

RICERCA

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



**Atti
convegno assistenti**

**Il ruolo
dell'assistente
nei gruppi
Fuci**

23 - 26 giugno 1980

Laici e sacerdoti nel cammino della Fuci

In questo ultimo periodo della vita della FUCI, caratterizzato da una intensa vitalità, si sono intensificate le occasioni di incontro tra i gruppi a livello nazionale, regionale o di zona. Ciò ha dato modo anche agli assistenti non solo di incontrarsi, ma addirittura di conoscersi, dato che nella maggioranza dei casi sono persone che solo recentemente hanno iniziato a seguire i gruppi. In seguito a questa esigenza di maggiore conoscenza reciproca, è sorta l'iniziativa del Convegno Nazionale Assistenti, che da più anni non aveva luogo per la mancanza di collegamento che si era verificata tra i sacerdoti della Fuci.

Quanto l'incontro del giugno scorso sia stato utile lo testimoniano non solo le relazioni che qui di seguito pubblichiamo, ma soprattutto la risposta degli assistenti, dopo quella esperienza sempre molto numerosi agli incontri nazionali successivi. Anche durante il Congresso Nazionale, si è avuta una preziosa occasione di confronto, utilizzata per ribadire la responsabilità insita nel ruolo dell'assistente, la ricerca di forme sempre più adeguate per svolgerlo, e l'apprezzamento del lavoro fatto al Convegno, la cui attuale pubblicizzazione dovrebbe aggiornare coloro che non erano presenti e preparare una ulteriore riflessione.

I motivi che hanno ispirato l'incontro di giugno sono molteplici: innanzitutto la necessità di riannodare le fila dei rapporti tra tutte le persone che svolgono la funzione di sacerdoti assistenti alla FUCI e perciò stesso collaborano tra di loro, seppur spesso non si conoscevano e non se ne sentivano consapevoli. In secondo luogo, la necessità di confrontare le rispettive iniziative, soprattutto in campo teologico e liturgico, per giungere ad una maggiore omogeneità di intenti e di obiettivi, e la necessità di un reciproco scambio di opinioni circa l'opportunità delle proprie scelte pastorali. Inoltre si rendeva, e si rende tutt'oggi necessario, creare un contatto più profondo tra l'assistente centrale e gli assistenti diocesani, e una conoscenza maggiore tra gli assistenti di gruppo e il centro nazionale della FUCI, i cui membri hanno partecipato assiduamente ai lavori del Convegno. A fondamento, infatti, di un nuovo e più energico impegno assunto personalmente e collegialmente dagli

assistenti della FUCI, c'è proprio un rinnovato rapporto con i laici, ed una richiesta, una provocazione, sempre più pressante, da parte dei fucini, di una presenza incisiva dentro ai gruppi. E' esperienza viva dei nostri gruppi la ricerca di sentita comunione tra sacerdote e giovani, che è già l'intuizione del significato più profondo della presenza dell'assistente. In FUCI si è sempre tentato di evitare una errata impostazione del ruolo sacerdotale, sia la eccessiva responsabilizzazione dell'assistente che lo fa assurgere alla dimensione di leader del gruppo, sia la eccessiva specializzazione di competenze che lo relega dentro a statiche funzioni individuali. Al contrario tentiamo di cogliere la dimensione di base, il fondamento dell'esperienza sacerdotale per comprendere il valore della comunione con i nostri assistenti. Per questo siamo sensibili alla loro testimonianza, del tutto originale, operata con discrezione, in mezzo a noi. Ci facciamo interpellare da un modello di vita che in sostanza è provocatorio per la nostra esistenza.

Si tratta di una vita, quella dei sacerdoti, completamente abbandonata al Padre, donata per servire i fratelli; noi siamo spettatori di una attività continua dei nostri assistenti, che sorprendentemente non è finalizzata ad una produzione immediata, né è investita nella ricerca di una personale, futura, stabilità, ma è gettata con la generosità del seminatore a cui non sarà richiesto di mietere.

I nostri assistenti sono la testimonianza vivente in mezzo a noi, che esiste una ragione per vivere, diversa da quelle tra cui ci dibattiamo ogni giorno; una motivazione che per noi è un'intuizione, è una tensione, è una meta che saltuariamente ci proponiamo ma che spesso mascheriamo o volontariamente censuriamo. Di fronte al nostro cammino di fede così incerto, così debole, la testimonianza dei nostri assistenti è provocatoria: essi vivono l'amore a Cristo come il pane quotidiano, come l'origine della propria forza e sicurezza giornaliera. Non può esserci perciò abitudine che confonde tale testimonianza, né confidenza che attutisce tale provocazione. Esiste la discrezione di una presenza rispettosa che indica alla nostra vita il senso ultimo, da noi intuito, accettato, ricono-

sciuto, ma non ancora divenuto discriminante. La dimensione di vita rivelata dall'esistenza quotidiana dei sacerdoti nostri assistenti è per noi una indicazione verso la conversione. La fedeltà ai consigli evangelici si fa esempio convincente, garanzia della vivibilità di una fede profonda e coerente. E il loro impegno di vita diventa segno di Chiesa, segno della comunione che nasce dentro la Chiesa tra coloro che ascoltano e vivono la Parola di Dio. Il sacerdote è dunque all'interno del gruppo il ministro di comunione, colui che indica la comunità ecclesiale, colui che stimola alla accoglienza generosa. E' nel gruppo una presenza di sincera amicizia, di guida e di stimolo per proseguire nella crescita di fede e nell'incarnazione della fede nella vita quotidiana.

Dal 20 novembre scorso, giorno della nomina da parte del Consiglio Permanente della CEI, Alberto Monticone è il nuovo Presidente Nazionale dell'Azione Cattolica Italiana.

La FUCI saluta con gioia questo evento.

Per la stima nei confronti di Alberto Monticone in primo luogo: per la sua grande umanità, per la sua storia di « militante » nella FUCI, negli Scout, nel MEIC; per la sua esperienza di docente universitario; per la sua attenzione ai problemi della cultura.

Ma anche per ciò che questa nomina vuole significare per tutta l'Azione Cattolica. Alberto Monticone è infatti un presidente che, richiesto di offrire questo servizio all'ACI e alla Chiesa, ha proposto una precisa linea di lavoro sulla quale ha trovato il consenso dell'Associazione e dei Vescovi italiani. Una linea di lavoro imperniata su tre punti precisi: una rigorosa fedeltà alla scelta religiosa compiuta dall'Azione Cattolica di Bachelet, un forte impegno di elaborazione e confronto culturale, una proposta associativa fondata su una centralità delle Chiese locali.

Sono tre punti sui quali la FUCI da sempre lavora e sui quali non può dunque non ritrovarsi in una proficua collaborazione con tutta l'Azione Cattolica. Ed è per questo che il nostro augurio di buon lavoro ad Alberto Monticone è anche un impegno a dare il nostro contributo.

In particolare diventano adesso importanti per la vita della FUCI due compiti di cui l'assistente non è l'esclusivo responsabile, ma di cui è l'animatore: l'impegno teologico e quello liturgico. Nel primo si tratta di continuare con correttezza la ricerca, ma anche di tentare con sollecitudine una nuova concordanza tra i gruppi. Si dovrà tendere ad un confronto tra le varie iniziative, e a delineare un metodo di lavoro che accomuni i gruppi, perché si realizzi una formazione più completa e seria dei fucini. In campo liturgico dovremmo ricercare una maggiore vivacità, inventare nuove forme di animazione, aumentare la rilevanza dei momenti di preghiera nell'ambito dei nostri incontri.

Chiedere ad un sacerdote di lavorare nella



FUCI, diventandone assistente significa progettarci un impegno faticoso. Lo si invita infatti a sacrificare del tempo, molteplici energie, gli si richiede di entrare nello spirito della FUCI, consolidato da una lunga tradizione, di farsene addirittura garante. Lo si impegna a studiare, ad informarsi, a seguire gli universitari nei propri interessi, a condividere le ansie dei giovani ed a sostenerli nella loro ricerca di fede. Altrettanto impegnativo è allora il « Grazie » che rivolgiamo a chi accetta questo compito, un grazie che vorremmo rendere quotidiano, vorremmo trasparire da ogni momento della vita in comune, ma che in certi momenti bisogna dire più forte. E' il caso del saluto che vogliamo adesso rivolgere a Don Guido, dopo averlo già fatto personalmente e tutti quanti insieme in Congresso. E' a don Guido che si deve se noi oggi possiamo pubblicare gli atti del Convegno Assistenti, perché lui l'ha pensato e ne ha sostenuto l'organizzazione. Ma questo non è stato che la conclusione di un impegno continuato per lunghi anni. Da quando era stato chiamato ad occuparsi della FUCI con generosità e disponibilità personale, abbiamo potuto apprezzare in lui il coraggio dell'assumersi il peso di una responsabilità tanto grande. Si trattava infatti di un periodo di grossa difficoltà per la FUCI e molte energie sono state richieste a Laura, Giuseppino e don Guido che negli anni seguenti hanno ricostruito il tessuto associativo. Rifondare alcuni gruppi ha impegnato un lungo periodo di lavoro, e a ciò si aggiungeva la fatica di dover lavorare in pochi e in una situazione difficile. Siamo sicuri che le nostre parole non potranno essere, da sole, neppure la parvenza di un ringraziamento, né tantomeno di una ricompensa, e per questo riusciamo solo a dire il nostro impegno di ricordare don Guido al Signore perché sia con lui e lo sostenga sempre.

Ilaria Vietina

La relazione introduttiva dell'assistente centrale

Dopo il lungo esodo, varcando il fiume

d. Guido Mazzotta

Cari amici,

è con profonda trepidazione che svolgo questa modesta introduzione al nostro incontro di preti assistenti della Fuci. Mentre vi ringrazio, uno ad uno, della vostra presenza e del contributo che ciascuno di voi vorrà dare allo scambio fraterno di questi giorni e della vita futura della Federazione, non mi sfugge - e forse non sfugge a nessuno dei presenti - che con questo incontro si dà vita a un nuovo inizio nell'esperienza della Fuci.

Gli Assistenti tornano ad incontrarsi e ad esprimere così, collegialmente, una comune responsabilità fondata su una intensa comunione nello stesso specifico servizio pastorale, e su una affinità spirituale - da costruirsi ogni giorno - di visione ecclesiale e di presenza apostolica tra la gioventù universitaria.

Un incontro particolare degli Assistenti della Fuci si è svolto all'interno del grande Convegno unitario degli Assistenti di Azione Cattolica, tenutosi a Fiuggi nel 1975. Il nostro, allora, fu un incontro di pochissimi Assistenti, quasi nessuno dei quali si trova ora tra noi. Sintomo significativo, questo, di com'era allora provato il tessuto della Federazione, e della necessità di un lavoro di ricostruzione che l'incontro, per contrasto, evidenziava.

Divenne chiaro che non poteva essere indetto un Convegno Assistenti se non c'erano gli Assistenti, e gli Assistenti non c'erano se non esistevano sia pure embrionalmente i gruppi.

Come si può immaginare, sono stati tempi duri, durante i quali mentre si doveva ricreare una presenza fucina di base, bisognava rinnovare i luoghi tematici e le prospettive pastorali della proposta della Fuci, attorno alla quale convocare studenti e favorire l'attenzione e il consenso dei nostri Vescovi.

Tempi duri, vissuti senza il conforto di appoggi autorevoli - tranne quello dell'Assistente Generale del tempo, che anzi si assunse per due anni la responsabilità diretta della Federazione - e anzi circondati da diffidenze, in una generale disattenzione verso un Movimento che era stimato, e giustamente, per il suo ricco patrimonio storico, ma di cui si prevedeva come imminente una fine anche formale.

E invece oggi ci è dato incontrarci. Il significato dunque di questo Movimento non ha esaurito il suo ciclo storico. Anzi l'intuizione spirituale e pastorale - che lo sorregge - resta fondamentalmente valida pur nella reinterpretazione esigita dai tempi nuovi, perché rispondente a una esigenza primaria e insurrogabile della pastorale giovanile generale e della specifica pastorale universitaria per la formazione di un laicato responsabilizzato per i compiti ecclesiali e per l'animazione cristiana della società.

In ordine appunto a questa duplice finalità (di pieno e maturo inserimento nella vita ecclesiale e di testimonianza evangelica nella città degli uomini) venne affermandosi nella tradizione fucina un periodico Convegno degli Assistenti: e prima di un Concilio che, tra i suoi molteplici frutti, ne doveva favorire e incrementare lo sviluppo delle peculiarità locali ma allo stesso tempo una intensa comunione spirituale e pastorale, per le Chiese in Italia - attraverso questa profonda solidarietà instauratasi tra significative figure di presbiteri che ora, a distanza di anni, non esitiamo a definire eccezionali per rilevanza storica (ecclesiale e civile insieme) oltre che per testimonianza di santità - fu occasione preziosissima di rinnovamento pastorale.

Si trattava di riunioni fraterne di presbiteri che, avvertiti sia delle più mature consapevolezze teologiche che che non potevano non fruttifi-

care in una diversa prassi ecclesiale e sia dei nuovi assetti culturali e civili (prevedibili o già in atto), tentarono con successo di delineare un lavoro formativo che fosse non chiuso tematicamente all'interno dei circoli e ripiegato sulle emergenze più quotidiane, ma fosse strategicamente volto a preparare e a realizzare una fisionomia più evangelica della cristianità italiana, capace - con questa forza nativa - di discernere le sfide storiche e di coglierle come luoghi reali di annuncio della sempre nuova e perciò eterna Parola che salva.

E benché anche allora (come oggi) i beneficiari di questa lezione e di questo ampio respiro apostolico fossero sparuti gruppi fucini, e benché proprio per questa esiguità se ne ebbero incomprensioni in ambienti contigui troppo presi da urgenze immediate e dal fascino dell'organizzazione per farvi fronte, non per questo si disarmò: se ne trasse anzi conforto, quasi vedendovi un riscontro attuale della parabola del lievito, per quella fiducia nella Verità che nel darsi sobriamente riesce sempre a farsi strada, anche quando tutte le evidenze sembrano giocare a sfavore.

