

RICERCA

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

La riforma possibile



Teologia a Camaldoli

*Ricomposizione:
un problema aperto*

Cinquant'anni di FUCI

Siamo tra quelli (e la FUCI è qui in nutrita quanto composita compagnia) che hanno sempre sostenuto la necessità di una organica riforma per l'università italiana. Giustamente, credo, siamo stati sempre molto critici nei confronti dell'uso indiscriminato del decreto legge come unico possibile strumento di cambiamento: i fatti hanno comunque e sempre confermato che il giusto equilibrio di cui l'università italiana è alla ricerca e il rinnovamento necessario e radicale di cui non può non avere bisogno un servizio che negli ultimi vent'anni ha triplicato il numero dei suoi utenti, non possono essere perseguiti con inconsistenti decreti che sembrano essere buoni solo a contentare di volta in volta il partito del rigore o quello del « facilismo ».

Un esercizio tra i più ovvii sul quale, per il suo carattere emblematico, vale la pena di fermarsi è quello della liberalizzazione degli accessi del '69. Il provvedimento (preso in un momento storico in cui il criterio della demagogia tendeva a favorire il secondo dei due partiti

(continua a pag. 2)

sopra menzionati, così come oggi invece tende a favorire il primo) rispondeva ad esigenze obiettive e ad un clima culturale: l'espansionismo degli anni '60 faceva pensare ad un futuro il cui sistema produttivo avrebbe avuto sempre più fame di personale qualificato; l'ottimismo di fondo e la convinzione di una irreversibilità del progresso, concezione propria anche del movimento del '68, spostava l'interesse e la rivendicazione sugli aspetti più culturali della problematica universitaria e portava con ciò, per esempio, alla sottolineatura del dovere da parte dell'istituzione di dare risposta alla sempre più impegnativa domanda di istruzione; l'assenza di rilevanti problemi di occupazione faceva poi sì che questa stessa domanda si caratterizzasse in una direzione più politico-culturale del professionale, il che non poteva che portare all'affermazione del diritto di tutti ad accedere senza discriminazioni.

La liberalizzazione non fu certo quell'origine di tutti i mali che, non senza qualche interesse, molti sostengono; il fatto è che essa si cucì come una pezza nuova ad un vestito vecchio e già inadeguato.

Non vi sono misteri, per esempio, nel fatto che il legislatore aveva in mente la 910 come primo di una serie di provvedimenti che avrebbero dovuto introdurre qualche elemento innovatore nell'università italiana per metterla in grado di adeguarsi alle nuove esigenze dell'istruzione di massa.

Ciò che mancò allora fu la capacità di collocare un provvedimento del genere in una prospettiva legislativa più ampia, capace, proprio per la sua ampiezza di sguardo, di introdurre intelligenti correttivi agli aspetti perversi di una legge pure per tanti versi tempestiva.

Una valutazione corretta ma da approfondire

E' stata dunque fondamentalmente corretta e lungimirante la posizione di chi, facendo risuo-

nare a stento la propria voce tra il grande strepito dei decretini, ha sostenuto da sempre la necessità di una legge quadro politicamente e culturalmente impegnativa. Il vizio storico dell'università italiana, quello cioè di avere affrontato le nuove esigenze dell'università di massa con le stesse strutture e la stessa impostazione ideale volute da Casati, Gentile e da Labriola, non si può certo risolvere con le leggi.

Vi sono però alcune considerazioni che preme fare per superare quel moralismo un po' semplicista che talora ci viene rimproverato dai politici consumati; infatti, ed è da qui il passo in più cui occorre seriamente disporsi, vi saranno pure dei motivi per cui accade che questa cultura della riforma non interessasse nessuno e che i progetti di legge quadro si trascinano e cadono regolarmente con le rispettive legislature. Dall'ormai lontano 14 aprile 1965, data di presentazione del progetto Guin. 2314 al Consiglio dei Ministri, la storia della legislazione universitaria è costellata di aborti: da Scaglia a Sullo a Ferrari-Agradi, da Misasi a Scalfaro a Malfatti a Cervone. La lista dei progetti si sovrappone quasi perfettamente alla lista dei ministri della P.I. degli ultimi anni. Tornano alla mente le parole scritte da Aldo Moro in un articolo pubblicato da « Il Giorno » e rimasto giustamente famoso:

« Crediamo che un esame di coscienza si imponga. Esso è richiesto alla classe politica in primo luogo, perché sue sono le massime responsabilità. Ma non possono esimersene i cittadini, né tanto meno coloro che vivono da protagonisti le vicende dell'università.

Ci deve pur essere per tutti noi un modo appropriato e costruttivo di reagire all'inquietudine dei giovani, alla loro impazienza e preoccupazione, alla loro collera. Due legislatori non hanno potuto portare all'approvazione progetti di riforma.

Un tentativo compiuto nel '68 di promuovere per legge una

Il Consiglio Centrale, nella seduta dell'11 settembre 1979, ha eletto Ilaria Vietina e Giorgio Tonini Presidenti nazionali della FUCI.

Il Consiglio Permanente della CEI, nella seduta del 22/25 ottobre, ha successivamente ratificato l'elezione.

A Ilaria e Giorgio, oltre il ringraziamento per l'opera già svolta in FUCI, vanno i nostri migliori auguri di buon lavoro.

sperimentazione di nuovi ordinamenti nelle singole università, restò vano.

Esso avrebbe permesso forse di scaricare la tensione e di mettere alla prova e selezionare nei fatti le più ardite tesi innovatrici. Non abbiamo invece definito il nuovo modo d'essere dell'università ».

Ritroviamo nelle parole di Moro una testimonianza delle pesanti difficoltà, dell'impotenza con cui la richiesta di una riforma si scontra, ed è alla luce di questa testimonianza che vorrei ci si provasse a compiere quello sforzo ulteriore di analisi di cui parlavo più sopra.

La considerazione di fondo è che bisogna uscire dalla demagogia e dal moralismo per constatare alcuni dati obiettivi disponendosi a lavorare su di essi.

L'ostruzionismo del sistema

Innanzitutto nel momento in cui si constata che l'Italia è forse l'unico paese europeo che, in questo periodo e pur avendo avuto una vicenda sessantottesca tra le più travagliate, non si è data un nuovo ordinamento universitario, non si fa altro che una constatazione di tipo politico. Si scopre cioè, qualora per altre vie non ci si fosse già arrivati, quella caratteristica negativa del nostro sistema che consiste nell'incapacità di operare decisioni di alta significatività sociale e storica; incapacità dovuta, come ovvio, non alla cattiva volontà di questo o di quello, ma alla obiettiva carenza di consen-

so progettuale e quindi di forza decisionale dei nostri governi. In questa prospettiva parlo allora della necessità di non procedere per demonologia: il partito di maggioranza relativa ha certamente le sue colpe, ma se fosse onnipotente come presuppone una valutazione demonologica avrebbe prodotto delle decisioni. Magari reazionarie, come si dice, però le avrebbe prodotte. Siamo invece di fronte all'incapacità di decidere. Credo allora, parafrasando la nota diagnosi di Calamandrei, che, piuttosto che di « ostruzionismo della maggioranza », sia più completo ed esatto parlare di ostruzionismo del sistema.

Il nodo decisivo dell'autonomia

La seconda considerazione di fondo è più interna alle problematiche universitarie e consiste nel dubbio che una legge-quadro possa essere realmente in grado di rispondere a tutto quello che dalle più disparate parti ci si aspetta.

E' qui inevitabile un breve richiamo alla fondamentale « alterità » dell'istituzione universitaria rispetto ad ogni altro luogo della vita organizzata: la contemporanea presenza della ricerca e della didattica fa sì appunto che non si possa parlare dell'università come di qualcosa di burocratico che ha solo bisogno di darsi una sistemazione nuova e di oliare meglio gli ingranaggi.

Una legge dello Stato può fare molto, ma non può creare la cultura là dove essa già non si produce; logico quindi che la condizione fondamentale perché l'università sia tale e non divenga invece una semplice scuola di sapere applicativo è la libertà di chi vi fa cultura, studenti e docenti. Ed è questo il nodo controverso dell'autonomia degli atenei, un nodo però che non si può risolvere con un taglio netto che dirima la questione censurandola o rimuovendola come sarebbe nel caso di un interven-

to dall'alto, centralistico e burocratico.

Se si vuole che l'università ridiventi pienamente un luogo dove si sperimenti in pienezza e libertà la gioia della ragione bisogna fare ogni sforzo perché le esigenze della professionalità che sono importanti, ma non costituiscono la ragion d'essere primaria dell'istituzione, non arrivino, con il loro buon senso strumentale, ad annullare le caratteristiche più originali dell'università stessa trasformandola indebitamente in una scuola professionale di alto livello.

Meglio allora piuttosto prendere in considerazione l'ipotesi di eliminare il valore legale del titolo, o ripensare ad una istruzione superiore più articolata che non si giochi solo nelle università, ma preveda anche, a fianco di quella, l'istituzione di scuole ad elevata qualificazione indirizzata a fornire una formazione di tipo tecnico-professionale adeguata ai bisogni della produzione.

Una nuova domanda di autonomia

Ma non basta. Alle tesi diremmo classiche che sostengono la necessità dell'autonomia fondandosi su presupposti di tipo culturale si aggiungono oggi altri fattori che reclamano una riproposizione del discorso, seppure con termini nuovi e sulla base di considerazioni diverse.

Mi riferisco al dato del progressivo differenziarsi delle figure sociologiche degli studenti e della relativa diversificazione delle domande culturali presenti. Non è il caso di approfondire questo discorso in un articolo già così lungo, dato anche che vi è l'agevole opportunità di rimandare al bell'intervento dal titolo « La disgregazione in parcheggio » pubblicato in un passato numero di « Ricerca » (n. 5, 1979; pag. 6-7).

Basti solo accennare al fatto che quei dati non possono essere lasciati muti, ma vanno interpretati, avendo poi il coraggio di tradurli in scelte operati-

ve coerenti. La prima considerazione da fare è che le differenze accennate portano inevitabilmente a richieste diverse di studio. In altre parole: lo studente-lavoratore o il lavoratore studente o il pendolare non sono affatto necessariamente persone che vogliono studiare poco; sono però certamente persone che non si possono adattare all'univoca modalità di studio ancora in vigore che è tagliata su misura sulla figura dello studente-studente.

Si vede perciò come sia semplicistica e strumentale la demagogia del « partito del rigore » quando interpreta come sintomo di « asineria » l'elevato assenteismo che indubbiamente si registra nella didattica degli atenei italiani.

E' anche vero però, ed è indi-

Sommario

- pag. 4 - Costruire insieme la Chiesa del Concilio,** di Giorgio Tonini
- pag. 8 - Allora Dio disse: « creiamo l'uomo »,** di Teresa Bartolomei
- pag. 13 - L'ipotesi culturale della FUCI tra fascismo ed associazionismo di massa,** a cura di Gianluca Salvatori
- pag. 18 - Il catechismo: da difesa dell'ignoranza a scommessa sulla fede,** a cura di Mario Catella
- pag. 20 - Evangelizzazione e lavoro culturale,** di Anna Mantovani
- pag. 22 - Ma il malato è ancora persona? »,** di Franca Giacomini
- pag. 24 - Adolescenza prolungata: il suicidio del futuro?,** di Tata Tanara
- pag. 26 - Pellegrini e non girovaghi,** di Laura Rozza
- pag. 29 - In attesa della buona stagione,** di Alberto Guariso
- pag. 31 - Una vita di fede,** di don Giuseppe Viola

viduabile qui la nuova richiesta di autonomia, che dal punto di vista in oggetto si vanno producendo differenze sempre più marcate tra un ateneo e l'altro, al punto che i dati statistici nazionali, se danno un'immagine globale corretta, non forniscono certo uno spaccato in cui si possano ritrovare con uguale fedeltà tutte le situazioni: tra Modena e Bologna non passano più di quaranta chilometri e nemmeno mezz'ora di treno, eppure tra le due università vi è una distanza di qualche decina di anni di evoluzione.

E se qui la differenza è tra un ateneo che vive le tensioni proprie di un'università di massa e un altro in pieno efficientismo anglosassone, pensiamo a come tutti e due siano comunque lontani da situazioni particolarissime, ma non rare, come quelle di Perugia o di Urbino, come quella di Cosenza o di Trento, o come quella delle università private tipo la Cattolica e la Bocconi.

Si vede allora come, anche rispetto all'attenzione doverosa alle diversità di tipo sociologico, non sia proponibile una panacea centralistica, ma sia necessaria una varietà articolata di risposte che non può non partire da un rilancio corretto del dibattito sull'autonomia.

Una strada possibile e da discutere

Ho tentato fino qui di mettere in evidenza due considerazioni di fondo che si possono certamente discutere e valutare, ma che, credo, chiedono di non essere ignorate: l'estrema improbabilità politica di una riforma globale in tempi e termini accettabili e la necessità di ridare fiato e slancio all'autonomia degli atenei, sulla base quest'ultima di considerazioni di tipo culturale e sociologico.

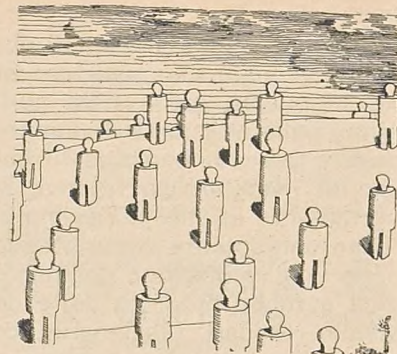
Nel concludere vorrei solo accennare a quella strada che, in mezzo ad un mare di considerazioni deprimenti, sembra oggi

riaprirsi dopo essere stata frettolosamente scartata anni fa. È la strada, minimale se si vuole, ma non è tempo di grandi imprese, cui appunto Moro accennava nell'intervento, la strada di una sperimentazione programmata di nuovi e diversificanti orientamenti nelle singole università.

La proposta Codignola fu avanzata in aula dopo la caduta del progetto Gui e quando ormai i disordini di Valle Giulia facevano da drammatico contrappunto alla impotenza del legislatore. Eppure quell'apparente uovo di Colombo poteva forse essere la soluzione non banale né di accomodamento di tante tensioni. E lo può essere forse anche oggi quando le tensioni sembrano più dimenticate che risolte.

Nel momento in cui si accerta l'incapacità della classe politica di raggiungere un consenso capace di produrre una legge significativa; nella situazione di obiettiva difficoltà a formulare una riforma in grado di inserirsi in modo intelligente nelle ampie e diversificate problematiche locali; in una congiuntura segnata da un'estrema povertà progettuale ed ideale, tale per cui le poche e misere cose contenute nell'ultimo progetto (Cervone) sono in pratica le stesse che erano presenti nel progetto Gui del '65; in presenza di uno sterile appiattirsi del dibattito sulle tematiche della sistemazione del personale che lascia scoperti ambiti fondamentali come quello del dipartimento, altro non resta che procedere con grande realismo affrontando a livello centrale la sistemazione di quelle vertenze cariche di più forte conflittualità, come appunto quella del personale, e disponendo successivamente un provvedimento di grande discrezione che, puntando con intelligente misura sulla riscoperta dell'autonomia, consenta una sperimentazione, seppure guidata e programmata, delle possibilità di rinnovamento della istituzione universitaria.

Marino Catella



Si fa un gran parlare, da qualche tempo, e nelle sedi più disparate, di una *ricomposizione* dell'area cattolica in Italia. Si tratta senza dubbio di un fatto, del quale però è possibile dare molteplici spiegazioni, e dal quale soprattutto possono scaturire prospettive per il futuro assai diverse tra loro. Non c'è dunque da stupirsi se intorno ad espressioni inevitabilmente ambigue, e a molti sgradite, come *ricomposizione* o *riaggregazione* si sia aperto un ampio e vivace dibattito, che ha finito col coincidere con la stessa riflessione intorno al come possa essere costruita, in una situazione storica come quella attuale in Italia, la Chiesa del Concilio.

Mi pare che l'unico punto di partenza onesto per dire qualcosa in materia, sia la constatazione che la ricomposizione è un fatto; ma un fatto che si contraddistingue per ora soprattutto in *negativo*: si tratta cioè della difficile ricerca di una *cultura* nuova dopo la crisi, ormai definitiva, dei due modelli che sono apparsi vincenti nella Chiesa italiana dell'ultimo decennio: la *diaspora* da un lato e l'*intimismo*, nella sua duplice versione integrista o indifferente alla storia, dall'altro.

Non è un caso, mi sembra, che gli attacchi più pesanti, e non sempre in verità molto motivati teoricamente, ai vari protagonisti e fautori della ricomposizione, siano giunti proprio da quanti si attardano su queste due opposte ma convergenti posizioni che la comunità ecclesiale nel suo complesso ha largamente superato, almeno dal convegno di Roma in poi.

Diaspora e intimismo

Diaspora e intimismo sono infatti entrate in crisi man mano che alle prime frettolose traduzioni si sostituisce, nella vita e nella paro-

Costruire insieme la Chiesa del Concilio

la quotidiana della nostra comunità ecclesiale, l'interpretazione più autentica dell'evento provvidenziale che il Concilio Vaticano II ha rappresentato.

Di fronte alla *provocazione* conciliare, che invitava la Chiesa ad accettare con gioia la fatica di ripensare continuamente il rapporto tra il suo *già* e il suo *non ancora*, tra il suo essere *mistero* e il suo essere *popolo*, attraverso un mai definitivo sforzo di mediazione culturale, entrambe quelle posizioni non potevano non apparire per quel che sono, ossia dei corti circuiti, delle arbitrarie semplificazioni che tendono a risolvere la tensione rimuovendola.

Tutta la comunità ecclesiale va invece oggi prendendo coscienza, sia pur lentamente e faticosamente, che non ci sono scorciatoie e che il problema del rapporto Chiesa-mondo esige soluzioni più rispettose della complessità. Si sta cioè gradualmente ma decisamente prendendo coscienza che, ad esempio, la Chiesa non è portatrice di una cultura, ma nello stesso tempo non può fare a meno delle culture, oppure, sempre per fare esempi molto generali, che la Chiesa è innanzitutto popolo di Dio, quindi è composta di laici battezzati, ma nello stesso tempo essa si fonda sul magistero di Pietro e degli Apostoli, quindi non può essere pensata senza un papa e dei vescovi loro successori.

Si tratta, come ben si vede, del superamento di certi radicalismi del recente passato, a vantaggio di una sempre più larga presa di coscienza, anche alla luce dell'esperienza storica recente, del valore di *et...et* delle verità conciliari, che però, proprio in quanto verità, hanno tuttavia bisogno di essere incarnate nel *qui ed ora* della Chiesa italiana dei nostri anni.

Ed è proprio questo che resta ancora da fare, ed è proprio qui, cioè nel momento positivo e propositi-

vo, che la ricomposizione scopre tutti i suoi attuali limiti. Dal rifiuto della diaspora e dell'intimismo che è ciò che realmente accomuna oggi un pò tutti i diversi interlocutori del processo di ricomposizione possono infatti ancora scaturire mediazioni culturali e ipotesi di lavoro assai diverse tra loro e dunque non tutte ugualmente condivisibili.

Mi pare dunque che lo sforzo da fare, da parte di tutti, sia quello di prendere coscienza dei rischi e fare chiarezza, sia teorica sia soprattutto storica. Il Convegno che si è tenuto di recente a Bologna, e al quale anche la FUCI ha aderito ufficialmente, sembra abbia iniziato, sia pur in mezzo a non pochi problemi, un cammino in questo senso.

Il rischio del verticismo

I rischi sono molti: orizzontalismo, integralismo, ritorno al passato, nuove confusioni tra ecclesiale e politico, riduzione della Chiesa ad un gruppo di pressione politica, creazione di organismi anomali che snaturerebbero l'immagine autentica della comunità ecclesiale. Se ne è parlato molto, anche se non sempre con la dovuta serenità. Un altro rischio sul quale mi pare invece che poco si sia riflettuto è che questo processo di dialogo e di nuova comunione venga intrapreso solamente al vertice, a livello di *sigle*, e ignori invece la dimensione della Chiesa locale e la massa dei credenti *non tesserati*, finendo così con l'invertire il rapporto tra associazioni e comunità parrocchiali e diocesane, così come era stato designato dai Padri Conciliari. C'è il rischio cioè che si dimentichi che «le associazioni non sono fini a se stesse» (AA n. 19), ma al servizio delle Chiese locali, delle Parrocchie, dei consigli pastorali, cioè di tutti quegli organismi che, nel bene e nel male, costituiscono il vero tes-

suto della Chiesa e che finirebbero invece con l'essere trascurate, o magari *usate*, qualora la ricomposizione si rivelasse un'operazione di vertice.

Il Convegno di Bologna ha soltanto iniziato una riflessione su tutti questi problemi (quanto all'ultimo, penso alla lucidissima relazione di Mons. Agresti, tutta tesa a sottolineare la centralità della Chiesa locale): molto resta ancora da fare.

