrario rispetto alla preoccupazione, propriamente professionale, di dare risposta alla richiesta di quadri dirigenti per il paese.

Di contro ad una specializzazione del sapere e delle tecniche, che tende ad una parcellizzazione paragonabile a quella del lavoro manuale, l'università deve guardare ad un accostamento agli aspetti più generali del sapere moderno. E' per questo che l'insegnamento deve tendere alla deprofessionalizzazione, offrire agli studenti delle scelte multiple e delle combinazioni variabili, moltiplicare le ricerche interdisciplinari, incoraggiare gli istituti interdipartimentali, in modo che le scienze specializzate possano sempre essere messe in rapporto al movimento globale della cultura: un medico può ignorare la sociologia e le scienze sociali, in un tempo nel quale la metà dei suoi pazienti è malata di civiltà? Un architetto può ignorare la biologia umana, la sociologia urbana e un ingegnere l'economia politica?

Paul Ricoeur

no pure partecipato con costruttivo impegno. (D'altra parte l'assenza di un continuativo rapporto tra i rappresentanti eletti e la base studentesca rende estremamente problematica ogni volontà di ricercare dati e di ricostruire l'operato degli organismi stessi in questi anni).

Ciò che teniamo a precisare, al di là del giudizio positivo sulla buona volontà dei singoli, è l'assoluta insufficienza di un impegno di questo tipo: quanto abbiamo detto (e molto si potrebbe aggiungere) nella prima parte, indica con chiarezza l'impossibilità e il non senso di una lotta per un rinnovamento della istituzione universitaria e della cultura in essa trasmessa che non passi attraverso una presa di coscienza seria della *globalità del problema* e dei suoi aspetti politici e culturali che trascendono non solo il reale attuale scarso potere dei parlamentari, ma anche un futuro migliore ordinamento.

I parlamentari possono essere uno spazio da non trascurare, purché però non si ceda alla illusione di ritenerli decisivi e non ci si dimentichi del loro collocarsi molto « a valle » rispetto agli ambiti in cui vengono prese le decisioni che veramente contano.

Ci pare invece che gli organismi collegiali siano stati oggetto da parte delle forze che vi si sono impegnate di un *investimento del tutto indebito e sproporzionato*, e ugualmente rischioso, seppur di opposto segno:

— vi è chi ha dato alle elezioni un *esasperato accento politico*, trasferendo in università i termini della battaglia politica nazionale e trasformando le elezioni universitarie in banco di prova delle possibili elezioni politiche anticipate. A nessuno sfugge, ed è stato del resto esplicitamente ammesso dagli interessati, il valore tutto ed esclusivamente politico del listone universitario delle sinistre segnato in particolare dall'inusitato connubio tra MLS e PCI (cfr. gli interventi di Achille Occhetto alla associazione nazionale degli universitari comunisti tenutasi in gennaio e gli articoli apparsi su « La Sinistra » il 21/2);

— risulta d'altra parte ampiamente fuorviante anche l'atteggiamento opposto consistente nell'instillare nell'elettorato studentesco la *fiducia acritica* nelle potenzialità del voto, quasi che, appunto, i problemi

dell'università fossero tutti di competenza degli organismi collegiali.

Il rischio insito nei due atteggiamenti è comunque molto grosso e chi ne esce *sconfitta* è comunque l'università e la *fiducia degli studenti* nei loro rappresentanti e quindi nella democrazia partecipata: nel primo caso infatti si tocca con mano la *completa sudditanza* dell'università a dinamiche e a forze che sono fuori di essa; nel secondo si rischia di dare pericolose illusioni che, nel momento inevitabile del loro crollo, si trascineranno insieme ogni fiducia nella democrazia.

Sembra allora di decisiva importanza che si riesca a evitare che gli organismi collegiali rimangano la palestra per piccoli burocrati di partito; ma anche che non si riduca alle piccole battaglie contingenti perdendo di vista la fondamentale *connessione* tra i piccoli problemi e il più ampio terreno della riforma e il legame tra quest'ultima e il più generale rinnovamento della società e del paese.

I parlamentini conservano quindi un loro spazio, mantengono un loro ruolo che va coperto, ma devono assolutamente trovare *collocazione in una strategia più globale* di cui diventare uno dei momenti.

Non si vuole qui riproporre l'idea di un movimento degli studenti capace di raccogliere la gente, mettendo tra parentesi le ideologie e puntando come criterio di appartenenza alla sola condizione sociologica. E' una prospettiva che da tempo si è superata da sola; vogliamo però riaffermare la necessità di uscire dall'attuale situazione segnata dal prevalere delle precomprensioni partitiche, per ricreare spazio e iniziative di dibattito capaci di *coinvolgere la maggior parte della popolazione studentesca* nella coscienza della portata più ampia delle problematiche universitarie, che non possono essere delegate a pochi nella loro globalità. La delega ritrova il suo significato più pieno e può quindi *uscire dalla grave indifferenza* di cui è circondata solo se vuole seriamente lavorare per costruire e ricercare un coinvolgimento più ampio che vada al di là della base più o meno ampia del gruppo di appartenenza.

Solo in questo modo, crediamo, attraverso il ritorno del discorso università ad un respiro più ampio, si potrà tentare di scalfire con successo il muro della indifferenza.

Marino Catella

Settimane teologiche universitarie

Camaldoli 1979

Cristo volto dell'uomo



dal 26/7 al 1/8

don Antonio Margaritti

Riflessioni di antropologia filosofica

dal 1/8 al 7/8

don Pierangelo Sequeri

Riflessioni di antropologia teologica

**Le settimane si svolgono
presso la foresteria dei Padri Camaldolesi.**

Per informazioni rivolgersi a: Segreteria FUCI - Via della Conciliazione, 1 - 00193 Roma - tel. 65.56.21 - 65.61.948.

La discesa agli inferi

La Russia scrive Rilke ne *Le storie del buon Dio*, confina con l'infinito. La frase, divenuta celebre, esprime una verità profonda: il russo, ci ha insegnato Ivan Kologrivov, è costituzionalmente un pellegrino dell'assoluto, insofferente delle comodità borghesi, permeato dal dolore ma spasmodicamente teso alle ultime cose e alla trasfigurazione del cosmo. «Le pianure sconfinite e monotone, gli orizzonti illimitati, in cui l'infinito smisurato e il soprannaturale in certo modo fanno parte della vita quotidiana, foggiano quest'anima e ne condizionano la struttura spirituale. Proprio come le distese del Paese nativo, essa non conosce limiti, e il senso della forma ben definita, di cui vanno tanto fieri latini e greci, le è estraneo. La mancanza di termini e di misure, le contraddizioni aspre, simili alle forti variazioni del suo clima, le sono naturali. Al pari delle steppe natali, essa è sconvolta da tempeste, spazzata da bufere». Di questa *santa Russia* spirituale, nutrita dal pensiero e dall'ascesi dei Padri, Pavel Evdokimov succhiò i frutti migliori. Era nato a San Pietroburgo nel 1901 ma la rivoluzione d'ottobre e la guerra civile lo condussero lontano. A Parigi, dove studiò teologia, incontrò i filosofi religiosi russi, soprattutto Berdjaev e Bulgakov (lo zio teologo dell'autore de *Il Maestro e Margherita*). L'emigrazione russa gli apparve allora un fatto provvidenziale, l'irreversibile confronto dell'Oriente e dell'Occidente cristiani. Nel 1942 ottenne il dottorato di filosofia all'Università di Aix con una tesi su Dostoevskij e il problema del male. Attraversò l'esperienza bellica impegnato nella resistenza spirituale, poi si dedicò ad un centro di accoglienza per rifugiati e ad un *foyer* di studenti. Maturato da questa lunga esperienza di ser-

vizio, a partire dal 1955, scrisse le sue opere maggiori, sviluppando il magistero che per lunghi anni intrattenne all'Istituto San Sergio di Parigi.

E' fresca di stampa la traduzione italiana di un saggio del 1962 che il grande teologo ortodosso, morto nel 1970, dedicò a due giganti della letteratura ottocentesca russa, Nikolaj Gogol' e Feodor Dostoevskij (*Gogol' e Dostoevskij ovvero la discesa agli inferi*, Roma, Edizioni Paoline, 1978, pp. 248) colti in spirituale continuità: «Dostoevskij si è nutrito della terribile esperienza di Gogol', ne ha approfittato e trascriverà la lettera gogoliana sulla Pasqua nella forma del suo romanzo *I fratelli Karamazov*. Egli è un Gogol' che ha espiato, un Gogol' liberatosi della paura, ritornato sulla terra dopo la prova terribile della morte per portare a compimenti i presentimenti della sua anima. Senza Gogol' Dostoevskij non esisterebbe; senza Gogol' sarebbe impossibile capirlo completamente». Molti si stupiranno al sentir parlare di «terribile esperienza» per colui che è considerato l'ironico e beffardo castigatore del mal costume zarista. Il destino letterario di Gogol' non è stato benevolo, è stato un equivoco colossale: le sue opere sono suscettibili di due letture ma proprio perché quella autentica è la più profonda, tutti si fermano al livello più superficiale. Si può sminuire infinitamente Gogol' facendolo rientrare nella ottusa ottica del costruttivismo socialista, facendo di Gogol' un moralista preoccupato di denunciare i vizi del regime burocratico della Russia del XX secolo, riducendolo ad autore di comodo svago: eppure colui che cerca nelle sue pagine una distrazione rischia di bruciarsi e di portarne per sempre le cicatrici.

Il famoso realismo di Gogol' è

paradossale, inestricabilmente mescolato al fantastico vissuto come veicolo del metafisico, come annuncio della possibilità di un altro mondo. Leggendo Kafka si deve ammettere freddamente che una scimmia sia un accademico, che un avvocato abbia la testa di un cavallo. Parallelamente in Gogol' al posto del mondo reale di Dio si scopre una terrificante parodia, un deserto ghiacciato dove passeggia *Il Naso* (titolo del racconto del 1836) che ha lasciato il viso banale del maggiore Kovalev ed ha assunto un'esistenza autonoma. Ma chi è il Naso? La data della sua manifestazione fa riflettere: il 25 marzo, il giorno dell'Annunciazione, la festa vissuta in Russia come gioia universale, così cosmica da interessare anche gli uccelli liberati dalla crudele prigionia delle gabbie. Il Naso segue la consuetudine e prende la strada della cattedrale, il suo calesse ha l'aria di un carro di trionfo. Passa come chi ha tutti i poteri sul mondo: ma resta ancora il luogo santo del Tempio. La cattedrale è spaventosamente vuota. Dio si trova sfrattato perfino da qui, dal suo Doppio. Un altro, un Impostore, il Naso, vi entra da padrone per prenderne possesso. Accanto all'entrata, come vestali misteriose, un gruppo di vecchie, col viso ricoperto di bende che lasciano scoperti gli occhi. Come nel Naso, si nota *l'assenza del volto* e il volto riflette l'immagine di Dio. Chi sono queste vecchie che guardano attraverso i buchi delle bende? E' lo sguardo del Diavolo posato sulla entrata trionfale del suo figlio beameamato, l'Anticristo. La soglia del Tempio varcata dall'Anticristo segna il momento della Storia in cui si varca la soglia dell'Apocalisse. La festa dell'Annunciazione è parodiata, è il Vangelo dell'Impostore: degli esseri anonimi, senza volto, né

immagine, riempiono lo spazio e trasformano il mondo dei vivi in quello delle anime morte.

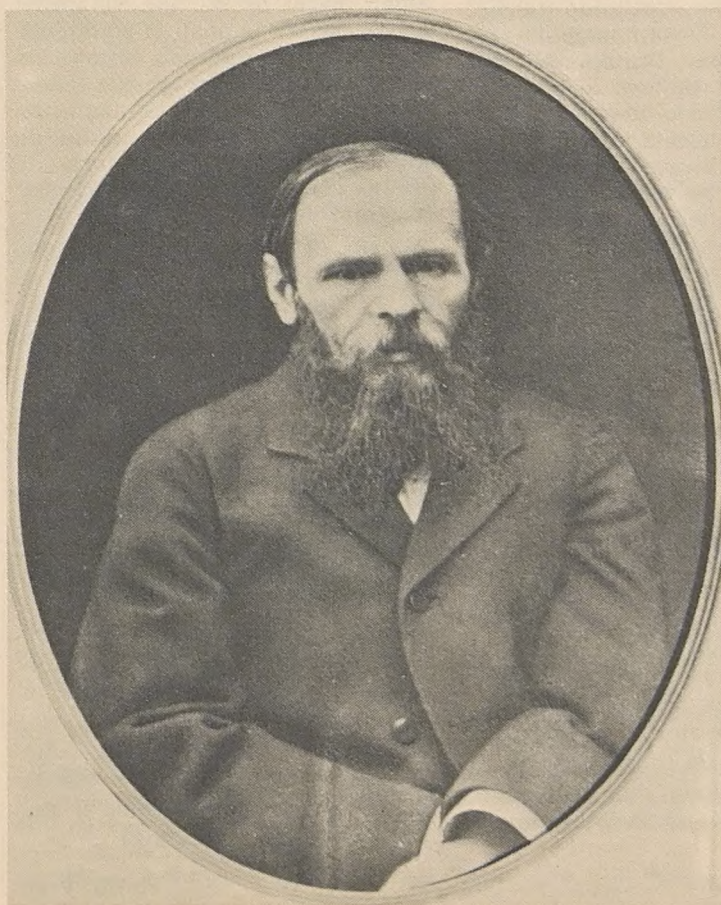
La sottile ma convincente lettura di un racconto, che altrimenti potrebbe apparire divertente anticipazione del surrealismo di Breton e di Eluard, giustifica l'idea che Evdokimov esprime con convinzione: il dinamismo apocalittico di Gogol' fa entrare le lettere russe in un eone opposto ad ogni tranquillità patriarcale ed inaugura la dimensione escatologica del pensiero religioso. Gogol' intuisce, nella solitudine del profeta, che il mondo rischia di morire non per catastrofi cosmiche ma per la noia, una noia veramente diabolica. Prima di vedere l'uomo, ha visto il diavolo senza maschera, senza bagliori rossi tra tuoni e lampi, ma in veste da camera, spaventoso nella sua banale mediocrit . E di questo pauroso sotteraneo, di questa vita stagnante, immobile (quale ebbe a descrivere Léon Bloy parlando di *Cochons-sur-Marne*) le pagine di Gogol' sono piene, da *Il Cappotto* (1837) con il patetico e indimenticabile Akakij Akakievic Basmackin a *L'Ispe tore Generale* (1836). Nel cuore del secolo pi  ottimista un profeta si leva per dire l'ultima parola della *pièce*: «Invitato per ordine del *Governo supremo*, il Messaggero vi prega di recarsi da lui...». Messaggio certamente inattuale in ogni momento della Storia, perch  annuncia la sua Fine. Il suo tono non ammette replica: «Guai a chi, chiunque sia, non ascolta la mia parola». Incredibilmente, uno degli appelli pi  inquietanti alla *metanoia*, alla revisione interiore, prima che l'Ispe tore Generale (che   poi il Signore) giunga a giudicarci, fa sempre sbellire dalle risa gli spettatori completamente assorbiti dalla travolgente comicit  dell'equivoco. *Habent sua fata libelli*, a volte crudeli.

Descrivendo il mondo come un sotteraneo ove ogni vivente   assfissato, Gogol' giunge all'apice del suo genio: contesta l'ateismo non provando l'esistenza di Dio ma dimostrando quella del diavolo, questo «pilucca-piatti ontologico di tutta la creazione». Gogol' scopre l'aspetto cadaverico della vita, non dei volti ma, come in Pirandello, delle maschere. Il mondo che appare nel suo capolavoro, *Le anime morte* (1842),   *sub specie mortis*. Il protagonista Cicikov che gira le campagne russe per acquistare sulla carta contadini morti

(ma ancora vivi per i non frequenti censimenti) e ottenere cos  sostanziose sovvenzioni,   la pi  perfetta incarnazione del diavolo perch  la pi  discreta, l'Anticristo in veste da camera, il vero rappresentante di quella terribile sufficienza che gli asceti chiamano *autopistia* e *autoritm *, l'estrema sicurezza e l'incrollabile fiducia nelle proprie forze: il tipo pi  impenetrabile all'elemento religioso. Non   indicativa la sua attivit  di *compratore di anime*? E non fa riflettere quel suo inquieto, eterno, famelico vagabondare che rimanda certamente alla figura dell'*adversarius*, il diavolo che *tamquam leo rugiens circuit, quaerens quem devoret* (Ipt. 5,8)?

Per molti l'esaltazione religiosa ha ucciso il grande artista e l'ha reso pazzo: una soluzione comoda e ingegnosa che salva la tranquillit  di tutti compromettendo uno solo, il *traviato*. Per aver anticipato e annunciato un cristianesimo uscito dalla Tebaide sul palcoscenico della storia e della vita, Gogol' conclude i suoi giorni nell'angosciosa solitudine, divenuto zimbello di tutti. Tutta la sua vita, ha tentato di cantare l'Inno alla Bellezza ma,

come sant'Antonio, non ha visto che grugni di porci puntati su di lui, i demoni che avanzano in ranghi serrati e la grande porta della Storia pronta ad aprirsi al Messaggero che gi  fa intendere il grido che sta per riempire il mondo: *Dies irae, dies illa...* Alla fine della sua vita, sconvolto e tremante, si domanda se una potenza demoniaca non ha guidato la sua mano di scrittore, abilissima nel ritrarre il male ma incapace di esprimere il bene. Quando si accorge di questo, distrugge tutto. Gogol' lascia uno spazio insufficiente alla potenza trionfale della Redenzione nella sua visione troppo limitata e squilibrata. Trasmette paradossalmente il messaggio gioioso dell'ortodossia ma senza viverlo. Il suo dramma, cos  simile alla bruciante esperienza di Solov v, si consuma nella notte del 12 febbraio 1852 quando sveglia il suo domestico e gli ordina di accendere il fuoco nel quale butta i suoi manoscritti. Accanto al fuoco rimase a lungo, seduto, immerso in profondi pensieri. La lotta era conclusa. Fattosi il segno della croce si rimise a letto, pianse e attese la morte che sembr  invocare. E fu allora che la gioia del-



Le anime morte di Gogol' vivono in Dostoevskij la promessa, che   gi  realt , della Resurrezione; nell'abiezione del peccato brilla la speranza della misericordia divina.

(Dostoevskij nel 1881).

la Resurrezione lo pervase e lo liberò.