Sono esperienze passate e, per molti aspetti, irripetibili. Gli anni che ci stanno immediatamente alle spalle, insieme con la positiva valorizzazione dei carismi laicali anche nella responsabilità dei movimenti (frutto della stagione prima evocata e dell'evento conciliare che la ratificò) e la conseguente trasformazione dei rapporti prete-laici, hanno visto pure diffondersi un senso di incertezza tra i presbiteri sulla loro identità e, per quanto ci riguarda ora come Assistenti della Fuci, sul loro preciso ruolo e significato dentro a un Movimento laicale di apostolato.

Anche questa situazione, sofferta peraltro in tutta la Chiesa, è stata causa non ultima del diradarsi di

incontri specifici di Assistenti, di cui appunto si è teorizzata talvolta l'improponibilità quasi fossero residui di mentalità clericale.

Ma pure questa situazione è, grazie a Dio, passata. E anzi sono gli stessi fucini di oggi a esigere da noi - e li vogliamo ringraziare fraternamente per questa salutare « provocazione » - un più forte impegno nel sottolineare la qualità sacerdotale della nostra presenza e del nostro servizio in Fuci.

Ci troviamo, perciò, come Assistenti in una stagione nuova e più serena della Fuci e del più vasto tessuto ecclesiale. E se certamente nessuno di noi vorrà recare pregiudizio alle sedi istituzionali e deliberanti della Federazione, che anzi vogliamo cordialmente riconoscere come strumenti che traducono la « corresponsabilità ecclesiale » pur conservando « significati originali, che non possono essere ridotti a semplici categorie sociologiche » (come dice la *Lettera dei Vescovi all'Azione Cattolica*, del 2 febbraio 1976, al n. 7), vorremmo riuscire a dare corpo a una collaborazione sacerdotale intensa che esprima una collegiale responsabilità.

E' un tratto della tradizione che certamente ancora oggi ci impegna. Sviluppare un rapporto e darci un appuntamento stabile annuale: non per decidere sulla Federazione, ma per offrirle una riflessione comune sulle modalità di un suo più ecclesiale e apostolico servizio e insieme una testimonianza di concordia presbiterale su alcune linee da determinare insieme, del nostro contributo specificamente sacerdotale.

Pensare e realizzare così il nostro impegno collegiale a riguardo della Federazione significa tradurre, anche a questo livello, la rinnovata consapevolezza che del nostro ministero ci ha donato il Concilio.

Le parole del Concilio

Basti ripensare al « classico testo » di *Lumen Gentium* 10 nella rilettura che il Papa ci offrì l'anno passato, nella *Lettera del Giovedì Santo* (nn.3-4).

Il richiamo è insistito e quindi intenzionale: « il nostro sacerdozio rimane in esplicita relazione al sacerdozio regale dei battezzati », ordinato a « rendere consapevoli i fedeli del loro sacerdozio comune e ad attualizzarlo: esso ricorda loro che sono Popolo di Dio e li abilita » al culto spirituale. Questa « potestà di formare e reggere il popolo sacerdotale » (ivi) - che il Concilio

chiama pure di « paternità nella fede » (cfr *Presbyterorum ordinis*, passim) - si risolve tutta nello spendersi perché altri siano. Paolo direbbe, in un testo che tratta appunto del suo rapporto con i cristiani di Corinto: « Di modo che in noi opera la morte, ma in voi la vita » (cfr 2 *Corinti* 4, 12).

E' questa la grazia e la responsabilità del nostro ministero. Ci è richiesto - lo sapete e lo vivete meglio di me - un atto di fede costantemente rinnovato nella grazia che ci configura a Cristo Pastore, ma che costituisce pure « nome di pericolo » (come direbbe s. Agostino) e di responsabilità inaudite. E' da credere che ognuno di noi ha vissuto - in maniera singolarissima e segreta - quel momento fortunato in cui l'intuizione spirituale ha afferrato la nostra vita, e ci ha fatto capire che essere « pastori » significa essere testimoni obbedienti di una Realtà che è accaduta e si dà ed è presente nella nostra storia, e che ha plagiato - essa Realtà - e non i giovani o disegni particolari o altre cose - la nostra persona.

E dunque abbiamo compreso che essere pastori non significa essere padroni, ma essere inviati in una missione che non è disponibile nelle nostre mani e i cui contenuti abbiamo da contemplare, testimoniare, annunciare.

E però non di rado ci sentiamo a disagio di fronte a questo formidabile compito: o perché ci sembra che il nostro ministero non venga recepito (a causa del lento assestarsi - dopo le incerte fasi prima segnalate - del tessuto ecclesiale e dei rapporti costitutivi in cui esso si articola) o perché tendiamo a scaricare sulla nostra responsabilità soggettiva tutti i motivi e tutte le ragioni di una insufficiente fedeltà a questo carisma di pastori.

Senza nulla togliere al compito di una coscienza sacerdotale intermerata che giorno dopo giorno deve riformularsi in piena fedeltà, bisogna aggiungere che forse il disagio ha origini più complesse, di natura culturale con evidenti risvolti nella vita ecclesiale. Un rapporto educativo, che coniughi l'autorevolezza e la libertà, la proposta significativa e la delicatezza che deve circondare le scelte consapevoli, è oggi difficile oggettivamente, come il decennio trascorso ha drammaticamente attestato.

Non è inutile, perciò, dedicare congruo spazio nella nostra discussione a questo tema così vitale, per individuare insieme, anche se in

linea generale, forme e strumenti allo scopo di aiutarsi in questo « servizio » specificamente sacerdotale agli universitari dei nostri gruppi. In questo sforzo di individuazione ci aiuteranno le relazioni di « don » Zama e di mons. Costanzo, e credo anche di don Serenthà.

A noi basti, qui, rileggere insieme un testo del Concilio, facendolo seguire da brevi e puntuali annotazioni.

« Coloro che si dedicano a questo ministero (di assistenti nei movimenti laicali di apostolato), una volta ricevuta la missione della Gerarchia, la rappresentano nella loro azione pastorale; favoriscano le opportune relazioni dei laici con la Gerarchia stessa, sempre aderendo fedelmente allo spirito e alla dottrina della Chiesa; consacrino se stessi ad alimentare la vita spirituale e il senso apostolico delle associazioni cattoliche ad essi affidate le assistano con il loro sapiente consiglio nella loro operosità apostolica e ne favoriscano le iniziative. Instaurando un continuo dialogo con i laici studino attentamente quali siano gli accorgimenti per rendere più fruttuosa la loro azione apostolica; promuovano lo spirito di unione nell'interno dell'associazione medesima, come pure fra essa e le altre »

(*Apostolicam Actuositatem*, 25).

Una prima riflessione vorrei proporre con parole di Paolo VI che, nel discorso all'assemblea dei vescovi italiani, il 6 giugno 1975, tracciando un programma pastorale di maggior urgenza, poneva la cura di un laicato apostolico tra quella delle vocazioni e quella dei catechisti: « Occorrerà in pari tempo rispondere consapevolmente al grave obbligo di dare una *formazione apostolica* anche ai laici, a quelli specialmente che accettano di inserirsi nella sempre attuale formula dell'*Azione Cattolica*, in un momento come questo di grande necessità di non far mancare la *chiarezza della dottrina, la forza dei principi, la luce dell'esempio* » (cfr Paolo VI ai Vescovi d'Italia, a cura della C.E.I., Roma 1977, p. 31).

Per questa avvertenza, da tempo è stata segnalata alla Federazione la prioritaria necessità della formazione teologica, come sforzo non episodico ma organico di comprensione progressiva del dato di fede, che non può essere una astratta cultura teologica, una istruzione che lasci intatte le nostre condotte di vita e le nostre consuetudini morali e intellettuali. Il gesto di accogliere



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

Su questo tema ci intratterrà don Serenthà, che certamente metterà in luce anche il nodo dell'incontro tra la verità di Gesù e la doverosa attenzione agli itinerari pedagogici soggettivi.

Preme tuttavia sottolineare come in questo campo ci sia una nostra specifica responsabilità.

Non pare infatti si possa impostare una catechesi o un lavoro teologico o comunque una riflessione organica sulla fede, *unicamente* in riferimento alle « domande » emergenti. Queste vanno certamente assunte e accolte, ma entro una proposta che le inveri transcendendole. Se viceversa si assumesse le « domande » del tempo (come non di rado accade in non poche esperienze pastorali) come criterio decisivo del modo di far catechesi e dei suoi contenuti accuratamente selezionati, si finirebbe con il decapitare la fede.

Ora, la nostra specifica responsa-

bilità deriva dal fatto che c'è una istanza di trascendenza espressa sacramentalmente nel ministero ordinato, tesa proprio a consentire che il Verbo di Dio (e non un'altra parola) possa raggiungere ogni uomo e così ricrearlo, se il Verbo è appunto accolto come Verbo di Dio.

E d'altra parte (come avvertiva H.I. Marrou in uno dei suoi ultimi scritti) non si può impunemente saltare questo momento di accoglienza intellettuale della « dottrina cristiana ». Ci si sterilirebbe in fideismi ciechi o in prassismi vanificatori. A questo riguardo confesso che m'ha impressionato moltissimo la biografia originariamente cattolica di molti terroristi. Sarà certamente una analisi semplicistica, ma m'è venuto di pensare ai moduli formativi di segno prassista vigenti all'epoca della loro militanza cattolica, alle responsabilità educative quali venivano allora esercitate. Ma sono cose ben presenti a ciascuno.

E forse è anche per questo - e siamo alla seconda annotazione - che in questi anni si è andato intensificando nei nostri gruppi quel tratto specifico della formazione cristiana che è la vita propriamente spirituale, e che il Concilio ci ricorda di « alimentare ».

Sia permesso di ricordare come in questa direzione premevano pure talune proposte formative di Camaldoli (cui - oltre alla caratteristica tradizione di « settimana di studio teologico », in qualche modo sottolineata - s'è pure data una fi-

nalità, di anno in anno progressiva, di approfondimento della preghiera liturgica), o sussidi per la meditazione personale, o la diffusione della « liturgia delle ore » che ha incontrato o suscitato non poco favore.

Anche i ritiri spirituali o veri corsi di « esercizi » vanno affermandosi abitualmente nella prassi dei nostri gruppi, talora in collegamento con centri di vita monastica (secondo una intuizione di G.B. Montini). Siamo tutti consapevoli come l'efficacia o gli esiti non siano qui rilevabili e come il nostro impegno vada ulteriormente approfondito.

Peraltro, talune forme — purtroppo riscontrabili — di dissociazione tra vita di preghiera (non di rado intensissima) e vita morale o momenti di scelte personali impegnative, nel mentre rendono più stringente quella formazione teologica e dottrinale/morale che dona consapevolezza profonde e mature, ci fanno avvertiti (e già lo siamo) di come e in che direzione il lavoro debba essere insonne e insieme delicato.

Non cambio argomento se aggiungo qui l'invito a tener presente — mentre nei gruppi si dispiega questo disegno formativo — le necessità del centro nazionale della Federazione.

Come è noto, vi lavora una équipe di amici nostri, che qui da testimone diretto vorrei tutti segnalare alla comune gratitudine per la intelligenza e la passione e il personale sacrificio con cui servono la Fuci e per il suo tramite la Chiesa, in maniera nascosta (nonostante le apparenze) e gioiosa.

Orbene, questa équipe non può essere assimilata, per evidenti ragioni, a un gruppo di base, chiamato come sono i responsabili per un servizio nazionale e per un lavoro che non consente molte pause. Provengono da ambienti, climi spirituali, itinerari personali molto diversificati. E questa è una notevole ricchezza che certamente bisognerà meglio valorizzare, nel rispetto e nell'accoglienza degli apporti di ciascuno. Ma è altresì un dato che rimanda al loro gruppo di origine e appartenenza.

E perciò, uscendo ormai dalla fase di emergenza associativa, mi pare che ogni gruppo — e in esso ogni Assistente — dovrebbe farsi carico di preparare qualcuno ad assumere responsabilità nazionali. Ed è chiaro che in questa prospettiva non poco peso ha la formazione spirituale e apostolica e perciò un vivissimo senso ecclesiale.

Qui ancora si profila un terreno per l'esercizio della nostra responsabilità collegiale verso l'intera federazione, come pure una concreta esperienza di quell'apertura cattolica che, superando ogni particolarismo o quelle sottili forme di «egoismo pastorale», inverte relativizzandola ogni comunità locale, e che dunque è capace di far circolare e fruttificare nell'intero corpo ecclesiale la fisionomia spirituale di ogni singola Chiesa.

Proprio accennando alla necessità di una formazione complessiva, mi sono introdotto in una questione, ch'è non poco dibattuta, non solo tra noi, e che il testo conciliare ricordato mi sembra superi decisamente.

Pastori non cappellani!

Non pochi ritengono che il compito principale o esclusivo del nostro ministero in seno a un movimento laicale apostolico, stia nella «alimentazione della vita spirituale», intendendola — e giustamente — come il lavoro paziente e amoroso di educazione alla fede fino alla sua maturazione, sino alla età adulta, che conviene con la misura dell'età della pienezza di Cristo, trasferita al suo discepolo (cfr. *Efesini* 4, 13).

E certamente non può che essere questo il vertice cui deve tendere la formazione cristiana di ogni credente, sempre bisognoso di rifare il cammino dell'Antico Testamento verso Cristo.

Si tratta altresì di un vertice da proporre con decisione ma pure con sensibilità per la centralità della persona e con rispetto per la coscienza di ognuno, che mai come qui ha bisogno di respirare un clima di gioiosa libertà, che quindi va promossa pur se, a un tempo, sollecitata.

Non bisogna tuttavia perdere di vista la prospettiva apostolica del nostro dovere. Il testo conciliare ora letto inserisce infatti questo «vertice» dentro a più complessive indicazioni del ruolo dell'Assistente, tutte certamente convergenti nell'indicarci che abbiamo da alimentare la fede (e con «fede» abbracciamo l'intero arco della vita spirituale cristiana) precisamente in ordine all'apostolato.

Sembra delinearsi, voglio dire, una nostra responsabilità nel farsi stesso delle proposte pastorali dei nostri gruppi, appunto in ordine alla loro qualità apostolica e missionaria e perciò anche in ordine al loro esplicito radicarsi (cfr. *Apo-*

stolicam Actuositatem, 25: è significativa anche la successione nell'elencare i nostri compiti) nel riferimento all'apostolato gerarchico del Vescovo.