Un punto importante che è stato acquisito mi sembra invece la consapevolezza della necessità che la ricomposizione sia innanzitutto ecclesiale, sia operata cioè intorno alla parola, all'eucarestia e al vescovo; ma che d'altra parte questo impegno non possa prescindere da uno sforzo di comprensione reciproca sul piano culturale e storico.

«Il cammino di rinascita cominciato con *Evangelizzazione e Promozione Umana* — ha detto padre Sorge — non è diretto a ricostruire il *mondo cattolico*, ma la Chiesa del Concilio». In che senso e in che modo?

La risposta è venuta da Achille Ardigo: «La gioia di essere di nuovo tra noi è grande, ma non possiamo fare un incontro *introverso*. Ci incontriamo, ci reincontriamo, per poter rivolgere l'annuncio del Vangelo non più solo ai figli della Chiesa, ma a tutti gli uomini d'oggi, in una situazione di crisi e insieme di accelerazione storica... Contraddizione e alienazione consapevole sono le radici della crisi e della paura nella situazione attuale. Non dobbiamo quindi portare il Vangelo all'uomo astratto, al *buon selvaggio*, ma a questa gente, a quest'uomo d'oggi che — come ha detto Giovanni Paolo II — è la via della Chiesa, la via della quotidiana sua vita ed esperienza.

E poiché la Chiesa, per citare sempre la *Redemptor hominis*, deve essere consapevole della *situazione* della gente, delle possibilità e delle minacce che gravano sulle

La ricomposizione dell'area cattolica in Italia è innanzi tutto un fatto; un fatto però che si caratterizza per ora solo in negativo, come rifiuto cioè della diaspora da un lato e dell'intimismo dall'altro. E da questi rifiuti paralleli possono nascere soluzioni in positivo assai diverse e non tutte ugualmente condivisibili. La Chiesa italiana si trova dunque dinanzi ad una fase storica piena di rischi, ma per questo anche ricca di vitalità e di fascino.

persone, la nostra speranza trascendentale non può renderci irenici e astratti dalla situazione in cui viviamo».

La Chiesa del Concilio è dunque quella Comunità di salvati che sa di non poter annunciare Cristo se non testimoniando ciò che Egli ha testimoniato, la condivisione fino alla morte della condizione dei fratelli: «Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono — dice la *Gaudium et Spes* — sono anche le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore». Si potrebbe dire, parafrasando gli antichi Padri, che Cristo «ha salvato ciò che ha condiviso» e «ha condiviso per salvare»; e dunque per la comunità cristiana non esiste altra via per realizzare il suo essenziale compito missionario per la salvezza dell'uomo.

Per questo, se è vero che evangelizzazione e promozione umana non possono essere se non arbitrariamente identificate, è anche vero che se manca l'una viene a scolorirsi anche l'altra.

Una grande costituente morale

L'unità vera e profonda che i credenti devono cercare intorno alla mensa del Padre, implica quindi necessariamente la solidarietà con gli uomini e la storia. Questo non significa certo che la costruzione della comunione ecclesiale si debba anche tradurre in una riaggregazione intesa come uniformità culturale e politica. E' vero però che in una comunità di fratelli non possono mancare momenti istituzionali in cui ci si possa confrontare ed assistere reciprocamente nella ricerca di soluzioni, certo relative e provvisorie, anche ai problemi storici dell'uomo d'oggi.

«La gioia di incontrarci e di comunicare — ha detto ancora Ardigò — non deve farci dimenticare la crisi economica, istituzionale e morale del Paese, che interpella la coscienza e l'impegno attivo dei cattolici... Dobbiamo senza confusioni ma senza timidezze concorrere con tutti gli uomini di buona volontà a salvare il paese dalla crisi... Da più parti si cercano rimedi. Noi sappiamo che occorre una grande costituente morale degli italiani, per trarre fuori la nostra società dalle sabbie mobili in cui si è cacciata. Ma perchè vi sia un generale risveglio morale, occorre che a gente imbarbarita da pseudo-valori di neo-paganesimo facciamo nascere il senso del mistero che è Cristo e la disponibilità ad accogliere la nuova via».

Il cerchio si chiude: la comunità ecclesiale è innanzitutto custode del *depositum fidei*, che può essere annunciato e accolto come salvezza solo nella condivisione della storia degli uomini; e proprio da questa condivisione emerge rafforzata, e privata di qualsiasi astrattezza, la necessità dell'annuncio di fede. Ciò significa che il compito primario di una Chiesa in missione, dopo la

fedeltà al suo Signore, è l'attenzione alla storia, il confronto culturale alla ricerca dei bisogni autentici dell'uomo: per questo nessuna comunità può pensare di incarnare la Chiesa del Concilio se non si sforza di operare una mediazione culturale, un confronto culturale sulla crisi che travaglia l'uomo d'oggi.

Rivedere i filtri culturali

E c'è poi un altro motivo che rende astratta una comunione ecclesiale che non si incarni anche in un dialogo sulla storia e la cultura: «Ognuno di noi — ha detto ancora Ardigò — ha come un filtro tra i suoi bisogni, le sue propensioni e peculiarità, e il modo con cui soddisfarli ed esprimerli. Il filtro è la cultura, non come sistemazione formale o riflessa di pensiero, ma come un impasto tra l'esperienza passata e le proprie convinzioni e speranze. Per suscitare in noi e negli altri italiani di buona volontà quel risveglio morale che solo può avere salde radici nel mistero del rapporto personale con Cristo, dobbiamo — noi e gli altri



Il Convegno che si è tenuto a Bologna è stato un primo appuntamento per costruire in positivo questa nuova identità ecclesiale. La vera importante conclusione che se ne è tratta, è che non si può costruire la Chiesa se non aggredendo il nodo della mediazione culturale.

— rivedere i nostri filtri culturali che sono datati. Filtri che ci aiutano ad avere un'identità nel fluttuare delle contingenze, ma che possono anche non far passare il bisogno del mistero di Cristo ».

Per questo sono necessari, per la comunità cristiana, momenti di incontro e di dialogo sul culturale e sullo storico, per verificare la validità delle nostre traduzioni culturali del messaggio evangelico.

E ciò non per mortificare il pluralismo, ma per renderlo autentico, non più pluralismo di tolleranza, di giustapposizione, di coesistenza più o meno pacifica, ma pluralismo di dialogo, di apertura all'altro, di ricerca comune di soluzioni nuove.

Non è certo questo infatti il tempo dei facili concordismi: se la ricomposizione venisse intesa in questo senso, sarebbe un clamoroso errore di prospettiva storica oltre che teologica. Il nostro tempo è il tempo della ricerca difficile, ma proprio per questo non dobbiamo temere le occasioni di incontro, ma auspicarle.

Certo non qualsiasi occasione di incontro: in questo senso non si può non rilevare come il motivo essenziale dell'ambiguità che ancora contraddistingue i convegni ecclesiali è proprio il loro essere incontri al vertice privi in genere di una storia a livello periferico, nelle Chiese locali, che è ancora tutta da costruire. (E per questo bisognerebbe forse prestare maggiore attenzione al lavoro feriale e prezioso che proprio nelle più modeste realtà ecclesiali, vanno conducendo le associazioni di azione cattolica).

Indipendenza non è indifferenza

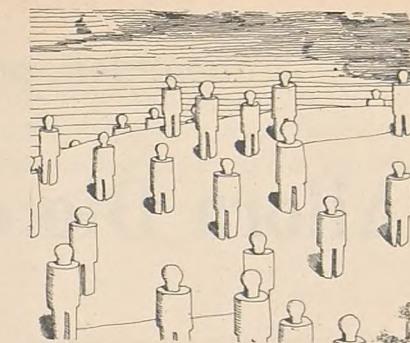
Le nostre chiese locali sono ancora troppo poco luoghi nei quali ci si confronti, ci si incontra, ci si sorregga reciprocamente: la media-

zione ecclesiale delle scelte culturali e politiche di ognuno, auspicata nelle conclusioni del Convegno di Roma, è ancora per lo più inesistente. Ciò ha finito con il mettere in moto un meccanismo perverso di scivolamento da una giusta indipendenza della comunità ecclesiale rispetto ai progetti culturali e politici, ad una sorta di colpevole indifferenza, in genere foriera di qualunque compromissione moderata.

Lo stesso problema del rapporto tra comunità ecclesiale e schieramenti culturali e politici dev'essere dunque ripensato: si deve capire che il rifiuto del collateralismo non può incarnarsi nell'indifferenza rispetto alla storia (che in genere poi si conclude con lo schierarsi, inconscio o tacito, col vincitore del momento), ma proprio nell'affermare con forza certi contenuti al di là di ogni schieramento precostituito.

Ci troviamo insomma dinanzi alla necessità di inventare per i prossimi anni soluzioni sempre più complesse e ardite al problema del rapporto Chiesa-mondo: soluzioni complesse significa anche soluzioni rischiose, ma il cristiano, diceva di recente il Card. Ballestrero, è l'uomo del rischio. Non si può pensare di gestire questa nuova stagione della Chiesa italiana cercando le soluzioni facili e tranquillizzanti: la crisi di civiltà che viviamo — un'altra conclusione di Bologna — non ha risparmiato nessuno, neanche noi, che non possiamo quindi illuderci di « cavalcarla » pacificamente.

Dovremmo invece chiederci, come ha fatto Ardigò a Bologna, « perché dal vuoto che segue alla crisi delle culture non esce una domanda di Vangelo così larga da far progredire il Regno », dato che non si possono certo battezzare frettolosamente tutti i fenomeni, spesso preoccupanti, che vanno sotto l'etichetta generica di « rinascita del



religioso ». Lo stesso Ardigò ha tentato di dare una risposta sulla quale dovremmo riflettere: « La morte dell'uomo, ossia il prodotto nichilista della dissoluzione prodottasi in seguito all'esplosione della cultura laica e all'implosione di quella marxista è anche il punto di partenza della disperata soluzione tecnocratica che si pone seriamente il problema della governabilità del sistema rimuovendo la domanda sul senso ».

Non dobbiamo quindi rallegrarcitroppo della crisi delle culture: lungi dal produrre una rinascita religiosa potrebbe preludere alla tragica prospettiva horkheimeriana della *società amministrata* che ha rimosso definitivamente qualsiasi domanda ultima.

Ciò significa che non si può pensare di annunciare il Vangelo all'uomo d'oggi, che respira quest'aria di morte, armati solo di un pò di buona volontà: è oggi più che mai necessaria « una pastorale della cultura » come l'ha definita Mons. Agresti; ed è necessaria e legittima « una nuova cultura ispirata alla fede, ma fondata sulla creatività, la novità, la laicità, il pluralismo, il dialogo, la ricerca comune », come ha detto p. Sorge.

Ma né una pastorale della cultura, né tanto meno nuove mediazioni culturali si possono improvvisare: occorrono luoghi ove questo lavoro paziente abbia senso, e occorrono luoghi ove sia possibile confrontarsi con serenità su questi problemi, « nella ricerca comune di un modo di vivere la Chiesa e nello stesso tempo la solidarietà con gli uomini ». (Sorge).

« Una nuova primavera della Chiesa è alle porte », si disse commentando gli eventi di quell'indimenticabile '78: ora cominciamo a capire che lo Spirito ci ha invitato con essi a faticare molto e con gioia per costruire insieme la Chiesa del Concilio.

Giorgio Tonini

Allora Dio disse: “ creiamo l'uomo”



La crisi profonda che investe il nostro tempo va ricondotta a una tale complessità di fattori e di articolazioni che appare impossibile riuscire a darne una valutazione globale e tanto più problematico individuare una prospettiva praticabile che risulti, anche se inevitabilmente a lunga scadenza, uno sbocco concreto per cui operare. In realtà, ed è questo il punto nevralgico della crisi, gli strumenti stessi d'analisi e d'intervento sembrano messi fuori gioco: istituzioni, prassi politica e riflessione culturale, tutti i più importanti canali tradizionali di gestione e di mediazione sociale appaiono incapaci di farsi carico di un'azione che non sia puramente empirica e settoriale, di fatto risolta in immobilistica gestione del presente.

Entra infatti peculiarmente in crisi, nell'impotenza storica di cui dà prova, il tipo di pensiero che ha principalmente improntato quest'ultima fase della nostra civiltà: la pretesa « ideologica » di elaborare progettualità onnicomprensive sulla base di singole prospettive conoscitive, di assolutizzare, cioè, procedimenti pertinenti, ma parziali di analisi (e che così vengono di fatto ad avvallare, mascherandoli, rapporti di potere) appare più che mai un equivoco teoretico da cui scrollarsi. Ritornano, proprio quando sembravano definitivamente liquidate, le domande — filosofiche e religiose — di fondo, come recupero della dimensione dell'universale inteso nel senso autentico di confronto con il dato originario ed es-

senziale piuttosto che in quello, mistificante, dell'ambizione di sintesi e risposte totalizzanti.

Pensiero ideologico e svolta antropologica

Recupero che appare tanto più urgente là dove, proprio perchè è l'ambito in cui si sono realizzate le intuizioni più vitali del pensiero del nostro tempo, la pregiudiziale ideologica ha inciso più pesantemente impedendo la maturazione delle potenzialità più feconde della *svolta antropologica* che caratterizza rispetto al passato l'auto-comprensione che l'uomo contemporaneo ha di se stesso.

La crisi delle filosofie sistematizzate, dello scientismo, lo sviluppo di nuove discipline antropologiche, la crescita democratica della società occidentale, ha comportato una polarizzazione umanistica all'interno delle discipline tradizionali e nell'espansione di nuovi settori conoscitivi, più generalmente sul piano medesimo della prassi politica e strutturale.

Ma questa polarizzazione non sa risolversi in prospettiva conoscitiva unitaria e tanto meno riesce a indirizzare la vicenda collettiva in senso autenticamente umanistico: evidentemente il fatto comune d'individuare nell'uomo la chiave interpretativa di fondo su cui si media effettivamente il rapporto soggetto/realtà, il riconoscerlo come origine, condizione, orizzonte di ogni discorso, non basta a garantirlo.

Il rischio, ed è la constatazione di un processo che si è effettivamente prodotto, è che venendo a mancare ai vari approcci operativi o conoscitivi il « rispetto » per la peculiare globalità del proprio oggetto — il suo ricapitolarsi in soggettività nel suo essere intenzionale — si risolve in termini « ideologici » il contrasto di fondo tra l'esigenza legittima di considerare l'uomo come un tutto, di non sottrarsi al con-

fronto con la sua specifica unitarietà e la settorialità del punto di vista: ciascuno tende ad affermare la propria dimensione come esaustiva disconoscendo il salto radicale che sussiste tra l'oggettività astratta e parziale che l'uomo diventa nella sua analisi e la soggettività concreta che esso è di fatto.

Così, quella che doveva essere una prospettiva liberante, la strada per restituire l'uomo alla sua centralità, finisce per risolversi in una forma nuova di schiavitù, più sottile e insidiosa perchè più dissimulata e « intrinseca ». L'uomo viene catturato e disperso in un'esplosione centrifuga di immagini parziali di se stesso che invece di aiutarlo, nel conoscersi e comprendersi, a prendere coscienza di sé, vogliono sostituirsi a lui e dominarlo, mortificandolo e rimuovendo quanto in lui c'è di irriducibile a quella proiezione senza vita che se ne è astratta.

E' dunque proprio su piano antropologico che si delinea il più urgente impegno storico e culturale da assumere per il nostro tempo: individuare e denunciare su piano politico gli interessi oggettivi, i meccanismi strutturali che accreditano e promuovono queste immagini mutile e deformate dell'uomo; provocare a un dibattito che faccia uscire allo scoperto, a una giustificazione esplicita della propria pretesa esaustività le varie concezioni antropologiche inducendole a un confronto critico, sono due obiettivi immediati posti dalla vicenda oggettiva della crisi e dalla condizione soggettiva delle coscienze contemporanee in cui riemergono sempre più fortemente le domande originarie.

Due obiettivi che interpellano direttamente la nostra fede chiamata a dare ragione indistricabilmente storica — nella testimonianza della carità — e culturale — nella fatica della ragione — dell'esperienza esistenziale che essa promuove in noi, dell'accordo profon-

La svolta antropologica che si è prodotta nel pensiero contemporaneo ha investito anche la teologia inducendo lo sviluppo di una riflessione specifica sull'uomo come interlocutore della rivelazione che si è allargata a ricomprensione e ridefinizione globale del proprio statuto epistemologico e dell'intero complesso della formulazione dei propri contenuti.

do con cui questa Verità che essa custodisce conviene al nostro essere.

Si profila un cammino «politico», filosofico — come indicatoci da d. Margaritti —, ma anche teologico: chi è quest'uomo che la nostra fede afferma, ci rivela, edifica, ci chiede di testimoniare?

Che la centralità di questa missione antropologica sia viva e presente alla coscienza della Chiesa ha ribadito in termini irrefutabili la prima enciclica di papa Giovanni Paolo II dove è dichiarato — con parole che sono divenute ormai quasi uno slogan — che sono l'uomo e la Verità su di lui la via quotidiana e fondamentale della Chiesa la cui vocazione specifica è, a propria volta, — e alla peculiarità di quest'espressione non si fa sempre altrettanta attenzione — di essere via tra quest'uomo e la sua Verità.

Occuparsi di antropologia teologica oggi significa dunque assumere anche in ordine alla riflessione razionale sulla propria fede l'ottica fondamentale che la Chiesa ha abbracciato nei confronti del nostro mondo.

Essere della contraddizione?

Ed è con d. Sequeri, docente di ontologia fondamentale alla facoltà teologica interregionale di Venedig, che noi ne abbiamo parlato nella seconda delle due settimane di formazione organizzate a Camaldoli, in un discorso che sembrava scaturire senza soluzione di continuità dall'itinerario percorso sino a quel momento da d. Margaritti, ripreso proprio a partire da quelle domande, da quelle prospettive concrete di ricerca su cui il «filosofo» l'aveva intenzionalmente lasciato non concluso.

Un'antropologia teologica, ed è questo il primo dato rilevante da sottolineare, si propone infatti come interpretazione simbolica della nostra esperienza alla luce di una

Verità su Dio che è, al tempo stesso, Verità sull'uomo (Cristo, uomo-Dio); Verità, cioè, che non viene a sovrapporsi al nostro essere imponendogli una torsione volontaristica rispetto a se stesso, ma è rivelazione di quest'essere a se medesimo. L'invito alla sequela che ne scaturisce come capitolo conclusivo non è conseguenza etica di un precetto dato agli uomini, ma è posto naturalmente dall'acquisizione di una consapevolezza anche concettuale di quella condizione di autenticità verso di sé, di confronto diretto con la nostra radice originaria in cui ci pone la fede.

La percezione originaria della propria identità spazio-temporale, come situazione di limite, di dipendenza, di costrizione nell'immanenza del dato, si oppone alla sensazione antitetica di una nostra indeducibilità, di un nostro prescindere almeno parziale dai condizionamenti estrinseci che proviamo nello sperimentarci come soggettività, libertà, coscienza morale. E' l'ambiguità fondamentale che getta l'uomo in una situazione costante di tensione, lo pone davanti a sé come *essere problematico affidato alla propria scelta* e contemporaneamente di fronte alla difficoltà di operarla se esso stesso indica come impraticabile ciò cui non può rinunciare ad aspirare. Impraticabile perché il mio vissuto corporeo, così come lo conosco di fatto suggerisce l'impraticabilità di un valore assoluto con cui misurarsi — l'immortalità — e presenta il mio prossimo come alterità conflittuale che attenta alla precarietà della mia esistenza con i diritti che le vengono da una condizione di pari bisogno e debolezza. E tutto questo contro quanto vorrebbe la mia soggettività che riconosce gli altri indispensabili alla propria realizzazione (negando la soggettività dell'altro nego anche la mia che è fondata dai medesimi presupposti: è quella dell'intersoggettività, insieme a quella dell'intenzionalità, la

dimensione costitutiva in cui mi determino come soggetto).

Proprio a questo punto, come decisione sulla risolubilità o irrimediabilità di questo conflitto entra in gioco la fede: si tratta di una frattura insanabile che spacca il nostro essere in due realtà irriducibili per cui il corpo è una dimensione estrinseca rispetto al nostro io, semplicemente mezzo concreto con cui ci è possibile la vita (in quella che di fatto è una riduzione strumentale che destituendolo a pura materialità conduce inevitabilmente alla logica, paolina, della carne)? O è contrasto non definitivo, superabile su piano escatologico (non in ordine alla nostra situazione presente, che tutta l'esperienza indica la sua ineliminabilità): ci è garantita una futura salvezza, il raggiungimento di uno stato riconciliato del nostro essere?