Gogol, scrive Evdokimov, è stato un geniale psicanalista delle passioni umane e della metamorfosi dell'anima vivente in anima morta. Ma al suo genio non fu dato il dono della psicosintesi ricostitutiva. Sarebbe stato Dostoevskij a ristabilire l'equilibrio di Calcedonia. La sua ricerca inizia là dove si è concluso il sofferto pellegrinaggio di Gogol'. Immersi ambedue nelle oscurità degli inferi, ambedue cercano la luce, una forza capace di scongiurare il nulla. Il male di Dostoevskij è però diverso dal male di Gogol'. Mentre il secondo vede con tragica lucidità il diavolo senza maschera, spaventoso per la sua banale, discreta, annoiata mediocrità, il primo predilige tipi metafisici in cui la malvagità appare titanicamente elevata alle più abissali potenzialità. Stravroghin, Smerdjakov, Svidrigajlov rappresentano la parabola tragica dell'ateismo condotto dalla negazione di Dio alla negazione dell'uomo stesso. Dostoevskij prova la stessa difficoltà di Gogol' nella rappresentazione del tipo positivamente buono: nei suoi romanzi la dinamicità trascinante è privilegio dei mostri. Ma superando Gogol', che di questa insormontabilità fece il suo dramma, Dostoevskij traccia un viso di santo e lo appende alla parte di fondo, come un'icona. E' alla luce di questa immagine che si comprende il senso degli avvenimenti che si svolgono sulla scena. Certo, di fronte all'attivismo, un santo è un essere assolutamente inutile, come è inutile l'icona, come è inutile Dio nelle finzioni appariscenti dei sogni di questo mondo; e tuttavia Dio salva, e tuttavia un santo illumina e spiega. Nessuna struttura sociologica prevede un essere la cui esistenza si riduca ad essere solamente teofania; non c'è posto per un testimone che rispecchi semplicemente la presenza di Dio. E tuttavia è l'unica cosa seria, perché mette fine all'assurdità di questo mondo e pone un altro eone come suggello sul cuore del mondo. Dostoevskij raggiunge qui la grande proclamazione patristica: Cristo ha risvegliato l'uomo vivente, l'ha tratto dai suoi sogni, ha trasformato la morte del defunto nella sua assunzione, nella dormizione, nell'attesa della Resurrezione.

Le anime morte di Gogol' vivono

in Dostoevskij la premessa, che è già realtà, della redenzione. Nelle sue pagine balena finalmente la dimensione nuova del pentimento e accanto, addirittura nell'abiezione del peccato brilla la speranza della misericordia divina. Non si scaglia contro il peccato ma indica la forza temibile dell'umiltà che possiedono gratuitamente tutti quei «deboli, sofferenti, e miserabili che marciscono nel peccato ma amano ingenuamente Dio». Come quel povero ubriaccone di Marmeladov, in *Delitto e castigo* (1866). Fa prostituire la figlia per pagarsi da bere, ma iniziato al mistero dell'Agnello, conosce per esperienza «l'Unico, il Giudice che ha compreso tutto e che ha avuto pietà di noi». Al Giudizio Universale l'Unico dirà: «Suvvia, avvicinatevi anche voi! Avvicinatevi, ubriachi, avvicinatevi, prostitute! E noi avanza-remo, senza vergogna alcuna ed Egli ci dirà: "Siete dei porci, il vostro volto è quello della Bestia e voi portate il suo segno, ma avvicinatevi ugualmente". E i saggi diranno: "Ma come, Signore, voi ricevete anche quelli?". Ed Egli risponderà: "O saggi, o voi che ragionate, se li ricevo è perché nessuno di essi si è mai considerato degno dell'al di là...". E ci aprirà le braccia, tra le quali ci getteremo piangendo... e capiremo tutto». La misericordia di Dio. Quella misericordia che illumina di infinita pietà gli occhi di Cristo muto di fronte al Grande Inquisitore, di fronte alla creatura che si rivolta contro il Padre.

Dostoevskij — conclude Evdokimov — ha cercato con passione, per tutta la vita, di decifrare l'uomo e, alla fine, ha saputo leggere in lui il nome di Cristo. Come san Giovanni Battista il violento, egli è sceso agli inferi e vi ha incontrato il Cristo e, come lui, ha indicato l'Agnello, sole immobile dell'amore. Con la Croce, nella Croce, egli ha afferrato la scala di Giacobbe lungo la quale scendono incontro all'uomo gli Angeli e il Signore degli Angeli. Ha disegnato l'icona della *filantropia* divina, ha disegnato il sorriso del Padre. Tutto il mistero cristiano è racchiuso in questo sorriso. E Dostoevskij sembra suggerirci che avremo tutta l'eternità per contemplare questo sorriso, sempre nuovo come il primo giorno della creazione.

Paolo Vian

La testimonianza

di padre Marcolini

« — E Gesù gli disse: và e fà — (Lc. 10, 37). Ed egli fece e costruì, per i senza lavoro e i senza tetto, con genialità e tenacia, con allegria e coraggio, con la sapiente follia del Vangelo, in un lavoro senza riserve, che in lui era fede e preghiera e nei fratelli speranza ».

Così è ricordato dai Padri dell'Oratorio Filippino della Pace il confratello p. Ottorino Marcolini, una delle figure che più hanno segnato la società bresciana dal dopoguerra in poi, accanto ai Padri Bevilacqua e Caresana, a don Peppino Tedeschi, don Battista Montini ed altri sacerdoti e laici, come Andrea Trebeschi. Col suo passo da scavalcatore di pietre e la tonaca imbrattata di calce, con la sua scanzonata rudezza e il suo dar del « tu » ai « potenti » e alle autorità, è rimasto nel cuore di tutti: persone di ogni ceto, operai, umili, ed anche coloro che lui aveva più volte esortato alla giustizia e che, con il suo bonario e caustico spirito maturato tra gli alpini, aveva ribattezzato « il bestiame di lusso ».

Ricordare in poche parole cosa egli ha fatto è davvero difficile, anche perché più delle parole di gratitudine — lui stesso amava ripetere — servono l'impegno e la testimonianza.

In tempi in cui si preferisce dare risposte a parole, egli è stato uomo di concretezza e linearità.

Due lauree, entrambe con lode (ingegneria e matematica), per cinque anni la direzione dell'Officina del Gas, presso i Servizi Municipalizzati, l'insegnamento; poi, nel '24, la decisione di intraprendere gli studi teologici, alla luce dei grandi maestri, padri Bevilacqua e Care-

Il muratore di Dio

sona, per impegnarsi esclusivamente al servizio del Signore e dei fratelli e dire con gioia: « Mio Dio, offro a te tutti i tuoi doni ».

Non ancora sacerdote fu nominato dall'assistente centrale della FUCI, don Battista Montini, assistente diocesano degli universitari, nel periodo in cui la Federazione resisteva al tentativo di soffocazione, da parte del regime.

Racconta il presidente di allora che Marcolini diede subito un taglio molto concreto allo stile di vita, imperniato sulla fraternità cristiana, la ricerca dell'amicizia con tutti, la rottura di ogni steccato e antagonismo.

Nella FUCI e poi nel Movimento Laureati, egli riversò tutta la vitalità e l'intraprendenza che in seguito segnarono instancabilmente ogni giornata della sua vita.

Aveva una virtù che sembra indispensabile per chi vuol farsi seguace di Cristo: la fantasia.

Ed accanto a questa, l'orgoglio di pensare con la propria testa e di « fare » con le proprie mani, contro ogni atteggiamento di rassegnazione: aiutarsi tutti l'un l'altro e aiutare ad aiutarsi. Niente elemosina quindi, ma rapporti autentici. Tutto va guadagnato, niente deve essere offerto gratis.

Giusto l'impegno « per tempi lunghi », ma senza dimenticare che i poveri hanno fame già adesso, hanno bisogno ogni giorno di una casa ed ogni giorno il Vangelo ci ripropone la scelta fra l'amore tradotto in divisione dei nostri beni (« Chi ha due tuniche ne dia una a chi non ne ha ») e l'egoismo. Marcolini non ha tanto predicato la povertà: è stato povero e in questo addossarsi, fino in fondo, il destino del più

bisogno, non ha corso il rischio di allontanarsi dalla concretezza, di fare la rivoluzione soltanto fuori o non anche nell'intimo della coscienza, laddove l'egoismo personale si salda a quello collettivo.

Tornato dalla guerra e dalla prigionia in un campo d'internamento, p. Ottorino capì al volo i problemi che bisognava risolvere a Brescia: disoccupazione, mancanza di abitazioni, soprattutto per chi giovanissimo aveva combattuto e ora desiderava farsi una famiglia, ricostruzione già esposta al rischio della speculazione.

« Non chi dice Signore, Signore entrerà nel Regno dei Cieli, ma chi fa la volontà del Padre mio, dice il



Salvatore; così non chi dice Italia, Italia ricostruirà il Paese, ma chi lo servirà con umiltà e dedizione » (da una sua lettera pubblicata su « La Fionda » del 1945).

Come prima cosa ottenne che venisse fatta funzionare una fabbrica dove trovarono lavoro alcune migliaia di persone che, diversamente, sarebbero emigrate; poi ideò la ge-

niale impresa delle cooperative « La Famiglia » per dare una casa ai lavoratori, con un pezzo di terra attorno e un lembo di cielo sopra, bene in vista: uno dopo l'altro sono nati così i Villaggi in città, provincia e fuori provincia: ventimila alloggi per ottantamila lavoratori, belle villette a piani sfalsati, bifamiliari, di prezzo contenuto, ma soprattutto dignitose e confortevoli.

Poi i soggiorni per le vacanze estive dei giovani squattrinati, subito chiamate da tutti « B.I.M. (Bande Irregolari Marcoliniane) ».

E, ultime, le piccole officine sparse nella valle per risolvere, almeno in parte, il problema del pendolarismo: cooperative meccaniche organizzate per far lavorare gli operai vicino alle loro case e trasformarli in piccoli imprenditori.

Quale fu il segreto dell'eterna giovinezza di Padre Ottorino che fino all'età di 81 anni, anzi fino al giorno, addirittura fino al momento dell'incidente stradale, avvenuto proprio in uno dei suoi villaggi, non ha smesso un attimo di « costruire » il Regno del Signore? Egli ha potuto « vedere », con tanta semplicità, da sentire che l'unica cosa da fare in questo mondo è piacere a Dio con tutte le proprie forze: con l'intelligenza soprattutto che non fu per lui un lusso, ma un preciso dovere, una urgente necessità, e con le mani che sole fanno una società di cose fatte, non una società di cose dette.

Ma, in particolare, Padre Marcolini è stato, forse per... « deformazione professionale », quell'« uomo che per fabbricare una casa ha scavato molto profondo ed ha posto le fondamenta sopra la roccia » (Lc. 6, 48).

Paola Paganuzzi

“La bottega dell'orefice”

di Andrzej Jawien

Dialogo dell'amore

In un momento in cui si dice che la poesia sia morta o non sia più utile, come anche la filosofia e il teatro sempre bistrattato o come gioco galante per l'alta società o pazza giostra che serve a svagare, fa piacere incontrare un testo in cui tutte queste emozioni dell'animo umano trovano la loro giusta collocazione e vengono sublimati in un anelito di speranza, come nell'opera di Giovanni Paolo II: «La Bottega dell'Orefice», scritta con lo pseudonimo di Andrzej Jawien; poetica meditazione teatrale che risente della lunga riflessione di un'altra sua opera: «Amore e Responsabilità».

La «Bottega dell'Orefice» è la storia di due coppie di giovani: Andrea e Teresa, Anna e Stefano.

La prima coppia colta nel momento del fidanzamento, della lunga meditazione prima del matrimonio, le frasi velate da un sentimento puro che ha paura ad esprimersi temendo di non essere capace a comunicare la gioia che lo accende. Le prime parole sono quelle che ci colpiscono subito, ci affrontano facendoci chiaramente delineare un dilemma d'amore, una problematicità per una futura responsabilità, con doveri e obblighi a cui non bisogna essere spinti senza una propria riflessione, in quanto implica la propria persona e l'altra rendendosi coscienti di un passo che obbliga per l'eternità, che apre gli occhi per chiuderli solo nell'abbraccio della morte.

Le parole: «Andrea ha scelto me, ha chiesto la mia mano», sono quelle che hanno da sempre deciso il nostro destino, hanno posto un taglio netto tra la fanciullezza e la maturità, e hanno cambiato totalmente, se accolte, la nostra esisten-

za. Tutto questo viene visto in un delicato orizzonte di comprensione reciproca, di dialogo continuo tra persone che riflettono sul proprio essere e sul rapporto col mondo, e sono le meditazioni, direi quasi le preghiere, di anime che cercano e, in quanto amano, si turbano, quasi sconvolte ma nello stesso tempo chiedono di donarsi, di offrirsi all'altro, agli altri, è un dialogo interiore per chiedersi se si è maturi, se si può continuare a cercare essendo due in uno, avendo sempre presente ciò che si è, e che il divenire è la via e «l'essere qualcosa» non sarà mai definitivo: «in una certa misura l'amore non è, ma diventa in ogni istante quel che ne fanno l'apporto di ciascuna delle persone e la profondità del loro impegno».

La riscoperta del verbo

Un impegno che Andrea e Teresa si chiedono se potranno accettare, se sono pronti, mentre cercano di ricordare il loro primo incontro, la gita in montagna, l'allegria di un gruppo di amici, e la natura, la notte «colma di segreti, notte di montagna», e il richiamo (che è il titolo del primo atto dell'opera) «che a tutti tolse il fiato», quel richiamo che spaventò e unì, il timore che fece sì che si guardassero, si notassero e che cambiò la loro vita.

Le loro passeggiate nella città e la scelta delle «fedi» per il matrimonio e lo sguardo dell'orefice «mite e penetrante» che soppesava le loro fedi, la verità dei loro sentimenti, e la loro risposta che è il loro amore che guarda senza paura il futuro perché «l'amore determi-

na il futuro», il momento di una scelta fatta insieme, per una scelta definitiva.

La seconda coppia è quella formata da Anna e da Stefano, il tema è cambiato, è quello dell'«amarezza di un'anima delusa e disincantata», il futuro ha portato alla lacerazione di questi due corpi; marito e moglie vivono insieme ma non si «incontrano» più. Ed è Anna, la moglie, che incontra piccole cose che la fanno riflettere; la bottega dell'orafo, e la sua fede che senza l'altra (quella di Stefano) non vale più, l'orefice ha una bilancia particolare «che non pesa il metallo in sé ma tutto l'essere umano e il suo destino», e Anna fugge cercando altre vie incontrando altri uomini, immagini che si delineano confuse nella nebbia (come quelle narrate da Bulgakov), che non hanno volto, in una atmosfera di sogno dove c'è paura; ma l'aiuto di Adamo, la coscienza interiore, l'equilibrio che indica la strada giusta, forse angelo, che offre il dono della calma ad Anna. Anna che cerca, che aspetta lo sposo che crede diverso da Stefano, ma che è Stefano. E lei spettatrice della parabola delle vergini stolte, lei vergine, che non riesce a tenere la lampada accesa.

Queste due coppie, questi due modi diversi di aver affrontato la vita si prolungano nell'incontro dei rispettivi figli: Cristoforo figlio di Teresa e Monica figlia di Anna. Intanto Andrea padre di Cristoforo è morto in guerra, ma la sua morte non ha spaccato il destino della famiglia, non ha rotto l'unione che Teresa tiene viva nel ricordo e nel viso del figlio.

Monica ragazza in crisi, con una famiglia distrutta alle spalle e la

terribile incognita di un matrimonio che non deve fallire.

La figura di questi giovani è più dura e spigolosa, abbozzata e delineata con difficoltà per testimoniare il rischio che, nonostante ciò che hanno visto e provato, chiedono di accogliere. Ma la speranza delle « fedeli » che chiedono all'orefice li convince che esiste un'armonia tra le cose e nella vita.

La speranza dei figli si riflette anche nella famiglia divisa; le parole che concludono l'opera sono di Stefanino, e sono l'offerta di una riconquistata umiltà, per cambiare, per tornare ad essere, per diventare « puri ».

Un'opera come questa la si può chiamare dramma e dramma è, come l'amore « nel senso che è essenzialmente divenire e azione », come continuo donare all'altro, edificazione permanente che continua e che si vuole continuare a compiere.

L'amore, come fa notare lo stesso autore in « Amore e Responsabilità », non è l'uso, lo sfruttamento, il godere dell'altro, l'« uti », come dice Agostino, ma il « frui » che « trova gioia nel modo di trattare indefetti-

bilmente l'oggetto secondo le esigenze della sua natura ».

La caratteristica di questo tipo di teatro che è un « teatro di parola » è essere per l'ascolto, non per il gesto o per la musica; è la parola, il verbo che non usa gli oggetti per manifestarsi ma è definito nella sua interezza attraverso una musicalità verbale e un completamente ontologico, che definisce l'esposizione. Il ritorno alla « parola » biblica con pluralità di significati, che incide, frutto di meditazione, di riflessione, che si presta ad ogni situazione personale e contiene in sé quell'orizzonte di purezza, quel senso magico nella sua moralità costitutiva.

In questa stagione teatrale, a Roma il gruppo di Kantor e a Milano quello di Grotowskj, gruppi polacchi fautori di un teatro di tipo gestuale, promuovono un ritorno alle cose più umili, le piccole cose quotidiane, cercando di utilizzarle nella loro essenza, in quanto portatrici e stimolatrici di riflessioni personali. Un uso dell'oggetto in qualche modo « poetico », quasi una pluralità di possibilità per una visione soggettiva dell'oggetto non mediata da

usi o costumi ancestrali, cercando di percepire tutto questo in una dimensione pura, in una dimensione « zero ».

La lettura della « Bottega dell'Orefice » è la riscoperta del verbo, della parola, un'eco del tempo perduto, ora in cui amare è quasi un'arte, non inteso nel senso di abile persuasione dell'altro per il proprio godimento ma l'amore visto come completamento nella famiglia, ma « senza tuttavia identificarsi con essa, in quanto resta sempre prima l'unione intima di due persone ».

Tutto ciò nel contesto culturale di oggi è profondamente scomodo, forse perché i problemi sono affrontati dai giovani con leggerezza, e la chiarezza morale non fa parte dei consueti rapporti di sfruttamento collettivo interpersonale. Un insegnamento che deve condurci a riflettere, a rispettare, ad essere premurosi con l'altro, tornando a una purezza originaria, ed è proprio questa la categoria estetica di valore morale di un'opera come questa e di ogni opera d'arte, che è stata, è, e sarà valida in ogni contesto culturale.