Tanti disagi o discussioni — che certamente non ci scandalizzano, tributari come siamo di resistenze inveterate o, per altro verso, di acerbe impennate — non avrebbero luogo se tutti insieme, laici e preti, entrassimo ogni giorno di più in quella «nuova psicologia» nella quale, secondo Paolo VI, il Concilio vuole pure tradurre il principio comunionale dell'ecclesiologia.

Una nuova psicologia che non ci consente gli «appalti» esclusivi o i rifugi in settori di esclusive competenze; che anzi sovverte la psicologia (di cui siamo tutti in qualche misura e forse inconsapevolmente succubi) di difesa o di rivendicazionismi perpetrati o subiti.

La pastorale comunionale del Concilio tende a edificare il Corpo di Cristo, e realizzare così il disegno di salvezza universale, attraverso la collaborazione organica di diversi ministeri (si veda lo stupendo e riassuntivo n. 22 del *Presbyterorum ordinis*). E dunque non «cappellani» il Concilio ci disegna, ma pastori, capaci di percorrere e aiutare a percorrere — col dialogo e, nel caso, con una parola autorevole — il difficile ma esaltante sentiero della finalità apostolica e missionaria del Movimento di cui siamo Assistenti.

Il nostro recente cammino

Ora è appunto in direzione di questa consapevolezza apostolica da far maturare dentro la Federazione che si esercitò cinque/sei anni fa la nostra sollecitazione.

Sembrava circolare, allora, e non solo in Fuci, la teoria che l'unica ipotesi pastorale praticabile dentro ad un mondo secolarizzato fosse quella di una fede muta o che non doveva «dirsi» se non attraverso una sua risolutiva identificazione con la «responsabilità verso la storia» e dunque attraverso una sua consapevole autoriduzione a forte motivazione morale da gestirsi dentro alle lotte storiche di promozione umana.

I connotati dell'impianto associativo che così ne emergeva davano preminente rilevanza alla dimensione politica e anzi a un particolare disegno politico: l'unico approdo storicamente possibile della coscienza cristiana e della sua «interna verità» sembrava venisse visto nella volontaria subor-

dinazione alla egemonia di una classe.

Questa tensione — con la quale sembrava identificarsi la realtà e il compito dell'evangelizzazione — aveva una sua generosità missionaria che intendeva «passare ai barbari» appunto per dare vita a nuovi e più umanizzati assetti sociali e, allo stesso tempo, a un nuovo incontro tra cristianesimo e culture emergenti.

Questi sobrii cenni per problemi di vasta portata non vogliono certamente riassumere una stagione, contraddittoria (e non poteva non esserlo) e a un tempo feconda, ma solo evocare rapidamente il clima in cui ci si trovò ad operare.

Su alcuni temi specifici ma decisivi, che venivano declinati in funzione di quella ipotesi pastorale, si cominciò ad avviare una impostazione seria e rigorosa di Camaldoli, che ha portato un nuovo clima di pensosità critica, lontano da semplificazioni e frettolose nozze ideologiche.

Si pensi alle settimane sull'«uso delle Scritture» (p. Martini) e sulla «coscienza morale cristiana» (d. Caffarra), sull'identità cristiana al di là di sistemi più o meno velati di «doppia verità» nel rapporto tra fede e impegno storico-politico (d. Ghidelli), sul rapporto tra storia umana e salvezza cristiana come è modulato all'interno della *Lettera ai Romani*, sulla profezia cristiana e la lettura dei «segni dei tempi»,... e da ormai quattro anni (con don Margaritti) sulla riassunzione — che avrà effetti incalcolabili pastoralmente — del momento filosofico e in qualche modo metafisico come implicato nell'atto di fede ed esigito previamente (dove il previo non è cronologico) da esso, se la sua interna realtà è data appunto dalla pretesa della verità.

Furono settimane discusse e controverse, (si era negli anni '74-'76), ma poi risultate fruttuose e decisive nei nuovi assetti — tematici e associativi — dei gruppi.

Per uscire dall'impasse era tuttavia necessario uno sforzo in linea più generale, in modo da ricapitare la natura apostolica del Movimento.

Se era infatti da superare quella che de Lubac chiamava in quegli anni la «crisi della missione», e se ci si sentiva «mandati» non a fare i «persuasori politici» ma i testimoni di Colui che solo salva la storia umana, si avvertiva d'altra parte che ritrovarsi sull'annuncio della fede ai non credenti (ed è

compito questo di ogni credente, per quanto « rudis » possa essere: la fede o « si dice » o non è, cfr *Romani* 10,10) non solo avrebbe favorito l'unità della Federazione e insieme la sua piena e non nominale comunione ecclesiale, ma pure avrebbe consentito una sdrammatizzazione della rilevanza « teologica » della scelta politica, pur cogliendone ovviamente il rapporto di *coerenza* che deve instaurarsi vitalmente tra la fede e ogni scelta.

La scelta missionaria

Fu con questa intenzionalità che all'assemblea federale di Loreto, nel marzo del 1975, cercando di rivalorizzare (non so con quanto successo) ad altro livello — quello dell'impegno apostolico — le acquisizioni di metodo e di sensibilità storica maturate negli anni immediatamente precedenti, si sono poste le linee fondamentali di ricomprensione della nostra identità associativa, che appunto a Loreto (ma ribadendola ad ogni successivo appuntamento federale) sintetizzammo nella « scelta per l'evangelizzazione tra gli universitari ».

In ordine alla evangelizzazione cominciamo a definirci, nella consapevolezza che ciò comportava la necessità di ricomprendere il modo di porsi della Fuci, le sue finalità e la sua organizzazione, i suoi aspetti interni e la sua presenza pubblica.

In una parola l'intera vita di un gruppo Fuci doveva integralmente essere rivolta — con rinnovata consapevolezza « missionaria » di una fede non da imporre, ma da proporre come cifra risolutiva della umana vicenda, così personale come collettiva — agli universitari e al contesto specifico, istituzionale e di condizione umana, in cui vivono.

E infatti al Congresso di Napoli nel dicembre 1977 ci siamo ritrovati per restituire alla Federazione la sua finalità missionaria e non in maniera velleitaria o esprimendone soltanto le intenzioni ma anche saggiandone alcune modalità di intervento e di presa di parola.

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

Ma questo era per così dire un

obiettivo obliquo, indirettamente voluto, perché ci si rendeva conto che il consolidamento della democrazia non poteva passare attraverso una esaltazione acritica e feticistica dell'Università, ma restituendola a se stessa, rifacendone (se mai lo è stata) reale, anche se non unico luogo, di riqualificazione della ragione, avviandone una riforma anche dal basso che desse preminente rilevanza all'uso appunto della ragione.

L'interesse civile di quel congresso (svoltosi nei mesi di più acceso dibattito culturale sulla « democrazia consociativa » e « pluralistica ») veniva così a saldarsi — pur nella necessaria distinzione — con il primario interesse pastorale tendente a individuare una presenza in università, che ne rispettasce la natura e anzi la promuovesse, nella consapevolezza che il libero e rigoroso snodarsi di un confronto teoretico non potesse non fondarsi su di un essenziale riferimento, pur nella varietà interdisciplinare degli approcci, a un quadro unitario e obiettivo.

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

Per questo a Napoli ci siamo lasciati con un impegno: quello di promuovere i gruppi di facoltà (già in se stessi significativi perché « promozione umana » in quanto riqualificanti la ragione) ma stare al loro interno con la precisa volontà di *essere significativi*: significativi della nostra fede, di una fede responsabilmente consapevole sia delle domande che la presente stagione le rivolge ma pure, e ancor più, delle domande provocanti che essa stessa fede pone a ogni umana conoscenza e della verità che essa stessa fede reca a ogni onesta ricerca.

Stava qui il punto qualificante e l'intenzione profonda sottesi al fervore di quella stagione. Non meraviglia perciò che talune analisi di allora risultino oggi non dico affrettate ma certamente « datate », e non a caso perciò si è tornati di

recente a riflettere sulla università (cfr. il convegno di Bologna del novembre 1979, i cui « atti » sono disponibili su *Ricerca*).

Ma l'intuizione di fondo, di esprimere concretamente la « passione per il Vangelo », resta permanente ed è da rendere semmai più rilevante ed esplicita nel lavoro comune.

Prospettive e problemi

Il dibattito al riguardo in Fuci è ora molto aperto e forse non potrà mai cessare di esserlo. Tre particolari questioni di ineguale qualità e a diverso livello, vorrei qui segnalare alla nostra discussione.

E anzitutto la questione di fondo, determinata dal pregiudiziale criterio della missionarietà: come aprire al problema religioso gli universitari di oggi, le loro « culture » e gli orientamenti vitali, i comportamenti morali collettivi e individuali, la loro condizione umana più profonda e la cosiddetta « domanda di senso » che la attraversa.

Ma: l'attraversa per davvero? o non vanno forse ridimensionate talune nostre enfatiche analisi? e se questa « domanda di senso » non c'è, come suscitarsela nei giovani universitari che incontriamo e attraverso quali opere di « bonifica » umana? e se c'è, può bastare tematizzarla o non è necessario farle incontrare il *senso « vero »*?

Sono le questioni che a ogni sacerdote urgono dentro. Come pure urge la consapevolezza che alle domande e insomma alle « culture » ci si deve accostare non con dimissionaria corvinità e nemmeno con incauta condanna, ma con « amorosa intenzionalità di decifrare i segni di questo doloroso mondo giovanile e riconoscerne i valori e le verità per quanto parziali.

Certo non è sufficiente questo primo e doveroso momento, perché anche questi valori accolti e riconosciuti hanno da farsi obbedienti al contenuto dell'annuncio, se la fede è essenzialmente obbedienza. Nel mentre discerne e individua i valori umani da adempiere e invertire, la fede infatti li sottomette a critica radicale e li sradica dalla loro autonoma consistenza: anzi esige che i valori umani rinuncino a se stessi per esistere in tutta e trasparente verità come valori umani. La Croce è davvero, e in profondità, il centro vitale dell'evangelizzazione: per poter essere se stesso — questo ci dice la Croce di Gesù — l'uomo deve

rinunciare a se stesso e dentro questa rinuncia può risorgere, *tras-formato*, alla pienezza della sua umana consistenza.

Dialogo della conversione

Per questo in Fuci s'è parlato, anni addietro, di « dialogo della conversione ». E come iniziale attuazione del « primo » momento, quello positivo e dialogico, della missione, dedicammo l'assemblea federale del 1976 al tema « culture giovanili, condizione universitaria e annuncio di fede ».

E' tema da riprendere, perché riguarda il « luogo » specifico della intenzionalità apostolica che anima la Fuci. Ed è da riprendere anzitutto per capire come e perché l'effetto reciproco della mediazione intesa dal « dialogo della conversione », e cioè il riconoscimento dell'Evangelo o l'obbedienza della fede, stenta a farsi ecclesialmente visibile.

Ed è da riprendere altresì perché fenomeni più recenti - si pensi soltanto, per rifarsi a un esempio consueto, alla caduta massiccia dell'ideale politico e del connesso impegno etico che lo sorreggeva - meritano analisi meno schematiche e più aderenti alla mobilità anonima e anomica di larghi strati degli universitari italiani.

In questo senso si attenua la distinzione tra « gruppi di sede universitaria » e « gruppi di sede non-universitaria »; altra questione su cui spesso si è dibattuto tra noi e su cui sarà pure utile riflettere nella discussione per ricapirne la diversità di metodi e di luoghi tematici in funzione dei contesti culturali ed ecclesiali locali, ma anche per identificarne più propriamente l'area di convergenza. La quale convergenza si basa con tutta evidenza sul fatto che mentalità e costume (cui poco fa s'è fatto riferimento) sono condivisi dagli studenti di là delle localizzazioni geografiche.

Ma più in generale si ripropone la questione della presenza per così dire pubblica della Federazione in università. Non poco se ne è parlato anche nei recenti « seminari » di primavera; ne sentiremo parlare dal prof. Lazzati, domani qui; e molto se ne dovrà ancora parlare perché, come è noto, costituisce l'ambito tematico del prossimo Congresso che vorrebbe determinare la rilevanza storica di quella « scelta religiosa » che, insieme con tutta la Azione Cattolica, connota la nostra esperienza. Vari livelli di presenza sono possibili. Cito, largamente, da

un « foglio di lavoro » del marzo scorso.

« Una prima indicazione di massima è che la nostra azione si verifica nell'adesione completa alle vicende dell'università. In un periodo come l'attuale, consapevoli - come si è detto - che una proposta culturale deve essere preceduta da una rimotivazione esistenziale, e da una ritessitura di un comune terreno di intesa, è necessaria anzitutto la ricostruzione di un ambiente umano di significati dove - comprendendo l'unità dell'esistenza - si ritrovi la fiducia nella mediazione razionale e i motivi di impegno concreto.

E' giusto dunque che la pratica dei gruppi si faccia carico di tutte le possibili forme per rendere esplicita una solidarietà umana, e renderla visibile in servizio storico: anche sul piano strutturale dobbiamo sentirci impegnati a testimoniare la nostra adesione alla situazione studentesca. Là dove questo è possibile, bisogna incontrarsi con chi come noi opera in università per concordare linee comuni di *intervento pratico*: questo specie sul piano dei servizi concreti (alloggi, mense, ritrovi di studio, accoglienza alle matricole), di cui non si può ammettere che la comunità ecclesiale tutta intera non venga responsabilizzata.

La situazione oggettiva non consente gestioni separate, iniziative contrapposte: in particolare per le associazioni cattoliche il riferimento ad una presenza visibile concordata attraverso la comune appartenenza ad una Chiesa locale dovrebbe essere la direzione su cui insistere. Più che tentare di creare a nostra volta una struttura alternativa a quella di altre organizzazioni già presenti, dovremmo porre il problema di una convergenza di tutte le esperienze di aiuto e di assistenza agli universitari all'interno di una stessa dipendenza dalla comunità ecclesiale, e non secondo logiche di particolarismo rivendicazionistico.