Da creature a figli

Abbracciare questa seconda prospettiva non è decisione che muova da un semplice impulso sentimentale, dal bisogno irenistico di sperare per il meglio, ma dall'intelligenza profonda della verità del proprio essere che alla coscienza comunica l'ascolto della propria interiorità — che lo Spirito illumina — dove essa è scritta come memoria che può essere respinta, disattesa, fraintesa, ma mai perduta perché tutto può accadere ma non che Dio abbandoni il suo rapporto con me, ponga fine a ciò che fonda la mia esistenza e perciò la nozione stessa che ne ho. Qui, dove sperimento che la mia soggettività indeducibile è impastata dalla medesima condizione di dipendenza, di limite, che avverto come dimensione peculiare della mia identità corporea, si pone lo spazio della trascendenza. In questa singolarità irriducibile che non è posta né dagli altri (non è mai entrata nel loro presente, nessuno la conosce) né da me (va oltre la mia possibilità

Tale orientamento, del resto, non va letto isolatamente, ma nel quadro più generale della prospettiva in cui si pone esplicitamente la Chiesa del nostro tempo. Indicandone la via quotidiana e fondamentale nell'uomo e nella sua Verità la R.H. dichiara infatti la centralità di una missione antropologica che impegna tutti i Cristiani a riconoscere nella testimonianza, nella salvaguardia e nella promozione della Verità integrale di cui Cristo li ha costituiti custodi il proprio fondamentale servizio alla storia.

di definirla, oltre la mia autocoscienza perché si pone come ulteriore, capacità di trascendere il dato e addirittura se stessi in una costante tensione a divenire altro, di più) io mi sperimento fondato da Altro: orientato costitutivamente a una totalità di senso che non posso mai afferrare ma senza la quale, sento, la mia determinatezza non avrebbe significato.

Ma quest'Altro è un Altro e non vuol porsi nei nostri confronti solo nella dimensione della nostra creaturalità: *non vuol essere subito come fondamento ma liberamente scelto come Padre*. Si rivela, costituendoci suoi interlocutori per proporci un altro tipo di relazione con Lui, una relazione che stavolta dipenda anche da noi stabilire e che ci mette nella condizione di decidere, in certo senso, anche della prima. La vita infatti ci viene tolta perché scegliamo se riprenderla o no; la morte è il sigillo di questa nuova alleanza non perché essa annulli ciò che è stato compiuto in precedenza ma perché assumendolo su di sé lo trasforma e lo «ricrea» per svilupparne e svelarne ciò che sin dagli inizi vi era iscritto: la Redenzione non è l'atto riparatore di un incidente non programmato, qualcosa di «venuto dopo», non contemplato nell'intenzione originaria di Dio: «(in Cristo) ci ha scelti prima della creazione del mondo... predestinandoci ad essere suoi figli adottivi... Egli ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà perché noi fossimo eredi della sua gloria secondo quanto

nella sua benevolenza aveva in Lui prestabilito per realizzarlo nella pienezza dei tempi». Nel discorso paolino sul mistero di Cristo troviamo la chiave di lettura illuminante per penetrare il significato della nostra predestinazione di uomini, del piano d'amore di Dio.

Il Dio che si rivela sconvolge tutte le immagini tradizionali che l'uomo si è preconstituito su di Lui rappresentandoselo come soggetto egoistico il cui scopo fondamentale sarebbe la realizzazione di sé. *In Gesù — obbediente fino alla morte — Dio respinge la figura del dominio manifestandosi come essere della dedizione incondizionata di sé per l'altro la cui passione fondamentale verso di noi è d'averci per figli — la nostra salvezza — che ci esprime come solidarietà assoluta: universale — verso tutti gli uomini — ed eternamente fedele — è la storia della salvezza —.* Dio di tenerezza e discrezione tali che per non imporci neppure la vita, neppure d'essere come ci ha voluti — sua immagine —, ci ha dato il suo Figlio perché in Lui, che essendo simbolo perfetto del Padre è uomo perfetto, comprendessimo cosa questo comporti, cosa sia essere uomini.

Umanesimo integrale

Non ha voluto darci un'identità inevitabile.

L'uomo deve scegliere di essere se stesso, non in quanto sia in suo potere attuarsi in tal senso, ma in quanto può accogliere o rifiutare la Pasqua: la possibilità — che uno solo per tutti ha comprato a caro prezzo rendendola effettiva su di sé — di realizzare pienamente l'essere del fondamento.

Per questo in Cristo, in un vissuto umano la cui intenzione fondamentale è dire la Verità di Dio (è solo suo che quest'intenzione sia costitutiva del fatto stesso di essere uomo e non semplicemente, come è dato ad ognuno, dei suoi gesti

e delle sue parole), ho la rivelazione — nella croce: il sacrificio non contraddittorio di sé, consumato nella corporeità — e la certezza vittoriosa — nella resurrezione — che la condizione, ontologica, non morale!, per superare la contraddizione costitutiva del mio essere è la dedizione incondizionata per l'altro.

Attraverso di essa, infatti, mi sperimento uomo nuovo, scopro la vita dello spirito non come sottomissione del mio corpo alle superiori esigenze di una sostanza più nobile, ma al contrario proprio come superamento di quel dualismo che è alla radice della mia condizione di peccato. Perché paradossalmente è proprio dal disprezzarla, dal respingerla come dimensione della mia apertura alla trascendenza che divento schiavo della carne, della logica alienante (la colpa è snaturamento, mettersi fuori dal proprio spazio ontologico reale) dell'egoismo e della sopraffazione. Ma se riconosco che la mia verità di uomo significa rinuncia di me stesso per l'altro, sacrificio di tutto il mio io, allora il tempo, con la dimensione corporea che ne costituisce intrinsecamente la concretezza, l'unica verifica che di fatto ho del mio rapporto con il mondo e con gli altri, diventa il luogo imprescindibile in cui attuare la mia scelta. Storia, allora, non è, nel suo significato più autentico, l'accumularsi cronologico di passato, presente, futuro — ciclicamente statico o linearmente progressivo fa lo stesso —, ma lo spazio guadagnato nel tempo dal presente del mio essere: la consistenza ontologica del mio io il cui spessore e definitività sono affidati all'esercizio responsabile della mia libertà di soggetto in ordine al numero e alla qualità delle relazioni che mi impegno ad allacciare.

Una tra tutte quella che salva perché rapporto con un vissuto umano che appartiene al passato ma tale, mediante la sua resurrezione, da essere permanentemente



Dio rivela l'uomo a se stesso nel manifestarsi in Cristo, in cui ci ha dichiarato il proprio disegno di elevarci da creature a suoi figli.

L'esperienza quotidiana del nostro continuo trascenderci, della problematica morale del nostro farci, si illumina qui nel suo significato cristologico: la nostra



contemporaneo, nella propria, alla nostra corporeità. E' il mistero e la grandezza dell'Eucaristia, «centro e vertice di tutta la vita sacramentale», in cui *l'umanesimo integrale che l'incontro con Cristo ci consegna come verità da custodire e attuare* trova il proprio culmine: «Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna e io lo risusciterò nell'ultimo giorno». E' la possibilità di essere carnalmente determinato dal Cristo che assicura al mio presente la continuità oltre la morte, oltre il limite più doloroso inflitto al mio corpo.

Un breve ordine di considerazioni è a questo punto necessario sulle implicazioni che per noi riveste un discorso di antropologia teologica, sull'impronta che esso può



Il vecchio castagno: a Camaldoli si sono aperti nuovi orizzonti per l'antropologia naturalistica.

(foto Gaiotti)

dare, se sviluppato, al lavoro teologico in cui la Federazione è impegnata.

Dall'antropologia teologica a una teologia antropologica

Di fatto, pur essendo articolazione nuovissima del pensiero teologico, quella dell'antropologia vi è subito emersa come prospettiva centrale non solo settorialmente, quanto più radicalmente come autocomprensione e reimpostazione globale. L'orientamento antropologico che, come abbiamo rilevato all'inizio, caratterizza l'autocomprensione dell'uomo contemporaneo, si è prodotta nel seno stesso della teologia e non nel senso di un equivoco antropocentrismo, di un decentramento — che sarebbe vero e proprio snaturamento — dall'oggetto proprio della fede che è la rivelazione di Dio quale si opera nella dimensione di grazia dello Spirito e in quella storica del Cristo. In realtà è la più matura consapevolezza dei propri presupposti e della propria natura che ha posto, in ordine a una serie di motivazioni, la necessità di sviluppare una riflessione specifica sull'uomo come interlocutore della rivelazione (Così un maestro come Rahner giunge ad affermare che «oggi la teologia dogmatica deve diventare un'antropologia teologica... Tale antropocentrismo cristiano è necessario e fecondo», Nuovi Saggi III).

Sono considerazioni che non possono lasciarci indifferenti e non farci interrogare esplicitamente sul significato che per il lavoro teologico in cui siamo impegnati rivestono questa sensibilità e orizzonti nuovi. Può perciò risultare utile ad una prima chiarificazione riflettere sul fatto che l'attuale orientamento si è prodotto sia per una progressiva «concentrazione cristologica» (se è nel vissuto umano del Cristo che la rivelazione trova il suo vertice escatologico), sia per un'accresciuta intelligenza del proprio determi-

narsi, nei confronti del patrimonio inalterabile che essa ha in consegna ed esplora, in rapporto alla condizione storico-salvifica del soggetto che la esercita e vi si prende in esame. E questo a un primo livello strettamente epistemologico: nel riconoscimento della necessità di esplicitarsi come soggetto conoscitivo intrascendibile — nei propri connotati e condizionamenti storico-naturali — nel discorso sull'oggetto. Ma più profondamente anche relativamente all'oggetto proprio della teologia che non è specificamente il dato rivelato come per la fede, ma questa fede medesima, l'adesione, cioè, che per dono di Grazia l'uomo presta con tutta la propria vita all'automanifestazione di sé con cui Dio ci interpella: *Ciò che viene preso in esame non è, in altri termini, né l'uomo né questa automanifestazione indipendentemente assunti, ma il dialogo storico-salvifico che si stabilisce nel loro incontro.* Non c'è presa diretta su due entità definite, statiche, a prescindere l'una dall'altra, ma sul loro concreto rapportarsi in un evento escatologico (nel senso etimologico: di rivelazione delle realtà ultime) in ordine al quale questa nostra riflessione non è esterna, indifferente, ma rappresenta un'intrinseca articolazione, se ne fa, nel prenderlo in esame, componente drammatica, cioè effettivamente operante.

Dialogo storico-salvifico

Un dialogo storico-salvifico: tale cioè, che vi si opera qualcosa di costitutivo per l'essere stesso dell'interlocutore umano, qualcosa di ontologicamente rilevante ma non al di fuori della processualità storica che è a questi peculiare. Non si tratta di una rivelazione istantaneamente, deterministicamente re-dentrice: la salvezza che in esso si realizza è sì resa possibile da un

Verità ci è eccentrica perché essa è lo spazio ontologico in cui ci ha predestinati ma non costretti, in cui dobbiamo realizzarci mediante l'assunzione, ogni giorno liberamente e faticosamente rinnovata, della nostra radice originaria che nella Pasqua ci viene manifestata e riconsegnata riscattata dal peccato nella sua pienezza.



fatto unico, irripetibile, che è l'incarnazione del Cristo, ma si attua sul piano della nostra temporalità, secondo una dinamica che entra nel seno stesso della nostra fede e perciò della teologia.

Come il grado di conoscenza del dato rivelato che il singolo è in grado di acquisire è da rapportarsi direttamente a quello del proprio coinvolgimento esistenziale (la teologia è sapienza), così il discorso medesimo sul soggetto umano di quest'incontro non può essere condotto astrattamente ma si riferisce oggettivamente alla sua condizione storico-salvifica in ordine individuale e in ordine collettivo (è la storia comunitaria della salvezza che si determina anche cronologicamente in base a una tappa centrale che è l'incarnazione di Cristo).

Prescindere da questa caratteristica dimensione della storicità della teologia significa fraintenderne il significato più autentico mortificandolo in un'astrazione non vitale e sostanzialmente sterile. Finisce inevitabilmente per essere svuotata di motivazioni e scade nell'inutilità, una teologia che non sia inserita e alimentata dal proprio tempo o meglio dalla vita della Chiesa del proprio tempo, che non si ponga consapevolmente come dimensione complementare di questa vita ecclesiale (certo molto diversamente ma non estrinsecamente rispetto alle altre: pastorale, liturgia, catechesi..., con cui intrattiene un rapporto costante di scambio, provocazione e arricchimento reciproci).

Quest'ultima considerazione risulta particolarmente significativa per noi mostrando come proprio un'ottica antropologica ci dia la possibilità di sviluppare tutte le implicazioni, in particolare quelle di concreta rilevanza pratica e comunitaria, di un lavoro teologico della Federazione. Questo non può essere riduttivamente identificato

con il momento catechetico (che certo è una sua articolazione fondamentale ma non ne esaurisce il valore e la portata) come avverrebbe di fatto se lo intendessimo come semplice impegno di istruzione e approfondimento del dato rivelato. Quello di promuovere una formazione spirituale autentica e rigorosa dei singoli deve certo essere uno scopo costitutivo della nostra vita associativa, ma non può essere realizzato come momento a sé stante, al di fuori della specifica ragion d'essere del gruppo fucino, della sua missionarietà evangelizzatrice. Non basta porre l'implicazione «propedeutica»: l'impegno di studio in vista dell'annuncio, perché non si può postulare una posteriorità cronologica di quest'ultimo; la connessione va colta al livello ben più profondo delle esigenze concretamente poste dalla responsabilità di testimonianza.

L'incontro di verità

Lo sforzo di comprensione dell'uomo che ci sta di fronte, della situazione che condividiamo e in essa dell'impegno pratico che siamo in grado di assumerci non sono momenti strumentali di questa nostra vocazione specifica: «La stessa dignità della persona umana diventa contenuto di quell'annuncio anche se privo di parole, mediante il comportamento nei suoi riguardi» (R.H., p. II). Perciò divengono essi stessi oggetto proprio, nell'essere parte costitutiva dell'annuncio, di una lettura teologica in cui si compie la pienezza di un discorso teologico assunto nel suo significato più autentico — non accademico — di sforzo di autocomprensione razionale della propria fede in cui rientra come componente fondamentale il riflettere, alla luce della Verità rivelata, sulla nostra vita di credenti nella totalità delle sue articolazioni concrete. E' in questa prospettiva che il nostro

lavoro teologico potrà essere non semplicemente un'attività accanto alle altre, ma uno spazio d'interpretazione essenziale a viverne l'unità ad un livello non solo pratico ed emozionale, e inoltre ci inserirà nella dinamica peculiare del suo permanente innovarsi in cui creatività non è scoperta o sviluppo di nuove verità — la Verità è una e per sempre — ma l'inesauribilità anche intellettuale del nostro rapporto con la Parola. E' infatti in questa sua penetrazione diretta nel tessuto quotidiano della nostra esperienza che è la declinazione più caratterizzante dell'impegno teologico per un gruppo ecclesiale — perché è qui che si risolve nella prassi della Chiesa e se ne alimenta — che concretamente sperimentiamo come la teologia parlando all'uomo pure costantemente lo ascolti. Un'antropologia teologica in particolare (ed è una sua implicazione concreta quella che mettiamo in atto in un esercizio di riflessione di questo genere), se essa è in modo più qualificante rispetto alle altre sezioni un ascoltarsi mediante la Parola oltre che un ascoltare in noi la Parola, è caratteristicamente non conclusiva e conclusiva: non ha una verità esaustiva da dire che definisca l'uomo una volta per tutte, ma una riflessione costante da fare sull'universale, unica, e pure ogni volta irripetibile esperienza, dell'incontro di ogni uomo con la sua Verità. Perché se, come ci ha detto d. Sequeri, una verità essenziale sull'uomo deve coincidere, se è autentica, con quella esistenziale di tutti i singoli uomini effettivamente esistenti, un'antropologia teologica non si conclude in se stessa, è permanentemente aperta alla portata non circoscrivibile del proprio oggetto la cui pienezza è realizzata solo in ogni incontro salvifico tra Cristo e l'uomo, in ogni uomo cui Cristo si è unito.

Teresa Bartolomei

L'ipotesi culturale della FUCI tra fascismo e associazionismo di massa

Negli ultimi tempi si è intensificato il lavoro di ricerca storica che ha per oggetto la FUCI, e di questi studi alcuni hanno avuto anche un esito editoriale. E' il caso di Renato Moro, giovane storico, di cui è uscito da poco il primo volume di una ricerca sui « movimenti intellettuali » cattolici — FUCI e Movimento Laureati — e sulla loro influenza negli avvenimenti politici e culturali dell'ultimo cinquantennio. Il titolo, molto significativo, è appunto « La formazione della classe dirigente cattolica » (Il Mulino, 1979) ed il periodo che analizza, va dalla Conciliazione (1929) fino al 1937.

Abbiamo pensato che, dato l'inevitabile interesse che questo libro riveste per tutti noi, fosse necessaria su Ricerca una presentazione che possa essere di stimolo per affrontarne la lettura; così accanto ad una recensione, che proporremo sul prossimo numero, abbiamo posto un'intervista con lo stesso autore nella quale cerchiamo di mettere in rilievo le ipotesi di fondo che hanno condotto questo studio.

Le domande che abbiamo rivolto a Renato Moro volevano anche costituire un'occasione per collegare all'indagine storica alcune preoccupazioni attuali, favoriti in questo dal fatto che l'identità, e spesso anche certi problemi, della FUCI degli anni '30 non sono per nulla estranei all'esperienza che noi ora stiamo conducendo.

Il titolo del libro è « La formazione della classe dirigente cattolica », ma in sostanza si tratta di una storia della FUCI e del Movimento Laureati. Quali sono i motivi di questa identificazione?

Il libro è una storia della FUCI e dei Laureati in un senso molto particolare; più che ripercorrerne le vicende organizzative tenta infatti di definire attraverso quali contrasti e difficoltà è venuta emer-

gendo una linea culturale. Al di là di questo è comunque vero che al titolo corrisponde una realtà.

L'idea di fondo da cui sono partito è che il ventennio fascista, a differenza di quanto spesso si dice o scrive, per il mondo cattolico non ha rappresentato una parentesi chiusa con la rinascita della democrazia e la ripresa di un partito — come la Democrazia Cristiana — che con appena poche modifiche riprendeva il filo interrotto del Partito Popolare. Durante il fascismo il mondo cattolico ha conosciuto invece una trasformazione profondissima a livello strutturale e, analogamente, anche sul piano culturale ed « ideologico ».

Il P.P.I. era un partito che usciva dalla realtà di un paese ancora interamente agricolo (l'esperienza di Sturzo era partita dall'organizzazione di leghe contadine), mentre nel ventennio fascista il rapporto tra addetti all'agricoltura e addetti all'industria si capovolge. Il mondo cattolico non rimane estraneo al processo di industrializzazione e la stessa influenza della Chiesa subisce una trasformazione che la porta a radicarsi non più soltanto nelle campagne ma tra la stessa borghesia urbana, seguendo l'espansione dei ceti medi. Nella Chiesa e nelle sue organizzazioni è in atto un processo di « modernizzazione » delle strutture tradizionali.

A questa trasformazione strutturale corrisponde, secondo me, una trasformazione culturale, una « modernizzazione » che ruota attorno alla FUCI ed ai Laureati; di fatto questi movimenti vengono a rappresentare le punte dell'adeguamento della Chiesa italiana alla società moderna, ed è per questo che costituiscono l'ambito dove più facilmente può formarsi una nuova classe dirigente.

E queste punte, questi « movimenti intellettuali » che genere di rapporti hanno con il resto del mondo

cattolico, ed in particolare con i suoi settori organizzati, come l'Azione Cattolica e l'Università Cattolica?

Il processo di cui parlavo è comune a quasi tutto il mondo cattolico, ma i vari gruppi evidentemente gli danno significati molto diversi, in termini sia culturali che politici.

Nel caso dell'A.C. questa « modernizzazione » assume un preciso significato politico, che è quello di una forte presenza quantitativa nella società, che spesso prende i toni di una vera e propria *occupazione*.

In un certo senso anche l'Università Cattolica faceva un'operazione analoga a livello culturale, impiantando tutta l'attività intellettuale cattolica su una cultura fortemente apologetica, svolta come *lotta* a tutte le espressioni laiche e rivolta ad una *occupazione* del mondo culturale.

Il fine a cui tendevano entrambe queste posizioni era il giungere ad una confessionalizzazione del regime, attraverso un continuo dialogo scandito da una dialettica di incontro-scontro. Tanto l'A.C. che la Università Cattolica finivano per accompagnare a questa conquista della società una strategia di clericalizzazione e cattolicizzazione del fascismo: strategia che ebbe esiti assai diversi.