Marco Doglio

Fede cristiana e angoscia contemporanea

Non vogliamo passare sotto silenzio un avvenimento editoriale che la cultura italiana a nostro avviso non dovrebbe ignorare: si tratta della ripresentazione da parte della Morcelliana di due opere tra le più significative della cultura cattolica francese. Henri de Lubac pubblicò *Le drame de l'humanisme athée* nel 1943 (la Morcelliana lo presentò nel 1949): tra le macerie di un'Europa insanguinata dal furore bellico scorre una corrente profonda che ispirava il pensiero dei nostri contemporanei. Comte, Feuerbach (e il suo discepolo Marx), Nietzsche convergevano nel rifiuto di Dio, in un antiteismo e più precisamente in un anticristianesimo che partendo alla conquista della liberazione dell'uomo finiva per distruggere la persona. De Lubac, mentre sottolineava che questi sistemi hanno una logica in-

teriore che spinge con forza la nostra umanità lontano da Dio costringendola ad entrare nelle vie di una schiavitù sociale e spirituale, additava in Dostoevski l'uomo che dell'umanesimo ateo aveva lucidamente compreso l'esito: l'umanesimo esclusivo è un umanesimo inumano che alla fin dei conti non può organizzare la terra che contro l'uomo. Tra le righe si legge l'invito a farsi operatori di un umanesimo integrale che è l'unica via d'uscita all'impasse attuale. Diverso per impostazione ma identico nella diagnosi e nella terapia è il libro di Charles Moeller, *Sagesse grecque et paradoxe chrétien*, pubblicato nel 1948 e tradotto nel 1951. Attraverso l'esame del problema del male, della sofferenza, della morte considerato sinotticamente nei

classici greci e in alcuni scrittori cristiani (Dante, Shakespeare, Racine, Dostoevski) giungeva alla conclusione che « il secolo presente non si salverà se non volgendosi un'altra volta alla religione ». Ma perché l'aspirazione religiosa profonda delle masse non riesce a cristallizzarsi intorno al cattolicesimo? E' questione di missionari, risponde Moeller. « Perché i nostri giovani cattolici, e i migliori, sono di un'ignoranza da selvaggi di fronte all'incredibile ricchezza di rivelazione dei dogmi cristiani? Perché sono così poco ferventi? ». Per questo fu scritto il libro, per svegliare il nostro senso battesimale intorpidito dall'abitudine e dalle formule, per farci riscoprire la grandezza del destino cui siamo chiamati se saremo fedeli fino in fondo alla vocazione cristiana.

Quando la musica è fatta dai registratori di cassa

Ridotti a Zero

«Io sono il giullare ironico cupo un po' démodé, ma solo sulla scena / i veri buffoni siete voi che mi ascoltate» (Fanigliulo). «Mi vendo / un'altra identità / ti do quello che il mondo / distratto non ti dà» (Zero).

Forse mai come oggi la società ha amato consumare l'inutile e vuoto insulto di sé stessa per bocca di un proprio simile. Sarebbe comprensibile, al massimo, il sottile e mordente gusto dell'ironia, la finezza poetica di una satira, ma davvero inutile e inconcepibile è il piacere di sentirsi consapevolmente presi per i fondelli. Le parole che riporto (e purtroppo di vacue parole appoggiate l'una all'altra col solo scopo di seguire lo spazio di un battuta musicale si tratta) del resto sono abbastanza semplici, per non dire sciocche, da essere comprese per quello che sono. Armati di buona volontà, spinti dalla carezza benevolente dell'indulgenza avremo pur provato a scorgere un qualche doppiosenso, un significato recondito e intelligente: dopo ricerche lunghissime ed estenuanti purtroppo non ci rimane altro che ciò che vogliono dire, nella loro amara e sciocca linearità.

Questo il risultato di una evoluzione musicale, soprattutto di cantanti di musica leggera, che il nostro paese ha visto proliferare sulle sue spalle, complici in particolare i mass-media.

L'archetipo del divo

E si potrebbero riportare mille e più esempi di testi dell'ultima generazione di cantanti e cantautori nei quali l'ambiguità si presenta sfrontata, sullo stesso ritmo, sulle stesse musiche sulle quali con poche modifiche qualcuno tempo fa cerca-

va di intonare romanticismi post-deamicisiani.

Renato Zero, ad esempio, può essere preso come archetipo del divo che si proclama tale: sfoggia come prodotti di mercato bisessualità ed ambiguità, testi insulsi quasi sempre (lì dove la penna sembra scorrere più sincera la musica ammicca sorridente al motivo ultimo-grido e tutto prende di stantio e di artificioso), musica tutt'altro che originale, impersonale e senza un minimo tentativo di modesta ricerca: e per condire il tutto un film che racchiude la storia del suo personaggio-maschera che davvero ha poco da dire. La sua storia non è soltanto banale con spunti sociologici (il diverso, la bisessualità, l'emarginazione) veramente molto ingenui ed artificiosi e soprattutto molto poco credibili. Ma forse neanche questo è richiesto: probabilmente chiarezza e credibilità sono categorie superate nel campo della comunicazione: il messaggio è uno solo e molto semplice: io canto, ma questo non serve a niente: tu paghi me-oggetto-prodotto e io vivo e continuo a cantare questa situazione. Alle prime battute verrebbe già da muovere le labbra al riso, e ridere davvero si potrebbe se non si trattasse davvero di qualcosa che ci richiama all'attenzione per la sua pericolosità: volente o nolente «Renato Zero e allegra schiera» è l'indice più allarmante di un vuoto qualunque che tenta, con la seduzione dell'immobilismo, di ingoiarci quotidianamente uno dopo l'altro svuotando ogni contenuto della propria potenzialità.

Il fenomeno «Zero», che abbiamo tentato di circoscrivere con poche parole, è come sempre riconducibile ad un fenomeno di più grosse dimensioni.

Se infatti l'indice di gradimento di certa parte del pubblico si rileva alto su tali situazioni parossistiche c'è un motivo, tutt'altro che recondito e misterioso. Il discorso infatti riguarda parecchi settori: come in ogni società di tipo industriale-avanzato un fenomeno culturale, di spettacolo abbraccia vari rami: da una parte quello tradizionale del pubblico, dall'altra quello tecnologico-industriale, nuovo e sperimentale. L'industria culturale, sempre alla ricerca di nuove vie per far fruttare il capitale sminuisce il valore potenziale del prodotto d'arte e, particolare al quale stiamo assistendo, lo ripete all'infinito, lo standardizza, facendone un prodotto di moda di veloce consumazione.

La produzione del silenzio

L'industria dell'informazione, invece, i mass-media più popolari come gli audiovisivi, tentano di imporre allo spettatore, che assume ora solo un ruolo di mera passività. Se si sommano i fattori, lì si convoglia nel canale a senso unico dei mezzi di comunicazione di massa il prodotto è completo, splendente nella sua luce artificiale, pronto ad essere sostituito appena saranno in troppi coloro che apriranno le mandibole pregustando un sano sbadiglio.

In un campo ultra-bistrattato come quello musicale, poi, l'operazione diviene ancora più semplice. Nessun campo infatti è tanto seguito e tanto amato anche da persone che di musica non conoscono una sillaba. E tutto questo è un fattore sicuramente positivo: la musica stessa fonda una propria universalità di base sul patrimonio di sensazioni che può suscitare in soggetti umani lontanissimi e per distanza e

per patrimonio culturale: forse un orientale, ascoltando una polacca di Chopin non ne interpreterà i moduli espressivi e le concezioni culturali particolari a quel periodo e a quella situazione, ma sicuramente sentirà mosso il suo animo da una qualunque sensazione, di gioia o di

renti. Quale sensazione si può provare, in quale stato d'animo ci si può immedesimare ascoltando e confrontando alcuni pezzi musicali del nostro tempo? Nulla, se non un noioso e dannoso rumore identico o quasi a quello del pezzo precedente e senza particolari conseguen-

si fa carico: distruggere, attraverso mistificazione ed inganno, il più piccolo senso critico rimasto intaccato, incontaminato, anelante ancora a ciò che difficilmente potrà ritrovare intorno a sé.

La fruizione della musica così paga lo scotto del gioco assai pesante di aguzzini sempre pronti a batter cassa e della alienazione della ripetitività ad oltranza.

« Oggi, la frenesia con la quale si elaborano e si distruggono a vicenda teorie, compendi, enciclopedie o tipologie musicali cristallizza lo spettacolo del passato. Sono solo i segni dell'angoscia di un'epoca di fronte ad un mondo che sparisce, un'estetica che si dissolve, e un sapere che sfugge ». Così afferma profetizza Jacques Attali nel suo libro « Rumori ». E poi intelligentemente continua. « In primo luogo bisogna constatare che la produzione in serie costringe al silenzio. Luogo di lavoro programmato, anonimo e spersonalizzato, impone il silenzio, (...) Oggi, né il musicista, né l'operaio che produce il disco su una macchina automatica, hanno il tempo di vivere questa musica », stigmatizzando una situazione agghiacciante già di per sé piuttosto evidente e delineata. Questo è diventato, per la maggior parte il mercato mondiale del disco: ripetizione totale e frenetica, alienante.

Un tempo la richiesta di musica era proporzionata ai suoi produttori, magari meno volgarizzata da una dimensione più umana e reale del musicista e dal rapporto con il pubblico.

Oggi, più che i musicisti a far musica lo sono le casse delle case discografiche e quelle dei produttori: non per niente son venuti fuori i talent-scout, inventori e confezionatori del successo in 24 ore. Non sono fantasie le vertenze tra produttori e musicisti, ripicche legali per cui un manager pubblica una musica dell'artista contro la sua volontà e, peggio ancora, a sua insaputa. Da intimo prodotto dello spirito dell'artista, questa musica, questi rumori diventano i ridicoli burattini di una messa in scena internazionale, capaci, con la loro irruenza sfrenata ed incontrollabile di coprire quel poco di buono che ogni tanto vien composto per la ormai mitica dea « conoscenza », per cercare di porgere il proprio modesto ed onesto contributo alle sorti di una musica degradata nelle sue intenzioni più alte e sincere.



« Il messaggio è uno solo e molto semplice: io canto, ma questo non serve a niente: tu paghi me, oggetto-prodotto, e io vivo e continuo a cantare in questa situazione ».

tristezza, di pacatezza e via discorrendo; e così il discorso è applicabile a chiunque si ponga di fronte ad un'opera d'arte in musica. Ma indubbiamente anche tale discorso, nel proclamare la vastità di confini e la propria stragrande autonomia da strette forme grammaticali, pone i suoi limiti, intelligenti e coe-

ze. Il fenomeno, quindi non diviene più strettamente territoriale (Italia, America, Inghilterra) e viaggiando sulle leggeri ali dell'etere si proroga nelle orecchie di milioni di persone, simbolo quasi di una fastidiosa e veloce, frenetica cantilena funebre.

Di tali orrende missioni, infatti,

Così si continua a riproporre urgente il discorso di una cultura musicale un minimo più approfondita, che sorregga la potenzialità emotiva della persona educandola, formandola, ampliandola.

Come siamo capaci di distinguere un'interrogazione da un'esclamazione, la beffa dalla proposta seria in un discorso parlato, così è possibile educare l'orecchio a non cadere in trappola lì dove il motivo troppo facile ammicca, velando la beffa, e a riconoscere seppur di lontano, sotto l'apparente difficoltà o incertezza di note in cerca di uno spazio più conforme alla propria espressività, il motivo conduttore di un artista che sia soprattutto un uomo e tenti la via della ricerca.

Del resto è sempre e solo per disinformazione, per falsa conoscenza che la musica che tenta di esprimersi utilizzando un patrimonio culturale, la cosiddetta musica colta sia sinonimo di noiosità e pesantezza: dipende da che angolazione si osserva il tutto. Proprio su questi errori una gran parte dei giovani inneggia al nuovo « John Travolta », insultando e biasimando artisti contemporanei più seri ed onesti, e musicisti « noiosi » dell'antichità, tralasciando dietro essi un mondo, un patrimonio di esperienze e di tradizione insostituibile.

Certamente il discorso non è risolvibile dalla panacea « istruzione musicale », ma sicuramente, proprio perché questa può essere un punto d'avvio, una base solida e chiara da cui avviarsi diventa urgente ed insostituibile.

Il livello medio di istruzione musicale in Italia è fra i più bassi in Europa: alcuni paesi insegnano l'alfabeto con un sistema musicale usato per la prima volta da Bèla Bartók, etnomusicologo e musicista ungherese.

Di fronte ad un tale panorama, sconcertante e sconcertante, l'unica mossa di ripresa può essere identificata con un recupero di certa tradizione musicale, della valorizzazione della musica stessa da parte di un autore uomo e non robot-salvadanaio. La musica, intesa nella sua dimensione, è capace della funzione contraria a quella che oggi gli è stata attribuita: aprire la via ad una maggiore comprensione dei fenomeni, ampliare, quindi, uno dei tanti piacevoli mezzi di conoscenza di cui l'uomo è dotato per compenetrare la realtà di cui è partecipe.

Alessandro Staiti

Da Newman a von Balthasar

La preghiera mariana

John Henry Newman, indirizzando nel 1865 al reverendo Pusey quella lettera che sarebbe passata alla storia come una delle più alte espressioni della mariologia cattolica, scrisse: « quando giungiamo ad essere compenetrati di questa idea, che Maria ha portato, allattato, tenuto nelle mani l'Eterno nella forma di un bambino, quale imitazione possiamo noi assegnare al corso, al torrente dei pensieri che una simile realtà porta con sé? Quale timore, quale sorpresa deve scaturire dalla conoscenza che una creatura è stata portata così vicino alla divina essenza? Annunciando che Dio si è incarnato, i santi apostoli facevano sorgere una nuova idea, una nuova simpatia, una nuova fede, un nuovo culto: ormai l'uomo può concepire l'amore più profondo e la più tenera devozione verso colei la cui grandezza, prima di tale rivelazione, sembrava difficile a concepirsi ». Per secoli questa tenera devozione si è manifestata nello sgrarnarsi reiterato delle Ave Maria del Rosario, la preghiera mariana per eccellenza. Ma se l'umile popolo cristiano col suo infallibile istinto per l'intimo equilibrio della fede non ha mai smesso di dialogare e di invocare l'unica incomparabile gloria della nostra natura decaduta, da varie parti si sono alzate sapute contestazioni del Rosario, tacciato di essere poco teologico, di non rendere sufficientemente conto del mistero salvifico di Cristo. E del resto ad alcuni tutto la devozione mariana è sembrata roba di altri tempi mentre le insistenze della gerarchia (chi ha letto la *Marialis cultus*

di Paolo VI?) e l'attaccamento di parte del popolo dei fedeli a questa espressione secolare della fede venivano presuntuosamente considerate come un rimasuglio destinato a soccombere. Non vogliamo negare stravaganze ed eccessi, è esistita una vera e una falsa devozione alla Beata Vergine: dobbiamo però comprendere e riconfermare l'insostituibile e misterioso ruolo svolto dal principio mariano nell'economia della salvezza per raccomandare sommessamente a tutti quella preghiera che tante anime fedeli hanno scandito nei secoli. Ripeterla, farne carne e sangue della nostra vita, significa ricongiungerci a questa immensa corrente di poveri e di pellegrini che attraversa la storia e la supera. Il libro che Hans Urs von Balthasar ha voluto dedicare al Rosario (pubblicato l'anno scorso dal Johannesverlag di Eisdeldn è stato ora presentato in italiano dalla Jaca Book nella limpida traduzione delle Benedettine di Santa Maria di Rosano: *Il Rosario*. La salvezza del mondo nella preghiera mariana, Milano 1978, pp. 107) è finalizzato appunto alla riscoperta di questa espressione devozionale, collocata e compresa all'interno di un'ottica veramente ecclesiale. L'autore di Gloria raggiunge in queste poche pagine una profondità, una densità, una finezza tali da fare del libriccino un vero capolavoro (forse il più bello della sua pur vasta produzione) di cui possiamo dare solo una pallidissima idea.

Il teologo svizzero esamina uno per uno, soffermandosi con una breve meditazione, i cinque misteri gau-

diosi, i cinque dolorosi, i cinque gloriosi. E la puntuale esegesi, a partire da ciò che avvenne nella segreta cameretta di Nazareth sino all'incoronazione della Regina in cielo, diviene contemplazione orante. Vediamone qualche esempio. Terzo mistero gaudioso. « Maria diede alla luce il suo figlio primogenito: lo avvolse in fasce e lo adagiò in una mangiatoia » (Lc. 2, 7). Persino Dio deve imparare. Come gli appare diverso, adesso, il Figlio, che dall'eternità ha generato dal suo seno e che, da sempre, gli ha risposto e corrisposto come « la sua Parola onnipotente »! E adesso questa parola onnipotente dev'essere un neonato che ancora non può neppure farfugliare. Non in una lenta discesa, ma in una caduta infinita dall'onnipotenza all'impotenza. Ed è solo l'inizio dell'impotenza, che si sprofonderà ancora di più nel rifiuto di accoglierlo da parte dei suoi, nel nascondimento e nello sfiguramento, fino a diventare irricognoscibile. Forse, quando venne presa nell'eternità, dove lo scopo e il senso di tutto era intuibile con un solo sguardo, la deliberazione trinitaria appariva differente dal momento presente, in cui questo bimbo in fasce giace sotto gli occhi del Padre, in una ordinarietà indifferenziata, in questa stalla espuesta a tutti i venti dell'indifferenza e del disprezzo umani...

Quinto mistero gaudioso. Gesù è ritrovato nel tempio. « Figlio, perché ci hai fatto ciò? Ecco, tuo padre ed io, angosciati, ti cercavamo ». Egli non può rispondere, non può risparmiare ai genitori questa sofferenza. Solo nella ricerca si può trovare il Cristo, in una ricerca così seria, come se dal ritrovamento di questo Ricercato dipendesse tutto. Non c'è altra istruzione cristiana per la vita, all'infuori di questo insegnamento intuitivo, che Gesù si trova là dove si è — e viene — donato a Dio. Tutti i cristiani devono cercarlo « tra i parenti e i conoscenti », per tutto il mondo, per fargli dire, infine: « Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio? ». Probabilmente, in un primo momento, non capiremo nulla, come Maria e Giuseppe, e saremo istruiti verso un'ulteriore ricerca che deve proseguire anche dopo la Pasqua. Maria di Magdala lo cerca nella tomba, ma lui non si fa trovare, tende le mani per afferrarlo come un possesso, ma lui le sfugge. E non diversamente egli si sottrae ai discepoli di Emmaus, appena l'hanno trovato. In definitiva,

poi, lo troviamo solo nel luogo del Padre, in cielo, cioè quando « trovare » non significherà più racchiudere Dio nel nostro spazio, ma essere trovati da lui, entrare nel suo spazio. Quando più un « trovare » è cristiano, tanto più è una spoliatura.