Ma poi, e per tutte le considerazioni fatte fin qui, non dobbiamo a restare la nostra attenzione a queste forme di presenza, rivolte a confrontarsi con gli effetti più che con le cause. Se il problema di fondo è quello della crisi di ogni capacità di pensare, proporre e progettare, e la riduzione di tutta la vicenda umana alla dimensione del presente per vederla dissolversi in una realtà empirica intranscendibile, in strutture al cui declino sembra legata indissolubilmente anche la scomparsa dell'uomo, il compito

fondamentale è di cercare di invertire questa tendenza. E allora si deve pensare in termini di nuova progettualità politica e culturale, si deve puntare a ricucire un tessuto comunicativo su cui questo progettare si possa fondare. Significa stare in università guardando alla rivitalizzazione del dibattito scientifico, mirando a vivacizzare il rapporto con il lavoro culturale, indirizzandolo verso questa sua prospettiva più globale.

Presenza in Università

E questo può avvenire secondo diversi livelli... Il terreno di contraddizioni e squilibri più gravi, con cui dovrebbe centralmente misurarsi questa nuova sensibilità culturale, in definitiva resta infatti l'università, luogo di concentrazione ed esplorazione di tutte le difficoltà - culturali ed umane - della nostra società, e ancor prima ambiente in cui il lavoro culturale non richiede una partecipazione passiva, ma una dedizione costante in cui più che la brillantezza di intuizioni particolarmente geniali, conta il saper stabilire, nel contesto quotidiano, un riaccostamento alle tematiche della cultura universitaria per verificare la corrispondenza con le domande originarie che inevitabilmente - seppure ad un livello inconscio che richiede un'esplicitazione - si pongono vivendo il nostro tempo » (cfr. Gianluca Salvatori, in *Fucinformati*, n. 5, 15/31 marzo 1980, pp. 83-84).

Per ognuno di questi livelli è necessario intessere una trama di rapporti e di convergenze.

Anzitutto con il Settore Giovani di Azione Cattolica, senza che questo significhi dover « fucinizzare » tutti gli universitari ad essa aderenti o, d'altra parte, dover diventare un ufficio interno al Settore.

Ritengo che conservare e promuovere una nostra autonomia e « originale iniziativa » come peraltro dicono i Vescovi nella *Lettera* del 1976, già citata non è gelosia associativa, ma anzi apporto a una costruzione comune che sia capacità articolata di far fronte alle immense esigenze dell'evangelizzazione. Una iniziale collaborazione è stata avviata, con spirito di comunione, a livello centrale, e speriamo si intensifichi.

Ma è pure necessario sviluppare la collaborazione con quanti gruppi - ecclesiali o di ispirazione ecclesiale - si interessano di pastorale universitaria.

Opportuni raccordi, nel mentre ci consentono di tener fede alla nostra

identità fucina e quindi di non spostarci frettolosamente e improvvidamente sul terreno a noi improprio e peraltro velleitario di organizzazione di massa, possono favorire quelle intese che una visione pastorale organica potrà via via suggerire e talvolta esigere.

E dunque la questione della presenza pubblica ci spinge a guardare oltre i nostri gruppi, per tentare di cogliere e interpretare le mutazioni, o i piccoli sintomi; e frammenti di essi, che stanno intervenendo nell'ampio panorama dell'associazionismo cattolico.

D'altra parte non è possibile pensare a una nostra ipotesi pastorale, e costruire utili forme di collaborazione ad essa omogenea, senza vitalmente saldarla con la più complessiva coscienza ecclesiale quale si va delineando nel nostro Paese e che notoriamente trova oggi uno dei punti più fervidi di dibattito sul tema appunto della rinascita delle associazioni e su quello prossimo ma non identico della cosiddetta « riagggregazione cattolica ».

Non se ne può non prendere atto con gioia soprattutto se, come nel caso dell'Azione Cattolica e dei suoi Movimenti, di una presenza laicale associata si è stati - anche nella difficile stagione che ci sta alle spalle - « segno e strumento ».

Si è diffusa, a partire dal Convegno Ecclesiale ma forse da prima (Anno Santo), la consapevolezza che urge andare « oltre la diaspora » per ritrovare pienezza di riferimento all'intero tessuto ecclesiale e allo stesso tempo capacità di presenza cristiana dentro alla crisi morale e culturale che il Paese sta vivendo.

A questa consapevolezza si giunge dopo un decennio e più di generosi spontaneismi, tutti funzionali a diversificate e talora contrapposte progettazioni di esistenza cristiana e di « uso della fede » dentro a scelte anch'esse diversificate e talora contrapposte - di militanza storica.

Si è sperimentato come non sia possibile tentare di ricostruire il tessuto della comunione ecclesiale se non si pongono come centrali le questioni autenticamente teologiche (attinenti cioè al senso e ai contenuti della fede, e la qualità dei suoi usi all'interno della storia) che ogni prassi pastorale implica e su cui in qualche modo le varie ipotesi si divaricano.

E, analogamente, si è sperimentato e pare che si sperimenti ancora l'impossibilità di ricreare il dialogo ecclesiale se ci si dispensa da un confronto serio su come leggere ed

interpretare culturalmente il tempo storico. Gli anni del dopo Concilio sono stati densi di eventi e di trasformazioni dentro alla cosiddetta « area cattolica » sui quali è certamente legittimo pensarla diversamente. Non è chi non veda, tuttavia, come sulle scelte e sugli atteggiamenti odierni di gruppi e movimenti pesano, e fortemente, le diverse valutazioni su quanto è accaduto. Valutazioni mai tematizzate nel dialogo ecclesiale e talora taciute, Dio non voglia per un gioco in qualche misura « diplomatico » teso a salvaguardare possibili e desiderati (ma non esplicitamente confessabili) esiti alla ricerca unitaria in atto.

Disattese queste due esigenze (quella di un discernimento « teologico » delle ipotesi pastorali e quella di una lettura culturale - che sia cristianamente significativa ed ecclesialmente partecipata - del tempo storico), la pur generosa e diffusa volontà di andare oltre la diaspora rischia di essere velleitaria e comunque di eludere la riemergente domanda di più intensa partecipazione ai compiti ecclesiali, sottesa o presente (almeno come disponibilità) nella rinascita delle associazioni cattoliche.

Il caos e la città

Si rivive, così mi pare di capire, anche sul piano ecclesiale quanto sul piano culturale più generale aveva indicato - con intuizione precorritrice - la parabola di un film non dimenticato di Antonioni (*Zabriskie point*) sul significato del « sessantotto » e sulla qualità e l'indirizzo morale dei suoi esiti: dalla crisi della « città », attraverso una dispersione o « diaspora » che tentava di opporre l'utopia regressiva di un Eden impossibile e infine ostentamente degradato, come pure attraverso il sogno mitico troppo presto dissolto di una « araba fenice », si conclude con la figura emblematica del caos primordiale, ultima possibilità di ricostruire un cosmo morale e culturale che sia in grado di dare forma e bellezza agli elementi caotici della storia umana e perciò di predisporre le condizioni di una nuova « città ».

La trasparenza del mito è totale, e non più soltanto sul piano poetico di un film ma nella drammatica impossibilità di vivere dentro alle nostre città. Non a caso anche i sociologi nel tentare di capire i motivi del nuovo desiderio associativo di solidarietà primarie, muovono dalla disperata esperienza da tutti sofferta o almeno percepita della decom-

posizione della città, ispirandosi ad analisi pasoliniane che, svolte anni addietro sul filo dei giorni, sono ora raccolte sotto il titolo anch'esso emblematico de *Il caos*.

Dentro a questo caos complessivo e circostante abbiamo vissuto le nostre esperienze ecclesiali di piccoli gruppi o di testimonianze solitarie.

Da questo caos non potevamo non essere segnati: per questo forse, facciamo fatica a « creare » qualcosa, a « inventare » qualche linea significativa di proposta densa di contenuti; per questo, forse, ci attardiamo su pur necessarie avvertenze metodologiche; per questo, ancora, ci scandalizziamo (come sta accadendo, ad esempio, per taluni interventi e discorsi pontifici) nel caso non si usino le rituali « frasi fatte » nel parlare del necessario rapporto tra Vangelo e destino storico.

Verrebbe da pensare che, abituati a rimuovere accuratamente in questi ultimi anni le « dure repliche » della storia, non siamo ancora usciti (o, forse, non desideriamo addirittura uscirne?) dalla vecchia e decomposta città o crediamo in delle certezze che si sono rivelate false certezze o abbiamo paura di valutare con serenità (e con volontà di autocritica, se necessario) la nostra storia recente,...

Frattanto da questo caos, ch'è morale e culturale e perciò anche sociale e « politico », sembra oggi nascere qualche forma nuova, o almeno il desiderio e l'esigenza di qualche forma nuova. Forse è dentro questo quadro che va compresa la cosiddetta « nuova stagione dell'associazionismo » e la domanda (di trasparenza nei rapporti umani e di piena verità umana) ch'essa porta in grembo come promessa di nuova convivenza civile.

Questa stagione e questa domanda sembrano a me collocarsi « oltre la diaspora » in un rinnovato interesse per la comunione ecclesiale percepito come terreno di crescita dell'uomo nella sua verità, ma ancora al di qua della « soglia critica » di una diversa presenza cristiana. Una presenza che sia innovativa rispetto a moduli passati ma rilevante e significativa sul piano culturale, organica e pure articolata nel doveroso rispetto di quel pluralismo associativo ch'è un dato conciliare, aderente ai bisogni primari delle persone e anche attenta alle dimensioni collettive del cammino storico.

Non va sottovalutato che su questa collocazione ancora incerta, quasi (se è consentito dir così) « in mezzo al guado », agiscono spinte contrapposte.

E' perciò doveroso interrogarsi a vicenda, tra i diversi gruppi e movimenti, sulla finalità e sulla direzione da imprimere a questo moto finora caotico di rinascita: si vogliono riprendere forme trascorse e consistenti (per tradizione storica e struttura) di presenza? Si preferisce la ricerca insonne e sfilacciata (una sorta di neo-diaspora) di forme individuali di presenza? Si intende dare corpo - in maniera non distorta ma omogenea con la coscienza conciliare della missione della Chiesa e dei cristiani nel mondo - alla rilevanza storica della fede in ordine alla salvezza dell'uomo e della sua vicenda nel Cristo?

Sarà necessario a questo riguardo essere molto espliciti e dare per nostro conto come acquisita - dopo il Concilio e il travaglio pastorale che ne è seguito, la fine di ogni collaterale politico in quanto uso riduttivo e strumentale della fede.

E, in positivo, bisogna riaffermare con forza la prioritaria necessità della ricomposizione pastorale dei credenti e dei vari gruppi e associazioni, nei quali liberamente si impegnano, attorno alla finalità propriamente apostolica e di evangelizzazione della Chiesa.

La ripresa associativa cattolica

A questo proposito non poca chiarezza sembra doversi acquisire e non poco lavoro sembra profilarsi per dare vita a un nuovo dialogo ecclesiale che abbia certamente luoghi istituzionali e iniziative comuni attraverso cui avviarsi e crescere, ma abbia ancor più il coraggio di un confronto serrato su ipotesi e contenuti di una azione pastorale cui debbono partecipare e concorrere - ognuno per la sua parte - tutte le articolazioni ecclesiali.

Il dato della ripresa associativa delle forme tradizionali e recenti - comunque lo si interpreti (ed è fenomeno che di fatto ha interpretazioni diverse e non di rado contrapposte) - ci pare in altri termini debba essere assunto e trasformato in compito pastorale.

Se non si coglie adeguatamente questa occasione storica, si viene meno all'impegno cristianamente doveroso di rendere possibile e umana la vita della città storica che non può non giovare sia dell'apporto squisitamente educativo dei gruppi ecclesiali costitutivamente tesi a una rigenerazione morale delle coscienze e sia degli esiti « civili » e storici ch'essa rigenerazione implica.

Due nodi fondamentali restano da sciogliere alla nostra coscienza ecclesiale se si vuole trasformare il dato della ripresa associativa in compito pastorale, e cioè se si vuole che la tumultuosa rinascita di interesse vitale per i temi religiosi diventi fecondo e positivo annuncio, dentro alle vicende umane, della Parola che salva.

Il primo riguarda la tendenza in auge a « riprivatizzare » la fede. E' una tendenza che si spiega, dopo l'ubriacatura che negli anni passati ci siamo fatti della necessità di un investimento politico della fede. Un riequilibrio perciò si imponeva e la larga fortuna oggi incontrata da movimenti o gruppi « intimistici » segnala l'urgenza di sottolineare gli aspetti personali e interiori della coscienza credente.

Non si può tuttavia impostare tutta la pastorale in funzione di questa riemergenza, rincorrendo l'onda del tempo e finendo col decapitare la fede della sua interna capacità di fecondare originalmente la storia. A ben vedere, sarebbe il medesimo errore - sebbene con diverso segno - compiuto una quindicina d'anni fa, quando della fede non si sottolineava che la dimensione collettiva della prassi politica.

Sembra dunque doveroso richiamarsi oggi a vicenda - contro ogni impostazione unilaterale e riduttiva - l'equilibrio starei per dire « cattolico » della pastorale e di ogni impegno attinente l'annuncio e il nutrimento e la « confessione pubblica » della fede. Sembra doveroso altresì por mano a mostrare - attraverso rigorosi processi educativi all'interno delle varie associazioni e gruppi - la coerente verità della professione di fede anche nel momento per dir così di traduzione dentro all'impegno storico (ed è tema, questo, su cui ricorrente si esercita il richiamo dei nostri Vescovi).

Se così non fosse, non soltanto verrebbe ostentatamente capovolta la tradizione peculiare e l'intuizione propriamente storica dell'associazionismo cattolico italiano, ma verrebbe pure in qualche modo avallata la frattura tra fede e vita, tra Vangelo e storia. E che in questa frattura stia il dramma cristiano dei nostri anni lo attestano pure, oltre che un vigoroso testo della *Evangelii Nuntiandi* (n. 20), le scissioni interne alla stessa coscienza cristiana rilevabili in « militanti » di indubbio impegno.

Sanare questa frattura, dunque, e superare questo rischio della schizofrenia dei credenti sembra essere

il primo nodo, quasi una « pars destruens », affidato al dialogo ecclesiale.