I « movimenti intellettuali » ebbero invece sempre molto chiara la coscienza del pericolo che questo modo di fare comportava, essendo consapevoli del rischio di una trasformazione dei cattolici nel contatto con il regime, una loro perdita di identità culturale e sociale. Il piano su cui si muovevano era quindi diverso e sostanzialmente imperniato su due obiettivi: da una parte la difesa di un'identità sociale e culturale dei cattolici, da non contaminare con connubi con il fascismo, e dall'altra un'apertura alla cultura moderna e il dialogo con le forze culturali laiche, che

AZIONE FVCINA

SETTIMANALE DELLA FEDERAZIONE UNIVERSITARIA CATTOLICA ITALIANA

AZIONE FVCINA

SETTIMANALE DELLA FEDERAZIONE UNIVERSITARIA CATTOLICA ITALIANA

AZIONE FVCINA

SETTIMANALE DELLA FEDERAZIONE UNIVERSITARIA CATTOLICA ITALIANA

LA DIREZIONE E REDAZIONE: PUBLICATIONS DELL'EDITRICE STUDIUM
STY DIVIM | CODICI E DISPERSE | QUADERNI FUCI | LA CATTEDRA
IN VIA S. PIETRO 10 - 20121 MILANO - TEL. 02/574911

Una ricerca storica sulla FUCI ed i Laureati, nel periodo tra il 1929 ed il 1937, mette in luce come è nel loro interno che si sviluppò una duplice azione rivolta da una parte a difendere l'identità sociale e culturale dei cattolici di fronte al fascismo, e dall'altra a favorire l'incontro con la cultura moderna ed il dialogo con le altre forze culturali.

lasciasse però cadere quell'aspetto di incontro strumentale e apologetico che gli altri gruppi culturali cattolici gli davano.

Al differenziarsi di linee culturali all'interno del mondo cattolico corrisponde anche, ed è sottolineato nel libro, un diverso porsi di fronte alle tradizioni del pensiero cattolico, e particolarmente nei confronti del tomismo. In cosa consiste la distinzione tra le tesi della FUCI e, più tardi, dei Laureati e quelle dei restanti gruppi intellettuali?

Il tomismo del mondo cattolico di questi anni era storicamente rinato nella seconda metà del 1800, con Leone XIII, come impianto culturale centrale di una riconquista del mondo alla Chiesa; si presentava infatti come un'organizzazione chiusa del sapere, quasi un'ideologia cattolica. La sua interpretazione prevalente metteva l'accento sulla sua organicità gerarchica, che era tale da ridare alla Chiesa la possibilità di influire sulla società, restituendole giurisdizione non solo sul piano sovratemporale della grazia ma anche su quello della natura. Ha qui origine la teoria dell'«potestà indiretta» della Chiesa sulle cose temporali, che legittimava l'intervento in questioni politiche e sociali oltretutto morali.

E' su questa base sostanzialmente, anche se sto procedendo per schematizzazioni estreme, che si era costruito il tomismo dell'Università Cattolica di Milano. Questa impostazione la si ritrova negli scritti di Padre Gemelli — specie alcuni, come «Medievalismo» che rappresenta l'avvio dell'io logico dell'esperienza milanese — e rimarrà nella cultura della Cattolica per tutto il periodo di cui mi sono occupato.

In questo tomismo ogni apertura concessa alle altre culture era puramente strumentale; il discorso puntava ad impadronirsi degli strumenti della cultura moderna non in quanto veri in sé, ma perché

utili per conoscere e battere gli avversari sul loro stesso terreno.

Accanto a questo, probabilmente più fuori che dentro l'Italia, si sviluppava invece un altro filone tomista il cui momento più interessante è costituito dalla cultura francese degli anni '20, fondata sull'idea di un recupero non integrale e assoluto, eppure nello stesso tempo rispettoso di alcune sue ispirazioni fondamentali, della filosofia di S. Tommaso. Questa nuova lettura, tra i cui sostenitori si conta anche Gilson, mette in rilievo l'importanza di Tommaso come filosofo che seppe fondere tendenze diverse della cultura a lui contemporanea all'interno di una sintesi cristiana; l'insegnamento che viene tratto dal tomismo è allora di natura «metodologica», in quanto costituisce lo stimolo per nuove sintesi tra la cultura del proprio tempo e la dottrina cristiana.

Al di là di equivoci sempre persistenti, il discorso era quindi quello di un tomismo aperto, dialogante con la cultura moderna; e a questo secondo tomismo apparteneva anche l'esperienza intellettuale della FUCI, se non altro per l'interesse dimostrato ai nuovi filoni culturali venuti dall'estero (la FUCI, non bisogna dimenticarlo, è una dei primi gruppi in Italia ad interessarsi da Maritain).

Nella FUCI degli anni '30 è centrale la figura di Montini, sia perché è stato il massimo ispiratore dello stile adottato dai «movimenti intellettuali», sia perché il suo allontanamento dall'incarico di assistente nazionale, nel 1933, coincise con una crisi della FUCI. Una figura centrale quindi sia sul piano cronologico, perché posta tra due fasi della vita dei «movimenti intellettuali», sia su quello culturale per l'impulso che diede al recupero del tomismo, inteso nel senso che si diceva.

Indubbiamente Montini è la figura centrale dell'ipotesi attorno a cui si muovevano i «movimenti intel-

lettuali». Chiarificatore del ruolo che egli ha avuto può essere un confronto tra le sue posizioni e quelle di don De Luca, un personaggio che avrebbe avuto una funzione importante nel mondo cattolico a venire. Le ipotesi su cui si muovevano erano profondamente diverse.

Quella di Montini, a cui ho già accennato, è per la difesa assoluta della specificità dei cattolici di fronte al regime, specie in quel momento in cui la Chiesa aveva imposto la depolitizzazione del movimento cattolico. Si tendeva perciò a mantenere un gruppo dalla specificità non adulterabile in nessun modo, ed allo stesso tempo favorire un discorso di cultura religiosa e filosofica. Questa è una fase molto ricca in cui si insiste sul valore religioso della verità in quanto tale, intuizione estremamente aperta per il mondo cattolico di allora, viziato da una prospettiva utilitaristica che non dava valore alla ricerca della verità come tale. Alla valenza culturale dell'ipotesi montiniana se ne affianca quindi una politica, di rigetto del processo di fascistizzazione.

In De Luca il discorso è rovesciato: il rinnovamento della cultura cattolica e la sua uscita dalle secche apologetiche possono essere operati solo se i cattolici rinunciano al loro attivismo, alla loro presenza compatta come «esercito schierato» e accettano di disperdersi nel campo della cultura. E' il senso della nota frase secondo cui non c'è bisogno di scrittori cattolici, ma di cattolici che poi siano anche scrittori; De Luca proponeva una diaspora dei cattolici nel mondo della cultura, ma questo comportava inevitabilmente un risvolto politico — ricordiamo infatti come egli fu poi in contatto con i cattolici comunisti, manifestando così la volontà di uscire dai residui integralisti di un'unità politica a tutti i costi dei cattolici. Questa prospettiva sarebbe stata molto feconda nel fu-

Malgrado le condizioni politiche avessero provocato una scelta dei cattolici per la « spolitizzazione » ed il ripiegamento al proprio interno, la FUCI è sempre stata legata all'Università. Nel primo dopoguerra aveva partecipato ad una stagione di lotte studentesche ed in questo contesto era stata molto vivace, al punto di elaborare una cultura della presenza dei cattolici in Università che riemerge molto forte alla fine del fascismo, quando il radicamento in Università le farà riprendere una fisionomia pubblica.

turo, ma in quel contesto aveva un significato preciso, cioè il non porre alcuna discriminante politica nei confronti del fascismo.

Noi si potrebbe dire che l'ipotesi Montini, di cui si sta parlando, fosse in realtà un qualcosa che il suo stesso autore avvertiva come limitato e imposto da una situazione contingente che spingeva all'abbandono del politico e obbligava ad una difesa che in fin dei conti, per quanto intelligentemente condotta sul terreno culturale, finiva col presentarsi politicamente subalterna al regime?

Certamente Montini vive la propria posizione come l'unico spazio che fosse ancora possibile difendere, dato e non concesso che il movimento cattolico dovesse necessariamente adeguarsi alle direttive della Chiesa ad accettare, in quel contesto storico, di spolitizzarsi. La ipotesi-Montini di un « minimo fattibile in quella situazione data » vale nella misura in cui era ritenuto scontato che la fedeltà alla Chiesa, che in quel contesto doveva passare sopra problemi enormi come quello della nascita di un regime totalitario, fosse prioritaria rispetto ad ogni atteggiamento antifascista.

Montini e Righetti, inviati dal Vaticano a gestire la spolitizzazione della FUCI, difendono un certo spazio di autonomia in cui è possibile seguire una linea di resistenza alla fascizzazione; ma entrambi, come tutta la generazione fucina che è loro contemporanea, considerano il fascismo come una *parentesi*, un fenomeno di fronte al quale non si deve reagire ma attendere — richiamando, con questa « preparazione all'astensione » lo stesso atteggiamento che l'intransigentismo cattolico tenne dopo il 1870 di fronte allo Stato unitario —.

Di fronte al fascismo si ripropone quindi la stessa strategia adottata verso lo Stato liberale dimostrando incomprensione per la novità

storico-politica, potenzialmente tremenda, rappresentata dal fascismo; in definitiva l'illusione è che per fronteggiare il regime basti la semplice astensione.

Se nel mondo cattolico domina quest'insufficiente analisi della realtà, qual'è allora l'agente che più tardi provocherà il mutamento della posizione dei cattolici? E come nasce la sensibilità politica che permetterà a questa classe dirigente cattolica di partecipare alla gestione del passaggio dal fascismo al post-fascismo?

L'ipotesi su cui lavoro è che in questa fase caratterizzata dall'insufficienza di cultura politica dei cattolici, che forzatamente aveva portato ad una maturazione molto più profonda sul piano della cultura religiosa che non su quello dell'analisi storico-politica, il passaggio alle posizioni antifasciste — peraltro avvenuto molto tardi, attorno al 1942 — si realizza non tanto su basi appunto politiche, quanto morali e religiose.

La coscienza politica delle radici storiche e sociali del fenomeno continuava a mancare; il passaggio all'antifascismo non è quindi una difesa della democrazia politica, ma di una concezione della democrazia sensibile in particolar modo al valore morale della persona.

Agenti di questo processo sono pertanto sia questa coscientizzazione morale, sia una serie di shock — il crollo del paese, lo sganciamento della Chiesa dal regime, la resistenza — che portano in sé molte potenzialità contrapposte. Da un lato questa matrice morale e religiosa crea una cultura politica profondamente diversa da quella dei cattolici che restano attendisti sino all'ultimo (come De Gasperi e l'ex gruppo popolare), distaccandosi dall'interpretazione « parentetica » del fascismo per vederne invece l'aspetto di « crollo di civiltà », che quindi giustifica l'impegno in un lavoro di ricostruzione dalle

fondamenta del tessuto civile. Insieme a questo, d'altra parte, c'è il fatto che questa nuova cultura politica resta una definizione di principi oppure un discorso di riforma generale della società e dello Stato, che non si lega però ad una strategia concreta incentrata su movimenti, su forze storiche e sociali che la realizzino. Continua quella forte sottovalutazione del momento politico che costituisce un dato importante della generazione politica che si forma in quegli anni, e che poi sarà utile per capire la esperienza dossettiana.

Ed è a questo punto che, rinascendo un partito di ispirazione cristiana, la funzione della FUCI così come è stata intesa nel ventennio fascista conosce una grave crisi?

Anche se sul piano esclusivamente morale, i giovani dei « movimenti intellettuali » erano giunti alla consapevolezza della novità che il fascismo rappresentava, giungendo a superare le posizioni attendiste per un impegno antifascista. Avevano visto infatti come il fatto nuovo introdotto dal fascista era l'essere un regime « di massa »; cominciarono così ad intuire, formati com'erano dalla società degli anni '30, che le masse erano ormai una realtà che non poteva non essere considerata.

A questa percezione, molto nuova nel mondo cattolico di quegli anni, non avevano però accompagnato il corrispettivo politico.

Con questa idea del ruolo delle masse nella società, collegata con la fine dello Stato liberale e alla necessità di una nuova struttura statale che rinascesse dopo la crisi di civiltà, si sviluppa alla caduta del fascismo la tesi-forza dei movimenti intellettuali: secondo questa tesi è necessario un profondo rinnovamento dello Stato basato sul suo ampliamento alle masse — quindi democrazia non solo politica ma anche sociale — e quindi

AZIONE FVCINA

SETTIMANALE DELLA FEDERAZIONE UNIVERSITARIA CATTOLICA ITALIANA

AZIONE FVCINA

SETTIMANALE DELLA FEDERAZIONE UNIVERSITARIA CATTOLICA ITALIANA

AZIONE FVCINA

SETTIMANALE DELLA FEDERAZIONE UNIVERSITARIA CATTOLICA ITALIANA

LE REDAZIONI E LE SEGRETERIE: ROMA, VIA MONTENAPOLEONE, 101 - TEL. 06/4780111
 PUBBLICAZIONI DELL'EDITRICE STUDIUM
 115/116/117/118/119/120/121/122/123/124/125/126/127/128/129/130/131/132/133/134/135/136/137/138/139/140/141/142/143/144/145/146/147/148/149/150/151/152/153/154/155/156/157/158/159/160/161/162/163/164/165/166/167/168/169/170/171/172/173/174/175/176/177/178/179/180/181/182/183/184/185/186/187/188/189/190/191/192/193/194/195/196/197/198/199/200/201/202/203/204/205/206/207/208/209/210/211/212/213/214/215/216/217/218/219/220/221/222/223/224/225/226/227/228/229/230/231/232/233/234/235/236/237/238/239/240/241/242/243/244/245/246/247/248/249/250/251/252/253/254/255/256/257/258/259/260/261/262/263/264/265/266/267/268/269/270/271/272/273/274/275/276/277/278/279/280/281/282/283/284/285/286/287/288/289/290/291/292/293/294/295/296/297/298/299/300/301/302/303/304/305/306/307/308/309/310/311/312/313/314/315/316/317/318/319/320/321/322/323/324/325/326/327/328/329/330/331/332/333/334/335/336/337/338/339/340/341/342/343/344/345/346/347/348/349/350/351/352/353/354/355/356/357/358/359/360/361/362/363/364/365/366/367/368/369/370/371/372/373/374/375/376/377/378/379/380/381/382/383/384/385/386/387/388/389/390/391/392/393/394/395/396/397/398/399/400/401/402/403/404/405/406/407/408/409/410/411/412/413/414/415/416/417/418/419/420/421/422/423/424/425/426/427/428/429/430/431/432/433/434/435/436/437/438/439/440/441/442/443/444/445/446/447/448/449/450/451/452/453/454/455/456/457/458/459/460/461/462/463/464/465/466/467/468/469/470/471/472/473/474/475/476/477/478/479/480/481/482/483/484/485/486/487/488/489/490/491/492/493/494/495/496/497/498/499/500/501/502/503/504/505/506/507/508/509/510/511/512/513/514/515/516/517/518/519/520/521/522/523/524/525/526/527/528/529/530/531/532/533/534/535/536/537/538/539/540/541/542/543/544/545/546/547/548/549/550/551/552/553/554/555/556/557/558/559/560/561/562/563/564/565/566/567/568/569/570/571/572/573/574/575/576/577/578/579/580/581/582/583/584/585/586/587/588/589/590/591/592/593/594/595/596/597/598/599/600/601/602/603/604/605/606/607/608/609/610/611/612/613/614/615/616/617/618/619/620/621/622/623/624/625/626/627/628/629/630/631/632/633/634/635/636/637/638/639/640/641/642/643/644/645/646/647/648/649/650/651/652/653/654/655/656/657/658/659/660/661/662/663/664/665/666/667/668/669/670/671/672/673/674/675/676/677/678/679/680/681/682/683/684/685/686/687/688/689/690/691/692/693/694/695/696/697/698/699/700/701/702/703/704/705/706/707/708/709/710/711/712/713/714/715/716/717/718/719/720/721/722/723/724/725/726/727/728/729/730/731/732/733/734/735/736/737/738/739/740/741/742/743/744/745/746/747/748/749/750/751/752/753/754/755/756/757/758/759/760/761/762/763/764/765/766/767/768/769/770/771/772/773/774/775/776/777/778/779/780/781/782/783/784/785/786/787/788/789/790/791/792/793/794/795/796/797/798/799/800/801/802/803/804/805/806/807/808/809/810/811/812/813/814/815/816/817/818/819/820/821/822/823/824/825/826/827/828/829/830/831/832/833/834/835/836/837/838/839/840/841/842/843/844/845/846/847/848/849/850/851/852/853/854/855/856/857/858/859/860/861/862/863/864/865/866/867/868/869/870/871/872/873/874/875/876/877/878/879/880/881/882/883/884/885/886/887/888/889/890/891/892/893/894/895/896/897/898/899/900/901/902/903/904/905/906/907/908/909/910/911/912/913/914/915/916/917/918/919/920/921/922/923/924/925/926/927/928/929/930/931/932/933/934/935/936/937/938/939/940/941/942/943/944/945/946/947/948/949/950/951/952/953/954/955/956/957/958/959/960/961/962/963/964/965/966/967/968/969/970/971/972/973/974/975/976/977/978/979/980/981/982/983/984/985/986/987/988/989/990/991/992/993/994/995/996/997/998/999/1000

La caratteristica della presenza cattolica in questa fase storica è l'insufficienza di cultura politica, che aveva avuto come risultato una maturazione molto più profonda sul piano della cultura religiosa. Sarà infatti prevalentemente sul piano morale e religioso che più tardi avverrà la scelta antifascista dei «movimenti intellettuali».

anche larga intesa con i partiti della classe operaia.

Intesa però non politica, bensì pre-politica. Tra il '44 e il '47 si svolge un serrato dibattito attorno all'idea che la politica, in quanto terreno di contrapposizioni e schieramenti, ha una funzione più differenziante che unificante; al contrario il momento pre-politico, quello degli ideali e dei principi, offre la possibilità di una collaborazione tra tutti gli uomini di buona volontà. Il cristianesimo viene allora visto come il luogo di equilibrio ed invernamento dei valori che nella politica si presentano contrapposti (ad es. la libertà della cultura liberale e la giustizia della cultura socialista); i cattolici si propongono come punto d'incontro tra ideologie e culture portatrici di valori estremamente diversi, e che per mezzo della mediazione cattolica possono essere rivolti alla costruzione di questo mondo nuovo. Questa è l'ipotesi attorno a cui si muovono FUCI e Laureati nell'immediato dopoguerra.

Questa prospettiva ha un forte valore innovativo soprattutto sul piano politico, in quanto ad esempio porta a vedere nella collaborazione con le sinistre un valore positivo e non una coabitazione forzata, com'era per il resto dei cattolici; ma insieme a ciò permane un forte equivoco, insito nel fatto che questo valore che viene percepito nel dialogo con le altre forze continua ad essere morale piuttosto che storico.

Quando nel '47 crolla l'alleanza politica con le sinistre, nel mondo si creano blocchi contrapposti, nell'Azione Cattolica prevale una linea — che si preannuncia potenzialmente vincente — di tipo attivistico e con connotati integralistici come era quella di Gedda (che portò alla costituzione dei comitati civici e all'impegno politico in senso moderato), tutto il progetto culturale di questi gruppi si

trova spiazzato. La ricostruzione basata su una larga intesa morale, indolore perché al di là del piano dei conflitti e delle divisioni storiche, crolla; con essa si esaurisce la linea politica ed ecclesiale dei «movimenti intellettuali», l'intera dirigenza di formazione montiniana viene allontanata dall'Azione Cattolica.

Parallelamente, sul piano politico, il partito d'ispirazione cristiana comincia a formare i propri quadri al suo stesso interno: il ruolo di supporto dei «movimenti intellettuali» si dissolve.



E' più in generale una proposta storica, un momento progettuale che vengono esaurendosi: da allora in poi FUCI e Laureati saranno gruppo di minoranza, con delle battaglie significative ma senza più capacità di aggregazione o possibilità progettuale di una trasformazione in positivo della Chiesa italiana.

E questa tendenza si mantiene fino al '68, anno in cui la FUCI conobbe un cambiamento radicale; non è infatti un caso che la FUCI e le ACLI siano state le sole associazioni cattoliche a compiere la famosa scelta socialista.

Qual'è stato nel corso della storia della FUCI il rapporto con l'Università; e più in particolare come si è mantenuto lo specifico universitario della Federazione negli anni della svolta post-concordataria, quando le organizzazioni cattoliche erano state costrette ad un disimpegno dal civile?

La FUCI è sempre stata legata all'Università e alle associazioni universitarie, con cui — più ancora che con l'Azione Cattolica — aveva i propri contatti principali. Nel primo dopoguerra aveva partecipato ad una stagione di lotte studentesche per tutta una serie di diritti sociali ed in questo contesto era stata molto vivace, al punto di elaborare una cultura della presenza dei cattolici in Università.