Quarto mistero glorioso. Maria è assunta in cielo. Gli uomini che si sono sottomessi completamente a Dio vengono anche pienamente assunti e perfezionati da Dio. La disponibilità di Maria (che pronunziò il sì totale e integrale in rappresentanza dell'intero genere umano, come scrive Tommaso d'Aquino) fu tale che ella offrì, assieme con tutta la sua anima, anche tutto il suo corpo e Dio si servì di essi per attuare il suo piano salvifico. Ma Maria prima di essere assunta è morta, come ogni figlia di Eva. Ma nella sua morte non c'è nulla di imposto violentemente. Mentre il peccatore è costretto, morendo, a rimettere il suo spirito nelle mani del suo Creatore e Padre, Maria ha compiuto da lungo tempo questa consegna spontanea: che le venga tolta la vita terrena è, nel suo spirito, solo l'ultima forma di abbandono. Perciò — scrive il von Balthasar — è giusto invocare la Madre proprio per quest'ora decisiva del nostro trapasso: nunc et in hora mortis nostrae. Dal suo primo assenso in poi, essa è morta quotidianamente, poco alla volta, per Dio; ha talmente praticato la donazione di sé che è divenuta la grande esperta della morte cristiana.

Nelle Klarstellungen il von Balthasar aveva già sottolineato come l'elemento mariano col suo spirito di dipendenza, di servizio, di nascondimento governi discretamente nella Chiesa, come la donna nel focolare domestico. « Senza la mariologia, il cristianesimo minaccia di disumanizzarsi inavvertitamente. La Chiesa diventa funzionalistica, senz'anima, una fabbrica febbrile incapace di sosta, dispersa in rumorosi progetti. E poiché in questo mondo dominato da uomini si succedono in continuazione nuove ideologie che si soppiantano a vicenda, tutto diviene polemico, critico, aspro, piatto e infine noioso, mentre la gente si allontana in massa da una Chiesa di questo genere. Sulla croce il Figlio ha inserito sua Madre nella Chiesa degli Apostoli: da allora quello è il suo posto. La sua maternità verginale riempie nascostamente l'intero spazio, gli fornisce la luce, il calore, la sicurezza. Il suo manto fa della Chiesa un rifugio. Non ha bisogno di farci un cenno particolare affinché noi guardiamo al Figlio anziché a lei: il suo spirito di dipendenza lo manifesta. Ella è pertanto in grado di indicare agli stessi Apostoli e ai loro successori come sia possibile essere allo stesso tempo una presenza pienamente efficiente e un servizio pienamente assolto. Perché la Chiesa era già presente in lei prima che gli uomini fossero investiti dell'ufficio ». Nella preghiera mariana la salvezza del mondo.

p. v.



Quando le armi non vogliono tacere

Tra guerra e non

Non ci sarà nessun « requiem » da recitare, almeno per ora. La minaccia di un conflitto definitivo, tale da chiudere una volta per sempre la parentesi di questa nostra storia, sembra allontanata (o forse solo rinviata). Nella penisola del Tonchino la situazione pare essere di nuovo sotto controllo, per quanto l'equilibrio della regione sia ancora incerto e si sia molto lontani dal superamento delle tensioni esistenti. Ma se il pericolo di una crisi incontrollabile è rientrato e la prova di forza tra le due più grandi potenze asiatiche non è degenerata, non c'è davvero motivo di stare tranquilli, né tantomeno si può relegare prematuramente quanto è avvenuto nell'archivio di uno storico, visto che le conseguenze di quegli avvenimenti devono ancora essere visute interamente.

Al contrario questo è proprio il momento che, per lo scemare della concitazione e l'allarme dei « giorni caldi », più si presta per una prima riflessione, malgrado questa venga tracciata da un osservatorio doppiamente inadeguato. Sono infatti due le difficoltà che s'incontrano cercando di districarsi dal groviglio di fatti che hanno portato il mondo sin quasi sull'« orlo del precipizio »: la prima deriva dalla mancanza di una competenza specifica che non mi permette di esprimere molto più di opinioni o frammenti d'idee che nella maggior parte rispecchiano il dibattito sviluppato dalla stampa, peccando senza dubbio di scarsa originalità. Un secondo ostacolo, di natura generale e quindi più complesso da chiarire, dipende dal particolare rapporto che si ha, vivendo nel nostro paese, con i problemi di

politica internazionale. La posizione dell'Italia rispetto ai centri dell'equilibrio mondiale, non c'è da nasconderselo, è piuttosto subalterna; la impressione è quella di stare perennemente affacciati alla finestra, senza riuscire ad esprimere una nostra propria personalità che, al di là della pur importante presenza culturale, sappia tradursi in proposta politica ed inserirsi positivamente sulla scena della diplomazia internazionale.

Probabilmente le ragioni di questa assenza sono diverse e tra loro intrecciate, tanto da non poter distinguere fra motivazioni storiche, politiche o strategiche; è certo evidente come un posto lo abbia anche la cronica condizione di instabilità interna che da diversi anni ci induce ad occuparci prevalentemente di problemi nazionali, mettendo in secondo piano i temi esteri salvo poi dovercene interessare quando ci vengono « imposti » dai nostri partners internazionali.

La crisi della bipolarità

In ogni caso se non sul piano politico, monopolio delle super potenze, almeno su quello culturale c'è ancora lo spazio, per quanto ridotto, per un intervento di nazioni medie e piccole; uno spazio che non si deve disprezzare per quanto possa apparire inefficace immediatamente nel determinare mutamenti dell'equilibrio politico. In fondo la storia di questi giorni ci mostra proprio come, venuto in crisi il modello bipolare classico, si sta per la prima volta presentando concretamente la possibilità di un assetto multipolare, nel quale anche poten-

ze non proprio « super » potrebbero avere un importante ruolo da svolgere nel definire l'andamento della politica internazionale, purché riescano ad essere significative sulla base di proposte ed iniziative originali. Paradossalmente la guerra indocinese ha dimostrato proprio che oggi per mantenere il mondo in pace servono sempre meno i super armamenti, che in alcuni casi come appunto questo sono del tutto inutilizzabili, quanto invece una nuova capacità politica di inventare metodi e trovare contenuti per garantire l'equilibrio internazionale. E non è detto che per questo nuovo compito le più indicate a svolgerlo debbano essere necessariamente le attuali grandi potenze.

In ragione di questa serie di motivi trovo che abbia senso tentare un'analisi di ciò che è avvenuto, seppure a qualcuno pu sembrare soltanto un esercizio tanto vuoto quanto inutile; se non altro servirà a rompere quel complesso psicologico secondo cui parlare di politica internazionale altro non è che intessere discorsi sui massimi sistemi, perché in ogni caso saremmo sempre fuori della « stanza dei bottoni » e dunque destinati a non avere voce in capitolo.

Bisogna invece parlarne, discuterne; è necessario giudicare e prendere posizione, se non riusciremo ad elaborare un « nostro » atteggiamento nei confronti della situazione mondiale, allora sì che saremo subalterni davvero, ma non più soltanto alle tradizionali superpotenze bensì anche a quei paesi che approfittando di questo momento di crisi della diplomazia dei « grandi » hanno saputo ritagliarsi uno spazio

di intervento, e volgere a proprio favore questo processo di «multipolarizzazione».

La guerra Cina-Vietnam è stata uno scossone piuttosto brusco, che ha accelerato alcuni processi già in atto, creando nuovi interrogativi e demolendo antiche convinzioni. Quegli eventi sono talmente gravidi di conseguenze prima neppure immaginate che viene di fatto da domandarsi quanto si deve essere soddisfatti di questa pace. Intendiamoci, di una pace si deve comunque essere soddisfatti, in quanto significa fine di un dramma, di una sofferenza; e per quanto noi occidentali abbiamo più badato al significato internazionale di quel conflitto, alle sue implicazioni diplomatiche, dimenticandone l'aspetto umano, di un vero dramma si è trattato, come ogni guerra. Siamo un po' stati tratti in inganno dal pensiero che in fondo si trattava di una scaramuccia di confine, di una «lezione» punitiva, attutendo così la brutalità di quegli scontri in cui si affrontavano «ondate umane», e facendoci affascinare dalla suggestiva immagine di eserciti dai «soldati fitti come spighe di grano» senza percepirne la drammaticità. Da questo punto di vista non c'è alcun dubbio sulla positività di questa pace; ma per altro verso non tutto si è risolto con essa, e rimangono grossi problemi irrisolti.

La tripolarità fallita

Il più importante riguarda i mutamenti nella stabilità mondiale provocati dai fatti indocinesi. Sostanzialmente sono emersi due elementi che compromettono il quadro degli ultimi decenni: il primo è la spregiudicatezza dimostrata dai cinesi, il secondo sono le difficoltà in cui si dibatte la diplomazia americana del dopo Kissinger.

Sul primo punto c'è da dire che si stanno facendo sentire le conseguenze della svolta della Cina post-maoista; rispetto al passato si deve registrare però più che un cambiamento di obiettivi una vera e propria trasformazione di stile e «ritmo». La vecchia dirigenza di Pechino aveva già individuato come suo programma l'avvicinamento della Cina agli USA, progettando di presentarsi come terza potenza del globo, ma esprimeva grande prudenza riguardo i tempi ed i modi con cui realizzare questo obiettivo e accettava che l'iniziativa provenisse

dagli Stati Uniti senza farsene direttamente carico.

In ciò la politica cinese si incontrava con quella americana, espressa dalla strategia di Kissinger. Questa prevedeva una sostituzione del tradizionale equilibrio bipolare, fondato sul fronteggiarsi di USA ed URSS, con una nuova soluzione che facesse perno anche sulla Cina, includendola in un piano tripolare di equilibrio mondiale. Un piano che teneva conto di un fatto concreto, cioè l'affermarsi della Cina come terza superpotenza, da cui non è possibile più in alcun modo prescindere.

La filosofia ispiratrice era quella che voleva che si arrivasse a realizzare nel concreto il complesso progetto di una nuova intesa internazionale attraverso un graduale cammino, fatto di mediazioni successi-



ve, che avesse lo scopo di attenuare le conflittualità tra nazioni storicamente antagoniste per recuprarle ad un discorso di rapporto diplomatico prima, e di collaborazione più fattiva poi. Si sarebbe voluta guidare l'apertura verso la Cina nella stessa logica già provata nel processo di distensione con l'Unione Sovietica, per poter corresponsabilizzare anch'essa al problema del mantenimento della pace nel mondo. Ma nel momento stesso in cui

questa strategia ha ottenuto il massimo risultato, con la visita di Deng Xiaoping in America, ha cominciato rapidamente a sgretolarsi.

L'orso e von Clausewitz

I motivi essenziali, lo si è detto, sono due. Da una parte il «nuovo corso» cinese non sembra più disposto ad accettare che siano gli Stati Uniti a prendere l'iniziativa, e oltretutto appare insofferente del «gradualismo» teorizzato da Kissinger. Dall'altra l'America non pare più in grado di realizzare quell'ambizioso progetto sotto la propria guida; la sua politica internazionale sembra essere molto poco sicura di se stessa, incapace di far fronte alla situazione, e lo ha dimostrato anche l'affanno con cui si è lanciata nella questione medio-orientale, rischiando sin troppo per tentare di riguadagnare terreno. Dalla combinazione di questi due elementi è venuta la decisione cinese di prendere l'iniziativa, imprimendo un colpo di acceleratore a quel processo che avrebbe dovuto portarla ad essere internazionalmente riconosciuta quale terza forza mondiale. Solo che questa iniziativa non è stata di natura diplomatico-politica come nel disegno di Kissinger, ma strategico-militare; ed in questo consiste la novità introdotta dalla Cina. A ben guardare è tutt'altro che una novità; semmai un salto all'indietro, verso le teorie ottocentesche di von Clausewitz che spiegavano la guerra in termini di continuazione naturale della politica.

Volendo limitare il giudizio all'ambito strettamente tecnico la manovra cinese ha però avuto pieno successo, confermando le intenzioni originali di compiere un'impresa esclusivamente «dimostrativa», con un rischio calcolato e senza lasciare nulla al caso. La Cina ha guadagnato molto in prestigio dimostrando di saper controllare la situazione e smentendo tutti noi occidentali che vedevamo ormai inevitabile lo scoppio dell'ultima guerra. Ma rimane un interrogativo di fondo: *un nuovo equilibrio ottenuto con un intervento di forza può garantire la pace?* La Cina, presentandosi così aggressivamente sulla ribalta mondiale per superare una volta per tutte il proprio isolamento, ha infranto la logica gradualistica creando tensioni e fratture, e per di più giocando pericolosamente sul fatto che la politica internazionale attra-

versa un periodo di crisi. Non si deve dimenticare che la grande sicurezza che la diplomazia cinese ha esibito è strettamente legata a questo fattore; se la sua « operazione » si è potuta svolgere con una relativa tranquillità, lo si deve ad una serie di circostanze concordanti difficilmente riproducibili. Ciò potrebbe far pensare che l'azione cinese sia destinata a restare un isolato « esempio » di ciò che la Cina è capace di fare, senza per questo di-

ventare il suo nuovo *stile* di politica internazionale (e se così non fosse si aprirebbe una ben tragico periodo per noi tutti).

Dicevo all'inizio come, pur paradossalmente, questo conflitto rivale l'intervento politico rispetto a quello militare; infatti ha dimostrato che ci sono casi — e non sono pochi — in cui il superarmamento, persino quello atomico, non costituisce affatto un deterrente. C'è un largo margine di situazioni in cui esso

non è utilizzabile, e le vicende indocinesi lo hanno confermato, seppure facendoci trattenere un po' il fiato. Tutto questo ha grande rilevanza sul piano diplomatico, anzi si può addirittura dire che prelude ad una vera e propria svolta, almeno a mio giudizio. Cade il dogma secondo cui i difensori dell'equilibrio mondiale sono soltanto le nazioni con l'armamento più micidiale e sofisticato, perché proprio queste mostrano in molti casi di non riuscire ad intervenire.

Diventa invece sempre più importante sapere sviluppare una politica che sia all'altezza di questa situazione che va cambiando, provvedendo a ricostruire quel tessuto di relazioni internazionali che ora sembra incerto, e la cui debolezza favorisce un avventurismo politico quantomai rischioso. Ma data la velocità e complessità con cui si evolve la situazione mondiale non è possibile che questo compito sia affidato soltanto ai « grandi ». In un mondo sempre più diviso USA ed URSS non bastano a mantenere la pace. La prospettiva del « multipolarismo » sta divenendo concreta ed indispensabile e il caso cinese ci chiama a ricordarlo. Ma occorre anche evitare che questo necessario superamento dei blocchi tradizionali avvenga in modo traumatico; magari con iniziative strategico-militari « alla cinese ».

Il futuro della pace

Perciò si rende indispensabile una nuova elaborazione allo stesso tempo culturale e politica che si adegui a queste esigenze, esprimendo contenuti e metodi di politica internazionale tali da rendere possibile questo passaggio. In questo ridisegnamento globale degli equilibri internazionali c'è un grande spazio per una presenza europea, che potrebbe costituirsi con un suo proprio peso come « polo » a sé stante nel quadro globale delle relazioni internazionali. Se il futuro della pace sta in una generale corresponsabilizzazione ed in un « decentramento » delle iniziative politiche e diplomatiche, allora si apre un ampio settore di possibilità perché l'Europa acquisti un suo ruolo di mediazione con scelte e contenuti propri, e svolga un'azione in positivo, propositiva, non semplicemente di « cuscinetto » tra giganti per assorbirne gli urti.

Inutile dire che tutto questo, che

Ed Amin se ne andò



Ed Amin se ne andò. Non poteva che finire così la grottesca storia del sergente-dittatore che ha imposto per un così lungo periodo le sue manie di grandezza all'Uganda. Stupisce anzi che la sua comparsa sulla scena della politica internazionale sia durata tanto. E' questo un atto in più d'accusa contro quel sistema degli equilibri mondiali che per mantenere una stabilità fondata sui « grandi » sacrifica la soluzione dei problemi « minori » e che, pur di non ridiscutere l'assetto complessivo dei rapporti di forza, tollera o addirittura in alcuni casi sostiene la follia politica, come dimostra il caso di Amin, tragico clown e sanguinario despota.

Si è dovuto attendere l'intervento tanzaniano per mettere fine a questo regime dittatoriale; un intervento che provenendo da uno dei paesi africani più pacifisti non può certo essere interpretato come un atto di prepotenza « imperialistica », ma piuttosto come l'inevitabile reazione alle condizioni politiche imposte da Amin al Centro Africa, fattesi per molti paesi insostenibili.

La caduta del dittatore ugandese non provocherà però nessun sultato nella politica internazionale; era ormai diventato un personaggio scomodo per la sua arroganza, tanto che anche i « grandi » della diplomazia ne avevano decretato la sconfitta. In questo senso la Tanzania non ha fatto che eseguire una sentenza già compilata nell'accordo di molti paesi.