Un secondo nodo esprime in termini positivi quello che poco fa si configurava come modello da contestare se e in quanto unilateralmente accentuato.

Per dare « forma » alle varie esperienze associative bisogna che ci si tragga fuori dai rispettivi ghetti rassicuranti per coniugare insieme contemplazione e impegno storico, ma bisogna pure identificare una proposta o una ipotesi progettuale.

La ricomposizione pastorale delle associazioni non può infatti limitarsi - sotto pena di risultare frustrante - a promuovere luoghi e momenti di incontro, deve soprattutto poter confrontarsi su « cose », e cioè sulle possibilità (storiche certo e provvisorie ma pure imprevedibili) di testimonianza evangelica sui problemi più acuti o vitali dell'uomo contemporaneo e della società in cui viviamo.

E' questa la vera « soglia critica » che è necessario superare: senza rimpianto di vecchie e improponibili mediazioni, senza nostalgie di impossibili « tempora cristiana », assumendo *tutto* il positivo dell'epoca moderna, con piena fedeltà all'insegnamento e allo stile cristiano del Concilio, è necessario tornare a « pensare la fede ».

Fede e presenza storica

Se infatti la verità cristiana si propone come verità dell'esistenza umana, perché di essa svela l'origine e il destino, è compito di ogni generazione di credenti indagarne e coglierne le implicazioni storiche. Il nesso tra evangelizzazione e promozione umana, a condizione che venga adeguatamente percepito, trova qui un campo preliminare e obbligato di esercizio e di fruttificazione storica.

Bisogna perciò ricominciare a trarre dalla fede - non meccanicamente ma pure consapevoli dell'unica storia degli uomini e dell'unico positivo destino ad essa « prestabilito » da prima della fondazione del mondo e insieme consapevoli della necessaria distinzione degli approcci e degli strumenti - tutto quello che la fede dice sull'uomo e sulla sua avventura terrestre.

Non pochi teologi (e non solo italiani), peraltro critici verso impostazioni neointegriste, stanno riconsiderando la legittimità teorica e pastorale di un atto di morte frettolosamente redatto agli inizi degli anni settanta, quello riguardante la

«cosiddetta dottrina sociale cristiana» (l'espressione è di Giovanni Paolo II).

Sono consapevole di come essa sia stata interpretata e di come pure la si è utilizzata per fornire giustificazione culturale a determinati modelli di presenza civile dei cristiani.

E certamente va riconosciuto come - dopo il Concilio e le molteplici riflessioni teologiche e la messa in opera di prassi plurime - riproporla oggi non può significare la canonizzazione di un determinato modello, quello espresso da una particolare «forma partito».

Ma non con altrettanta certezza è lecito - in base alla insufficienza di «una» forma - teorizzare la impossibilità di una qualunque «forma storica», e ancor prima la elaborazione riflessivo-pratica di forme di presenza che, pur provvisorie (anche perché riferite a contingenti emergenze antropologiche e culturali), debbono incarnare l'ispirazione evangelica. La quale, restando trascendente rispetto a ogni tentativo di darle forma storica, tuttavia lo esige, sotto pena di risulterne vanificata o non accolta quale viceversa si pone, e cioè come verità salvatrice della storia umana.

Il tema è delicato, e un discernimento lucido e sereno si impone; e si impone altresì il dovere di restituire alla fede quello che è della fede, e cioè l'intera capacità di illuminare il reale.

Se col coraggio che i tempi richiedono, senza imbarazzati silenzi, reagendo alla retorica invalsa di formulazioni metodologiche ormai incapaci di trattenere e di significare la «materia» che le fa scoppiare, e viceversa assumendo l'intera rigorosa lezione che viene da insuperati Maestri della Fuci e, più ancora, dal Concilio, concorressimo come Federazione a determinare questo compito storico, la «soglia critica» sarebbe superata.

Saremmo all'avvio, *reale* e positivo, di una nuova costruzione ecclesiale che, radicata nella *reale* comunione ai medesimi «beni messianici» e valorizzando tutta la sua articolata varietà, può offrirsi qual è, casa offerta da Dio anche agli uomini d'oggi.

Pur se condotto, come dev'essere, con mezzi poveri dentro alla povera realtà dei nostri gruppi, sarebbe un grande contributo e un significativo servizio alla nostra Chiesa italiana e per suo tramite alla intera società.

Se mi sono permesso di segnalare l'urgenza di «pensare la fede»,

per riconoscerle - contro ogni intimismo evorsore - il carattere anche pubblico ch'essa possiede, non è certo per ricadere in forme di neotemporalismo in cui la storia non troppo remota della Chiesa italiana s'è impigliata.

So bene che il rischio dell'integralismo - come, per altro e simmetrico verso, quello della vanificazione della fede - è sempre in agguato.

E però che «Cristo è rivelazione e salvezza della storia dell'uomo» non può essere poco più che una formula vuota, per quanto suggestiva, o soltanto consolatoria. Deve poter significare una determinata intelligenza della storia, un disvelamento non certo dei meccanismi, ma del senso profondo e «vero» dell'uomo e della sua storia.

Ora se l'evento della Rivelazione in Cristo ha un senso di verità per tutti, dovremmo potere e sapere ricavare dalla fede cristiana un complesso di pronunciamenti sulla realtà umana che siano significativi per tutti, una pienezza dell'umano che sia comunicabile (in sé e non in quanto «nomina» Gesù Cristo) anche a chi non è cristiano o ha diversa matrice.

Ma questo significa - sotto pena di ricadere in un integralismo sia pure larvato - essere capaci di ripensare la verità cristiana sull'uomo in modo che sia convincente sul piano razionale e in base alla sua forza interna di «interpretare» il vissuto umano, in modo cioè che possa chiedere e sollecitare un libero consenso da ogni persona che usi onestamente la propria ragione.

La laicità nella Chiesa

Si profila qui il tema della laicità che nel dibattito attuale ricopre certamente molti significati.

Se, come credo, la riemergenza di questo tema non è casuale e se esprime esigenze reali pur se in maniera ancora imprecisa (come la fluidità di linguaggio lascia intuire), non può esservi dubbio che non poco cammino è ancora da fare perché il carisma laicale fruttifichi in pienezza dentro a quella comunione di dono e di servizi e di sensibilità che è la Chiesa.

Uno dei sette motivi di esultanza del «contadino della Garonna» per il Concilio concerneva appunto il riconoscimento pieno della dignità e del ruolo del laico nella Chiesa. Attuare il Concilio, intensificandone la comprensione e l'assimilazione all'interno dei nostri gruppi, per un Movimento di Azione Cattolica, quale la Fuci, è uno specifico ed obbli-

gato compito storico, in modo che una compiuta promozione del laicato diventi a sua volta motivo di esultanza per l'intera Chiesa.

Ma la questione della laicità, come è noto, ha un ventaglio amplissimo di aspetti e dimensioni, su cui non è possibile soffermarsi a lungo in queste note introduttive al convegno. Si consentano solo due sottolineature, in qualche modo previe ma utili, forse, alla chiarezza.

La prima attiene talune impostazioni teologiche che, designando come campo di esercizio della laicità la vasta realtà mondana della creazione e indicando nell'uso sapientiale della ragione l'unico strumento appropriato di indagine, sembrano inconsapevolmente riproporre come storico e reale il cosiddetto «stato di natura pura». Il quale, come è noto dall'a storia della teologia, era viceversa usato unicamente come schema concettuale, del tutto ipotetico, per tematizzare in maniera formale l'abissale novità del dono della redenzione.

In effetti, la creazione è strutturalmente inadempita ed è la pasqua redentrice a svelarne di fatto le dimensioni e a realizzarne le virtualità in maniera inaudita, se è vera la prospettiva neotestamentaria di una creazione pensata e avvolta nel disegno dell'adozione filiale e se, ancora, è vero che appunto il dono della Pasqua redentrice sta nell'adozione filiale.

Sicché il laico cristiano - appunto perché cristiano e cioè inserito vitalmente nel mistero dell'Agnello pasquale - vive in quella creazione «che attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio» (cfr. *Romani* 8, 18) e sa che la «seconda creazione» è la verità della prima così come il «secondo Adamo» inverte il primo redimendolo.

Non può esserci dunque, per il laico cristiano, un inserimento per così dire neutro nelle vicende di questo mondo, una modalità anonima d'uso delle realtà mondane.

La relativa autonomia delle realtà create è appunto *relativa*: relativa a Dio che le fa essere nella Parola, e relativa al medesimo Dio che le salva nella medesima Parola incarnata.

E perciò potremmo dire che a partire dalla Pasqua di Gesù cui partecipa per la fede e col battesimo, il laico cristiano è chiamato - per ineffabile dono - a rifare la creazione nella sua autonomia «relativa» e così offrirla al Padre.

Sarebbe bello poter, di qui, trarre le grandi implicazioni per deli-

neare, e aiutarci a vivere, le vie della spiritualità o della santità laicale, anche sulla base di quanto il Concilio accenna qua e là (cfr., ad esempio, *Apostolicam actuositatem* 4).

La prima sottolineatura, dunque, intende considerare la laicità a partire dalla fondamentale e costitutiva verità cristiana dell'unità tra creazione e redenzione.

La seconda muove dal paragrafo 31 della *Lumen Gentium*, laddove si dice che «dei laici è propria e peculiare l'indole secolare», e cioè la capacità di «cercare il Regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole verso Dio».

In altri testi, tra i tanti, del Concilio la medesima finalità (si potrebbe dire, in continuità con quanto sopra: la ricostruzione dell'autonomia relativa) viene definita con la necessità di «condurre la storia a Cristo» (cfr. *Gaudium et spes* 54) o di «impregnare il spirito evangelico le varie comunità o i vari ambienti» (cfr. *Apostolicam actuositatem* 20), e di far ciò decifrando il mistero di cui la storia umana è partecipe (cfr. *Gaudium et spes* 40).

Profezia e missione

Ecco, decifrare il mistero della storia. A me pare che in questa capacità interpretativa del «mistero» che la storia è, nel suo dispiegarsi, stia il vero senso di quella indole «secolare» e cioè storica che è propria e peculiare dei laici.

In questo senso, lungi dall'essere in alternativa con la finalità apostolica, la laicità la integra poiché si pone come consapevole inserimento nel tessuto della secolarità, come «senso della storia» e cioè come capacità di comprendere la qualità del tempo storico che ci è dato vivere *dalla e nella prospettiva del Regno*.

La laicità cristiana pare così coincidere con una «storiografia del profondo», con una lettura cioè della storia e dei problemi umani, che in essa si agitano, alla luce di quella Parola che ne rivela, anzi che ne è il senso (il perché delle cose, certamente, e non il come sono fatte le cose), l'origine e il destino.

La finalità apostolica non può non supporre e valorizzare questa lettura «religiosa» data dalla laicità cristiana (in quanto basata sulla verità della creazione e della pasqua redentrice) della vicenda umana.

Solo in questa prospettiva pare possibile che il nostro impegno missionario si accosti cordialmente a

tutte le dimensioni della storia senza indebite prevaricazioni e senza anonimati di «doppia verità», ma anzi unificandole in una coerente analisi della domanda umana in esse presente e quindi cogliendole come luoghi reali di un intervento pastorale che rechi la Parola donatrice di senso all'intera vicenda umana e ai puntuali momenti che densamente le esprimono e concretizzano.

Sono convinto che - a parte la doverosa cautela, che condivido, pienamente, di fronte al possibile (e deleterio) scivolamento verso frettolosi esiti di schieramento politico - la finora parziale e discussa valorizzazione della laicità nasce non da una eccessiva ma da una insufficiente fedeltà alla scelta religiosa.

La quale - se undici anni fa segnò provvidenzialmente una più limpida caratterizzazione pastorale dell'Azione Cattolica - non pare debba essere intesa come volontaria amputazione della responsabilità storica propria di ogni uomo e perciò anche di ogni credente, quasi che «scelta religiosa» sia scelta di un solo ambito tra i tanti possibili. Essa è invece scelta di tutta la vicenda umana compresa e servita a partire dalla Parola «sensata» e definita che Dio su di essa ha pronunciato in Cristo.

Il raccordo per via interna di questi due fondamentali tratti caratteristici di un movimento laicale di apostolato, quale la Fuci, indica così che l'annuncio cristiano, perché possa risuonare come «sensato» dentro alle vicende umane, implica una valutazione culturale-religiosa sul trapasso culturale che il tempo presente sembra segnare.

Non è sufficiente viverlo, questo trapasso epocale; bisogna capire in che direzione vada, bisogna soprattutto saper intervenire perché sia «orientato verso Dio».

In questa prospettiva l'intervento recente più «religioso» e insieme più «laico» è certamente la *Redemptor hominis*: con intenzione missionaria, culturalmente avvertita, questa enciclica vuole aprire l'epoca non pre-moderna o anti-moderna ma post-moderna, e perciò valorizza tutto il positivo della «modernità» (ne è sintomo rivelatore l'accentuazione sui diritti del soggetto umano) ma dentro a un quadro in cui il «religioso» viene compreso e vissuto come la primaria e decisiva connotazione dell'uomo.

Mi si perdoni questa apparente digressione, ma pare a me sia necessario collocarsi dentro questa prospettiva che ci consente di ripensare globalmente il significato propria-

mente storico e laicale di una associazione ecclesiale «a servizio della Parola», non benché ma in base alla scelta religiosa che la caratterizza.

Ho finito. Ma non senza prima chiedervi scusa per questa lunga chiaccherata. Sono convinto che penserete voi a sfrondarla nella discussione di mercoledì o a integrarla con valutazioni più mature.

Non potevo tuttavia sottrarmi al dovere di dirvi quanto si è vissuto in questa difficile stagione fucina. Ne è venuto fuori, così, un intreccio di cronaca e di riflessioni, di linee ispiratrici e di povere realizzazioni, con una scrittura tumultuosa, riflesso inconsapevole forse, delle istanze e delle reali possibilità di questi ultimi sei anni di Fuci.

Esiste certamente un'altra storia di questi anni, ed è quella per la quale non pochi universitari m'hanno confidato che senza la Fuci non sarebbero rimasti dentro la Chiesa. E' una storia misteriosa e segreta, da circondare con quel pudore di cui ama avvolgersi la Grazia nel suo incessante lavoro. Ma è pure la storia per cui siamo chiamati a lavorare come pastori d'anime.