I fili di questo radicamento nell'ambiente universitario forzatamente si allentarono durante il periodo fascista; ma se si rivolge lo sguardo ai singoli circoli che componevano la Federazione si vedrebbero i legami organici profondi con i singoli ambienti universitari continuare anche nel ventennio.

Questa cultura riemerge molto forte alla fine del fascismo, anche perché la nuova FUCI — quella degli anni dal '45 al '48 — rifiuta un impegno politico preciso a sostegno della D.C., a differenza dei Laureati che di fatto ne rappresentano il retroterra culturale, e sceglie una linea di fronte alla politica che ha connotati essenzialmente «educativi».

E' la scelta di praticare un'educazione politica alla democrazia allo interno delle sedi universitarie: questo comportò un forte impegno nelle organizzazioni di rappresentanza studentesca dell'epoca — tra cui gli «interfacoltà» — diretto a recuperare l'associazionismo studentesco di tipo qualunquista ad un impegno «politico» nell'Università, educando appunto ai problemi dell'Università e rifiutando nello stes-

La linea montiniana riesce, e questo è uno degli aspetti più importanti della « ipotesi » FUCI-Laureati, ad avviare un'esperienza di rinnovamento profondo della cultura religiosa — con contenuti per certi versi rivoluzionari — che si lega ad un'esperienza di laicato organicamente inserito nelle associazioni cattoliche, e quindi nella Chiesa istituzionale, che è fondamentale nel processo di trasformazione delle strutture ecclesiali italiane.

so tempo un impegno politico più generale per la Federazione.

In questo periodo la FUCI attua un tentativo di recupero di quella cultura dell'Università come società organica degli studenti e dei professori — una sorta di « corporazione » universitaria — e riprende con forza l'idea dell'autonomia studentesca, muovendo forse anche da una prevenzione per la politica come tale. Questa è la ragione della polemica contro le rappresentanze dei partiti all'interno degli atenei e le federazioni universitarie dei partiti — viste dai fucini come elementi di perturbazione della naturale dialettica politica, perché sostenitrici di contrapposizioni preconcepite. Questa prevenzione per la politica rispecchia un atteggiamento più vasto di tutto il mondo cattolico e allo stesso tempo se ne distingue perché non ha connotati moderato o qualunquistici ma rappresenta invece il tentativo di disimpegnarsi dall'uso strumentale, a sostegno di un partito, della propria azione di educazione politica.

Si è più volte ripetuto che la linea della Federazione, anche nei momenti più critici per i cattolici italiani, è sempre stata rivolta al confronto con la cultura moderna e si è sforzata di operare un rinnovamento religioso che penetrasse dall'interno tutta la Chiesa italiana; ma in quale misura questo lavoro intellettuale si è inserito ed ha preparato la vicenda conciliare?

I « movimenti intellettuali », FUCI e Laureati, hanno svolto in rapporto al Concilio un'importante funzione; non solo perché da loro è uscito un personaggio che poi sarebbe divenuto uno dei papi del Concilio stesso, ma più in generale per un certo ruolo che hanno avuto nella Chiesa italiana.

Si è presentato spesso questo avvenimento come un fungo misterioso nato improvvisamente da non

si sa bene quali correnti sotterranee della Chiesa; oltretutto è stato più volte detto che nel nostro paese fu « imposto » ad un mondo cattolico arretrato dalle più mature Chiese estere nelle quali lo si era in realtà pensato.

Io non concordo con questa idea, non perché neghi l'arretratezza della Chiesa italiana di allora, ma per il fatto che vi erano in Italia una serie di realtà in stretto collegamento con il dibattito più avanzato delle altre Chiese, e che certo furono comprese per lungo tempo ma che avrebbero poi dimostrato la loro presenza e vitalità durante il pontificato di Giovanni XXIII.

Penso qui proprio alla FUCI ed ai Laureati montiniani, ed almeno per due motivi.

Il primo emerge se li si osserva storicamente, collocati in un arco di lungo periodo, come principali promotori del rinnovamento della cultura religiosa italiana. Rinnovamento che per primi avevano proposto i modernisti subito colpiti da una condanna pontificia che finì con lo stroncare non solo le punte eretiche che oggettivamente esistevano, ma anche una più diffusa aspirazione a una nuova religiosità, presente persino in ambienti ortodossi. D'altra parte i modernisti non erano riusciti a trovare un legame organico con le strutture della Chiesa, né avevano trovato un retroterra tra gli intellettuali cattolici, con il risultato di muoversi sul piano esclusivamente individuale.

La linea montiniana riesce invece, e questo è uno degli aspetti più importanti dell'*ipotesi* FUCI-Laureati, ad avviare un'esperienza di rinnovamento profondo della cultura religiosa — con contenuti per certi versi rivoluzionari — che si lega ad un'esperienza di laicato organicamente inserito nelle associazioni cattoliche, e quindi nella Chiesa istituzionale, che è fondamentale nel processo di trasformazione delle strutture ecclesiali italiane.

Le Settimane di Camaldoli, per e-

sprimersi con un paradosso, riuscirono a fare quello che non fecero i modernisti. Così tutta una serie di potenzialità del mondo cattolico italiano, personaggi o esperienze che emergeranno soprattutto più tardi, cominciano ad essere riuniti e a discutere proprio attorno ai « movimenti intellettuali ».

Il secondo motivo che giustifica la loro importanza nel lavoro preparatorio al Concilio deriva dall'analisi dei contenuti. Attraverso la loro riflessione culturale avanzano idee fondamentali come una nuova considerazione della dignità del laicato all'interno della Chiesa o anche il concetto di Chiesa come *corpo mistico*. Più in generale si fa strada l'idea di una vita ecclesiale in rapporto dialettico con la storia e la cultura, di una Chiesa che non si limita ad irraggiare gli uomini con il faro della Rivelazione e recepisce invece anche dall'esperienza umana alcuni suoi elementi fondanti; ed avanza con queste anche la idea che il tramite di questo lavoro di collegamento tra fede e storia devono essere gli intellettuali, « ponte tra Chiesa e mondo » come li definisce Montini una volta papa.

Queste, che resteranno intuizioni centrali del Concilio, sono quindi già presenti nella FUCI e nei Laureati degli anni '30; senza con questo voler dire che ne siano stati loro i primi ispiratori ed autori, certamente però bisogna riconoscere loro il ruolo di chi ha diffuso queste convinzioni creando un tessuto di rinnovamento della Chiesa che costituirà il sostrato per il contributo italiano al Concilio. Non è del resto un caso che quando nell'A.C. si è dovuta gestire l'eredità conciliare sono stati chiamati a farlo Bachelet e Costa, uomini di quella generazione e simboli del legame tra una linea di continuità di rinnovamento religioso della Chiesa italiana e questi gruppi intellettuali.

a cura di Gianluca Salvatori

Il catechismo: da difesa dell'ignoranza a scommessa sulla fede

Il cristianesimo dei giovani appare oggi sempre più sovente come un realtà improntata alla invenzione, all'esperimento, alla pluralità delle forme, all'improvvisazione, alla fuga da tutto ciò che è definito e rigido. Che senso ha e che reazioni suscita la proposta di un catechismo a questo tipo di giovani?

L'annuncio di una cosa di questo genere penso susciti insieme curiosità e perplessità. I due termini, catechismo e giovani mal si combinano insieme. «Catechismo» fa pensare a verità definite, formule precise, esposizione sistematica. Se l'idea di un catechismo per i giovani suscita, oltre alla perplessità, anche un po' di curiosità, ciò è da riferire a quel po' di stanchezza, che, specie nei più seri e responsabili, genera la tanta genericità e approssimazione delle molte proposte cristiane ai giovani.

La parola «catechismo» d'altra parte può essere usata a proposito di questo libro della fede «Non di solo pane» che la C.E.I. propone ai giovani solo con qualche cautela.

Esso è «catechismo» nel senso che intende essere strumento della catechesi, ma certo ha caratteristiche molto diverse da quelle a cui ci ha abituati la storia del «catechismo» nei decenni e nei secoli passati.

Si può considerare la proposta di «Non di solo pane» una riscoperta della essenzialità della catechesi?

La catechesi non è stata un impegno tenuto molto in onore lungo i secoli di storia della Chiesa che hanno riconosciuto il cristianesimo come indiscussa e indiscutibile verità dell'uomo e della società tutta. Il «catechismo» nacque in un'epoca in cui quel carattere in-

discusso cominciava già a traballare: nacque infatti nell'epoca che vide il sorgere della prima grande eresia moderna, il protestantesimo. Nacque per rimediare all'ignoranza del popolo cristiano; ma si lasciò sopraffare presto dalla preoccupazione di difendere l'ignoranza del popolo cristiano dalle insidie dell'errore protestante. E dopo quello protestante sorsero numerosi altri e più pericolosi «nemici» della fede.

Il catechismo «difendeva» l'ignoranza del cristiano spesso senza toglierla; la difendeva con la precisione e la rigidità delle formule, non tanto o comunque non abbastanza attraverso l'edificazione di una coscienza credente, personale ed adulta, capace di consentire al singolo un ancoraggio alla roccia che è Cristo pur nell'incertezza delle voci da cui Egli era ormai circondato nel nuovo mondo post-cristiano.

Il termine «catechesi» fu riscoperto in anni recentissimi e si è diffuso solo dopo il Vaticano II.

Fu la riscoperta di una realtà assente e di cui si avvertiva l'esigenza. Il termine è di origine patristica e affonda remotamente le sue radici negli stessi scritti del Nuovo Testamento. Esso è strettamente connesso al momento degli inizi della vita cristiana, al «catecumenato», al processo complesso mediante il quale il singolo matura la scelta impegnativa di costruire la propria vita a partire dalla fede in Gesù Cristo e dalla conversione alla Sua parola. Di quel processo la catechesi rappresenta l'aspetto di formazione della coscienza, di crescita nel «sapere» della fede.

Perché anche la fede ha il suo «sapere», singolarissimo, irriducibile a qualsiasi altra forma di conoscenza, eppure capace di dare a tutte le forme del sapere umano un

centro, un'unità, un valore, una coerenza. Appropriarsi della Parola di Dio e diventare capaci di esprimere una parola nostra, ogni parola nostra, come risposta a quella Parola: questo è il programma della catechesi.

Non ti pare che però, appena riscoperta, la catechesi abbia corso il rischio di essere subito messa da parte? Un po' come se, pur avendone capito l'utilità e l'essenzialità, la si fosse giudicata di fatto impossibile da praticare.

Naturalmente nessuno o solo voci molto isolate parlano di «fine della catechesi»: una fine che verrebbe decretata prima ancora di realizzarne compiutamente la riscoperta. Ma molti effettivamente si comportano di fatto come se la «catechesi» fosse impossibile. Ossia, si comportano come se l'accostamento fragile e arbitrario di qualche suggestiva parola umana fosse il massimo che il ministero della Chiesa può produrre, per domesticare la Parola di Dio presso il cristiano moderno; come se il dialogo tra persone che si ritengono cristiane fosse il massimo a cui si può aspirare per fare del linguaggio della fede un linguaggio vivo.

Da questo programma minimale è escluso in ogni caso un metodico accostamento della Scrittura, un confronto paziente con i molteplici interrogativi che una lettura completa e diretta del testo sacro suscita: è preferito l'accostamento frammentario di questo o quell'altro testo, secondo che l'opportunità del momento o dell'uditore suggerisce: il rischio che il testo venga in tal modo catturato e costretto a dire quello di cui l'uomo «ha bisogno» è troppo evidente; il dubbio che l'operazione costituisca soltan-

« Non di solo pane » rappresenta il coronamento, in ambito giovanile, della riscoperta corretta del concetto di catechesi operata dal Concilio Vaticano II e precisata nel documento base: non difendere ma combattere l'ignoranza del cristiano, indicando un cammino per la costruzione di una matura coscienza credente.

Appropriarsi della Parola di Dio e diventare capaci di esprimere una parola nostra, questo il programma della catechesi di cui abbiamo parlato con don Giuseppe Angelini nel corso di questa intervista.

to un artificioso espediente retorico è fin troppo legittimo. Dal programma minimale accennato è escluso anche il tentativo di affrontare sistematicamente tutti i fondamentali interrogativi nei quali si articola la domanda circa il senso ultimo della vita umana: perché la nascita e perché la morte, perché la parola e perché il silenzio, perché il bene e perché il male, perché il lavoro e perché il riposo, perché l'amore e perché l'odio, perché la speranza e perché la disperazione, e così via, fino al supremo interrogativo: perché l'uomo e perché Dio?

O addirittura: è davvero ancora a noi possibile dire « Dio » credere in Lui, conoscerLo come termine fidato del nostro incerto vagare alla ricerca di una salvezza per la nostra vita?

« Non di solo pane » tenta di condurre il giovane al confronto con queste troppo impegnative domande. Tenta innanzitutto di risuscitare queste domande all'interno dell'esperienza umana del giovane contemporaneo, che da molte sollecitazioni della cultura circostante appare come dissuaso dalla fiducia che a quelle domande sia davvero possibile dare una risposta.

Quale criterio ha ispirato la divisione del catechismo in tre parti? E in che modo è stato risolto nell'economia del lavoro il rapporto tra itinerario di catechesi e educazione ad una concreta confidenza con la Parola?

« Alla ricerca » è il titolo della prima parte del testo: in essa vengono denunciati i molti luoghi comuni e i molti sotterfugi attraverso i quali l'uomo d'oggi cerca di sfuggire alla questione della « verità », della « libertà », della « speranza », di cui al contrario la nostra

vita ha una fame insaziabile che non può essere ingannata. Sostenuti da questa consapevolezza è possibile ed è necessario che ancora una volta ci interroghiamo su « Dio ». E ci interroghiamo su di Lui attraverso il confronto con il Vangelo di Gesù Cristo: quel Vangelo infatti è la parola decisiva che, più d'ogni altra, ha mantenuto vivo il ricordo inquietante e promettente di Dio nella nostra storia.

La seconda parte del catechismo parla del Vangelo: dell'unico Vangelo di Gesù Cristo, nella quadruplice testimonianza che di Lui danno Matteo, Marco, Luca e Giovanni.

La lettura del Vangelo è fatta senza nascondere nessuno dei dubbi e degli interrogativi che suscitano la nostra coscienza, la nostra mentalità scientifica, il cumulo delle obiezioni contro il Vangelo ammutchiate attraverso i secoli.

Con questa prospettiva si può intuire come la lettura del Vangelo qui proposta sia laboriosa, impegnativa, lenta, paziente, ma pure insieme illuminante, gioiosa, liberante.

Gesù ne emerge come Colui che ancora si propone a noi come Maestro, il Signore, il Salvatore, il Figlio di Dio che rende prossima e « umana » la presenza di Dio alla nostra vita.

L'ultima parte potrebbe essere descritta come « applicazione » della fede in Gesù Cristo ai molti aspetti in cui si articola la nostra esperienza umana e cristiana.

La Chiesa, la vita morale, l'incontro tra l'uomo e la donna, la società politica, la storia tutta, questi sono i campi fondamentali sui quali è giocata la fede, per farne emergere più concretamente il senso e l'efficacia, la capacità di restituire l'unità e la pace alla inquietudine umana.

Da quanto siamo andati dicendo esce la delineazione di un'opera che certamente non asseconda gli orientamenti prevalenti nel mondo giovanile. In fondo la riproposta di una catechesi sistematica rappresenta insieme un atto di fiducia nella ragionevolezza della fede e una richiesta di impegno molto seria e impegnativa, cose queste che non godono di molta popolarità nemmeno nei nostri ambienti.

Il catechismo dei giovani è una scommessa. Non sorprende che sia così: non è la fede tutta una scommessa? E' una scommessa circa la serietà dei giovani, circa la loro capacità di dedicarsi con tenacia, onestà morale e intellettuale, vivacità d'interesse alla « cosa » che più profondamente interpella la loro esistenza.

E' una scommessa anche circa la serietà dei sacerdoti e degli operatori di pastorale giovanile in genere. Il catechismo suppone che le incertezze e la volubilità di tanta parte della pastorale giovanile attuale molto dipenda dall'assenza di strumenti adeguati e non sia invece una scelta deliberata: come potrebbe essere una tale scelta giustificata? Il catechismo è una scommessa sul futuro della Chiesa italiana tutta: esso sa di non poter produrre grandi risultati lasciato a se stesso: esso suppone che tale Chiesa saprà ritrovare le energie indispensabili e produrre le iniziative molteplici necessarie per fare di questo catechismo uno strumento vivo della tradizione della fede nei confronti di coloro che vivono la stagione della vita in cui — insieme alla fede — si costruisce una cultura, un'apertura critica e audace alla totalità del reale.

a cura di Marino Catella

Evangelizzazione e lavoro culturale

Presentiamo l'articolo di Anna Mantovani come contributo al dibattito aperto della relazione presentata da Giorgio Tonini al Consiglio Centrale del 18 marzo scorso. («Sporcarsi le mani nella storia» - Ricerca n. 5, 1979).

Lo pubblichiamo convinti che tale lavoro di approfondimento sulla presenza della Federazione in Università, sarà arricchito dai contributi che perverranno dai gruppi.

Il Congresso di Napoli è stata la occasione in cui la Federazione si è impegnata sulle linee portanti della scelta per l'evangelizzazione e, concordemente, della scelta per la università.

Alla luce di questi criteri fondamentali ci si trova ora, a quasi due anni di distanza, a rivedere e valutare le ipotesi operative scaturite da queste scelte, da una parte, e dall'analisi del terreno d'azione, l'università, dall'altra.

A questo proposito è metodologicamente corretto per affrontare un discorso di ripensamento, assumere il fatto che lo scoglio più grosso contro cui si è scontrata la possibilità di efficacia storica della linea dei gruppi di facoltà consiste proprio nel limite dell'analisi dell'università, da cui essa era scaturita.

E' quindi fondamentale a questo punto non dare per scontata la teoria critica dell'università emersa dal Congresso, ed essere critici sull'ipotesi operativa soprattutto per quanto è a questa conseguente.

Teoria dell'università

La crisi della razionalità, la crisi della cultura universitaria, ormai luogo del sapere dequalificato e ripetitivo, come segno di una più vasta crisi culturale, sono i cardini intorno ai quali abbiamo svolto la nostra teoria critica dell'università.

I gruppi di facoltà si sono presentati come un tentativo di risposta alla richiesta di un tessuto che ricomponesse la frammentarietà e

la disgregazione presenti. Ma sia i tentativi di attuazione svolti in questo senso, sia l'ulteriore approfondimento della problematica universitaria hanno mostrato come ogni manifestazione della crisi culturale sia segno di una più complessa crisi di tipo strutturale, la crisi del ruolo sociale di questa istituzione.

Bisogna cioè fare i conti con i problemi del rapporto con il mercato del lavoro, con il fenomeno degli studenti-lavoratori, con la crisi degli sbocchi occupazionali, con il problema della gestione della ricerca e del suo finanziamento, per comprendere alla radice la confusione praticata in università.

La vitalità e la credibilità storica di un gruppo presente in università si misura sulla sua capacità di assumere la riflessione del rapporto università-società nelle sue dimensioni insieme strutturali e culturali. Una «cultura della riforma» fondata sulla riaffermazione della autonomia universitaria, intesa come capacità di autoprogettarsi, e sulla valorizzazione di tutte le esperienze di società civile presenti realmente o potenzialmente all'interno degli Atenei» (Tonini), è destinata a morire su se stessa se non si apre alle prospettive di un dibattito che riguardi tematiche più ampie. E rischia di coprirsi di ambiguità, in quanto anche il sacrosanto obiettivo dell'autonomia può essere utilizzato nelle più diverse direzioni se non si è coscienti delle implicanze economiche e sociali che questa comporta.

Compito della FUCI è allora sicuramente quello di rendere vivo questo tipo di cultura della riforma. E questo essenzialmente per due ragioni:

1) la prima perché esiste un vuoto notevole a tutti i livelli di discorso che si propongono di interrogarsi sul destino dell'università.

2) la seconda ragione sta nell'impegno alla criticità che ci siamo assunti come discriminante per ogni nostro lavoro, e che non può non esprimersi proprio là dove abbiamo scelto di operare.

Ed è la responsabilità di laici penetrati di spirito evangelico, presenti ed operanti nelle realtà del mondo, a cui ci richiama l'Evangeli Nuntiandi, che ci motiva in questo lavoro critico.

Gruppi di facoltà

La critica ai gdf si svolge allora sulla base di questo tipo di analisi. Occorre ridimensionare la loro reale possibilità di incidere, senza per questo rinnegare le motivazioni fondamentali che li avevano visti protagonisti del Congresso, in due direzioni:

1) La crisi dell'università non si risolve, abbiamo visto, nella crisi della cultura contemporanea, ma ha delle specifiche componenti di crisi del rapporto tra istruzione superiore e società e soffre dunque della mancanza di chiarezza sulla domanda sociale nei suoi confronti.