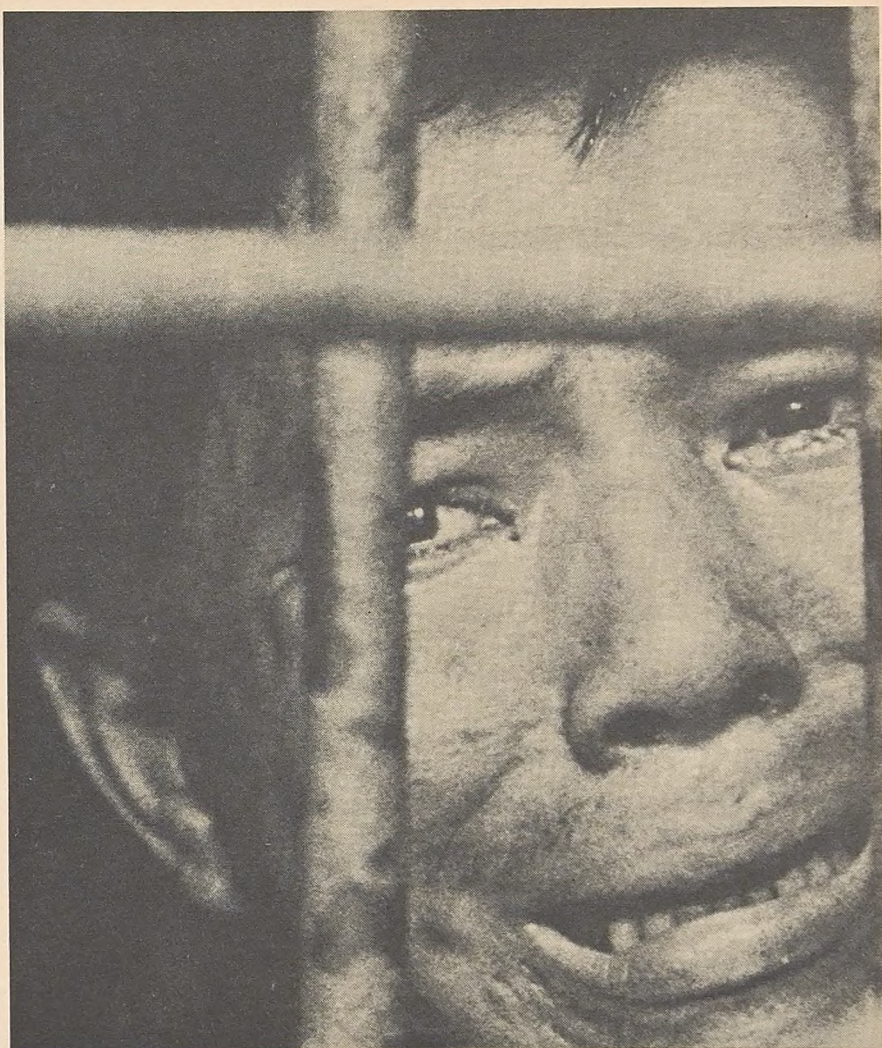
Rimane da dire che a questo mondo permangono altre situazioni altrettanto assurde, anche se forse meno eclatanti per il fatto di non avere come responsabili dei personaggi folkloristici come Idi Amin. Su queste, che si presentano più discretamente e non fanno notizia, è calato un velo di silenzio; nessuna superpotenza nella sua politica internazionale si sogna di rimetterle in discussione. Ognuna di esse rappresenta un potenziale esplosivo che potrebbe creare senza preavviso una crisi dalle conseguenze inimmaginabili. Per questo si impone di non ignorarle; non dimentichiamoci che per una dittatura militare che cade in Centro Africa molte altre resistono altrove.

in teoria sembra del tutto pacifico e ragionevole, all'atto pratico incontra più di un ostacolo. La difficoltà maggiore sta nel fatto che questa aumentata importanza dei paesi di media potenza, come appunto quelli europei, potrebbe generare un movimento centrifugo qualora fosse indirizzata ad assicurare obiettivi di interesse puramente nazionale piuttosto che essere orientata in una prospettiva organica ed unitaria rivolta alla comprensione dell'insieme dei problemi dell'equilibrio internazionale.

Ancora una volta può accadere che l'Europa non riesca ad essere veramente un « polo » capace di tradurre politicamente una linea comune, ma rimanga un pretesto incapace di esprimere le proprie potenzialità, destinato tutt'al più a dare una mano di vernice internazionale al programma di politica estera di un unico stato. Gli avvenimenti recenti hanno mostrato come ci sia lo spazio per l'iniziativa di paesi europei; il vertice della Guadalupe dello scorso anno e i fatti cino-vietnamiti hanno visto per la prima volta due nazioni — Francia e Germania — differenziare la propria linea diplomatica da quella americana. Di fronte alle incertezze ed agli errori degli Stati Uniti, Giscard e Schmidt sono ricorsi ad un'azione indipendente, schierandosi insieme a condanna dell'intervento cinese in quanto temevano il deteriorarsi della distensione con l'URSS, cioè del fatto politico più importante per i paesi europei.

Questa polemica in sordina tra Washington, Parigi e Bonn, che in quei giorni non è stata presa con troppa attenzione, potrebbe essere il segno di qualcosa che cambia nei rapporti tra paesi occidentali. Ci sono nazioni europee che già cominciano ad accentuare una propria personalità diplomatica più di quanto avessero fatto in precedenza; sia ben chiaro che non è ancora tutta l'Europa e può darsi che mai lo sarà se non vi saranno paesi altrettanto dinamici da sviluppare una propria proposta per confrontarla e mediarla con la linea che sta emergendo, per darle un carattere più unitario.

Nel nostro paese questo è un periodo di grande attività europeistica, per l'imminenza dell'incontro elettorale; ma dietro la prosopopea di circostanza non sembra esserci una reale capacità di promuovere o rifiutare l'integrazione europea,



piuttosto la si subisce. Le ragioni della nostra adesione sembrano più tecniche che contenutistiche; in queste condizioni se pure dal processo di « multipolarizzazione » uscisse un'Europa rafforzata sul piano internazionale, la cosa non ci riguarderebbe perché noi apparterremmo comunque al cerchio dei paesi « trainati » ed obbligati ad una presenza gregaria.

Lo sforzo deve essere invece rivolto a recuperare una coscienza seria di ciò che significa impegnarsi in una prospettiva internazionale, senza sottovalutare il contributo che in campo comunitario potremmo dare nel definire delle linee d'intervento complessive di natura politica e culturale. Uno sforzo che sarebbe legittimato anche dal passato recente del nostro paese in cui non è mancata una riflessione europeistica di ampio respiro, attenta ad affermare la possibilità di una presenza qualificata, fondata su uno « specifico » italiano e non cer-

to sull'idea di una partecipazione *minore e subordinata* quale emerge invece dalla teoria di un'Europa a « due velocità » che Germania e Francia cercano di far prevalere. In definitiva il compito più grave di fronte a cui si trova oggi la comunità mondiale è quello che la chiama all'ideazione di nuove e più avanzate forme di convivenza, adatte ad estendere a più nazioni la politica della distensione e ad aprire gli anni '80 con un assetto internazionale più affidabile.

E questo è anche il problema con cui si deve misurare l'Italia se non vuole escludersi dall'impegno fondamentale di lavorare per la pace e garantire un futuro a se stessa ed agli altri popoli; altrimenti, se rifiutiamo di assumerci questa responsabilità, per un requiem che si è riusciti a non recitare per il mondo intero, se ne dovrà invece intonare uno per questo nostro paese, ridotto al silenzio.

Gianluca Salvatori

Alla ricerca del significato di un fenomeno scomodo

Il dissenso tradito

Saper comprendere e valutare il dissenso nel suo pieno significato, sta diventando per l'Occidente cosa paradossalmente sempre più difficile, pur nell'enorme moltiplicarsi delle notizie, informazioni e testimonianze dirette che ci giungono dai Paesi dell'Est.

Troppo spesso, infatti, ci si riduce a utilizzarlo nella polemica politica immediata, pretendendo di inserire nelle controversie ideologiche occidentali questo fenomeno così complesso e variegato come la prova inconfutabile del fallimento delle premesse del marxismo-leninismo nella costruzione della società di uomini liberati.

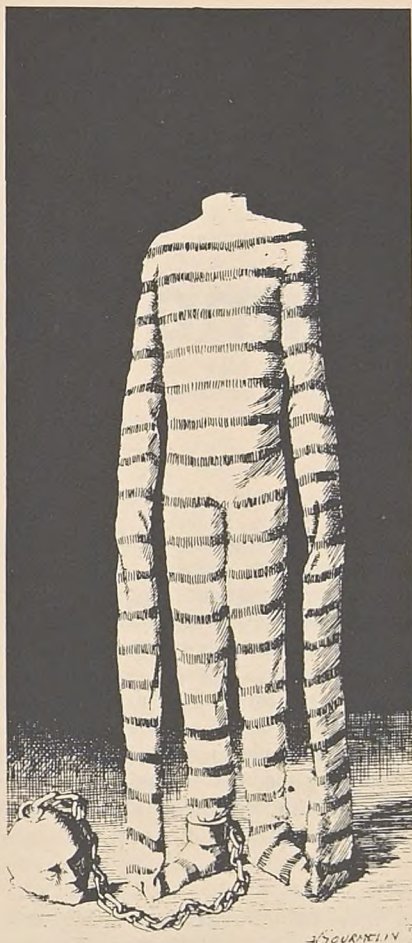
In questo modo, si compie un'operazione che, sfruttando al massimo la fortissima carica polemica e critica del dissenso nei confronti dei regimi socialisti, inevitabilmente ne sottovaluta l'aspetto originariamente costruttivo, finendo a ridurne il significato a quello di un argomento strumentale del nostro dibattito politico. E' probabilmente questo il motivo per cui, si è verificato un vero e proprio « boom » di pubblicazioni, dibattiti e mostre sul dissenso che, sebbene validissime nella grande maggioranza dei casi, per l'aiuto indiretto che portano ai perseguitati d'oltrecortina e per il valore stesso delle testimonianze offerte, non sono tuttavia accolte in uno spirito di vera comprensione del significato del fenomeno in questione. Una riprova macroscopica di ciò ci viene del resto, dal trattamento che è stato riservato dall'Occidente ad Alexandr Solzenicyn, il quale finché, rimasto in Unione

Sovietica, si limitava a contestare l'illibertà e le menzogne del regime era per l'opinione pubblica europea un eroe e un profeta indiscusso, mentre, quando ha cominciato, dopo l'emigrazione a rivolgere critiche anche al nostro sistema di vita da lui paragonato sfavorevolmente alla complessa e profonda corrente di spiritualità nata nella sua patria da tragiche esperienze di dolore (cfr. discorso di Harvard) è diventato d'un tratto un « esaltato slavofilo », intorno al quale bisogna alzare una rigorosa consegna del silenzio. Proprio a causa di quest'attenzione strumentale e un po' superficiale con cui ci si è rivolti al fenomeno del dissenso, si è venuta creando la generale convinzione che esso sia formato da un movimento assai compatto per ciò che riguarda la sua formazione e le sue finalità e sia condiviso dalla enorme maggioranza della popolazione. A confermare tale convinzione sono giunte anche le affermazioni di alcuni membri dell'emigrazione che sostengono che in Unione Sovietica « tutti sono dissidenti ». In realtà, se si vuole comprendere appieno il dissenso, è bene rendersi conto dei diversi livelli di critica che lo formano. Il primo livello — il più ovvio e immediato, considerato il quale si può affermare che in URSS sono tutti dissidenti — è quello che riguarda la qualità della vita. Che in Unione Sovietica e in generale nei paesi dell'est si viva male, ormai non è più un mistero per nessuno; è significativo a questo proposito l'idolatria da parte della gioventù sovietica di tutto ciò che è « ameri-

cano ». Nella patria del socialismo si arriva a spendere per un capo di vestiario che sia prodotto negli Stati Uniti lo stipendio di un intero mese ed un paio di blue jeans è un ambito *status symbol*. In questo senso, certamente, in URSS la quasi totalità della popolazione può essere definita « dissidente », poiché l'insoddisfazione per le difficoltà continue della vita quotidiana è generale. Tuttavia non è questo l'aspetto del fenomeno che ci interessa, anche perché chi fonda la propria critica al regime su un generico malcontento per la situazione economica, di solito si ferma anche a questo livello e rimane incapace di esprimere un giudizio autonomo non solo sulla classe politica — di solito accettata o per lo meno subita passivamente — ma anche e soprattutto, sull'ideologia di stato.

Accantonando quindi l'idea di un dissenso che coinvolga la maggioranza della popolazione, solitamente chi ne conosce un po' più in profondità la problematica lo divide in tre filoni principali: quello nazionale, quello democratico che fonda la propria contestazione sulla lotta per i diritti civili, quello religioso. Una descrizione di questo tipo è senza dubbio utile e chiarificante, poiché individuo immediatamente quelli che sono i punti deboli del regime sovietico. Primo e meno controllabile fra tutti, il problema della convivenza forzata all'interno dell'URSS e del Patto di Varsavia di stati popolati da gente diversa per razza, tradizioni e credenze religiose. Secondo, l'evidente discrasia tra i diritti civili e politici elargiti dalla

costituzione, sottoscritti ad Helsinki e riconosciuti continuamente a parole, e il loro plateale misconoscimento nella prassi politica. Terzo, il fallimento evidente delle previsioni circa l'estinzione inevitabile della religione, e anzi il rinascere vigoroso di esigenze di spiritualità, come risposta al disastro antropologico prodotto da decenni di ideologia e prassi materialiste. Senza rinnegare l'utilità e la validità di questa presentazione classificatoria del dissenso, non credo che neppure questa sia sufficiente per penetrarne fino in fondo il vero significato e per raggiungere quel centro di indefettibile e cristallina forza morale che lo anima e per cui l'occidente troppo spesso dimostra un'incomprensione totale. Occorre invece, a mio parere, sgombrare la mente dalle schematizzazioni e dalla problematica troppo legata al nostro modo di vivere, per comprendere meglio il messaggio dei dissidenti. E' secondario domandarsi per esempio se si possa definire il dissenso un vero e proprio « movimento »: in quali correnti esso possa dividersi, e quali siano i suoi canali di comunicazione. E' importante al contrario rendersi conto di come questo straordinario fenomeno sia, in Unione Sovietica, l'unico fermento intellettuale e spirituale vitale di fronte alle acque stagnanti di un ideologismo che nel corso di sessant'anni ha finito per imbalsamare se stesso ed il proprio orizzonte filosofico e culturale, politico e sociale. Come è importante capire che le « verità rivelate » del marxismo-leninismo, in tutte le varie accezioni che si sono susseguite in URSS, non sono prese in seria considerazione da nessuno e, benché l'ammirazione per Lenin sia ancora molto forte, egli si è a poco a poco trasformato nella figura mitica e lontana — viva soltanto perché ammantata di sentimenti nazionalistici — di un padre della patria. E' necessario prima di tutto rendersi conto che sotto il vuoto guscio degli schemi prefabbricati dal regime destinati a spiegare ed indirizzare qualsiasi circostanza della vita privata e pubblica del cittadino, esistono molteplici correnti di pensiero volte ad una radicale reinterpretazione della realtà e reimpostazione della cultura. Esistono tanto per fare un esempio intellettuali che indirizzano la loro ricerca artistica verso i filoni della letteratura dell'assurdo (dopo sessant'anni di reali-



simo socialista!) e approdano magari alle scelte filosofiche dell'assoluto relativismo e dello scetticismo. In realtà, infatti, anche in Unione Sovietica sono ben presenti e vivi oggi molti degli stessi angosciosi interrogativi che rischiano di ridurre all'impotenza il pensiero occidentale. Anche in Unione Sovietica è assai reale infatti, il pericolo di una svolta di tipo materialistico-borghese; paradossalmente la più feroce compressione della spinta consumistica ha prodotto come risultato una ricerca parossistica del benessere divenuto in molti casi unico fine dell'esistenziale.

Allora il vero valore del dissenso — valore che dovrebbe poter contagiare della propria onestà intellettuale e lineare consequenzialità la ricerca culturale e spirituale europea — è racchiuso nella volontà eroica ed individuale dei migliori fra i cittadini sovietici di ripartire daccapo ponendo rimedio ciascuno a partire dalla propria esperienza personale, a quella inter-

minabile e progressiva catena di menzogne su cui è costruita la vita della società sovietica. In questo quadro il titolo dell'opera di Solzenicyn, *Vivere senza menzogna* rappresenta emblematicamente come un vero e proprio proclama, questo progetto di ricostruzione morale!

Per ciascuno di loro c'è all'origine del processo che li rende « dissidenti » uno scontro doloroso e traumatico con il potere che li obbliga ad aprire gli occhi sulla falsità di cui è intrisa la realtà. E mentre la maggioranza dei cittadini di questa incoerenza del regime approfitta per inserirsi nelle profonde pieghe di privilegi esistenti e sfruttarne tutti i vantaggi, non rendendosi conto che in questo modo si condannano a mimetizzarsi e a scomparire in quel mare oscuro di menzogne che deve per decenza rimanere ancora il più possibile velato, la forza dirompente dei « dissidenti » sta proprio in questo implacabile, continuo disvelamento dell'errore, dell'ingiusto, del falso, in questa « missione » (si può dirlo) di servizio alla verità che rende anche i più umili testimoni uomini di una statura morale gigantesca. Lo scontro iniziale col regime può essere causato dall'aver subito, per uno sciopero indetto a scuola, una condanna all'ospedale psichiatrico, — fatto questo accaduto ad un sacerdote ortodosso appena espulso dall'URSS; per aver cercato, da parte degli operai, di tutelare i propri interessi creando un sindacato libero che li protegga realmente e non segua soltanto le direttive del partito come accade con quelli ufficiali, ed esser stati falciati dalla mitragliatrice nel corso di uno sciopero — fatto questo accaduto a Novocerkassk e a Karaganda. Per aver visto da parte degli intellettuali il prodotto della propria intelligenza e sensibilità artistica calpestato e ridicolizzato dai potenti — e questo è accaduto e accade innumerevoli volte. Tutto questo alla fine crea quello che è stato definito in occidente « dissenso » con termine che appiattisce una realtà assai più complessa e profonda che è l'espressione di una ricerca, in primo luogo interiore e personale, della verità e della giustizia, nascoste sotto le scorie pesanti di un sistema che è continuo tradimento delle sue promesse.

Viktoria Zubova

Umanesimo cristiano

Presentiamo come meditazione la premessa di Hugo Rahner al suo *Griechische Mythen in christlicher Deutung* (prima edizione nel 1945): vi si troveranno le linee programmatiche di un umanesimo cristiano. Hugo Rahner, fratello di Karl, è nato a Pfullemorf, nel Baden, nel 1900, e ha studiato teologia a Innsbruck e storia a Bonn. Poco dopo la nomina ad ordinario di storia della Chiesa antica e di Patristica all'Università di Innsbruck, nel 1938, a seguito dell'annessione nazista, fu costretto a lasciare l'insegnamento e a trasferirsi in Svizzera dove rimase negli anni della guerra, partecipando, ad Ascona, a quegli « Eranos-Tagungen » da cui è nato il libro sopra citato. Tornato in Austria, fu eletto decano della Facoltà teologica e poi rettore dell'Università di Innsbruck ma, per ragioni di salute, fu costretto a lasciare la carica per dedicarsi alla libera attività di studioso e di pubblicista. E' morto a Innsbruck il 21 dicembre del 1968.