Se dunque un senso hanno le molte e troppe pagine che precedono, esso va ravvisato nella non-vuota fiducia che un futuro della Fuci esiste. A condizione che si riesca da parte di tutti a riprendere, certamente reinterpretandolo, il *grande disegno originario* che trasse la Fuci a essere feconda presenza nella Chiesa e nella società italiana: un disegno di libera e gioiosa adesione al dato di fede, di amore all'università e di sintesi sempre più profonda tra ricerca culturale e vita di fede, di grande passione ecclesiale e di giovane lettura delle svolte della storia.

Questa fiducia non-vuota si nutre ora di questo nuovo inizio della solidarietà tra gli Assistenti, una solidarietà che non si nasconde la varietà di opinioni ma non per questo cessa di crescere in fraternità.

Consentitemi di confessare - senza «usare» la Bibbia - che in queste settimane m'è capitato di interpretare questi sei anni come un lungo esodo, e che forse si tratta ormai di *passare* il Giordano, con tutto il coraggio che esige e la novità che promette. Che il Signore ci benedica, e *trasformi* quanto di autoillusione può esservi nell'interpretare così l'attuale momento della Federazione, in pienezza di possibilità apostoliche.

d. Guido Mazzotta

Una riflessione su presupposti teologici, prospettive e problemi di una pastorale per i giovani

d. Luigi Serenthà

Una piccola premessa: ormai si preferisce parlare di teologia pratica, perché teologia pastorale sembra privilegiare, nella stessa dizione, il pastore come colui che edifica la comunità; chiamarla pastorale vuol dire privilegiare ancora troppo la parte attiva, e quasi preponderante, del pastore che allude quasi a una passività degli altri membri della comunità cristiana; per questo si preferisce dire, nel linguaggio teologico corrente, teologia pratica anziché teologia pastorale, appunto per alludere al farsi della Chiesa in cui ciascuno svolge una sua funzione, anche il pastore d'anime evidentemente, ma in cui tutti veramente hanno una funzione attiva. Il problema della teologia pratico-pastorale è quello di un metodo che viene intuito da lontano, ma non riesce ad essere ancora seriamente descritto.

Gli studi di teologia pratico-pastorale prevedono lo svolgimento interessante di parecchi contenuti, ma a livello di discorso epistemologico di fondo, cioè qual'è lo statuto scientifico della teologia pratica, si è ancora molto lontani dall'aver raggiunto un consenso. Penso che la difficoltà sia proprio oggettiva e richieda una paziente decantazione storica perché il discorso di teologia pratica o pastorale fa riferimento a quell'aspetto della fede per cui essa non è presentata nei suoi contenuti storico-oggettivi, ma è colta soprattutto sul versante della appropriazione della antropologia della fede, (usando un linguaggio un po' arcaico, ma penso facile e sbrigativo per noi che abbiamo studiato un po' di teologia, la fede si presenta attraverso due modalità tra loro strettamente connesse, la « fides quae », è la fede che è creduta, è la fede come adesione ai grandi valori oggettivi che si riferiscono alla storia di Gesù nella quale Dio, il rivelatore, il

Padre che ci ama e si comunica a noi, ha parlato in forma definitiva; la « fides qua creditur » è invece la fede con cui si crede e allude alle operazioni spirituali soggettive con cui il credente, non secondo leggi caotiche, ma secondo le leggi dello Spirito, si appropria del valore oggettivo della fede, fa diventare la realtà oggettiva di Gesù Cristo realtà storico-personale, realtà di oggi, realtà di me, dei miei rapporti interpersonali). Lo studio di questo versante della appropriazione soggettiva, personale e interpersonale della fede, che riguarda in fondo due grandi temi della vita cristiana, la teologia spirituale (o la vita secondo lo Spirito) e la teologia pratica (o la vita nella Chiesa vista come realtà storica in un farsi comunitario), è ancora un po' nebbioso, non è ancora stato pienamente aggredito e tematizzato; c'è ormai un risveglio interessante di questi studi, però sia la teologia spirituale sia la teologia pratica vivono ancora una stagione piuttosto inquieta, di ricerca di un proprio metodo, di un proprio statuto epistemologico.

Quello che sta nascendo nella teologia contemporanea è una certa intuizione che non ha ancora raggiunto positivamente il proprio contenuto; lo sta raggiungendo attraverso alcune esclusioni, quindi per via negativa; si intuisce che un discorso di teologia pratica, come analogamente un discorso di teologia spirituale, deve trovare una propria strada tra un metodo che sia puramente deduttivo e un metodo che sia puramente induttivo. Non si tratta semplicemente di dedurre da alcuni grandi principi cristiani i comportamenti pratici dei cristiani, vuoi relativi alla vita spirituale, vuoi relativi al farsi della Chiesa; né si può dire che la realtà della Chiesa o della vita cristiana mossa dallo Spirito, può es-

sere descritta soltanto per via induttiva, cioè inducendo nella vita della Chiesa o nella vita del cristiano mosso dallo Spirito, quelle provocazioni, quei problemi che sono presenti in una certa situazione culturale. Alcuni studi sono soprattutto deduttivi (da alcuni criteri generali relativi a Gesù Cristo, alla sua storia, alla sua figura, si pensa di poter dedurre o l'azione pastorale della Chiesa o le leggi profonde della vita condotta dallo Spirito), altri studi invece, alludendo piuttosto al metodo induttivo, lasciano incerta la fisionomia del cristiano mosso dallo Spirito e della comunità cristiana nel suo farsi; semplicemente si ridà rilievo al contesto storico culturale, e i problemi che la storia, la psicologia, la sociologia presentano, mediante corto circuito vengono indotti nella vita della Chiesa. Si pensa di fare seriamente teologia pratica o teologia pastorale solo quando si elaborano alcune risposte che la comunità Chiesa dà alla cultura, senza accorgersi che la cultura prima di essere una realtà che va accettata così com'è, è realtà trepida, incerta, che va fatta decantare circa le stesse domande che essa rivolge. La cultura prima di essere oggetto di risposta, è oggetto di ulteriori indagini per vedere se le domande poste sono corrette; in nome di che cosa io controdando se non ho già una certa immagine di Chiesa o di vita spirituale cristiana in qualche modo costruita e formata? come posso io interrogare o controinterrogare la cultura che mi interpella? donde ricavo questa immagine, se questa immagine è da farsi nella storia? come riuscire a trovare un'immagine di Chiesa (per la teologia pratica) o di vita secondo lo Spirito (per la teologia spirituale che non sia semplicemente dedotta dai principi generali teoretici della vita cristiana

e non sia semplicemente la risposta approssimativa, posticcia, per cortocircuito, alle istanze, alle provocazioni, alle domande provenienti da una certa cultura?

Si tratta allora di elaborare un metodo molto più complesso che colga la vita cristiana mossa dallo Spirito e la vita pastorale della Chiesa in un equilibrio tra un procedimento reale, cioè una figura reale di cristiano mosso dallo Spirito o di comunità cristiana fedele a Cristo e un'immagine ideale di cristiano o di comunità cristiana. Tenta un esempio che forse fa capire con maggiore chiarezza il significato del discorso che andiamo faticosamente costruendo: pensiamo a quella stupenda sezione degli Atti che è dedicata al racconto della passione e morte di Stefano; l'autore del libro, S. Luca, con una sapienza letteraria veramente profonda e stimolante, stabilisce un rapporto preciso tra la figura del martire cristiano e la figura di Gesù Cristo. C'è un parallelismo costante fra il processo, la condanna, la morte di Gesù, e il processo, la condanna e la morte di Stefano. Una persona umana, Stefano, non perché ha scelto, ma perché le circostanze storiche lo hanno condotto a certe scelte, offre tutta la propria vita per Gesù Cristo: nasce la figura storica. Il martirio non lo si inventa, nasce nella storia, come risposta a certe provocazioni. Una volta che capita questo evento, che si è costituita questa figura storica, il cristiano confronta questa figura storica con un'immagine ideale di sequela di Cristo e a posteriori trova che questa realtà storica è una attuazione particolarmente significativa, profetica, paradigmatica della sequela cristiana.

Il martirio diventa la sequela profetica di Cristo; un'immagine storica concreta in cui ciascuno può rispecchiarsi e dire: «Questo è il cristiano, colui che fino al sangue è capace di imitare Gesù Cristo rendendosi solidale anche fisicamente con i suoi dolori, con la sua sofferenza e con la sua morte». La vita cristiana concreta è una figura storica che nasce nella storia, non può essere inventata a tavolino, non può essere dedotta da principi astratti, sorge nella storia. Una volta che è sorta, io però ho delle leggi secondo le quali verificarla; la confronto con una immagine ideale di vita cristiana e nasce un interessante circolari-



tà: per un verso la realtà storica concreta che è sorta illumina la immagine cristiana (prima del martirio di Stefano in non so ancora fino in fondo cosa vuol dire essere discepolo di Cristo); per altri versi però l'immagine ideale illumina la vita di Stefano; egli ha fatto certe scelte avendo in mente una idea di cristiano fedele a Cristo fino in fondo che la comunità cristiana gli aveva trasmesso, che la parola degli apostoli di giorno in giorno gli andava proponendo. Ecco allora che nasce questa preziosa circolarità, figura storica concreta e figura ideale di vita cristiana; come posso allora progettare sempre meglio la vita cristiana? Come la figura storica, nata concretamente nella storia, attraversata da quel fascio di luce critica che è l'immagine ideale mi permette un discernimento spirituale, mi fa proseguire ulteriormente, progettare, a partire da questa storia concreta illuminata dall'ideale, una nuova e più perfetta immagine storica di cristiano e di attività ecclesiale? Un discorso di teologia pratica, come analogicamente uno di teologia spirituale, deve sapere operare questa circolarità, deve partire da una descrizione della figura storica concreta

che una certa realtà cristiana assume in un certo momento storico, deve cogliere questa figura storica non in termini piatti, opachi, ma come fermento, come tensione dinamica verso una figura ideale che è presente, ma in qualche modo nascosta e va fatta emergere dentro questa figura storica in vista di un progetto, di un farsi della vita cristiana, vuoi nella storia personale, vuoi nella vita della comunità cristiana, perché nella storia d'oggi corrisponda sempre più profondamente al progetto ideale voluto da Gesù Cristo.

Allora, come si progetta una vita cristiana, un'azione pastorale? Pensando al discorso che oggi ci interessa, che è la pastorale giovanile, come deve articolarsi un discorso di teologia pratica? Esso deve anzitutto essere descrizione di come oggi nella comunità cristiana si fa pastorale giovanile.

Collocazione storica della pastorale giovanile

Il 1° momento del discorso è tentare di vedere come la pastorale giovanile si situa storicamente, qual'è la figura attuale della pastorale giovanile. Guardando la Chiesa nel suo complesso isolia-

mo un settore: l'attività della Chiesa verso i giovani. Cominciamo a descriverlo: quali tensioni, quali problemi, quali intuizioni, quali sofferenze, quali genialità sono, oggi come oggi, presenti nella vita della Chiesa rivolta ai giovani.

2° momento: questa realtà ci si presenterà carica di tensioni, di contrasti, intuizioni bloccate a metà strada, progetti che non trovano una linea pura e autentica; questa immagine storica concreta, spesso fatta di contrasti e di tensioni, in cui si attua l'azione pastorale della Chiesa d'oggi verso i giovani risponde a dei criteri ideali che non sono in sé esaustivi, non ci dicono qual'è il sempre, il perenne di ogni autentico annuncio di Cristo che la comunità cristiana fa per qualsiasi uomo e per qualsiasi condizione giovanile.

3° momento: da questo confronto tra una figura storica concreta e un'immagine ideale di catechesi, di annuncio di Cristo al giovane d'oggi, quale progetto nasce, che cosa va ritoccato nella pastorale attuale?

Dopo questa premessa un po' lunga, ma indispensabile per capire qual è il disegno interno del discorso, possiamo passare allo schema e vedere come il 1° e il 2° punto descrivono la pastorale giovanile così come si configura storicamente nella Chiesa d'oggi; il 3° punto, il più impegnativo, è il tentativo di confronto con un'immagine ideale di azione pastorale e con quei contenuti perenni, a cui sempre occorre far riferimento in ogni attività formativa, catechetica, pastorale. Infine il 4° e il 5° punto in termini soltanto esemplificativi, tentano di descrivere un progetto di pastorale giovanile che risponda alla figura storica attuale, ma nel medesimo tempo abbia dentro di sé tutti quei fermenti critici, quella coscienza critica che deriva dal confronto con i contenuti ideali o la immagine ideale di pastorale giovanile.

Il 1° punto cerca di descrivere il problema della pastorale giovanile proprio pensando alla parola « contenuti »: perché questa insistenza sui contenuti di una pastorale giovanile? Mi pare che questa insistenza alluda al problema più macroscopico, più grossolano, più grezzo, ma anche più significativo della pastorale giovanile attuale: allude

a un'altalena che la nostra attuale pastorale giovanile compie tra un disagio e un'intuizione. Il disagio si riferisce a una certa incomunicabilità che tormenta l'attività educativa attuale imbocca alcune strade qui soltanto descritte attraverso delle parole allusive: tutti noi pastori d'anime in rapporto ai giovani di qualsiasi estrazione, siano essi universitari o appartenenti a una cultura pre-universitaria o abbiano imboccato ormai precocemente la strada del lavoro, ci accorgiamo che proviamo disagio, non abbiamo più il coraggio di riproporre alcuni classici contenuti nella predicazione, della direzione spirituale, perché qualcosa è crollato; abbiamo l'impressione che sia un pò tutto da reinventare, che i contenuti in un discorso formativo, rieducativo nei confronti dei giovani, non possano essere realtà già date, che noi semplicemente riceviamo da un passato e trasmettiamo a questi giovani. Questa situazione di disagio imbocca alcune strade: la rinuncia (alcuni dicono: « non ce la facciamo », « ci ritiriamo »); tanti preti hanno detto così, l'autoritarismo (non si tiene conto di questa situazione complessa del giovane e tentando di giocare le ultime carte si pestano i pugni sul tavolo, si tenta se per caso proponendo con una perentorietà acritica certe forme di vita cristiana, i giovani « abbozzano »), la cattura (non è più autoritarismo esplicito; si ha in mente un progetto che non ha a che fare nulla con i giovani e puntando su alcune debolezze dei giovani, concedendo loro qualcosa, si cerca di attrarli attraverso una sensibilizzazione epidermica, la captatio benevolentiae puramente psicologica, lì si cattura proponendo poi il progetto che interessa; pensiamo a come il mondo giovanile oggi è oggetto spietato di caccia, di cattura da parte di tutti i partiti che attraverso concessioni in un modo o nell'altro cercano di imporre ai giovani un certo schema; il giovanilismo (tutti si atteggiavano a giovani, assumono comportamenti giovanilistici, vedono nei giovani i profeti del mondo d'oggi che vanno acriticamente accettati; avviene una sublimazione della condizione giovanile che non viene decantata criticamente, ma presa in blocco, le sue tensioni e inquietudini vengono viste come segno profetico di futuro, di libertà autentica; spesso senza accorgerci,

per una specie di complesso di inferiorità verso il mondo giovanile, mitizziamo, sublimiamo, idealizziamo certi comportamenti giovanili vuoi linguistiche, vuoi gestuali e cerchiamo di indulgere a questi comportamenti, di adattarci ad essi).