Questo significa che un'ipotesi di rivitalizzazione dell'università non si concretizza unicamente nell'esistenza di luoghi in cui si sperimenta il sapere critico e si cerca di utilizzare strumenti interdisciplinari. La portata dei problemi è di ben altre dimensioni.

L'attenzione alle problematiche strutturali, non di per se stesse, ma in quanto comprese in progetto di università in cui il sapere, la conoscenza, la ricerca sono strumento di maturazione della comu-

L'attenzione alle problematiche strutturali, non di per se stesse, ma in quanto comprese in un progetto di Università in cui il sapere, la conoscenza, la ricerca sono strumento di maturazione della comunità sociale in ogni sua componente e nel suo complesso, non toglie valore ma anzi arricchisce di maggiore attenzione critica quei luoghi d'incontro e di riflessione che vogliono essere i gruppi di facoltà.

nità sociale in ogni sua componente e nel suo complesso, non toglie valore, ma anzi arricchisce di maggiore attenzione critica quei luoghi di incontro e di riflessione che vogliono essere i gdf.

Interrogarsi sul senso del proprio studio, sulle scelte compiute nella propria facoltà, caricare la razionalità scientifica degli interrogativi della ricerca filosofica in senso lato, ripensare al ruolo sociale delle professioni, confrontare la ragione della fede con le altre ragioni che presiedono agli indirizzi culturali presenti nell'università come in ogni espressione culturale; questo tipo di attività non può essere frettolosamente privata di senso, accusandola di moralismo, intellettualismo, integralismo.

Di *moralismo* non si tratta in quanto non si vuole con queste esperienze rigenerare università e universitari, ma solo offrire occasioni di incontro a persone che si ritrova-

no su esigenze comuni. La povertà delle esperienze iniziali non va confusa con l'incompetenza, in quanto è evidente che si cerca di realizzare quanto è proporzionale alle proprie forze, senza eccessiva presunzione.

L'*intellettualismo* è un rischio grosso per la FUCI. E' importante adeguare il nostro linguaggio e le nostre proposte alla concreta realtà di coloro ai quali ci rivolgiamo. Ma non si può per questo rinunciare ad una riflessione razionale. Con questo non si pretende di risolvere i problemi della disgregazione giovanile. Si tratta di occasioni, di segni che si offrono.

Riguardo all'*integralismo*, mi pare che se l'evangelizzazione è l'obiettivo primario, questo non significa che l'impegno di promozione umana non mantenga una sua dimensione e un suo valore autonomo, e non semplicemente strumentale. La liberazione dell'uomo e l'annuncio

della Parola vanno di pari passo, non stanno uno in funzione dell'altro.

L'impegno di laici evangelizzatori si esprime nella responsabilità nei confronti della realtà sociale, e la credibilità dell'annuncio si misura proprio sulla sua significatività per l'uomo in quanto tale.

Con questo è anche vero che la idea dei gdf come seminari alternativi può anche essere ridicola, ma l'istanza di riflessione critica che animava l'idea iniziale, se accompagnata dall'intelligente attenzione al rapporto università-società, non va assolutamente perduta.

Il problema universitario

A questo punto subentra il secondo motivo di ridimensionamento dei gdf.

La realtà concreta dei nostri gruppi si compone prevalentemente di gruppi che hanno una configurazione locale più che universitaria. Si tratta cioè di gruppi che non si riconoscono perché inseriti nell'università, ma piuttosto perché radicati nella realtà locale. Bisogna tener presente questa situazione per non trovarsi ad elaborare linee operative che poi non siamo in grado di realizzare.

Il ritorno all'università infatti dal Congresso in poi è stata un'acquisizione importante, ma molte difficoltà si sono avute perché non si erano fatti i conti con le situazioni di partenza. Fare presa direttamente sull'università, oggi come oggi, è un'impresa estremamente difficile. La linea della presenza in università ha portato spesso a non valorizzare altre esperienze di gruppi locali, oppure a consentire che la vita di ogni gruppo si svolgesse nei modi più disparati.

Per dare consistenza alla «U» di FUCI, cioè al nostro essere universitari, non è in primo luogo determinante l'inserimento in università, ma è la presa di coscienza del-



la propria condizione e la conseguente assunzione del problema università nelle sue manifestazioni culturali e strutturali.

Questo consente di definire universitario un qualsiasi gruppo giovanile, e consente di rivolgersi all'università non per fare là discorsi culturali ed esperienze comunitarie che si potrebbero fare ovunque, ma per specificare qualitativamente il senso di una presenza in università.

Allora la FUCI svolge la propria scelta per l'università aderendo a quell'istanza critica che è l'anima dei gruppi di facoltà, ma non unicamente con lo strumento operativo dei gdf.

Questo non significa fare un passo indietro rispetto alle scelte del Congresso, ma allargare le prospettive in diverse direzioni. La possibilità di sussistenza di iniziative che rivitalizzino l'università dipende dalla consistenza che i gruppi maturano in questo senso.

Il « taglio » culturale

Concludendo, il limite dei gdf non consiste nella scarsa significatività di questa linea di presenza, ma nella sua insufficienza a caratterizzare l'impegno della FUCI per l'università, che si può esprimere a livelli diversi. Più concretamente questo significa rendere centrale l'esperienza universitaria per ogni impegno che la FUCI voglia assumersi. Non si tratta dunque soltanto di essere un mondo vitale nell'università o nella comunità locale, ma di essere persone coscienti e responsabili della « terra di missione » in cui scegliamo di operare.

Questo atteggiamento di presa di coscienza e di responsabilità rivela un taglio prevalentemente riflessivo e quindi culturale della esperienza della FUCI. Io credo che sia fondamentale non superare questa che è sempre stata la caratteristica della FUCI, fin dall'inizio, anche se è importante riempirla di contenuti significativi per il tempo presente.

E' importante infatti parlare, criticare, interrogarsi su ciò che conta, sui problemi reali di coloro ai quali vogliamo rivolgerci.

La mediazione culturale non può diventare incapace di esprimere un tessuto di fede a causa delle grandi difficoltà che si incontrano.

L'uomo è sempre sensibile e disponibile ad una parola portatrice di senso, che lo colpisce nella sua

dimensione più pregnante, la coscienza di sé e del proprio senso.

D'altra parte le altre strade che si presentano a noi come FUCI per la praticabilità dell'evangelizzazione sono la proposta di una esperienza totalizzante da una parte, e un impegno di tipo assistenziale per venire incontro ai disagi dello studente universitario dall'altra.

Riguardo alla proposta di una esperienza totalizzante, che potrebbe rispondere alla situazione di disgregazione, questa linea non corrisponde alla scelta fondamentale della FUCI, di essere laici missionari. Questo significa che mentre è compito della comunità ecclesiale nel suo complesso, radicata nella realtà locale, presentare una risposta globale di senso, il nostro compito di testimonianza e di responsabilità è segno della comunità ecclesiale, è espressione della sua vitalità, ma non è la comunità stessa.

Per quanto riguarda l'impegno di tipo assistenziale in senso lato, l'inserimento in università non può renderci indifferenti a situazioni di bisogno reale, ma è importante che questa attenzione non sia da una parte solo un'opera di supplenza alle carenze della struttura universitaria, e dall'altra non diventi una attività di promozione umana realmente strumentale all'annuncio.

Se dunque questi sono i criteri che motivano un lavoro di FUCI, orientativamente ci proponiamo tre finalità, che vogliono essere l'espressione concreta del nostro impegno di testimonianza e di annuncio:

1) *La formazione di laici responsabili*, in cui la forte maturazione di fede sappia esprimersi in una altrettanto forte responsabilità nei confronti del mondo in cui vivono.

2) *La presenza stimolante nella comunità ecclesiale* di una linea di riflessione che segni il rapporto della Chiesa con la storia, per quanto riguarda quell'ambito fondamentale della società contemporanea che è l'università.

3) *La presenza stimolante nell'università* in cui più propriamente si compie il nostro impegno.

In considerazione di queste finalità mi sembra si debbano valutare le linee operative, recuperando il cammino fatto fino ad ora, rispetto alla formazione alla fede, alla formazione culturale, e all'impegno in università.

Anna Mantovani

FACOLTÀ DI MEDICINA SCUOLA DI TAGLIO E CUCITO



Questa mia riflessione non è solo un commento al libro « Medicina e manipolazione » di Bernard Haring, letto e presentato durante il lavoro del gruppo di facoltà a Padova, ma raccoglie anche una serie di pensieri personali su questo tema, perciò in alcuni punti può staccarsi dal testo.

Il termine « manipolare » deriva dal latino e può significare « avere la cosa in mano » oppure « spingere la cosa con le mani, quindi indica il dominio dell'uomo sulla cosa. E' una parola adoperata nei secoli scorsi per il settore della tecnologia, ma nel secolo passato è stata estesa al campo della medicina. Questo è una conquista o un male? Può essere una conquista se è posta a servizio della persona, per migliorare le sue condizioni di vita, ma può essere un male se tende a schiavizzare l'uomo.

Ma chi o che cosa manipola l'uomo? E' inutile nascondere che in campo medico quasi sempre si manipola l'uomo, ma allo scopo di ristabilire la salute totale: agendo sull'uomo il medico moderno può essere tentato di farsene un'idea parziale, può finire col vederlo scomposto forse perché influenzato dalla preparazione troppo specialistica che riceve, preparazione che,

Padova: l'altra faccia della medicina/III

Ma il malato è ancora persona?

d'altro canto, oggi diventa necessaria per lo sviluppo grandissimo della medicina per cui è preferibile conoscerne benissimo una sola branca piuttosto che conoscerne male tutti gli aspetti.

Oggi è quasi sparita la figura del medico di famiglia che interveniva in caso di parto, influenza, incidente, crisi nervose ed altro e seguiva l'andamento della malattia dal principio alla fine. La famiglia moderna si rivolge a molti specialisti ed in questo ambito andrebbe recuperata la figura del medico di fiducia che deve sapere dove indirizzare il paziente nel caso che la sua opera non basti più e deve fare da coordinatore tra i vari esperti: deve anche essere aperto ad un dialogo col paziente che spesso si sente male non perché ha qualcosa di organico, ma perché ha dei problemi che non sa risolvere da solo. L'opera del medico di famiglia può così garantire l'integrità dell'uomo.

Il medico di oggi non può limitarsi a curare le malattie, ma deve anche cercare di prevenirle e di contribuire a costruire un ambiente adatto a garantire la salute delle persone; qui nascono dei problemi. Come deve comportarsi il medico che diagnostica una malattia professionale? Deve limitarsi a suggerire al paziente di smettere di lavorare prospettandogli la guarigione, ma anche la perdita di ciò che gli è necessario per vivere o deve cercare l'aiuto di altri esperti per risolvere la situazione economica del paziente ed aggiustare anche i suoi problemi di salute? Deve fermarsi all'osservazione del caso singolo o non deve piuttosto esaminare attentamente le condizioni del-

l'ambiente di lavoro, per evitare danni ad altre persone e segnalare il caso all'autorità competente?

Quale atteggiamento deve tenere il medico nei confronti del paziente? Non certo un atteggiamento di superiorità che si manifesta in tante piccole cose che però hanno una grande importanza, ma deve sempre tendere a garantire la libertà e la dignità dell'uomo. Se si trova a curare qualcuno che ha perduto la propria dignità, come può essere un drogato, il medico deve sempre trattarlo come una persona alla quale deve restituire la libertà e la dignità.

Il rapporto tra medico e paziente deve essere improntato alla fedeltà ed al rispetto reciproci; deve essere un rapporto di persone che collaborano insieme, di partners, un rapporto teso a ristabilire la salute totale della persona.

Il medico non dovrebbe mai prendere una decisione che il paziente potrebbe prendere da solo, né da parte sua il paziente dovrebbe mai chiedere al medico di agire contro la propria coscienza.

Il medico non impara a trattare il paziente studiando sui libri, può impararlo dai medici più anziani e confidare per il resto nella propria sensibilità e nella propria pazienza.

Si trova impreparato ed angosciato quando deve comunicare al paziente una terribile verità, come può essere il riscontro di un male incurabile, perciò spesso preferisce mentire.

E' giusto questo atteggiamento? Il paziente non ha forse il diritto di conoscere la verità dal momento che anch'essa fa parte della sua vita e di affrontarla come fa con qualsiasi altro problema? Il raccon-

tare bugie al paziente non contribuisce forse a fargli perdere la fiducia nei medici, a fargli credere che essi gli nascondono un'atroce verità anche quando sono sinceri, quando la fiducia nel medico è di fondamentale importanza per la guarigione? Ma se la prospettiva di una morte vicina può prostrare il paziente al punto tale da avvelenargli il poco tempo che gli resta da vivere non è forse meglio tacere e donargli alcuni attimi di serenità? Il medico anche in questo caso deve lasciarsi guidare dalla propria sensibilità, cercando di indovinare il carattere del paziente e le sue possibili reazioni.

Il paziente che giunge alle soglie della morte deve stare in un ambiente, per quanto possibile, sereno; non deve essere intontito da farmaci che gli tolgono ogni sensibilità e gli impediscono di essere padrone della poca vita che gli resta, ma si deve fare tutto il possibile per alleviargli il dolore.

Attualmente il morente è spesso isolato da tutti, chiuso in una sala di rianimazione; la morte non è più un avvenimento che, nonostante il dolore provoca, ha un che di misterioso e di sacro, avvenimento in grado di insegnare qualcosa a chi vi assiste, ma rappresenta solo la cessazione del dibattito cardiaco, del respiro, dell'attività cerebrale registrati da una macchina.

Chi muore dovrebbe invece avvertire la presenza dell'uomo, il suo calore, la sua partecipazione, non la freddezza della macchina, dovrebbe ricevere, dice B. Haring, la miglior cura possibile e la più alta manifestazione di rispetto e di amore.

Franca Giacon

Adolescenza prolungata: suicidio del futuro?

La logica della sequela è la logica della dedizione, dell'amore, del servizio. Ma la nostra disponibilità a servire, nella Chiesa e nel mondo, la vita dei nostri fratelli, per essere autentica e feconda ha bisogno di tutta la nostra consapevolezza umana e cristiana, ha bisogno di essere tenacemente accompagnata dalla fatica di decifrare la storia in cui viviamo.

Un amore forte, maturo, pienamente umano, vuole e sa capire quale è il bene dell'altro.

Se il modo in cui Dio si rivela all'uomo è una storia, una storia di salvezza che culmina nella storia di Gesù, allora anche il modo con cui il cristiano crede e si fa discepolo di Gesù deve essere quello di fare una storia, di vivere la sua storia presente in riferimento alla storia di Gesù.

Capire il proprio tempo, allora, non è un «hobby» per intellettuali, della nostra vita di uomini, della nostra testimonianza di cristiani.

E poiché la nostra vita e la nostra testimonianza, oggi, è segnata dalla nostra situazione di giovani e si svolge in un dialogo e confronto quotidiano con altri giovani, vale la pena di impegnare la nostra riflessione a comprendere e valutare la condizione e la coscienza giovanile nella società attuale, analizzarne le cause, le conseguenze e le tensioni, individuare atteggiamenti da ricostruire e prospettive in cui impegnarci.

Condizione e coscienza giovanile: un'indicazione di metodo

E' importante richiamare la necessità di questa duplice attenzione: da una parte ai dati oggettivi, strutturali della vita di un giovane, come la sua condizione materiale di vita, la sua collocazione sociale, il grado e il modo del suo inserimento nel mercato del lavoro ecc., dall'altro alle risposte, alle reazioni, spesso anche assai diverse, della

soggettività giovanile nei confronti di questa realtà oggettiva.

Solo infatti da questo tentativo di cogliere i nessi tra i problemi oggettivi della struttura economica sociale e politica e le diverse modalità soggettive di viverli secondo diversi valori e stili di vita, può emergere una lettura seria di qualsiasi situazione storica: troppo spesso, invece, alle interpretazioni comunemente date a questi fenomeni, e che sono rigidamente economiche o riduttivamente politiche, una mentalità diffusa fra i cattolici italiani contrappone letture semplicisticamente limitate alla sfera dei «valori» che impediscono di approfondire la complessa stratificazione dei problemi ed offrono criteri di classificazione inadeguati, perché tendenzialmente ideologici o naturalistici.

Certamente in questo modo la ricerca si fa più difficile e faticosa, non si vedono con chiarezza i «buoni» e i «cattivi», le vie da intraprendere per risolvere le questioni si rivelano tortuose e prive di efficacia immediata. Ma non è forse questa l'ascesa che il Signore chiede a chi lo vuole seguire continuando a camminare nelle strade caotiche delle nostre città, a lavorare negli uffici e nelle fabbriche, a vivere tutte le condizioni ordinarie della vita? Scoprire i germi del Vangelo dove già ci sono, nelle situazioni che vive e che incontra, gettarli dove non sono mai stati gettati, preparare la terra buona, capace di riceverli è, infatti il faticoso compito quotidiano di ogni laico cristiano: l'opacità e la complessità della storia sono, per chiamata del Signore luogo privilegiato, della sua dedizione e della sua testimonianza.

L'interesse per la «questione giovanile»: valore e limiti

Dopo il '68 e particolarmente negli ultimi quattro e cinque anni la

«questione giovanile» è diventata oggetto di studi e dibattiti più o meno qualificati, ma certamente numerosi: sulle terze pagine dei quotidiani, nelle sale dei convegni e delle tavole rotonde se ne è scritto e parlato fino alla noia. Quale valore ha avuto tutto questo e, insieme, quali limiti, quali rischi ha rappresentato?

Tralasciando le analisi più superficiali, fatte in termini di difesa o di condanna incondizionata della realtà giovanile, possiamo dire che le riflessioni e i giudizi più seri hanno aiutato a mettere in evidenza la natura sociale e politica del problema giovanile e la sua rilevanza per comprendere situazioni di crisi dell'intero sistema sociale. Ci hanno fatto capire che non si tratta più semplicemente di un problema di conflitti intergenerazionali tra giovani e adulti, ma di un fenomeno nuovo, caratteristico, legato a quella condizione di «adolescenza prolungata» (come è stata acutamente definita) riservata ai giovani nell'attuale società industriale.

All'aumento della produttività e alla conseguente caduta di occupazioni manuali immediate per la gran massa dei giovani di cui era ricca la società preindustriale, è corrisposta la strategia della scolarizzazione di massa. Si sono estese a masse giovanili sempre più ampie quelle prospettive di lungo curriculum scolastico e di stimoli alla specializzazione che nel passato erano riservate all'«élite» dei giovani. Ben presto, però, gli aspetti negativi e patologici di questa strategia venivano alla luce:

1) l'inserimento attivo e responsabile nel processo produttivo e nella realtà sociale diventava sempre meno sicuro e soddisfacente per un numero sempre crescente di giovani;

2) disoccupazione e sottoccupazione contribuivano sempre più a svuotare la scuola della sua funzione sociale, rendendola «area di par-

Se fino a qualche anno fa la marginalità, la disoccupazione, la precarietà sembravano segnare in maniera evidente soltanto la condizione giovanile e solo indirettamente indicavano anche una disfunzione latente della società industriale nel suo insieme, oggi la precarietà e l'incertezza sul futuro si è fatta più evidente e diffusa, è diventata caratteristica generale del sistema. Non è più possibile pensare a soluzioni parziali e provvisorie della questione giovanile senza cercare una strategia per uscire dalla crisi.

cheggio» e accelerandone la crisi interna;

3) la prolungata estraneità dei giovani ai processi produttivi e la crisi di tutte le istituzioni educative rendono sempre più forte la separazione del mondo giovanile dalla società adulta e favoriscono una cultura giovanile che vive illusoriamente la marginalità come «alternativa», come «rivoluzionaria».

4) sprovvisi a lungo di un'occupazione produttiva, i giovani partecipano ai processi sociali prevalentemente attraverso i consumi, diventando il pubblico privilegiato della logica del mercato e dei mezzi di comunicazione di massa.

La riflessione di questi anni sulla «questione giovanile» ci ha aiutato, dunque, a vedere meglio, attraverso la condizione giovanile, i sintomi di crisi dell'intero sistema sociale e ci ha dato le consapevolezze necessarie per decifrare comportamenti stili di vita, atteggiamenti e tensioni interiori variamente presenti in noi e in tutti gli altri giovani.

Non sono mancati però in questa riflessione, rischi e limiti di vario genere. Si è rischiato soprattutto:

a) di perdere di vista il carattere parziale della questione giovanile, sintomo di una crisi sociale più ampia, rischiando di isolarla dal contesto della società italiana di oggi e dei suoi problemi strutturali;

b) di fissare la condizione giovanile ad alcune categorie di lettura adatte a qualche anno fa, senza riuscire a prendere atto dei possibili mutamenti tanto nel piano oggettivo come in quello soggettivo della coscienza giovanile;

c) di guardare soltanto alle espressioni più vistose, ma anche più marginali della «cultura» giovanile, senza chiarire a sufficienza in che senso queste possano indicare, in forma estrema, disagi e tensioni più diffusi. (Si pensi agli interventi

sulla questione giovanile successivi ai disordini di Bologna del '77: sembrava quasi che tutti i giovani fossero autonomi o indiani metropolitani).