Questo è un libro timido. Vi si parla dei miti degli Elleni e del mistero cristiano. Pertanto siamo distolti dai rumorosi crocicchi del nostro tempo, per essere introdotti nella silente area templare ove avvenne l'incontro tra Ellade e Chiesa. Qui tutto è irrefragabilmente sorpassato, remoto, antiquariale. Ogni parola, per dirla con Pitagora, è rivolta ai pochi, ai condiscipoli, non alla moltitudine dei semplici ascoltatori: « Poco sia detto, il rimanente resti velato ».

Ma a quei condiscipoli, cioè agli studiosi, conviene che si accenni all'impulso che ci impone di scrivere il libro. Quel che vi si trova è offerto come dono esclusivo all'ideale accolta di coloro i quali credono che il nostro Occidente stia andando in frantumi per rinascere a nuova vita; all'èranos di coloro che, come un tempo Platone nell'immortale lettera settima, sono affissi, al di là di tutti i fallimenti della politica, al regno dell'eterno; a coloro, quindi, che, grazie alla legge consolatoria dello spirito, sanno che il demone può inferire sull'uomo solo perché nell'uomo l'angelo rintracci con timida mano le fonti della vita. Crollano palazzi solo perché vengano al-

la luce tesori. Vacillano idoli solo perché si liberino altari su cui posassano sacrificare uno spirito purificato.

Siamo diventati barbari, e vorremmo tornare ad essere elleni. Molti sono coloro che si affaticano in questo ritorno, e chi vi si sente chiamato sia certo della nostra riconoscenza. Non è ghiribizzo d'erudito, bensì obbligo stretto, quello di certi spiriti consapevoli, che danno il proprio contributo ai Convegni di Eranos ad Ascona, in quella terra dove un tempo Erasmo si sentì a casa sua, per rintracciare le fonti sepolte d'un vero umanesimo. Ma essi si dividono gli uni dagli altri nella ricerca. Alcuni s'innalzano a grandi altezze, il loro seguito è esiguo, ma li precede Erasmo e Winckelmann li accompagna: essi ricercano lo spirituale, luminoso, severo ideale di vita, che un tempo si attuò in uno o due eletti dell'Accademia o della Stoa come immortale modello umano. Gli altri scendono nelle profondità delle anime abissali, e il loro seguito si fa a poco a poco più vasto, l'oscuro genio di Bachofen ha in una reviviscenza: chi potrebbe negare che, dei misteri più prossimi della psiche, a costoro è concessa un'intelligenza più profonda che non a-

gli stoici di ieri e di oggi? Ma tutti cercano l'uomo e tutti sono pienamente convinti, grazie ad un sapiente recupero del mondo dell'antichità, si trovi esso lassù nel quieto etere dell'Olimpo o laggiù fra i canneti fluviali dei Cabiri, di poter riscoprire l'uomo intero, l'homo humanus. Lo si potrà mai trovare in tal modo?

Qui potrebbe inserirsi opportunamente il discorso sullo spirito in cui sono stati scritti i capitoli di questo libro. Di fatto chi è timido di fronte a Dio, deve esser necessariamente animoso di fronte agli uomini. Noi vorremmo indicare la strada per un umanesimo cristiano, per l'attuazione delle immense possibilità di cui gode quell'« uomo nuovo » di cui scriveva Paolo ai Colossesi, l'uomo in cui barbaro e greco sono una cosa sola per mezzo di Cristo, il Dio fatto uomo, che perciò è tutto in tutti.

Solo a chi per fede sa che un certo uomo è Dio, sono offerte le misure di valore per poter delimitare i confini di ciò che va inteso per « uomo ». Egli solo sa spiegare come non si possa trovare l'uomo, e quindi l'umano, se si cerca soltanto l'uomo. Solo alla luce dell'incarnazione di Dio l'immane do-

lorosa vicenda della storia rivela che lo spirito dell'uomo si spegne, si essicca in un semplice, per quanto sublime e meraviglioso, monologo con se stesso. L'uomo infatti è dialogo incarnato con Dio, risultante di quell'eterno colloquio di cui, come esordio d'una magna charta di sempiterno umanesimo, sta scritto: «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza». Da allora in poi l'uomo può dare una risposta a Dio, ma solo in quanto è *anthropos* e *logos*. Infatti solo nella misura in cui viene interpellato, l'uomo può a sua volta rivolgere la parola al Dio vivente; tutto il resto è, in fondo, solo monologo con dèi immaginari. Dio ode solo la sua propria voce.

Ma nella rigida delimitazione operata dalla carne del Logos fatto uomo risiede anche l'esplosiva sconfinata d'un umanesimo cristiano. Ora in questa visione cristiana dell'uomo possiamo (no, anzi dobbiamo!) osar di raccogliere con un ampio abbraccio tutto quello che di vero e di sublime è stato pensato e compiuto, nel lungo percorso della storia e nelle profondità dell'anima. Tutto quello che vi fu di vero e di buono, proviene dal Logos, e il senso riposto della sua finalità si fonda sull'Incarnato, ne prenda o no coscienza l'uomo pensante e buono; tutto quello che di grande e nobile è stato compiuto, è scaturito da una forza che il Logos rivelatore ci ha palesata come sua propria grazia. In tale consapevolezza l'umanesimo cristiano, al di sopra di quanto è interesse puramente storico o psicologico, assurge ad espressione del vero ideale d'umanità. Il cristiano umanistico ha una sola possibilità di proporsi al mondo: egli ama. Ma poiché si può amare solo ciò che è persona, egli ama l'umano, in tutte le sue forme e dimensioni, solo in quell'uomo di cui Paolo dice: «Per lui create, a lui son volte tutte le cose». Questo è il senso della parola che ha lasciato scritta un antico cristiano e alla quale il presente libro aderisce: «... Cristo è... il Logos, di cui tutto il genere umano fu partecipe. Ma quelli che vissero secondo il Logos sono cristiani se anche passarono per atei, come, tra i Greci, Socrate, Eraclito e altri simili...».

Tutto questo ci porta a delimitare più esattamente quel che intendiamo per umanesimo cristiano. Con Cristo ci troviamo a una svolta storica della cultura umana: Dio

ha proferito la sua rivelazione nel cuore d'un mondo che è quello dello spirito greco e dell'impero romano, e la Chiesa ne custodisce la verità nell'eloquio greco del suo libro sacro e nell'eredità dottrinale che proviene dalla Roma latina. Perciò, tutte le volte che si tratterà dell'essenziale, la Chiesa parlerà greco, anche se agli occhi d'un mondo despiritualizzato l'Ellade antica sprofondasse in un'abissale dimenticanza; e pregherà in latino, anche se tutti i barbari dimenticassero in futuro la lingua di Roma. Come, sino alla fine, a nessun giorno dell'uomo mancheranno buon pane e vino generoso, sorgenti d'acqua e frutti d'oliva, e ciò per amore del mistero cristiano, così nel seno della Chiesa sarà sempre accolta l'eredità ellenica e romana, sempre pronta a proromper in una nuova nascita che fiorisca in una più bella giovinezza. Per questo l'umanesimo dei cristiani è l'amore per la Parola di Dio. E nella vicenda di quella cultura che ha offerto in linguaggio umano al Dio rivelante, esso vede la mano dello Spirito che addita il Cristo. La luce che, in mezzo alle umane tenebre, si è accesa nell'Ellade, è solo una imitazione della luce solare: il sole è Cristo. Il sussurrare e il discorrere che si coglie nei grandi spiriti della Grecia, quel loro ricercare con inquietudine ardente il vero e il bello, altro mai non sono che quasi un'eco sperduta di quello possente loquela del Logos che piomba dall'alto, sono un «intrinseco dono di profezia che mira al vero», pur senza esser chiaramente consapevole. Ma il cristiano che ora è nella piena luce del sole, con uno stupefatto e amoroso colpo d'occhio retrospettivo può scoprire che le tremule lampade degli antichi sono riflessi anticipati del futuro Sole di giustizia. Qui sta il suo umanesimo: vedere l'Ellade in Cristo; rendere imperitura la parola greca, sottraendola in qualche modo alla peculiarità storica, salvandola da una piccolezza (inevitabile se rapportata all'intera storia degli uomini) col farla propria nel suo dialogo con Dio: ché anche il più squisito degli umanesimi si esaurirebbe se si esprimesse solo in monologhi con la grecità o nella condizione primitiva d'una pura e semplice umanità qual è dato cogliere nei Greci. L'eredità dello spirito ellenico resta immortale solo se viene messa al sicuro nei forzieri del Logos, le cui parole furono scritte in greco.

Questo libro ha oltre tutto l'ambizione di mostrare, con alcuni esempi tra di loro analoghi e coerenti, come la pietà greca è stata santificata dalla Chiesa. Lungi da noi il voler cancellare i confini tra l'uomo che aspira e Dio che dona; ma tra uomo e Dio l'abisso non è senza ponti. L'Ellade è rimpatriata. La luce notturna della lampada antica proviene dal sole. Mostrare questo agli odierni sostenitori dell'humanitas è urgente non meno di quanto lo fosse un tempo, allorché la Grecia classica e la Cristianità s'incontrarono per la prima volta. Allora Clemente Alessandrino scriveva queste parole, a cui il nostro libro si ispira:

«Pitagora e i suoi discepoli, insieme a Platone, hanno seguito il loro intimo dono profetico che mirava al vero, e ciò non senza aiuto divino. Epperò in più d'un caso concordarono con le parole dei profeti. Essi indagarono la verità nei particolari e nel tutto, e le diedero onore, plasmando forme di pensiero che erano in accordo con l'intelligibile essenza delle cose, poiché fu loro concesso un presagio di quel che è congeniale alla verità medesima. Pertanto il greco amore per la sapienza somiglia a una lampada il cui lucignolo gli uomini si sono acceso:

«La luce manda un raggio che si prende in prestito dal sole».

Ma dopo che il Logos di Dio fu annunciato, risplendette in pieno la santa luce. La luce presa in prestito è assai utile nella notte. Ma quando è fatto giorno, tutto il fuoco s'irradia e la notte tutta quante viene illuminata dal possente sole della luce spirituale».

Queste righe illustrano l'atteggiamento interiore in cui questo libro è stato scritto e vuole essere inteso. Ci sia ora consentito un breve cenno di introduzione alle singole parti.

Una parola anzitutto sulla struttura esterna. La maggior parte dei capitoli è il risultato del lavoro compiuto per Eranos; ad essi si collegano organicamente due conferenze posteriori che appartengono all'ambito dello stesso tema. L'assetto primitivo della trattazione è stato lasciato immutato.

Tuttavia il volume non ha niente di fortuito o d'arbitrario. Ci sia consentita perciò una parola sulla struttura interna, che dà unità alle singole parti. L'insieme vuole essere una sorta di psicagogia dell'antico cristianesimo. Sotto i velami della mitologia ellenica si vuole individuare una via per risalire alla

più alta trasfigurazione cristiana. Perciò abbiamo intitolato il libro Miti greci nell'interpretazione cristiana. Ai sapienti greci, fu dato esprimere solo attraverso miti le mete supreme del loro magistero spirituale; ciò che essi non potevano dire era il presentimento d'un senso nel cammino; l'interpretazione cristiana avrebbe audacemente rilevato che quel senso, quella direzione, è il Cristo. Tale interpretazione, noi l'attingiamo dai tesori della dottrina e di quella teologia che ha serbato il senso delle potenti visioni degli antichi. «Gli antichi insegnano la loro sapienza con metafore allusive», afferma Clemente Alessandrino, «ed io penso ad Orfeo, a Lino, Museo, Omero, Esiodo e tutti gli altri saggi di tal sorta. Per la folla dei molti la loro

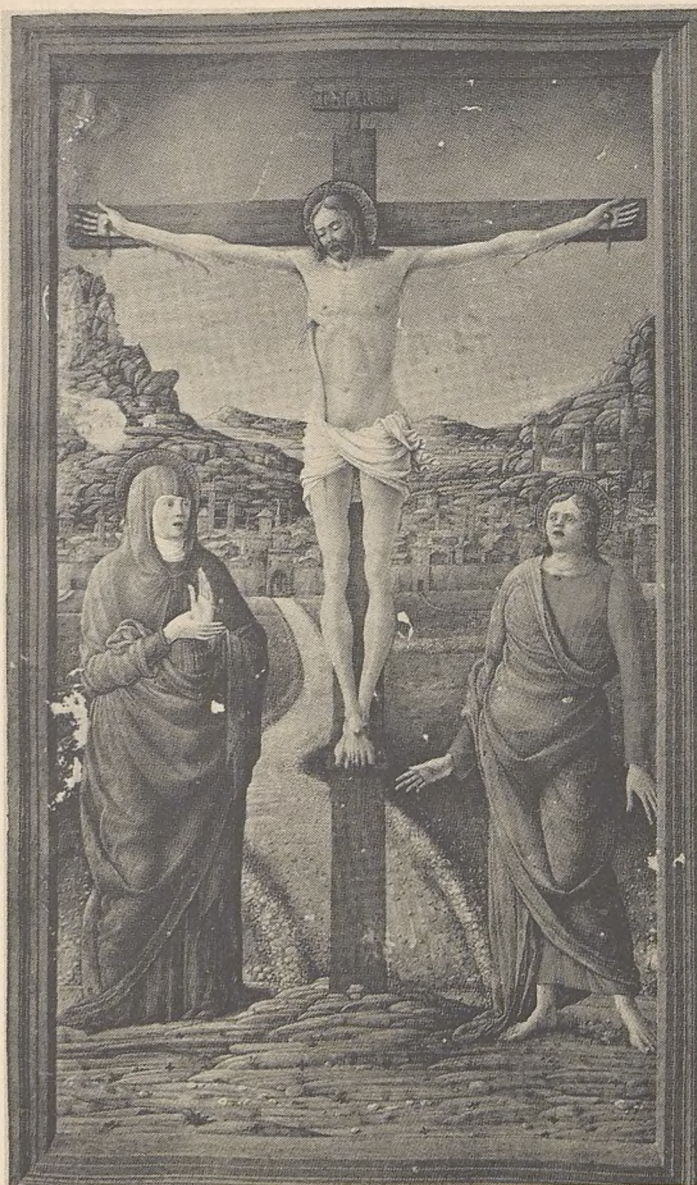
poetica psicagogia fu come un arazzo messo a mo' di velo». I cristiani greci hanno tolto il velo. Il mito fu trasformato in mistero.

Il punto da cui parte la psiche per elevarsi alle altezze della trasfigurazione cristiana è pertanto il *mysterion* greco; con questa parola intitoliamo la prima parte del libro. Della storia e dell'interpretazione dei misteri greci si potrà affermare sempre che questi ultimi rappresentano, come espressione della pietà e dell'ideale di vita, il massimo della profondità intuita e realizzata dallo spirito greco. I miti su cui si basano i misteri o che ne sono la matrice, possono essere i più svariati e restarci incomprensibili; quel che nelle forme più altamente spirituali dei misteri greci prorompe alla luce, lo si trova

espresso in quella presaga parola del Fedro platonico, che il cristiano Clemente assume in termini nuovi come interpretazione ante litteram della pienezza che si avrà nel Logos: «Quando l'anima si è completamente isolata ed è interamente rientrata in se stessa, allora ha acquisito la sapienza vera che supera ogni umana capacità, allora che la brama, strappandola via da quaggiù, la trae in alto verso il cielo come se fosse dotata di ali. Perciò Platone ritiene che l'anima, se è giunta al traguardo della sapienza attraverso l'amore della sapienza, consegue l'inizio d'una nuova, eterna vita». Anche per il magistero spirituale cristiano la base portante, il primo elemento trasformatore è il mistero, e non a caso i Padri della Chiesa antica hanno chiamato le loro introduzioni all'essenza della fede cristiana «catechesi mistagogiche». Pertanto la prima parte del libro è intesa anzitutto a spiegare, con una chiarezza che escluda ogni confusione, il rapporto fra i misteri greci e il mistero cristiano. Ma restando in questo preciso punto di vista, si potrà mostrare come il cristiano ellenico, nel rappresentarsi e nell'interpretare il suo nuovo mistero con lucida libertà di spirito, ponga mano ai tesori del passato, per deporli sul suo altare. Egli ha l'ardire di credere che tutti i lumi della Grecia ardono per il sole che è Cristo. Noi lo mostreremo per quanto riguarda il mistero della Croce, del Battesimo e dell'Anno Liturgico, che si slancia nel suo corso insieme ad Helios e Selene; e non saranno, i nostri, che pochi, esigui, anche se specifici abbozzi di quel che potrebbe essere il quadro complessivo dell'eredità ellenica sopravvivenza nella Chiesa. Già di qui si può comprendere cosa vogliamo intendere per «umanesimo cristiano»: ogni iniziativa d'ampio respiro e presa con ardore meraviglioso, con cui il cristiano ellenico tutto capta per tutto riferire al Cristo: la sorgente d'acqua e gli astri, il suo mare e le sue veloci navi, Omero e Platone e i numeri mistici dei pitagorici. Tutto fu preparazione, perciò tutto serve all'interpretazione.

Dall'oscuro grembo del mistero è ora il momento di salire in alto con un laborioso sforzo di maturazione. A ciò s'ispira la seconda parte del libro, e ancora una volta, al cristiano che interpreta le figurazioni dei miti antichi, questi possono dar l'occasione di mostrare come i pre-

Noi vorremmo indicare le strade per un umanesimo cristiano, per l'attuazione delle immense possibilità di cui gode quell'«uomo nuovo» di cui scriveva Paolo ai Colossesi, l'uomo in cui barbaro e greco sono una cosa sola per mezzo di Cristo, il Dio fatto uomo, che perciò è tutto in tutti.