La figura storica

L'altro polo verso cui altalena la nostra attuale pastorale giovanile è l'intuizione: se siamo cristiani, dobbiamo riconoscere un già dato: non posso pensare che la realtà cristiana nasca semplicemente dalla storia, sia frutto di intuizione psicologiche, di fermenti sociologici; la vita cristiana è memoria, fedeltà a qualcosa che è accaduto, una parola che definitivamente è stata pronunciata sulla nostra esistenza. La fine della storia è già capitata nella Pasqua di Cristo; la storia è finita perché Dio stesso in forma definitiva si è pronunciato e non c'è più un al di là di Dio, non c'è più un al di là di Gesù Cristo. Gesù è un'individualità ben precisa che lascia spazio per altre individualità e quindi per un cammino storico, per una alternativa nei suoi confronti, ma essendo egli il singolare assoluto, perché in questo piccolo brandello della storia che è Gesù, Dio stesso ha celebrato definitivamente il suo amore per l'uomo, questo evento, mentre per certi versi lascia sussistere una effettiva novità di altri eventi storici, per un altro verso comporta che questa realtà nuova che nasce nella storia non possa essere ultimamente nuova, perché l'ultimità è in Lui; è una maniera nuova di dire Lui, di dire la sua infinita ricchezza, di presentare l'infinita bellezza del suo volto. La storia umana, confrontata con l'evento di Gesù, è insieme nuova e non nuova: è la maniera sempre nuova con cui i figli di Dio lungo la strada, avendo il loro volto, la loro identità e portando il peso delle sempre nuove situazioni storiche, ripongono l'immagine perfetta del Figlio di Dio. La vita cristiana è predestinazione in Cristo, incorporazione a Cristo, imitazione di Cristo; l'uomo che destino ha? è predestinato come figlio nel Figlio; qual'è la sua vita vera? è vivente in Cristo; qual'è la legge profonda del suo essere? è l'« imitatio Jesus Christi ».

Ecco come ci accorgiamo che il disagio che tormenta oggi la pastorale giovanile, questa incomuni-

cabilità, questo non sapere quali contenuti proporre, è un disagio che va superato, perché dall'altra parte abbiamo la certezza che esistono dei contenuti cristiani, esiste un già dato, un evento, un patrimonio, un depositum; non lo intenderemo in senso storico appunto perché sappiamo che la realtà di Gesù è un'assolutezza, (ma mediata nella storia); è una presenza definitiva di Dio in Cristo che non significa fine storica della storia, ma fine dinamica. E' una presenza definitiva di Dio in Cristo come suscitatore di figli di Dio in Cristo, che lo imitano, che riproducono Lui nella individualità irripetibile di loro stessi, del loro volto, della loro storia, dei rapporti umani che essi intrattengono.

Mi pare che la prima cosa con cui dobbiamo descrivere la figura storica concreta della pastorale giovanile oggi, è il notare questa tensione tra un disagio che ci fa dire: «non abbiamo niente come cristiani da comunicare, dobbiamo semplicemente immergerci nella storia, captare i movimenti che nascono nella storia, a livello psichico, sociologico e tentare di inserirci qui dentro»; dall'altro: «non possiamo fare così perché la storia cristiana è già fatta, Gesù Cristo è una realtà già data, abbiamo dei contenuti, abbiamo un progetto, abbiamo dei pronunciamenti sull'umano, che derivano dalla realtà di Gesù e devono semplicemente essere ridetti, noi siamo memoria, fedeltà, obbedienza, testimonianza, di fronte a un evento che non può essere manipolato, ma dev'essere accolto con una purezza sempre più profonda se vogliamo davvero essere gli interpreti della situazione storica che sta nascendo sotto le nostre mani; staremo più attenti alla storia d'oggi quanto più saremo attenti al già dato, al già fatto in Gesù Cristo.

Il 2° punto tenta di scavare un po' più a fondo in questa situazione e diventa così la premessa per passare al 3° punto che sarà il confronto con un'immagine ideale di pastorale giovanile. Qual'è la ragione per la quale siamo arrivati a questa situazione attuale? Perché i contenuti sono andati in crisi? Perché la certezza che la vita cristiana è memoria di un già dato, viene tormentata dal disagio di una incomunicabilità, di una nebulosità di percepire i contenuti cristiani? Il rischio dell'osservanza fatta nel 1° punto è quello del moralismo. Guai se faremo solo un discorso morali-

stico, il nostro compito è di essere obiettivi e rigorosi anche nell'analizzare i peccati e cercare di vedere quanto della situazione attuale non è frutto di cattiva volontà o del fatto che siamo peccatori o che Satana agisce nel mondo seminando zizzania nel campo di Dio, ma quanto dipende anche da situazioni storico-oggettive, che non dipendono da noi, ma sono il frutto di risultanze storiche, di avvenimenti successi. Si cerca così di cogliere non tanto i risvolti personali legati ai limiti e ai peccati personali, ma i risvolti obiettivi di questa crisi dei contenuti.

Ambiguità dell'approccio storico

Per capire la situazione attuale, dobbiamo fare un lavoro genetico: cogliere il procedimento genetico mediante il quale questa situazione si è costituita. Il procedimento, a mio parere, che è sfociato nell'attuale figura di crisi di past. giov. deve essere scomposto, come rifratto, in tre procedimenti: due che confluiscono in terzo.

Un primo è un procedimento culturale generale: è avvenuta un'evoluzione, un cambiamento, una transizione nell'approccio al mondo giovanile. Qualche anno fa era soprattutto psicologico; in questo contesto la giovinezza veniva vista come aperta verso l'età adulta, era una visione sostanzialmente ottimistica del mondo giovanile; attualmente invece, come in tutti gli altri settori della vita della Chiesa, a eco della vita culturale più ingenua, l'approccio al mondo giovanile è fatto prevalentemente in prospettiva sociologica e in questa prospettiva la condizione giovanile non è più vista in maniera ottimistica, ma in termini piuttosto ambigui di involuzione o di marginalità; quindi l'età giov. non come l'età evolutiva verso l'età adulta, ma come condizione di marginalità in cui il mondo adulto tiene il giovane e che il giovane reattivamente eleva come bandiera contro il mondo adulto. Prendete i volumi di teologia pastorale giovanile prodotti tra gli anni '70 e '80 e vi accorgerete che l'interlocutore è cambiato la sociologia è la voce più perentoria del nostro tempo, attualmente si sostiene che la psiche dell'uomo non ha procedimenti autonomi, è influenzata dalle condizioni strutturali generali della società e attualmente il discorso più comples-

so è quello che tenta di fondere procedimenti marxisti con quelli freudiani e congiungere l'analisi della psiche con l'analisi della società per far vedere gli influssi reciproci che intercorrono tra evoluzione psichica e complessiva evoluzione sociologica.

In fondo il giovane affrontato psicologicamente ci si presenta come colui che marcia verso l'età adulta; se io ho un'immagine adulta di uomo, posso vedere il giovane come colui che si prepara sia pure attraverso un cammino contraddittorio, di evoluzione e involuzione, verso quell'immagine. Parlando in termini cristiani ho il cristiano adulto, così come emerge dai grandi squarci paolini (specialmente la 2° parte delle sue grandi lettere, il discorso morale di Paolo: «sii cristiano che diventa sempre più adulto in Cristo», ho un modello adulto e dico al giovane, che la psicologia mi presenta come in stato evolutivo verso l'età adulta: «cammina verso questo ideale». Attualmente invece noi ci avviciniamo al giovane guidati dal sociologo il quale ci dice che il giovane è l'emarginato, il giovane non è reso corresponsabile e partecipe della vita adulta, il giovane è mantenuto in uno stato di perenne e insoddisfatta adolescenza, studia fino a 30-50 anni, si prolungano i processi formativi, scolastici, ma in una situazione che vede un allentarsi, un diluirsi sempre di più della presenza attiva del giovane nella società; il giovane oggetto di consumo (abbiamo tutta una società che produce per i giovani appunto per tenere il giovane in uno stato di soddisfazione, di calma, di appagamento, perché poi per tutto il resto la società si costruisce in altri settori e mediante altri interventi). Il giovane in certi casi accoglie l'offerta che la società gli lancia, si acquieta con questi piccoli vantaggi che la società li propone, però quando ha dei momenti di lucidità, soffre di questa situazione di marginalità e tende ad erigerla a bandiera, a dire: «Tu mi condannai alla marginalità, io trasformo la condanna in un privilegio, esigo la marginalità come bandiera dietro alla quale io compio la mia marcia aggressiva verso la società; questa società è tutta fallimentare, tutta sbagliata; l'esserne fuori per me è un privilegio». La marginalità giovanile diventa una specie di deserto nel quale si ricostruisce un nuovo po-

polo che poi aggredirà la città e la cambierà.

Colui che deve parlare al giovane si trova a disagio, non può più dirgli: «Ecco l'immagine di adulto verso la quale tu cammini»; si trova di fronte un giovane che per un verso è emarginato e per un altro si crogiuola in questa marginalità, facendola diventare vessillo della sua controrivoluzione contro la società adulta.

La storicità della rivelazione

L'altro procedimento che dobbiamo esaminare per capire la società attuale è una transizione che è avvenuta nell'ambito della fede-teologia, cioè nel concepire la fede, la rivelazione. Si è passati da una concezione sostanzialmente intellettualistica a una concezione storica e i punti di riferimento più emblematici sono Vaticano I e Vaticano II. Il Vat. I ha una «constitutio de fide» che dice come la fede è adesione che noi concediamo ad alcune verità che Dio ci ha rivelato: alcune verità sono propriamente soprannaturali, altre sono naturali, ma Dio le rivela perché l'uomo con fermezza, con speditezza, senza mescolanza di errori possa arrivare a conoscere verità di per sé attingibili anche alla sola ragione.

Passiamo col Vat. II a un «De revelatione»: Dio parla nella storia, la storia che ha al proprio centro Gesù Cristo. Non è una concezione antitetica, perché la storia in cui Dio si rivela è storia fatta di uomini che sono anche persone intelligenti che quindi captano anche in termini intellettuali-veritativi certi messaggi; però la concezione storica del Vat. II integra la prima, superandola: gli estremi non sono più l'intelligenza dell'uomo e le proposizioni veritative rivelate da Dio e contenute nella tradizione cristiana; gli estremi sono la storia dell'uomo come essere intelligente, ma anche come essere libero, come essere socialmente correlato con altri uomini. La storia di Gesù comporta anche un annuncio di verità mediabile concettualmente, ma è qualcosa di più; è una concettualità che fiorisce su eventi storici, su una storia concreta di Cristo fatta di gesti, di misteri della vita di Gesù nei quali si sintetizzano i grandi gesti che Dio ha compiuto nella storia della salvezza. Per interpretare una siffatta concezione, la teologia non ha più po-



tuto far riferimento soltanto a una concezione intellettualistica, essenzialistica della rivelazione ha dovuto intendere la rivelazione come storia e allora ha cercato, talvolta in maniera molto maldestra e raggiungendo esiti catastrofici, di far riferimento alla interpretazione del reale che non fossero fatte in chiave essenzialistica («il reale è questo»), ma in chiave storico-processuale («il reale è divenire, il reale è processo»), ispirandosi o alla cultura esistenzialistica che descrive la realtà non come un'essenza storica, ma come il farsi di una realtà attraverso gesti esistenziali, oppure più recentemente alle teorie critico-sociali in cui il presente, maciullato dalla teoria critica, viene confezionato in vista di un futuro sociale. Critica e rivelazione sono gli strumenti mediante i quali io analizzo i processi della realtà, e la realtà è crisi continua, è cogliere criticamente i limiti del presente per poter progettare rivoluzionariamente un nuovo processo sociale). La teologia ha cercato di dialogare con queste nuove aree culturali (10 anni fa con l'esistenzialismo: es. Rahner; attualmente con l'area culturale critico-

sociale: es. teologia latino-americana della rivoluzione, della liberazione, teologie politiche; la teologia diventa l'ambito entro cui una teoria critica della società è costituibile: es. ultimi orientamenti di Metz e Schillebeekx in campo cattolico e di Pannenberg, protestante, che sta conducendo una campagna interessantissima per giustificare la presenza delle facoltà di teologia nelle università tedesche sostenendo che la scientificità critica che attualmente è interpretata in termini critico-sociali non è contraria alla fede e alla teologia, anzi la teologia che si fonda sulla fede rappresenta la istanza critica più globale entro cui prende corpo, giustificandosi, anche l'istanza critica che poi viene portata avanti dalla filosofia, dalle scienze sociali... In questo contesto la teologia, e è il grosso limite che va superato, la teologia non è più capace di dire qual'è il contenuto della fede, perché la fede è in qualche modo diluita — anonimizzata nei processi suoi esistenziali, suoi critico-sociali secondo i quali viene interpretata la realtà storica della esistenza umana.