A questi rischi va aggiunto il limite obiettivo di non aver accompagnato le analisi con dei seri progetti di interventi, né sul piano economico, sociale e politico, né sul piano più strettamente educativo: basti pensare alla legge sull'occupazione giovanile, provvedimento già in partenza assai limitato e parziale, rimasto, per di più, largamente inattuato, oppure alla tendenza superficialmente giovanilistica di parecchie associazioni giovanili, anche nell'ambito ecclesiale, incapaci spesso di proporre itinerari educativi significativi ed esigenti.

Un tentativo di aggiornamento

Non possiamo certamente pretendere di riuscire a superare questi limiti, a evitare questi rischi. E' importante, tuttavia, tentare la strada di qualche chiarimento.

Anzi tutto il rapporto tra questione giovanile e crisi generale della società: se fino a qualche anno fa la marginalità, la disoccupazione, la precarietà sembravano segnare in maniera evidente soltanto la condizione giovanile e solo indirettamente indicavano anche una disfunzione latente della società industriale nel suo insieme, oggi la precarietà e l'incertezza sul futuro si è fatta più evidente e diffusa, è diventata caratteristica generale del sistema. Basti pensare a fenomeni come la caduta dello sviluppo economico, alla crescente disfunzione del rapporto fisco-bilancio, alla crisi energetica: non è più possibile pensare a soluzioni parziali e provvisorie della questione giovanile, senza cercare una strategia per uscire dalla crisi.

In secondo luogo va ripensata la idea di una marginalità e di una

precarietà giovanile che si traduce sistematicamente in protesta, in atteggiamenti «alternativi».

Sembra infatti che si vada consolidando un'assuefazione a questa marginalità e a questa precarietà, favorita del resto dalle possibilità «assistenziali» e «compensative», ancora presenti nel sistema.

Basti pensare all'esempio del lavoro: è vero, la disoccupazione giovanile è ancora un fenomeno grave e massiccio, ma quello che più colpisce è il dilagare di lavoro nero, provvisorio, precario, disomogeneo rispetto alla preparazione professionale.

E' necessario infine, superare una lettura della cultura giovanile come cultura segnata da forti tensioni utopiche. Con questo non si vuol dire un po' moralisticamente che i giovani «non hanno più ideali», che «sono tutti qualunquisti»; si vuole piuttosto mettere in evidenza come la crisi delle ideologie ottimistiche di cambiamento sociale, la crisi dell'idea di «rivoluzione» ha radici profonde nel tipo di sistema sociale in cui viviamo, e rischia di diventare una cronica tendenza alla perdita di significato dei valori.

E' un sistema che sembra estremamente fragile perché non è legittimato da un consenso ideale, ma si rivela anche estremamente forte, per la sua capacità di svuotare ogni dissenso ideale, rispondendo in termini assistenziali alle richieste di interesse particolari e corporativi: rischiano così di convivere una tendenza edonistica al particolarismo a livello personale e una tendenza alla gestione tecnocratica a livello pubblico.

Qualche minimale prospettiva di impegno

E' chiaro che in questa situazione la «questione giovanile» coinvolge problemi estremamente ampi e complessi, che per la loro porta-

ta e per l'ambito in cui si collocano, esulano in gran parte dalle nostre possibilità di intervento.

Tuttavia è proprio da questa più chiara consapevolezza del legame esistente tra la nostra faticosa e incerta condizione giovanile e la difficile crisi di tutto il nostro sistema sociale che può nascere qualche possibilità di vincere le tentazioni di autoestraniazione, di permanere ora sonnolento ora compiaciuto nella marginalità per tentare una compromissione personale.

Entrare, nella conoscenza e nella prassi, dentro la storia di questa fase di cambiamento sociale diventa cioè l'unica via che consente di avviare a soluzione i problemi della propria condizione «personale» e, insieme, costituisce un contributo responsabile ad uscire dalla «crisi collettiva».

Proprio per questo, convinti della loro parzialità e insufficienza, vorremmo ugualmente concludere indicando tre direzioni di impegno.

1. Far maturare in noi stessi e favorire fra i nostri coetanei atteggiamenti e scelte concrete che favoriscano il più possibile l'inserimento responsabile nei processi economici, sociali e politici, superando le tentazioni di estraneità e al tempo stesso aiutando la capacità di essere presenti criticamente con strumenti teorici di comprensione della realtà e con concreti sostegni organizzativi e di solidarietà.

2. Individuare le strade per creare consenso su quella cultura dell'austerità, che sola può contenere la tendenza ai consumi privati e aprire prospettive di uscita dalla crisi non puramente «repressive» e tecnocratiche, ma socialmente significative.

3. Far crescere ambiti ecclesiali di crescita e di confronto a livello giovanile, dove la dimensione dei rapporti interpersonali, la possibilità di riflettere comunitariamente sulle dimensioni più problematiche e faticose della propria condizione di vita (soprattutto quella del lavoro, oggi così «censurata») aiutino a ricomporre, in maniera non semplificante, i frammenti della propria esperienza di vita e producano, a partire da una riconquistata sintesi interiore, consapevolezza ed energie nuove da impegnare nella realtà sociale a servizio e in dialogo con gli altri giovani.

Tata Tanara



Si è molto parlato ultimamente di crisi delle utopie, di crollo dei miti, di fine della rivoluzione; effettivamente processi storici e culturali che sembravano ottimisticamente inevitabili, si sono in realtà interrotti, spesso anche regredendo.

Dov'è finito l'internazionalismo, il solidarismo, la voglia di cambiare se stessi e trasformare la società, dove sono finite le «rivoluzioni riuscite», i nuovi modelli di società e di convivenza?

Ma parlando di crisi utopica non ci si vuole riferire solo alla crisi di alcune utopie, ma ad un processo molto più profondo, che coinvolge la stessa possibilità per l'uomo di trovare un luogo a se stesso nella storia: ou topos = non luogo, senza luogo.

Il rifiuto del passato, della tradizione, dei padri, genera l'incapacità a cogliersi come momento di una storia, anello di congiunzione tra un «prima» e un «poi», incapaci a leggere la propria esistenza come momento particolare, per questo anche da non sprecarsi, di una storia più vasta.

Sospesi nel vuoto

La conseguenza più vistosa è che l'unico progetto possibile diviene l'autoprogettazione quotidiana, l'aggrapparsi alle pareti di ogni singola giornata. Il rifiuto o il non interesse per una storia che è altro da me proprio per il fatto che è prima e dopo di me. Mai sono sembrate così vere le parole di Paul Claudel: «L'uomo d'oggi pende da una croce, ma una croce sospesa nel vuoto».

Lo spontaneismo contro ogni norma e tradizione, il dover tutto sperimentare, il giudicare e valutare l'esperienza in base a sensazioni: «Mi piace, non mi piace»; l'inca-

pacità, l'impotenza a compiere scelte definitive, lo sgomento di fronte alle parole: «per sempre», la mancanza di possibilità di acquisire, esercitare, la responsabilità; il consumo della «cultura di consumo», sono tutte situazioni che hanno fatto il vuoto sotto e intorno a questa esistenza umana che, quando si pone domande, non può che lasciarle cadere nel silenzio. E' la «malattia» dell'uomo contemporaneo: la crisi del fine, del senso a cui tendere, genera crisi nelle parole, nel linguaggio, frantuma le tensioni, lo rende incapace di ricomporsi in unità verso qualcosa.

E' qui che nasce la contemporanea ambiguità tra autorealizzazione e ricerca di un senso per la propria vita: la ricerca della felicità è autopromozione, attesa e costruzione di attimi, di conquiste, atte a dare una sensazione di felicità, o costruzione profonda, meditata di un senso per la vita, realizzazione non è forse dare un nome alla propria vita?

Cos'è la felicità, cos'è l'amore, cos'è il bene? Tutte queste cose, se colte come entità astratte, non hanno senso, non esistono, perché contraddette continuamente, immediatamente dalla quotidiana esperienza di tristezza, di noia, di sofferenza, di dolore, di non amore.

Ama, metti in gioco la tua vita, perdila per un altro, sii felice, salvati, sii te stesso, costruisciti, fai la tua vita... Sono, dunque, questi imperativi in cui inciampiamo in ogni nostra scelta, definitivamente incanalabili? Sempre e comunque in contrasto? Il mio desiderio la mia speranza di singolo sarà sempre contraddetta da un altro, in antitesi con un altro?

La situazione della fede, la nuova religiosità di cui tanto si parla, il riemergere del problema religioso come fatto, come argomento di dibattito sulle pagine dei giornali,

Pellegrini e non girovaghi

resterebbe un fenomeno privo di significato se non facesse i conti, non solo con questa rinnovata esigenza di eticità, (ritrovare all'uomo un luogo *nella* storia, non fuori né sopra, ritrovargli un desiderio, una speranza) ma anche, soprattutto, se non ci si domandasse quanto l'uomo contemporaneo sia disposto a pensarsi non come «uomo naturale», forza istintuale che emerge in sé e per sé, ma come realtà di desiderio e di speranza che si progetta in riferimento ad un altro.

Il desiderio trasceso

La questione diventa allora essenzialmente questa: è possibile che l'uomo contemporaneo si interroghi sensatamente su Dio?

E' possibile per questo uomo ammettere l'esistenza di un Essere «Altro» da lui? Accettare questo Esserci di un Altro significherebbe necessariamente reprimere i propri desideri, la propria umanità, negare speranze, felicità?

Nell'uomo d'oggi (credente e non credente) vi è scarsa disponibilità a percepire la fede come una promessa che va ascoltata; e ciò è dovuto proprio all'idea che si è fatto di se stesso; alla ricerca di felicità, di libertà, di senso, e però incapace di accettare tutto questo da un altro da sé. Egli pretende di essere in tutto e per tutto protagonista e risolutore della propria vita.

A questa difficoltà, se ne aggiunge un'altra: l'uomo non può salvarsi, ci dice la fede, senza la sua libera accoglienza, la sua solidarietà e la sua collaborazione al piano di Dio. Anche in ciò l'uomo d'oggi avverte un'insostenibile limitazione della propria libertà.

«L'opposizione contro la religione cristiana, contro tutto quello che è «cristiano» è la resistenza dell'uomo naturale». Una resistenza

che deriva dalla rivolta della finitezza che afferma se stessa e vuole affermare il proprio significato non in riferimento a Dio ma nell'autorealizzazione autonoma».

(Romano Guardini: lettere teologiche ad un amico).

La critica alla religione che il pregiudizio comune muove è quello di considerarla repressiva o limitante rispetto alla libera estrinsecazione dell'individuo, della sua volontà di affermarsi come esistente. L'uomo contemporaneo è cosciente della propria finitezza e cerca di



superarla perseguendo continuamente il proprio desiderio. Ma il conseguimento del desiderio non può che essere limitato; anche a questo l'uomo si sottrae concependosi come un continuo processo di affermazione dell'illimitato desiderio, oppure rassegnandosi alla tragicamente limitata esperienza del desiderio praticamente perseguibile.

La speranza cristiana dà un nome al compimento del desiderio umano: Promessa di Dio.

Si pone dunque in modo radicalmente diverso dalle altre risposte al desiderio dell'uomo, non solo perché promette una definitiva risposta, ma anche perché richiede all'uomo un salto: la Promessa non è dell'uomo che la fa per sé, ma di un Altro, che la offre alla libertà dell'uomo. Vi è comunque una discontinuità incalcolabile, un'interruzione tra questa promessa di compimento, e lo sforzo umano verso un bene conseguibile praticamente.

Come accederà allora l'uomo a questa Promessa, come può considerarla compimento dei propri desideri, quale esperienza sensibile ha di essa? Lo stacco tra la sua nozione di bene, di felicità, di desiderio e quello della Promessa è incalcolabile?

Ma ciò che è promesso è anche sperato dall'uomo; è anticipato nei suoi desideri, nelle sue sofferenze del presente: la Promessa di Dio ha senso concreto per l'agire dell'uomo, per la sua vita a partire dall'esperienza che l'uomo fa di molteplici desideri e del loro adempimento sempre inesaurito.

La fede cristiana non si pone la sua volontà di realizzazione, ma contro la sua pretesa di caricare di assoluto ciò che è parziale o limitato.

Il comandamento di Dio, non è una saracinesca di ferro che cala mozzando di colpo il desiderio dell'uomo, ma si oppone alla prevari-

cazione del progetto umano. «Lo adempimento del desiderio non lo raggiungerai mediante il tuo agire, tutto provando, scegliendo ciò che sperimenti come buono, ma mantenendo aperta, illimitata e trascendente, rispetto ad ogni progetto umano, la speranza della Salvezza».

L'uomo è sempre da capo ricondotto a riconoscere e ad accettare la storicità, la morte alla fine del suo desiderio attivamente perseguito; ma insieme è condotto a sperare al di là di questa morte.

Non si tratta di sostituire una legge celeste, arbitraria e inverificabile all'orientamento della volontà suggerito dal desiderio. Ma si tratta piuttosto di dare un nome e un'interpretazione a quell'orientamento ambiguo e contraddittorio.

Si tratta di risolvere il conflitto tra il duplice versante del desiderio: aver salva la vita e amare. Il Vangelo, accordando la libertà di perdere la vita, permette di amare molto, e d'altra parte quella libertà non è omicida perché trova nella speranza del venerdi santo la propria autorizzazione.

Si tratta di lasciar convertire il desiderio alla fede, di impedire la prevaricazione del desiderio consistente nel tentativo di concludersi in progetto.

Messo dunque in chiaro che lo adempimento del desiderio umano rimane ultimamente sempre al di là del velo della fede occorre trovare una via, un itinerario, che ci aiuti ad aprirci alla speranza del regno che è già parola presente negli avvenimenti quotidiani della nostra vita.

L'accettazione del limite come apertura all'Altro

Si pone questo suggerimento sulla linea di quanto dice S. Paolo (Rom. 5) «la sofferenza produce la pazienza, la pazienza la virtù provata, la virtù provata la speranza». E' l'accoglienza della croce, della sofferenza, del dolore come momento inscindibile dell'esperienza umana. Il male, il limite, la sofferenza non sono attimi da cancellare, da superare ma vanno intesi in ottica unitaria, rappresentano l'attimo veritativo della nostra vita che si riassume nella morte per spalancarsi alla vita.

La mia vita si gioca sì nelle piccole cose di ogni giorno, ma non è nata per esse. Si può vivere aggrap-

pandosi a un po' di studio, a un po' di lavoro, a un po' di affetti, a un po' di vacanze, ma questo non è dare un senso alla nostra vita. Non possiamo fare ogni giorno come se il nostro esistere cominciasse al mattino e terminasse la sera: noi non siamo una serie di diapositive. «Conosciuti e amati da sempre» il nostro cammino deve essere un progressivo muoversi verso qualcosa, pellegrini e non viandanti girovaghi, camminiamo per arrivare e tutta la strada che ci lasciamo dietro prende un senso verso la meta.

In questa prospettiva possiamo capire l'importanza dell'essenzialità che è chiesta alla nostra vita di credenti. In questa prospettiva possiamo trovare una misura è un criterio per l'esercizio dell'austerità che è povertà nell'uso delle cose e del tempo, povertà nell'uso anche di se stessi e ciò completa di disponibilità, abitudine a una progressiva apertura a lasciarsi fare, che è anche libertà seria e sofferenza, la libertà che ci è data dallo stare presso la Verità, libertà di accogliere il Signore con stupore e con gioia nella vita e nella storia, abituandoci a riconoscerlo: «E' il Signore, Alleluia».

La contemplazione e la riflessione sapienziale come dimensione conoscitiva

Con questo s'intende la capacità acquisita anche con la costanza di leggere la vita, la storia, il proprio tempo alla luce della Parola. La Parola come misura delle cose. La pazienza del silenzio, della ricerca della verità a tutti i costi, ma anche il coraggio della testimonianza. Il capovolgimento del pensiero comune che «conosce» tramite le sensazioni, i sentimenti.

La conoscenza del Dio che si rivela è correlata alle misure con cui l'uomo si apre a riceverla.

Nel linguaggio biblico «conoscere» significa in primo luogo ascoltare la Parola e poi ascoltando la parola e capendola, vedere la realtà storica, considerata alla luce della fede e della ricerca di Dio. Ma ascoltare la Parola è possibile solo se siamo in grado di creare nella nostra vita degli spazi di silenzio. Dare, anzi, il primato a questa preghiera contemplativa nella nostra giornata che non vuol significare venir meno ai nostri impegni, ma

aver coscienza che Dio ci chiama e interpella continuamente attraverso le azioni del giorno.

La vocazione

Intesa come anello di congiunzione tra vita personale e universalità. Si tratta di cogliere la propria vita come attimo carico di passato e di futuro, è in questo tratto di tempo che si gioca la nostra responsabilità di testimonianza, di annuncio, e la nostra capacità di amare che deve divenire storia, deve trovare contenuti concreti e precisi per farsi invito a tutti gli uomini verso il Signore.

«Tutti i credenti fedeli di qualsiasi stato o grado, sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità... per raggiungere questa perfezione, i fedeli usino delle forze ricevute secondo la misura con cui Cristo volle donarle, affinché seguendo l'esempio di Lui e fattisi conformi alla volontà del Padre, con piena generosità si consacrino alla gloria di Dio e al servizio dei fratelli». (L.C. 40).

Siamo dunque chiamati alla santità, ma a una santità «su misura» per ciascuno di noi. Discernere la volontà di Dio, significa cogliere questa volontà non come una realtà estranea o che ci raggiunge dall'esterno, ma è un invito che nasce e cresce nell'intimo della nostra vita, è la voce in noi dello Spirito che si esprime nella nostra intelligenza, nel nostro giudizio, nella nostra sensibilità.

La scelta di fede

Ma distinguere tra questi vari momenti è un'operazione che si fa solo per maggior chiarezza; in realtà si tratta di arrivare a formulare seriamente la propria adesione di fede con queste parole: Io credo in Te.

Io: cogliendoci appunto come esistenza particolarissima e irripetibile nel tempo, ma proprio per questo carica di responsabilità e di attese nel presente.

Credo: accolgo liberamente la promessa di Dio, in essa mi comprometto, per essa gioco la mia vita.

in Te: c'è in questo il segno del rapporto di amicizia maturato quotidianamente, continuamente, sui passi di Gesù di Nazareth.

Laura Rozza

*L'alternanza studio-lavoro:
dalla penna del sociologo non è approdata ai contratti*

In attesa della buona stagione

Ormai tutti sanno chiamarla col curioso appellativo di «stagione» contrattuale, quasi si trattasse di un evento che, atteso o temuto, cade sulla testa degli italiani con la stessa ineluttabile fatalità di un evento atmosferico: più o meno come dev'essere per gli africani la stagione delle piogge.

Fatto sta che assieme all'estate dei bivacchi ai pontili, del pentapartito, di decantazione, e del «ci penseremo a settembre», si sta chiudendo anche quest'altra stagione della vita economica e politica italiana.

Manca ancora qualche categoria, ma il grosso è fatto; otto milioni di lavoratori hanno ora nel cassetto un nuovo regolamento delle loro condizioni di vita e di lavoro, e ovviamente questo non è solo un fatto economico e giuridico. E' infatti soprattutto attraverso i contratti che si decide quale deve essere la distribuzione del reddito, verso quale gruppo sociale va spostata la ricchezza (e il potere di controllo dello sviluppo economico) e soprattutto quanto «vale» cioè quanto la società decide di remunerare un lavoro e un sapere, un fare o un pensare. Per questo, al di là dell'apparente tecnicismo delle questioni, i contratti sono l'occasione di una valutazione sulle prospettive della nostra società.

Purtroppo pare che la coscienza di questo valore complessivo dei contratti non sia molto diffusa tra i giovani e gli studenti che pure proprio ai contratti restano legati oggettivamente per la soluzione del loro principale problema, quello della disoccupazione. Si sa che coinvolgere gli strati «non garantiti» nelle lotte dei settori tutelati e quindi più forti è stata sempre un'impresa disperata (valga come esempio il fallimento delle legge

dei disoccupati promosse dalla federazione CGIL CISL UIL); tanto più impossibile è stato quest'anno quando la «stagione» prometteva ben poca pioggia e quando le trattative si svolgevano in città ormai semideserte, magari con pinne e maschera nascosti dietro la poltrona.

Vale quindi la pena di riportare l'attenzione — se pure in ritardo — su un aspetto che certamente non era al centro della tornata contrattuale ma che doveva e deve interessare particolarmente la forza di lavoro in formazione, cioè gli studenti.