(Girolamo da Cremona, Crocifissione).

sentimenti ellenici abbiano avuto compimento nella psicagogia della Chiesa: perciò la seconda parte s'intitola La guarigione dell'anima. Si deve a una fatale incomprensione della religiosità greca, il fatto che nel '700 il razionalismo illuministico proprio di quel secolo pretendesse specchiarsi nell'anima ellenica; e di questi illuminati, per i quali ogni mistica e tutto quello che dice oscurità, peccato ed esigenza di redenzione è un liquido estraneo nel sangue greco, se ne danno ancor oggi. Ma come comprendere, allorà, la segretissima brama dei greci per il mito e il mistero? Come spiegare anche solo il contenuto misterico dell'Odissea? No: era proprio il greco a saper molte cose sulle forze dell'abisso e su quelle del cielo, in mezzo alle quali si vede posto l'uomo in lotta; quest'uomo è veramente l'eterno Odisseo, che trionfando su mari e mostri tende a una patria, un uomo sempre in terribile pericolo eppure certo d'arrivare un giorno, perché accompagnato dal dio. Anche questo, che è il più profondamente psicologico di tutti i precorrenti dello spirito greco, il cristiano lo vede nel messaggio rilevato dal Logos sul cielo e sull'inferno, sulla prima caduta e sulla redenzione per grazia. Di quei miti che recano l'impronta di tali sentimenti e che nell'antichità cristiana trovarono il loro compimento interpretativo, ne abbiamo scelti due: il mito omerico del moly, la pianta che guarisce le anime e che il luminoso Hermes dà ad Odisseo, su cui pende la minaccia di Circe e della sua oscura grotta; e le leggende popolari dell'antichità primitiva sulla radice umana della mandragora. Ancora una volta, dalla storia dei miti risulta quel che noi intendiamo nel parlare di umanesimo cristiano: il convincimento, presentato dai Greci e pienamente espresso dalla Chiesa, che l'elevazione dell'anima, il superamento dell'oscurità, la guarigione della segreta piaga che affligge l'uomo, sono possibili solo se l'uomo credente si abbandona a Dio, spezzando il cerchio soffocante d'una pretesa autoreddenzione. Solo in Dio l'uomo diventa umano: qui sta, qui si decide la salvezza dell'anima sua.

E infine, questo elevarsi dalla oscurità, questo trasfigurarsi della nera radice umana in luminoso splendido fiore, ha il senso definitivo d'un traguardo. Odisseo deve tornare in patria, e il cristiano mira al cielo. Di questo tratterà la

terza parte del libro, in cui si completa quella ellenica e cristiana psicagogia che conferisce un'intima unità alle singole parti del nostro lavoro. Alle supreme altezze della nostra ascesa ci sarà guida Omero, che un cristiano dell'antichità ebbe a chiamare « il più sapiente dei testimoni ». La terza parte, perciò, la intitoliamo con le parole Santo Omero. Nella misteriosa nekya dell'Odissea, in cui l'eroe parte verso il Nord, in cerca dell'ingresso dell'Oltretomba, viene descritto il paesaggio del regno dei morti; vi si trova quel riferimento al « salice fruttifero », che rappresenta l'esordio di tutto un mondo d'immagini dell'aldilà. Il salice è per gli antichi il simbolo della castità che muore a se stessa e, insieme, della vita che riprende incessantemente a generare se stessa, e la cristianità antica vede in esso un mirabile adempimento: non più sulle sponde del regno dei morti verdeggia il salice, bensì presso le vive acque della vita eterna, e dei suoi casti rami gonfi di vita si adorna l'anima perfetta. Oppure, nella cornice dell'altro mito, che è sempre il santo Omero a narrarci, Odisseo è il rimpatriante che ritorna dopo aver trionfato di ogni pericolo poiché è stato legato all'albero maestro della sua nave. Nell'interpretazione cristiana, per dirla con le parole di Clemente, vi si vede questo significato: « Legato al legno della croce sarai libero da ogni naufragio. Sarà tuo pilota il Logos di Dio, e lo Spirito, il santo, ti farà approdare ai porti dei cieli ».

Così la conclusione si ricollega e fa tutt'uno con l'inizio. Ciò che cominciò nell'oscurità esaltante dei misteri e condusse alla dolorosa guarigione dell'anima, si compie nella luce della vita eterna. Nell'interpretazione cristiana dei miti greci scorgiamo il compito stupendo d'un vero umanesimo. La Chiesa ha preso possesso della migliore eredità ellenica, espurgandone con ferma amorevolezza gli errori e salvandone dalle macerie fatiscanti del tempio i beni imperituri, a pro di noi che vogliamo essere, per così dire, i tardi discendenti dei Cristiani e degli Elleni. Solo la Chiesa è ancor oggi antichità che vive giovanilmente e non sarà mai vecchia. Infatti essa sola conosce, nella luce del Logos, la misura delle altezze e delle profondità dell'anima umana. Perciò fu in grado di dare l'interpretazione migliore di quanto i Greci seppero presentire. Friedrich Wolters ebbe a dire di Agostino: « Un

secolo prima che, per opera di Giustiniano, cessasse l'Accademia platonica, egli salvò nella Civitas Dei l'intero patrimonio dello spirito greco, serbandolo così a una più bella rinascita, in modo che noi oggi ritroviamo la strada sui ponti del grande fiume che scorre in cerchio, con per nostro vessillo la fiammeggiante parola: Ellade, nostro eterno amore ». E Stefan George, suo maestro, ci offre la parola definitiva per esprimere quello che vuole essere il senso migliore di questo libro: « Da queste macerie levò allora il capo la Chiesa, e, pur avendo severamente fustigato i liberi ignudi corpi, ereditò le magnificenze che pur dormirono un rigido sonno e diede la misura delle altezze e delle profondità alla mente che rimase all'osanna sulle nubi e contrita si lacerò sulle lapidi sepolcrali ».

Quella che precede è la premessa all'edizione pubblicata nel 1945. Ora che il volume, rinnovato, comincia per la terza volta il suo cammino, gli si può applicare la legge a cui va soggetto qualsiasi scritto: i libri sono qualcosa che si arresta e resta. Quel che fu scritto silenziosamente in queste pagine, in quei giorni già semidimenticati che seguirono al fragore della guerra, quando i cuori di tutti i dotti sospirarono per un istante un Occidente migliore, oggi può sembrare più obsoleto di allora, ma in realtà si è fatto d'importanza ancora maggiore.

Il libro deve rendere sempre continua testimonianza all'azione del Logos eterno che si è fatto carne e che si fece segretamente operante già negli spiriti dell'ellenica praeparatio evangelica.

Ancor più chiaramente vorrei riconoscermi nelle parole dell'Hölderlin maturo, che, partendo dall'Ellade, si mosse timidamente e quasi a tentoni verso il Cristo. « Un certo pudore m'impedisce di paragonarti agli uomini di questo mondo ». All'Ellade succede Patmos. Chiunque abbia sfogliato le ultime pagine di questo libro, rileggi i versi che chiudono il frammento hölderliniano dell'Inno a Patmos: « ...Come brezza mattutina sono i nomi

Dopo Cristo. Diventano sogni. Cado, come l'errore
Sul cuore e uccidendo, se uno non
Soppesa ciò che essi sono ed intende ».

Hugo Rahner

In margine al sedicesimo centenario della morte

Basilio di Cesarea: un santo ancora giovane

Da prospettive diverse, svariate manifestazioni sottolineano il sedicesimo centenario della morte di Basilio il Grande, vescovo di Cesarea in Cappadocia. Queste celebrazioni accademiche e solenni avrebbero qualcosa di antipatico, se non fosse per gli incontri che favoriscono; ed è probabile che i più fedeli discepoli del santo, tra i monaci orientali, non si curerebbero di prendervi parte né di tener conto dei discorsi che vi si faranno. Sono saggi. Ma visto che gli studenti non sono sospetti di aver ancor raggiunto la saggezza, può darsi mostrino più interesse a informarsi delle ragioni di questo movimento. C'è stata una tavola rotonda a Roma, un incontro a Trento in marzo, e se ne terranno a Bologna in maggio, a Toronto in giugno, a Chevetogne in agosto, a Oxford in settembre, in Libano a novembre, a Messina in dicembre, e non conosco che quelle manifestazioni ove sono stato invitato. Basilio fu uno dei grandi vescovi che diedero il tono alla Chiesa, quando, dopo la pace costantiniana, dovette trovare il suo equilibrio in un impero ufficialmente cristiano. Di grande cultura, ebbe la fortuna di stringere amicizie che gli sopravvissero e gli assicurarono degli elogi funebri di prima qualità, destinati a lasciare una traccia luminosa per la posterità. Questo onore fu anche una disgrazia, in quanto l'interpretazione della sua personalità, data dal suo intimo Gregorio di Nazianzo, ha influenzato tutti gli storici, che rischiano talvolta di mal discernere quelle qualità di Basilio che, veramente personali, non corrispon-

dono alla psicologia e alla visione di Gregorio.

I due Cappadoci si erano conosciuti quando, dopo brillanti studi universitari condotti per conto proprio, giunsero ad Atene, negli anni 350. Era molto alla moda per le élites di tutto l'Oriente. C'erano grandi nomi tra i professori, ma la gioventù non era necessariamente più seria di oggi. I maestri rivalleggiavano nell'ambizione di accrescere la loro clientela, e il pubblico reagiva con lo stesso entusiasmo che dimostrava alle corse dell'ippodromo. Gregorio, arrivato un po' prima, si diede da fare per risparmiare alla matricola Basilio, suo compatriota, le brutalità che erano imposte ai nuovi iniziati. Strettamente legati da questa delicatezza, presero la testa di un gruppo di indipendenti che, attraverso i ricordi di Gregorio, dà l'impressione di una élite troppo cosciente della sua ricchezza spirituale e della sua castità. « Si sarebbe detto che tra noi una sola anima legasse due corpi. E se non bisogna credere a coloro che pongono tutto in tutto (*Anassagora il fisico*, fragm. 6), bisogna crederci quando diciamo che eravamo uno nell'altro e uno accanto all'altro » (*Elogio di Basilio*, 20, 2). « Due strade ci erano note; la più preziosa, quella che conduceva alle sacre dimore dei cristiani e ai maestri che vi si trovavano; la seconda, quella dei maestri di fuori (i letterati). Le altre, le lasciamo a chi vuole: feste, teatri, riunioni, bevute... » (21, 1). « Il meglio è che attorno a noi si riuniva un circolo non disprezzabile, guidato dall'autorità di Basilio, dalla sua dottrina, dalla

gioia che irradiava: benché, bisogna riconoscerlo, facessimo la figura di podisti a fianco di un carro di Lidia, in confronto alla sua andatura... » (22, 1). So che questi estratti hanno qualcosa di ridicolo ma bisogna dire che umanisti dallo spirito fine, come un Newman nei suoi *Historical Sketches*, hanno frequentato sia l'elogio di Gregorio, sia le sue opere, sia quelle di Basilio, e vi hanno acquisito una profonda simpatia umana per questo ambiente raffinato e di alta spiritualità.

Personalmente sono attirato verso un altro aspetto. Al termine di questi studi, colpiti dalla vanità della carriera mondana che si apriva di fronte a loro, i giovani « laureati » decisero di adottare la contestazione radicale di un movimento popolare cappadocico. La famiglia di Basilio aveva già scelto una residenza ritirata in una regione boscosa. Egli la raggiunse, senza riuscire a coinvolgere Gregorio, che rimase, poeta, contemplativo e presto, a malincuore, ordinato prete accanto a suo padre vescovo. Più combattivo, Basilio fece un viaggio di osservazione attraverso i centri monastici di tutto l'Oriente. Di lontano, la vita monastica ci appare una forma rispettabile, tranquilla, un po' adormentata, del sistema ecclesiale. In questo momento, prima dell'opera di consolidamento e di critica che dovevano realizzare i nostri due santi, era tutto il contrario. Il ricordo del tempo benedetto in cui la Chiesa era perseguitata, pura e dura nell'opposizione, spingeva una « sinistra » idealista a criticare alcuni vescovi che riflettevano troppo bene la mediocrità spirituale delle

comunità che li avevano scelti, e in particolare delle autorità civili la cui influenza aveva largamente giocato in questa scelta. Benché questi vescovi non fossero tutti ariani, si mostravano comunque più malleabili dei loro fedeli nell'adottare la teologia di corte e a dare un'interpretazione del monoteismo cristiano che rientrasse il più possibile nelle prospettive della cultura filosofica del tempo, sacrificando di conseguenza qualcosa dell'autorità divina del Signore Gesù e del suo vangelo. I malcontenti contavano su Basilio e sulla sua cultu-

stava nonostante tutto a permettergli di presentare meglio e comprendere in profondità l'ideale ricercato dai suoi nuovi fratelli. E' così che accanto al suo *Asketikon* (Regole monastiche), che consiste in dialoghi senza pretese con le fraternità ove passava come consigliere ed amico, stese una lettera aperta a Gregorio di Nazianzo (*Ep.* 2) e un « Discorso ai giovani sulle lettere classiche », di apparenza quasi puramente filosofica, che presentavano nella tradizione dei saggi dell'Elade una specie nuova di stoico, di cinico, di contemplativo platonizzan-

qualche amico dell'alta società (tra cui Gregorio!) lo fece salire sulla cattedra di Cesarea, nonostante una opposizione decisa e ostinata, preoccupata per i suoi scopi, i suoi mezzi e la sua personalità. Tutto ciò non si legge, naturalmente, che tra le righe dei panegirici pronunciati alla sua morte, ma le corrispondenze conservate lo mostrano chiaramente.

Così nella sua predicazione, molto dura per i ricchi, come nella sua azione ecumenica, in Oriente e in Occidente, Basilio si dimostrò uomo di governo coraggioso, acuto, un



Il programma basiliano permise di evitare la rottura tra le forze riformatrici e l'istituzione e animò la società ecclesiale, che cominciava a identificarsi con la città e la cultura, favorendo nelle questioni decisive il dinamismo e la giovinezza evangelica.

ra per rispondere a questi indebolimenti dottrinali, ed egli si lasciò molto volentieri forzare la mano per scrivere il *Contra Eunomium*, a dispetto della sua giovinezza e della sua inesperienza teologica, che compensava con l'intelligenza ed una convinzione profonda. Si applicò soprattutto ad uno studio coscienzioso del Nuovo Testamento, per poter giustificare il movimento ascetico al quale si era consacrato ma anche per criticarne dall'interno gli impulsi e sottometterlo completamente alla parola di Dio, senza cedere ad aspirazioni di origine sociale e politica più che evangelica. La sua ricchezza umanistica e culturale, che subordinava agli imperativi della rottura col mondo effimero, ba-

te, in cui si ritrova in altri termini, un po' incivilito, il rivoluzionario evangelico. I vescovi di corte, come gli ambienti benpensanti, avevano sino ad allora (precisamente sino al concilio di Gangres) trattato con timore e diffidenza questo radicalismo cristiano che metteva in pericolo l'ordine pubblico e la disciplina ecclesiastica. Era dunque una forza dell'avvenire. La mediazione di Basilio permetteva di considerare una collaborazione più positiva. Accettò di entrare nel clero, mise in funzione opere sociali di levatura, fu presto sospetto al suo vescovo e si dovette ritirare nella solitudine, fu richiamato; infine, alla morte del vescovo di Cesarea, una coalizione di forze popolari e di

punto di riferimento per tanti suoi contemporanei che cercavano una guida. La sua familiarità reale col Vangelo, la sua maturità, la sua visione soprannaturale e profetica, il suo buon senso inaccessibile alle illusioni mistiche, ma non agli entusiasmi, rendevano sicuri i suoi passi, così bene che i suoi nemici (e tra essi dei santi occidentali, Damaso e Girolamo) lo consideravano un grande orgoglioso. Cos'è l'orgoglio, nei geni? Aveva, in ogni caso, anche reazioni di grande pazienza e umiltà.

Questo schizzo non sarebbe convincente se non presentasse qualche riga che riveli la sua mano. Non è in generale un chiacchierone, condensa in modo molto personale idee

generiche, o, per lo meno, fondamentali. Ecco ad esempio, la definizione del cristiano, alla fine delle «Regole morali»: «Cos'è proprio del cristiano? Una fede che opera attraverso la carità. Cos'è proprio della fede? Una convinzione senza riserve della verità delle parole ispirate, che nulla scuote, né il ragionamento fondato su di una esigenza naturale, né colui che parrebbe sostenere la pietà. Cos'è proprio della carità, quella che tende a Dio? Osservare i suoi comandamenti, in vista della sua gloria. Cos'è proprio della carità verso il prossimo? Non cercare il proprio bene ma quello dell'amato, per la salute dell'anima e del corpo».

«Cos'è proprio del cristiano? Nasce di nuovo per mezzo del battesimo di acqua e di Spirito. Cos'è proprio di colui che è nato dall'acqua? Come il Cristo è morto al peccato, una volta per tutte, morire nello stesso modo ed essere inflessibili col peccato... Cos'è proprio di colui che è nato dallo Spirito? Divenire, nella misura comunicata, ciò stesso da cui è nato... Cos'è proprio di colui che è nato di nuovo? Spogliarsi dell'uomo vecchio con i suoi atti e rivestire il nuovo, che s'incammina verso la conoscenza trasformandosi secondo l'immagine del suo Creatore».

«Cos'è proprio del cristiano? Purificarsi di ogni sozzura della carne e dello spirito nel sangue di Cristo, e compiere la sua santificazione nel timore di Dio e l'amore del Signore, e così mangiare il suo corpo e bere il suo sangue. Cos'è proprio di coloro che mangiano il corpo e bevono il calice del Signore? Custodire instancabilmente il suo ricordo, di Lui che è morto e resuscitato per noi. Cos'è proprio di coloro che custodiscono questo ricordo? Non vivere più per se stessi, ma per Colui che è morto e risorto per loro».

«Cos'è proprio del cristiano? Che la sua giustizia abbondi più di quella degli scribi e dei farisei, secondo la misura dell'insegnamento evangelico. Cos'è proprio del cristiano? Amare ognuno come il Signore ci ha amati. Cos'è proprio del cristiano? Vedere il Signore costantemente davanti a sé. Cos'è proprio del cristiano? Vegliare a ogni ora del giorno e della notte, e tenersi pronto, nella perfezione di ciò che piace a Dio, sapendo che in un'ora imprevisa il Signore ritorna».

Questo programma, in apparenza



molto convenzionale, permette di evitare la rottura tra le forze riformatrici e l'istituzione, o, piuttosto, di animare la società ecclesiale, che comincia a identificarsi con la città e la cultura, favorendo nelle questioni decisive il dinamismo e la giovinezza evangelica. Si constata una ricerca perseverante dell'identità cristiana; si articola in quattro paragrafi. Comincia nella messa dei catecumeni, grazie alla vitalità dell'intelligenza e del cuore, fede e carità, obbedienza a Dio e ai bisogni del prossimo. Prosegue col battesimo, rinascita mistica. Poi c'è l'animazione eucaristica; il «fate questo in memoria di me» diviene fonte di una preghiera perpetua, perché il ricordo della morte e della resurrezione del Signore s'identifica, nella concezione di Basilio, con un'esperienza più che psicologica: questo ricordo opera una psicanalisi radicale del fondo della persona, al di là degli atti immediati imposti dalla volontà e dall'attenzione; il sacramento, le abitudini di vita, la fraternità affettuosa dei credenti ammorbidiscono i meccanismi interiori e li modellano all'immagine di Colui che si è interamente donato. Infine la ricerca dell'identità cristiana riprende in un ultimo

paragrafo, dove, come alla fine di una fuga musicale, il tema si serena e, in tonalità e strumenti differenti, serve armonicamente se stesso: un superamento di ogni legalismo, un amore, una visione, una speranza escatologica.

In diverse università italiane, in dialogo con le aspirazioni di un pubblico il cui ideale rivoluzionario è più o meno disposto ad assimilarsi al dinamismo apostolico di Basilio, ma anche, in questo mese di maggio, nella gioia di uno scambio con un pubblico di studenti polacchi, a Lublino, tenterò di tradurre le convinzioni di questo universitario letterato, convertito all'ascesi, che poi ha assunto le responsabilità del sacerdozio e dell'episcopato in una Chiesa costantiniana, ancora mal abituata a servire il mondo bizantino senza asservirsi a lui. Vorrei, come Basilio, beneficiare della forza entusiasta di focolai spirituali, alla ricerca di una misura, di una disciplina evangelica, di una cultura profondamente dominata dalla fede, di una morte all'uomo vecchio e di una pienezza di fede in una vita nuova. E questi focolai esistono, grazie a Dio, oggi, come nel primo o nel quarto secolo.

Jean Gribomont o.s.b.

Progettare la società di domani

La speranza, la liberazione cristiana, il problema delle migrazioni in Europa, la responsabilità dei cristiani nell'Europa di oggi e di domani, il Vangelo e l'impegno dei cristiani in Europa rappresentano l'iter di maturazione della riflessione dei cattolici riuniti nel Forum europeo dei Comitati nazionali dell'Apostolato dei laici. Il Forum è nato come un punto di incontro e di confronto, promosso dai laici europei che si ritrovarono nel I Congresso mondiale dell'Apostolato dei Laici. Valutando le loro esperienze, questi laici, nel confrontarsi con i laici di altri Continenti ravvisarono la necessità di una riflessione più puntuale e circoscritta. Si possono individuare facilmente alcune costanti che hanno segnato l'esperienza di questi anni. L'Europa alla quale si è guardato sempre è stata l'Europa « vera », nella consapevolezza di non potersi accontentare di una comunità europea, costituita solamente da alcuni Paesi.

Un nuovo stile di vita

L'allora cardinal Wojtyła, poco prima di essere eletto Papa, scriveva:

« Il rispetto e la vera libertà dell'uomo non può fermarsi su nessuna frontiera, soprattutto su nessuna frontiera che corra attraverso il continente europeo ». I cattolici europei sono stati forse tra i primi a parlare di un nuovo stile di vita, analizzando la propria situazione e confrontandosi con gli altri Paesi, convinti, sulla linea del documento dei Vescovi belgi, che « chi vuole liberare l'Europa deve cominciare con il liberare se stesso da tutto ciò che lo incatena ». Le tre tentazioni che i Vescovi belgi indicano per un processo di liberazione: possesso, potere, successo, più volte erano state indicate negli incontri europei, nella logica « di una conversione di tutti i rapporti umani nella linea dell'accettazione dell'altro nella sua propria identità, non per limitarlo, ma per porre le basi e le condizioni di un incontro fecondo e vissuto in parità ».

La denuncia dei gravi squilibri presenti nel continente europeo, che vedono i cristiani o come autori o complici o vittime, e la ricerca di una nuova e più giusta ridistribuzione delle risorse hanno portato a chiedere più volte a tutte le Chie-

se europee di impegnarsi a « gridare » che il profitto individuale non può e non deve essere messo al posto del bene comune.

Nella certezza che una comunità che rafforza le differenze, come comunità è colpita al cuore, in questi anni i cristiani europei si sono sforzati, facendo appello a tutte le energie morali che si possono attingere dalla fede, di contribuire a muovere l'evoluzione europea nella direzione di una comunità solidale.

All'esigenza di un nuovo stile di vita ci si è, in questi anni, vicendevolmente, richiamati, cristiani provenienti da regioni europee a diverso livello di sviluppo, sottolineando la necessità di definire un diverso rapporto con i Paesi in via di sviluppo, che non si configuri nel rischio di un nuovo neocolonialismo. I Vescovi della Comunità europea nel loro ultimo documento parlano di un rapporto che non si basi né sull'assistenza, né sullo sfruttamento.

Nella liberazione dalla sete del potere si configura la possibilità di costruire una società fondata sull'apporto e la corresponsabilità di tutti i cittadini, tesa non ad assicu-

rarsi il potere ma a salvaguardare i diritti della persona umana. Nella certezza che quello che vale per gli individui, vale anche per i gruppi e per i popoli, si è sempre fondato l'impegno e il dovere dei cristiani di opporsi radicalmente a tutte le espressioni e i rigurgiti del nazionalismo.

Un'altra certezza dei lavori di questi anni è nata dalla convinzione che la ragione teologica più profonda dell'interesse della Chiesa per l'unificazione europea è che si tratta di un momento, di una tappa, nel cammino di unificazione dell'umanità e questa è voluta da Dio. Ma se la Chiesa deve essere strumento di unificazione deve essere prima di tutto unita essa stessa. In Europa è stato dato lo scandalo della divisione e noi cristiani europei siamo chiamati a dare testimonianza nel cammino dell'ecumenismo.

Nel settembre 1976 il Comitato centrale dei cattolici tedeschi inviò a tutte le organizzazioni che ne fanno parte e a molte organizzazioni, istituzioni e persone di altri paesi europei una dichiarazione sull'Europa, chiedendo critiche e reazioni. La sintesi di queste risposte è stata pubblicata ed è davvero interessante.

Uno sforzo di mediazione

Da questo bilancio risulta evidente che il modo di vedere l'Europa e i suoi problemi è assai diverso. Mentre i tedeschi, per esempio, tendono a vedere l'unione europea come la costituzione di un baluardo più sicuro nei confronti dell'est, gli altri mirano maggiormente ad un processo di distensione e di normalizzazione che coinvolga anche l'est. Ancora più significativo: mentre i cattolici tedeschi richiamano più volte la « dottrina sociale della Chiesa », ciò non avviene quasi più negli altri paesi, dove ci si richiama direttamente al Vangelo e lo spazio della mediazione culturale fra il Vangelo e le forme concrete della società viene in gran parte occupato da correnti di pensiero che si richiamano al socialismo. Ora, se è vero che sotto la parola « socialismo » si raccolgono oggi idee e concezioni molto diverse e non sempre chiare, rimane il fatto che le associazioni cattoliche tedesche rilevano che « nel dialogo dei cattolici europei sull'ordinamento futuro di un'Europa unita il tema del socialismo non si può evitare ».

Bastano queste poche parole per lasciar intravedere quale sforzo di confronto culturale è richiesto già all'interno della Chiesa e dei cattolici impegnati per cominciare a chiarirsi insieme le idee, a livello europeo, su che cosa si intende, ad esempio, per ordinamento sociale che garantisca la libertà e per giustizia sociale. Ma questo confronto non va evitato, anzi va cercato e con urgenza. In tutti i discorsi anche recenti sull'impegno concreto dei cattolici nella storia è apparso sempre il tema della necessità della « mediazione culturale », proprio per indicare quell'attività seria di riflessione, di fatica intellettuale e morale che è richiesta anche ai cattolici per conoscere il mondo in cui vivono, comprenderlo, valutare criticamente, individuare le motivazioni valide per una scelta operativa efficace. Il livello del dialogo culturale credo sia uno dei momenti essenziali per la nostra maturazione di laici cattolici europei, anche se incontreremo ostacoli molto grandi. Se non abbiamo però il coraggio di affrontarli è meglio rinunciare ai richiami altisonanti al contributo cristiano alla storia della cultura europea.

Parlare di dialogo culturale tra i cattolici europei non significa sognare (non è certo possibile, ma non è nemmeno desiderabile) una formulazione organica, stabile e particolareggiata di un progetto di società dei cattolici europei. La società europea infatti come e più di altre è caratterizzata da una grandissima mobilità. La società di domani non può essere progettata astrattamente ma deve essere il risultato di esperienze, incontri, dibattiti e accordi. Il convivere di singoli e di gruppi con altri che si richiamano a valori e modelli diversi è ormai ordinario, fin qui il fenomeno del pluralismo sociale ed ideologico che si traduce anche nel pluralismo politico. In questa situazione viviamo oggi in Italia e in Europa e dobbiamo avere chiara coscienza dei suoi rischi e delle sue possibilità.

I cattolici, i cristiani che possiedono insieme il senso della tradizione e il dinamismo della speranza, dovrebbero costituire un elemento importante perché questa situazione di pluralismo e di mobilità non degeneri nella anarchia e nella desocializzazione, ma sia vissuta con tolleranza, libertà e ottimismo. Questo compito lo possia-

mo svolgere aiutandosi appunto ad individuare ed esplicitare nel dialogo culturale i valori comuni nei quali ci riconosciamo e con cui vogliamo orientare il nostro impegno: valori che riguardano gli ambiti della persona, nella sua dimensione culturale, esistenziale, morale, religiosa; della socialità a livello familiare, civile, ecclesiale; della limitazione degli egoismi sia individuali, sia familiari, regionali e nazionali.

L'annuncio del Messaggio e il rendere presente Cristo nella storia, costituiscono lo specifico contributo dei cristiani che vivono ed operano insieme a tutti gli altri nella ricerca dei modi concreti per superare le diverse forme di ingiustizia, rendendo operante il messaggio di liberazione di Cristo il Signore.

Un aspetto prioritario del contributo specifico dei cristiani è l'incarnazione di questo messaggio nella testimonianza della propria vita, con particolare riguardo a quei valori maggiormente disattesi dagli stessi cristiani, ma che emergono oggi come esigenze storiche: esercizio della povertà evangelica, della giustizia, del disinteresse, della condivisione, della correttezza morale. Questa testimonianza di valori diventerà reale nella misura in cui noi credenti ci lasceremo purificare, elevare, salvificare noi stessi dalla presenza di Cristo nella nostra vita, convertendoci continuamente e dando così ragione della speranza che è in noi.

Portatori di speranza

E per dare ragione di questa speranza in modo concreto, siamo chiamati a degli impegni precisi. Dobbiamo ricordare che la Chiesa, come comunità non conosce alcuna barriera nazionale e ha il dovere di creare un tessuto di relazione e di solidarietà tra cittadini di Paesi diversi. Sempre in questo ambito, i movimenti cristiani debbono e possono fare molto perché la loro origine e la loro vocazione è sopranazionale e universale. Non ci sono scuse per chi si arrende alle difficoltà poste da diverse mentalità, origini e tradizioni storiche. Non si può ridurre questa vocazione, senza smentire la propria ispirazione cattolica originale e perciò stesso universale. Noi cristiani dobbiamo saper ritrovare la forza

profetica e sconvolgente delle prime comunità cristiane, che furono capaci di incidere in profondità sulla società pagana, trasformandola radicalmente dal di dentro con la sola forza del Vangelo creduto e vissuto.

Qui ritroviamo la sorgente e la forza del nostro impegno. Ciò che ci è richiesto è che non possiamo più rinviare, è l'urgenza di una mentalità che sia veramente nuova, l'urgenza della novità fondamentale che è quella che nasce dallo Spirito. Solo se saremo davvero convinti di questo, tutto il nostro lavoro per l'Europa, ed anche la nostra preparazione e la nostra partecipazione alle elezioni del Parlamento Europeo, troveranno la loro giusta collocazione ed il loro vero significato e potremo ripetere con i Vescovi europei che «grandi ostacoli si oppongono ancora alla unione del nostro Continente. Per superarli e per risolvere gli enormi compiti che si presentano, bisogna che noi cristiani prendiamo la nostra parte, assumendo questo "rischio ragionevole" come lo definiva il 24 dicembre 1953 Pio XII, impegnandoci con le parole e con i fatti».

Emma Cavallaro

Il meraviglioso racconto di Isaac Singer

«Un meraviglioso mondo, un terribile e bel mondo quello di I. B. Singer, a conoscerlo bene non si sa come cominciare, se danzando, cantando o urlando di gioia». Con queste parole Henry Miller riassume lo stato d'animo di chiunque si avventuri a parlare dell'opera del premio Nobel per la letteratura. I. B. Singer a partire dalle vicende di un popolo, che per la storia, lingue, usi e costumi, festività e tradizioni sembrerebbe costituire un «unicum culturale» offre in verità una rappresentazione della totalità del reale a cui nulla sembra poter sfuggire; tutto viene afferrato ricreato dalla scrittura: odori colori passioni, un universo che è pieno di storia, di natura, di meraviglioso.

E' stato detto che Singer è l'autore dell'«uomo con qualità» perfetto contraltare dell'uomo in crisi di svuotamento, tipico protagonista del romanzo europeo, della prima metà del nostro secolo, ma questo suo sottrarsi alla chiusa letteratura introspettiva per aprirsi, allargarsi continuamente alla rappresentazione della totalità non gli impedisce di raccontare la sottile malattia che penetra anche nei ghetti polacchi: la tragedia dello sradicamento, la morte delle tradizioni. Egli che da bambino «non studiava l'aritmetica, la geografia, la fisica e la storia, ma le leggi che stabiliscono come ci si deve comportare con un uovo deposto in un giorno festivo, e sacrifici celebrati in un tempio distrutto 2000 anni or sono», che conosceva solo poche parole di polacco sebbene i suoi antenati si fossero stabiliti in Polonia circa seicettecento anni prima della sua nascita, vede con chiara lucidità lo sgretolarsi della comunità, l'atomizzarsi della famiglia e con essa il fondamento stesso che costituiva e proteggeva il culto dei propri morti, la tradizione religiosa, la venerazione delle proprie origini.

Da qui l'origine della sua scelta narrativa che, se si esprime col ritmo imperturbabile della classicità, ha origini e motivazioni ben radicate nella storia e nella tragedia dell'uomo contemporaneo. Ed eccolo allora inesauribile, e instancabile inventore di storie dove gli oggetti e i personaggi si stagliano in piena corporeità con odori e passioni quasi tangibili mentre il linguaggio e la forma tornano sovrastuttura; la sua ansia di tramandare lo porta a definire e dipingere le abitudini gastronomiche, gli interni domestici, i modi di vestire, di pregare, di amare, senza arretramenti, senza censure, con un vigore che sembra direttamente risalire allo stile degli autori biblici; canta la gioia, la serenità, il dubbio, la lotta interiore, l'urlo, la tragedia, il rimpianto.

«I bambini come i grandi non capiscono bene il tempo che passa. Cosa succede a un giorno dopo che è finito? Dove sono finiti i nostri ieri con le loro gioie e dolori? La letteratura ci aiuta a ricordare il passato nelle sue varie forme. Per lo scrittore e i suoi lettori tutte le creature continuano a vivere, per sempre, ciò che è successo tanto tempo fa è ancora presente».

E' questa la suprema speranza di Singer il messaggio che rivolge al suo popolo (o a tutti gli uomini?): dopo che i riti del Talmud, i caffettani, i rotoli delle torah, le mantelle, i filatteri, i pani azzimi e i salmi non sono riusciti ad entrare nei bagagli dell'emigrante ebreo ancora resta qualcosa da riaffermare, qualcosa da tramandare.

«Non possiamo più fare il fuoco, non possiamo più dire le preghiere, e non conosciamo più il luogo sacro nel bosco: ma di tutto questo ancora possiamo raccontare la storia...».

Laura Rozza

Un grande esegeta cattolico: Heinrich Schlier

La passione secondo Marco

E' un fatto singolare, notato da pochi ma profondamente significativo: gli studi sul fatto cristiano come evento storico hanno spesso condotto molte anime alla Chiesa Cattolica, riconosciuta come la vera Chiesa di Cristo. Basterebbero queste vicende umane a sfatare tanti pregiudizi sull'astrattezza della ricerca e sulla non-esistenzialità dello studio. Pensiamo a John Henry Newman nello studio della crisi ariana, pensiamo a Ronald Knox impegnato per tutta una vita nei suoi studi sui movimenti entusiastici, pensiamo a Erik Peterson, patrologo tedesco convertitosi dal protestantesimo (sono memorabili le sue polemiche con Karl Barth) in seguito alle convinzioni maturate nelle ricerche sui primi secoli della Chiesa. Così è accaduto a Heinrich Schlier, grande neotestamentarista dell'Università di Bonn, di cui la Jaca Book ci propone un breve ma denso studio esegetico sulla passione secondo Marco (*La passione secondo Marco*, Milano 1979, pp. 116).

Fu proprio il suo fraterno amico Erik Peterson, come padrino di battesimo, ad accoglierlo, nel 1953, nella Chiesa. Fu un gesto che segnò il culmine di un lungo travaglio: approfondendo il suo lavoro esegetico lo Schlier si trovò ad esaminare il significato e la struttura della Chiesa, il rapporto che in essa esiste tra il ministero apostolico e la grazia carismatica, assolutizzata dalla tradizione protestante. Tra il 1945 e il 1952, andò verificando un suo distacco sempre più netto dal-



l'ecclesiologia della Riforma. La risposta che proveniva dal Nuovo Testamento suonava a secca smentita non solo dell'opinione teologica contemporanea della chiesa evangelica ma anche della sua tradizione globale, di quell'impronta data alla fede cristiana da Lutero e dalla ortodossia luterana. Quando Schlier giunse alla conclusione che il Nuovo Testamento è cattolico, che cioè i principî apostolici sono quelli cattolici, quando arrivò a capire che la Scrittura conduce al di là di se stessa, o, meglio, attraverso se stessa conduce alla Chiesa (e non viceversa), il passo era fatto.

In questo volumetto sulla passione di Gesù nel vangelo di Marco, lo Schlier ripercorre, col suo inconfondibile stile asciutto e preciso, la preparazione della morte, il banchetto pasquale, l'angoscia del Getsemani, il processo, la morte, la resurrezione. Sono tappe di un cammino sanguinoso e dolorante, abbracciato con lucida consapevolezza, verso la prova più grande, l'abbandono di Dio, per poi sfociare nella luminosa mattina pasquale. Schlier riconferma in queste poche pagine la sua originale caratteristica di unire alla rigorosità scientifica il senso della *lectio spiritualis*, un amore a cogliere la profondità dello spirito del messaggio. L'esegesi del testo non rimane così fine a se stessa ma si trasforma immediatamente in invito alla meditazione e alla preghiera.

p.v.

Questo numero è stato chiuso in tipografia il 30 aprile 1979

RICERCA

Direttore responsabile: Giuseppino Monni.
Redazione: Eugenio Galotti, Gianluca Salvatori, 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. « Nuova AGEF » 00186 Roma. Telefono 65.65.262.

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