La «formazione» sparita

Si tratta, ancora una volta della antica (nel senso di sessantottesca) questione del rapporto studio-lavoro, manuale-intellettuale. La piattaforma dei metalmeccanici rivendicava il diritto a prestare lavoro a tempo parziale, «all'interno della garanzia dei livelli occupazionali» (cioè evitando che ciò si traduca in una contrazione dell'occupazione).

Come si sa su questa forma di assunzione il dibattito è aperto da tempo e il sindacato stesso non ha raggiunto al suo interno una posizione omogenea. Se da una parte stanno giustificate esigenze di maggiore flessibilità della forza lavoro, dall'altra ci sono evidenti difetti che gli esperimenti già avviati (per es. nel commercio) sembrerebbero confermare: contrazione dell'occupazione, creazione di un doppio mercato del lavoro, creazioni di posti di lavoro di serie B, dequalificati, senza carriera e quasi tutti riservati ovviamente alle donne con la conseguente razionalizzazione del doppio carico di lavoro (in casa e fuori) per la donna.

Nella piattaforma dell'FLM tut-

tavia il part-time era previsto esclusivamente al fine di sperimentare un diverso rapporto tra studio e lavoro; potevano infatti usufruirne solo «i lavoratori che intendono riprendere a studiare, per tutto il tempo corrispondente al ciclo di studi» e gli studenti che intendono intraprendere una esperienza di lavoro nella prospettiva aperta dai «contratti di formazione-lavoro» previsti dalla legge 285 sull'occupazione giovanile. Il tutto ovviamente con limiti numerici ben precisi (non più del 5% degli organici aziendali), che tuttavia non avrebbero pregiudicato il valore quantitativo e qualitativo di questa esperienza.

A tagliare le gambe ad ogni prospettiva innovativa ci hanno pensato invece il patronato, i sei mesi di lotta con 120 ore di sciopero, l'afa estiva, nonché il sonno accumulato da qualche segretario nazionale durante le trattative. Delle due pagine che nella piattaforma andavano sotto il titolo «formazione», nel verbale di accordo non è rimasta neppure la più pallida traccia; qualcosa è stato ottenuto solo nell'accordo con l'Intersind per le aziende pubbliche, ma solo riguardo alle 150 ore dell'obbligo: il monte ora passa a 350 ore, i corsi saranno effettuati totalmente in orario di lavoro (oggi solo al 50) e porteranno riguardare anche l'alfabetizzazione (oggi solo la media).

E' vero che ad un sindacato che aveva raggiunto accordi un po' traballanti su mobilità, orario di lavoro, informazione non si poteva forse chiedere di rompere su una parte così secondaria. Eppure una così clamorosa «dimenticanza» non è cosa da poco in un paese nel quale la disoccupazione giovanile e il rapporto tra scuola e produzione

sono i due problemi centrali del mercato del lavoro (come ribadisce anche il recente rapporto sulla manodopera del CNEL).

Qualcuno si è consolato pensando che forse è meglio lasciare questa complicata materia all'intervento legislativo, dimenticando forse di abitare in un paese che sta entrando negli anni '80 ancora privo della riforma universitaria. Non solo, ma proprio queste materie dove tutto è ancora da inventare lo strumento del contratto si rivela sempre più agile, concreto ed efficace di quello legislativo: il fallimento dei contratti di formazione-lavoro della 285 provano a sufficienza l'inutilità — in questo campo — di interventi dall'alto che prescindano da un accordo tra le parti.

Se poi si considera che tutti gli altri più importanti contratti (con la sola eccezione dei poligrafici) hanno chiuso dedicando alla formazione non più due righe, si può ben dire che «la stagione delle piogge» ha lasciato il terreno dello studio-lavoro quanto mai secco.

Eppure la strada indicata dalla piattaforma FLM era probabilmente quella giusta e va in qualche modo ripresa. Questo compito è tanto più importante se pensiamo che di fronte all'esplosività di questa separazione — tutta italiana — tra studio e lavoro, e di fronte al mare di inchiostro che essa ha fatto scorrere, le esperienze pratiche, istituzionalizzate e significative di ricostruzione di questo rapporto si contano — se proprio si vogliono contare — sulle dita di una mano. Proviamo ad elencarle.

C'è innanzitutto la giungla dei lavoratori studenti e degli studenti lavoratori da tempo invasa dalla suddetta marea di inchiostro, ma senza risultati molto illuminanti.

Per questo si sa che entrambe queste figure sono in continuo aumento.

Quanto agli studenti lavoratori una indagine della Regione Lombardia prova che il 25% degli studenti delle superiori (diurne) lavorano, anche se in modo saltuario e marginale; per l'università mancano le indagini a livello nazionale, ma si sa che le percentuali mediamente ondeggiavano attorno al 30% raggiungendo l'80% per facoltà come Scienze Politiche.

I lavoratori studenti invece stanno mutando come composizione e ruolo sociale: un'altra indagine sugli studenti serali (che sono al 90%

lavoratori) di Milano e provincia prova che la loro età è in diminuzione e che sempre più spesso il «serale» viene direttamente dalla scuola diurna senza anni di interruzione. Ciò prova che la scuola serale sta diventando uno dei normali canali di proseguimento degli studi per migliaia di giovani che — nella necessità di integrare studio e lavoro — passano direttamente dall'obbligo al serale.

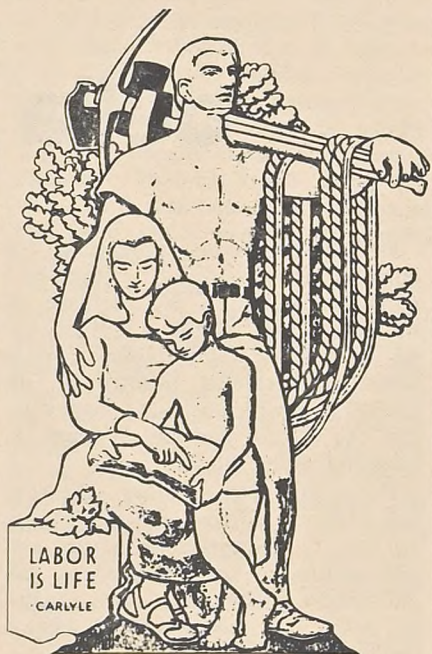
Quanto al tipo di formazione con cui questa composita area viene a contatto si sa che esso ondeggia tra la cosiddetta «cultura generale» e spesso generica, totalmente indipendente dal lavoro svolto (vedi la crescita di scienze politiche serali e il crollo degli ITIS serali) e la specializzazione, vera o presunta, comunque incanalata in scuole di serie B chiuse ad ogni possibilità di futura ripresa degli studi.

E' evidente quindi che in questo caso più che di un intreccio tra studio e lavoro si tratta di una vera e propria spaccatura della propria personalità tra due mondi — quello del fare e quello del sapere — tenuti insieme casualmente a furia di cene saltate e di domeniche alla scrivania.

Più istituzionalizzata e certo meno «casuale» è invece l'altra esperienza-chiave, quella delle 150 ore. Anche sulla crisi che questa esperienza sta attraversando si è già scritto molto. Stabilito giustamente che non poteva diventare una supplenza o una copertura delle vecchie scuole professionali, si è evitato di porre, attraverso le 150 ore la questione della professionalità, accentuando la loro funzione di formazione generale, magari un po' mitizzata come riscoperta della cultura operaia. In questo, senso il ruolo delle 150 ore è stato decisivo, quasi (se si potesse sprecare la parola) rivoluzionario; ma spesso questa scelta ha ridotto il rapporto tra scuola e fabbrica allo studio della busta paga... il tutto poi con la pesante ipoteca delle esigenze del tutto formali «avere il pezzo di carta» che necessariamente muovevano molti corsisti.

E' chiaro quindi che le 150 ore — per lo meno come adesso — rispondono solo ad una parte del nostro problema, ma non possono essere l'unico strumento da utilizzare; sia perché possono coprire il flusso che va dalla fabbrica alla scuola, ma non viceversa, sia perché a causa del noto rifiuto mini-

steriale non sono ancora riuscite a sfondare verso l'alto, nel settore della media superiore (oggi il monte-ore è utilizzabile solo per corsi di alfabetizzazione, per la media dell'obbligo o per i corsi monografici di breve durata).



C'è infine l'ultima esperienza (sulla carta certo la più interessante) al cui naufragio impietoso abbiamo già accennato.

I contratti di formazione-lavoro della 285 (due anni di lavoro con un minimo di 30% di ore di formazione non retribuita e gestita dalla regione) sono oggi non più di 200 in tutta la Lombardia, su 36.000 iscritti alle liste speciali.

Le motivazioni del netto rifiuto padronale a questa forma di assunzione sono state le solite: «ma chi mi assicura che una volta terminato il contratto di formazione riesco davvero a mandarlo a casa?». In parole povere precariato sì, purché non ci sia neanche il lontano rischio che questo serva da momento di passaggio verso il lavoro stabile.

In conclusione l'alternanza studio-lavoro resta per ora solo un campo di battaglia per le raffinate penne dei sociologi, senza nessuna corrispondenza nella vita reale.

Per questo la strada indicata dalla piattaforma FLM resta ancora da percorrere. Con lo strumento del part-time per studenti e del contratto formazione-lavoro il flusso potrebbe davvero andare nei due sensi: dalla fabbrica alla scuola, ma anche dalla scuola alla fabbrica,

che da un po' di anni è una direzione poco frequentata. Il primo flusso potrebbe aggiungere un altro piccolo tassello alla costruzione di un vero e proprio sistema di educazione permanente, portando alla luce «lo studio sommerso di tanti lavoratori». Il secondo invece porterebbe alla luce «il lavoro sommerso» degli studenti e soprattutto potrebbe indurre stabilmente l'idea che il passaggio dalla formazione alla produzione non avviene con uno stacco netto, (mediato magari da un anno di disoccupazione) né deve necessariamente incanalarsi nel labirinto dell'apprendistato e del lavoro nero; ma viene istituzionalizzato come passaggio graduale, diluito nel tempo e come momento di sintesi tra studio e lavoro.

E' chiaro che se idee di questo genere cominciassero davvero ad assumere un po' di concretezza, le stesse riforme della scuola secondaria e dell'università potrebbero esserne influenzate positivamente. Gli ultimi anni di scuola o di università potrebbero per alcuni coincidere così con questa esperienza di formazione-lavoro, invece che con l'inutile e deprimente esperienza della consegna pacchi-natalizi o delle vendite a domicilio.

L'occasione perduta è quindi piuttosto grave; ma con la riapertura delle scuole e delle università e con la ripresa del dibattito sulla riforma della superiore e dell'università, potrebbe essere utile che quel tanto di movimento che resta, riprenda in mano anche proposte operative del tipo di quelle accennate.

Con esse certamente non si fa rivoluzione ma l'altra strada, abbondantemente seguita anche dal mondo giovanile cattolico, è solo quella di continuare a discutere astrattamente, e magari con grande unanimità, sui massimi sistemi del lavoro manuale e intellettuale, non lesinando affermazioni utopistiche e «immagini» del mondo come dovrebbe essere.

Che tutti gli operai possano andare all'università è certo utile e forse possibile; che i dottori debbano andare ogni tanto in foderia è forse utile ma molto meno possibile; costruire l'occasione di alcuni contratti di formazione-lavoro per studenti è però l'unica cosa sicuramente utile e possibile che possiamo fare oggi.

Alberto Guariso

La figura di Don Luigi Pelloux

Una vita di fede

Vent'anni or sono — il 23 aprile 1959 — a Genova (dove era nato nel 1906) moriva, dopo una grave malattia consapevolmente e fortemente vissuta, il «fucino» Luigi Pelloux. Diciamo così, perché effettivamente l'appartenenza alla Fuci fu una componente essenziale della sua vita. Infatti fede ogni giorno riscoperta nella sua ricchezza, senso profondo della scienza e della cultura, non meno che della storia e degli uomini, amore di autentica libertà di spirito, apertura intelligente e amorosa a ogni valida esperienza umana, senso non meno del «sociale» che della singola persona, gioia dell'amicizia più sincera e profonda e condivisione di ogni sofferenza furono almeno alcune tra le caratteristiche della sua esistenza, immersa profondamente e ogni giorno più nelle vicende del mondo, del suo mondo, perché immersa ogni giorno più nel «Mistero» essenziale di Dio.

Intintivamente timido e riservato, eppure tanto aperto a osservare e a riconoscere ogni cosa bella e valida; sensibilissimo e delicato, per non dire vibrante come un diapason fino alla impressionabilità e all'inquietudine interiore; incline all'introspezione e all'analisi, prontissimo al giudizio e, per la acuta e immediata conoscenza degli uomini nei loro valori ma anche nei loro limiti e difetti, tentato da un certo pessimismo («pascaliano», dirà lui stesso di sé), eppure sempre in cerca dell'ideale più alto per sé e per gli altri; dotato di una forte volontà e di una potenza affettiva tanto discreta nell'espressione quanto profonda; di un ingegno luminoso e comprensivo dei vari aspetti della realtà, capace di dialettica, ma quasi ribelle a farne la forma esterna del suo pensiero e della sua parola, di una memoria tenacissima e di una vasta lettura sapiente e amorosa insieme di libri e ancora più degli uomini: questo egli fu.

Non era facile correggere, purificare e ricondurre a unità, a equilibrio, tale natura, arricchita dall'intenso e necessario comunicare con

gli uomini, con ogni uomo. Credeva nel primato e nella forza del pensiero, che interpreta l'essere e dà luce all'agire. Ci credeva fortemente ed appassionatamente, come ad un valore, sia pure finito, ma lampeggiamento della Verità e dell'Amore infinito di Dio. Credeva non meno nel valore degli affetti umani, di tutti, quelli della famiglia, dell'amicizia, della «compassione». Si avvertiva, vicino a lui, che cosa sia e che cosa valga il «cuore», inteso nel senso più ampio, quello del linguaggio biblico.

« Vita una »

Una duplice, ma fortemente unitaria, chiamata lo condusse prima allo studio e alla laurea in medicina, conseguita nell'ateneo genovese, e poi a quella in filosofia e alla docenza in questa materia, ottenuta la prima e esercitata la seconda nell'Università Cattolica di Milano, fino alla morte. Studi positivi e umanistici si univano in lui così come necessariamente.

Fu allora che conobbe e amò la Fuci tra gli anni «venti» e «trenta», la Fuci di don Pini, di Don Piastrelli, la Fuci di don Montini e, a Genova, la Fuci di don Guano e di don Costa, la Fuci di Igino Righetti, per non dire di Renzo De Sanctis e di Sergio Paronetto e poi di Aldo Moro e di tanti altri, una Fuci tutta improntata ad una visione cristiana ed umana che superasse, pur nella più profonda fedeltà a Dio e alla sua Chiesa, le strettoie e di un mondo soprattutto italiano, che già nutriva dentro di sé i problemi religiosi, umani, morali e sociali che presto la seconda guerra mondiale avrebbe aperto in misura nuova e quasi paurosa e che oggi viviamo «in spem contra spem».

Non voleva una Fuci appiattita o fatta solo di entusiasmi facili quanto precari, perché senza fondamento razionale e teologico e senza coerenza di vita. Vi partecipò attivamente e intelligentemente, perché essa attingesse sempre più la sua



vera forza per la Chiesa e per la società civile in una fede e in una esperienza autentica ed alta più possibile. Non è perciò strano che negli anni di vita universitaria, insieme con altri amici, progettasse un programma di «vita una» per aiutare la Federazione a preparare i suoi aderenti ad una esistenza, in cui «divino» ed «umano» trovasse reale composizione.

Ma lo studio e la professione non bastavano al suo spirito. Egli sentiva una chiamata più alta, che prove anche dolorosissime di fede, nell'impatto tra scienze positive e filosofie immanentistiche, approfondirono in lui, chiamata ad una vita cristiana ed umana, in cui Dio fosse centro e vertice, motivo di fecondità tra i fratelli: avrebbe voluto realizzarla in una professione monastica, quella benedettina (che lo richiamava per la forte centralità data alla lode di Dio, e nella comunità fraterna, vissute in donazione schietta) e nel sacerdozio come mezzo per essere tutto di Dio e degli uomini.

La salute sana ma fragile gli impedì il monastero; non gli impedì il sacerdozio. In questo (1933) seppe infondere lo spirito della Regola del padre Benedetto, valorizzando l'obbedienza nel voto al suo direttore spirituale, valorizzando il senso del «sociale» nella partecipazione intensa, amata e sofferta alle vicende tutte del suo mondo (la famiglia, lo studio e l'insegnamento, la direzione spirituale, l'amicizia inten-

sa, la Chiesa tra fascismo e dopoguerra, l'Azione Cattolica) valorizzando soprattutto la Liturgia, che scandiva i tempi tante volte dolorosi della sua vita, e li esaltava in Dio. Il suo mondo tendeva sempre più ad allargarsi; soprattutto i lontani, gli smarriti, i soli, i malati e i sofferenti di ogni genere diventavano il campo del suo sacerdozio, attento ad ogni nuovo problema teologico ed umano, personale e sociale. Accettò anche il rischio, quando l'Italia visse il dramma della sua libertà. Se questo avesse dato alla Fuci prima e poi alla Chiesa, già sarebbe molto. Ma una chiamata specifica lo attendeva nella sua ricerca incessante di santità autentica. Fu la chiamata ad approfondire e a vivere Dio nel mistero trinitario e a comunicarlo ai fratelli. Fu ancora nella Fuci che egli incontrò Itala Mela, laureata a Genova, ma di La Spezia. Convertita nel senso più vero della parola, venendo da una famiglia areligiosa, per una speciale grazia divina, nell'incontro con preti genovesi prima — uno scolaro, padre Marchisio e un secolare, mons. Moglia, antesignano del movimento liturgico prima della guerra e assistente della Fuci genovese — e poi con don Adriano Bernareggi, di Milano (dove avrebbe insegnato poco tempo, perché ben presto da una malattia incurabile e lunga (1957) costretta ad una vita di costante e grave sofferenza a ritornare nella sua Spezia); vescovo di Bergamo ebbe l'invito ad una vita «mistica» autentica, incentrata sul mistero trinitario e in particolare a viverlo e a diffondere la comunione come *Inabitazione del Dio Uno e Trino* nel cuore dell'uomo rigenerato nella fede e nel Battesimo.

Antropologia cristiana

Tra il direttore spirituale della Mela e presto anche di don Pelloux si aprì un «dialogo» stupendo (gli scritti di tutti e tre lo rivelano), tutto teso a far sì che, al di là di una teologia trinitaria troppo «scolastica» arida e astratta, che sembrava insegnarlo quale un dogma da credere, ma non da vivere, i fedeli ne

riscoprissero il valore «unico» e coinvolgente tutta la vita.

In questa santa e originale amicizia, anche don Pelloux ebbe il carisma di una vera vita mistica, contemplativa, vissuta nel mondo, più spesso nella aridità che nel fervore.

Se fu anticipatore dei grandi temi del Concilio Vaticano II, iniziato da Giovanni XXIII e condotto a felice termine da Paolo VI, che don Pelloux aveva già amico e poi scelse come direttore spirituale dopo la morte di mons. Bernareggi (1953), il tema, che crediamo il più importante, al quale egli preparò la via — non solo certamente con i due suoi amici in Dio — fu quello della Santissima Trinità, vita dell'anima, vita della Chiesa. Appartenne a quel movimento che iniziò ai primi dell'Ottocento con la scuola di Moehler per ridonare al popolo cristiano e al mondo razionalizzato e secolarizzato il senso più pieno, anche se misterioso di Dio, comunione di sapienza e di infinito in sé e per ogni sua creatura, quel senso che rispondeva, nella linea di una tradizione primitiva e straordinariamente moderna, alle domande del mondo di oggi. L'antropologia cristiana non può andare avanti, nella nostra età, segnata da tante nuove conoscenze dell'uomo, senza una correlativa fede e teologia trinitaria, approfondita e vissuta nella esperienza cristiana. Quanto sia vero questo — si dà poterlo giudicare il problema più grande e comprensivo di ogni altro su ogni piano — ce lo ha detto proprio l'enciclica di papa Giovanni Paolo II — «*Redemptor hominis*» — portando innanzi e incitando a nuovi avanzamenti e consapevolezza quella che è stata forza del Concilio Vaticano Secondo.

Soprattutto per questo il «fucino» Pelloux ha tanto da dire ancora a noi, che viviamo un'epoca di riscoperta del Vangelo più ricco e quindi dell'uomo fatto più ricco nella comunione col Dio Vivente, paradossalmente tanto più vicino all'uomo quanto più alto, tanto più misterioso quanto più luminoso ad una fede vissuta, nel «personale» e nel «sociale».

don Giuseppe Viola

Questo numero è stato chiuso in tipografia il 30 ottobre 1979

RICERCA

Direttore: Giorgio Tonini. Responsabile: Giuseppino Monni. Condirettore: Marino Cattella. Redazione: Teresa Bartolomei, Eugenio Gaiotti, Pietro Giordano, Gianluca Salvatori, 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»

00183 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.