Da una parte abbiamo un approc-

cio sociologico al giovane che sfocia nella marginalità, il giovane vive una situazione di marginalità come bandiera reattiva contro il mondo adulto; dall'altra parte abbiamo che i contenuti cristiani, letti secondo questi procedimenti teologici che hanno concesso spazio all'esistenzialismo o alle teorie critico-sociali, si presentano come un da farsi, come qualcosa che rifiuta ogni contenuto presente per costruire una società futura. Diventa facilissimo, se non si è più che vigilianti, il corto circuito: la marginalità sociologica del giovane viene fatta coincidere con l'istanza profetica della fede; la fede non è proposta di contenuti, è programma pratico e sociale; la fede è istanza rivoluzionaria, profezia del futuro che trova i suoi protagonisti nei giovani in quanto marginali. Il momento che stiamo attraversando di disagio della pastorale giovanile, ha alle sue radici questi procedimenti non ben padroneggiati, soprattutto questo corto circuito pericoloso tra una lettura sociologica della figura del giovane e una lettura o storico-esistenzialistica o storico-rivoluzionaria, critico-sociale, della realtà cristiana; questo corto circuito si esprime in disagio a proporre contenuti e a trasformare la past. giovanile in prassi.

Poco importa allora la modalità o tendenzialmente integrista o tendenzialmente secolarista di questo dare enfasi al «gruppo che agisce», quasi che dalla proposta cristiana nasca in qualche modo una prassi che evidenziando e sublimando l'istanza profetica del mondo giovanile cerca di presentarla come forma di rinnovamento della società e della Chiesa, e poco importa che si tratti di processi elitari di fronte ad una massa giovanile consumistica, anche se è vero che evidentemente il sintomo di una certa situazione deve essere colto non nella grande massa, ma in questi gruppi elitari che in qualche modo sono la forma di un mondo giovanile per lo più informale e massificato).

Già il modo con cui abbiamo condotto il 1° momento ci ha fatto capire che la realtà profonda della vita cristiana che dobbiamo proporre ai giovani è dentro ai procedimenti secondo i quali oggi si costituisce l'attività storica della Chiesa verso i giovani; ma va riscoperta, a prezzo di alcuni scostamenti, ritrovando dentro que-

sta realtà crepuscolare una luce più pura e più profonda. Tentiamo in questo 3° punto del discorso di penetrare la descrizione finora fatta della past. giov. con una scia-bolata di luce, la quale ci permetta di discernere secondo lo spirito cristiano cosa va e cosa non va, cosa è propriamente cristiano e cosa invece non è propriamente appartenente alla volontà di Gesù Cristo e alla tradizione autenticamente cristiana.

Un corretto uso della chiave storica

Anzitutto partiamo da uno degli elementi che compongono l'attuale figura della past. giov.: è l'approccio sociologico alla realtà giovanile che conduce alla evidenziazione della marginalità come condanna che la società adulta impone al giovane e come privilegio in cui il giovane trasforma questa condanna. C'è effettivamente in questa marginalità un valore; effettivamente l'essere ai margini di una società che è costruita su parametri dubbi e discutibili, è uno strumento di maturazione critica, di evoluzione spirituale-umana complessiva di questa società; per fortuna una società è anche circondata da elementi in qualche modo nomadi, zingareschi, che cercano di introdurre idee nuove, materiale nuovo, istanze critiche nella società, ma c'è da chiedersi se la pura e semplice marginalità usata reattivamente e senza contenuti, può essere effettiva istanza critica. La marginalità per le sue suggestioni psicologiche e per la sua effettiva efficacia verso il rinnovamento sociale, rappresenta certo un potenziale critico interessante, non in se stesso, preso soltanto come reazione, ma per quei contenuti positivi che essa permette di elaborare e in nome dei quali io dialogo con l'altra società: ma non posso fare del rifiuto polemico il contenuto col quale vado incontro a una realtà; le società che vengono costruite soltanto per demolizione polemica di altre, ripropongono gli stessi contenuti delle altre.

E' chiaro che l'uomo come cercatore del vero lo è entro quella situazione processuale fatta di eventi storici successivi nei quali si svolge la nostra esistenza storica, ma è pur vero che noi non siamo pura rapsodia, puro ingranaggio di piccoli eventi storici che si suc-

cedono caoticamente l'uno all'altro; noi in questo procedere storico viviamo un valore perenne, incondizionato (trascendentale dice la filosofia, cioè che trascende le singole situazioni storico-categoriali in cui ci troviamo), ed è la ricerca della verità. Siamo impastati di carne e di sangue, siamo condizionati dalla storia, ma dentro a questi condizionamenti processuali di tipo psichico o di tipo psicologico, siamo gratificati dalla assoluta e incontrovertibile dignità di cercare il vero. In ogni procedimento noi sappiamo che non è dato il tutto, non è data la definitività, un processo è sempre processo parziale: se cogliamo un processo come movimento, è perché noi in questo processo viviamo un al di là del processo, che è la ricerca del tutto entro cui va collocato: per questo dobbiamo avere il coraggio di dire alla gente d'oggi e ai giovani d'oggi che noi siamo fatti per la verità. La ricerca della verità, pur avvalendosi e passando attraverso delle situazioni storiche concrete, delle condizioni psicologiche e dei dati socio-culturali, non è la somma di questi ingredienti; è un al di là di essi che fa sì che io viva la mia realtà come processo. La caratteristica culturale, congiunturale, processuale della marginalità qualifica il mondo giovanile attuale, e non possiamo trascurarla (il modo con cui oggi faccio past. giov. o propongo il già dato che è Gesù Cristo non può trascurare la situazione congiunturale di marginalità in cui il giovane si trova): ma questa situazione non va assolutamente assorbita bensì resa relativa a quella istanza entro e al di là di ogni processo storico-concreto, cioè all'apertura incondizionata al vero.

Il discorso che viene fatto oggi sulla marginalità giovanile è accettato, ma come ambito entro cui maturare un discorso più vasto che, partendo dalla consapevolezza del fatto che oggi il modo con cui l'uomo e il giovane realizzano la loro apertura incondizionata al vero deve fare i conti con queste caratteristiche situazioni, faccia emergere il modo con cui va espresa e coltivata la incontrovertibile e incondizionata apertura al vero che rende tale l'uomo.

Prendiamo poi l'altro elemento che compone la figura storica della attuale pastorale giovanile: l'interpretazione della dimensione storico-processuale della fede e

della rivelazione. Questo è il capire che la fede non è riconducibile ad una serie di proposizioni intellettuali totalmente compiute: pur comprendendo anche dei pronunciamenti intellettuali, che hanno quindi una loro perentorietà e definitività, l'interpretazione della fede va intesa come l'interpretazione di un processo storico, di una storia della salvezza che ha al proprio centro la realtà di Gesù Cristo.

La pura interpretazione processuale della fede, rendendo la storia salvifica analogica con i procedimenti secondo i quali l'idealismo, l'esistenzialismo o le teorie critico-sociali interpretano il divenire storico dell'esistenza umana o individuale o collettiva, è scorretta; questa identificazione piatta tra rivelazione come storia e le letture storicistiche dell'esistenza umana non è accettabile, in quanto non coglie appunto nel divenire storico il processo e quindi anche «l'al di là», il momento ulteriore, che impedisce di identificare il processo con il tutto perché apre il processo a un tutto che pur mediandosi nel processo non si identifica semplicemente con il processo storico.

La provocazione dell'Assoluto

La storia della rivelazione ha in confronto agli altri procedimenti storici umani un dato che non posso trascurare, pena la rinuncia a capire cos'è la rivelazione; è il dato di Gesù Cristo, come verità definitiva nella storia. Gesù Cristo non è un momento di un processo è il fine, il termine, il centro, il paradigma definitivo, la verità assoluta mediata storicamente: quella verità a cui l'uomo è aperto nei suoi processi storici, secondo la fede cristiana si è mediata in un evento storico, quello di Gesù, e diventa allora un paradigma, non più storicizzabile, della storia stessa.

L'evento di Gesù deve essere visto come fondante, come sintesi di assoluta verità trascendente a cui l'uomo è aperto, di categorie storiche entro cui la storia umana si svolge e di processi trascendentali. Soltanto quando riesco a dire tutte e tre queste cose dico veramente la realtà della fede; non posso allora stravolgere l'evento di Gesù nel divenire storicistico di tutti gli altri eventi. ma scoprendo in Gesù l'identità della verità assoluta con un evento storico, tirerò elementare ma

decisa conclusione: Gesù è nella storia, come il Signore della storia, è il Signore della storia nella storia; è nella storia, ma non come il prodotto di processi storici, ma come il dono che il Trascendente fa di sé stesso e che quindi, non fondato dalla storia, fonda la storia e dà inizio a processi storici che sono imitazione di Lui: i figli di Dio.

La Rivelazione è verità che colgo dentro la storia, ma una storia in cui c'è un evento che fonda la storia stessa, e che mentre si colloca nella storia (Gesù è Gesù), è fondante la storia (Gesù Cristo, è l'assoluto, è il Messia, colui per mezzo del quale Dio ha detto l'ultima parola definitiva sulla storia umana). In tutti questi tentativi che la teologia ha fatto per leggere in chiave storica la rivelazione, una pastorale attuale scopre qualcosa della verità perenne di Cristo; l'immagine ideale di fede e di annuncio di questa fede è dentro a questi processi storici della teologia attuale, **però con senso critico:** nella misura infatti in cui questi processi storici danno una lettura puramente esistenzialistica, critico-sociale della fede e non colgono la specificità della storia che si è attuata nella rivelazione di Cristo (un riuscendo quindi a dire anche l'assolutezza di Cristo, la trascendenza di Cristo, la verità assoluta che in Cristo si è mediata storicamente), sono incrostazioni pericolose, da eliminare perché non dicono la immagine ideale di fede cristiana che dev'essere comunicata al mondo d'oggi. Ecco come va adoperato il procedimento di confronto con l'immagine o, per usare il paragone di prima, quella sciabolata di luce critica che entra nella figura storica della pastorale giovanile e ne rivela luci e ombre; le luci le abbiamo viste: il far emergere l'effettiva situazione di marginalità storica in cui il giovane si trova o il cogliere l'elemento storico-processuale che è presente nella rivelazione e nella fede; l'ombra però sta nel non confrontare questi processi con una teoria corretta della verità, che mostri i processi storici come mediati e non identificatisi con la ricerca incondizionata della verità da parte dell'uomo, e il non capire che la realtà storica in cui consiste la rivelazione non è confrontabile semplicemente con le teorie storiche con cui ogni altro evento umano è interpretato, ma ha dentro di sé qualcosa che è appunto il paradosso della fede. I procedimenti secondo i quali oggi nella Chiesa si

configura l'immagine storica di past. giov., nascondendo talvolta queste lacune, queste incomprensioni, non tengono conto della ricerca incondizionata della verità da parte dell'uomo e non sanno dire (perché arieggiano una teologia incompleta, approssimativa, improvvisata) in termini non storicistici l'assolutezza di Cristo, il suo essere nella storia come Signore della storia.

Come sarà un autentico progetto di past. giov.? Sarà la provocazione critica rivolta al mondo giovanile perché scopra che la verità di Gesù proposta dalla comunità cristiana integra il cammino storico con cui il giovane accede alla verità; è un'opera paziente di dimostrazione, è un mostrare, un far capire il processo pastorale che poi diventa anche annuncio di contenuti e quindi catechesi; è un far vedere come nella realtà complessiva di Cristo, così come la Chiesa lo trasmette e lo annuncia, è integrato il cammino personale con cui il giovane di oggi vive, entro le circostanze storiche della sua marginalità, la ricerca incondizionata del vero. Il dimostrare ciò, il proporre un annuncio cristiano che dica chi è stato Gesù Cristo, ma facendo vedere al giovane che il suo modo attuale di cercare incondizionatamente il vero è integrato, è il compito della past. giov.; ovvero l'integrare nel processo in cui presento Gesù Cristo il processo con cui il giovane d'oggi, a partire dalla sua situazione storica concreta cammina verso la verità.

La bonifica antropologica

Dovremo fare un duplice discorso strettamente correlato; occorre anzitutto la coltivazione dell'apertura alla verità mediante una continua verifica critica del modo con cui il giovane d'oggi accede alla verità, chiamo questa attività come una presentazione dei contenuti pre-cristiani, talvolta al giovane presentata come opera di bonifica antropologica: il giovane d'oggi non è un ricercatore buono della verità, perché è intriso di programmi prassistici, perché non gli è dato di coltivare il senso critico, è portato a dire che la verità è quel procedimento che realisticamente è il più efficace. Ultimamente è questo il problema di fondo: abbiamo dei giovani epistemologicamente disadattati; dobbiamo allora anzitutto, per far un autentico annuncio cristiano, preoccuparci di coltivare continuamente la



ricerca della verità nel giovane d'oggi, risvegliando in lui il senso critico, creando distanza critica tra la sua mente e le proposte culturali più divulgate; dobbiamo educarlo alla pazienza, alla sofferenza per la verità, a pagare qualsiasi sacrificio pur di ricercare la verità al di là di mille processi sbrigativi e più gratificanti a cui egli è tentato di ricorrere: in tal modo facciamo una bonifica spirituale preziosissima (ed è qui forse che andrebbe coltivato il discorso dell'insegnamento della religione). Dentro a una scuola che non può eludere il problema del vero, la scuola di religione è quella scuola in cui, avvalendosi di tradizioni cristiane che stanno alle nostre spalle (non esiste una ricerca astratta del vero), anche chiamando in causa tradizioni culturali del nostro paese e la tradizione cristiana in un confronto critico con altre tradizioni, si arriva a bonificare il giovane, a inserire nella girandola di proposte culturali che la scuola fa, il momento critico, e quindi l'apertura incondizionata all'assoluto, al vero. Forse siamo in ritardo da questo punto di vista, dobbiamo però creare un procedimento di questo genere, abituarci a capire che la pastorale giovanile deve tener conto anche di questa situazione concreta, del giovane che deve essere bonifi-

cato, per poter adempiere il secondo compito: l'annuncio della verità, che è Gesù Cristo, intrecciando la preoccupazione storico-obiettiva di dire chi è Gesù con la preoccupazione di far vedere che questa storia riassume in sé i processi spirituali del giovane; per cui la croce di Cristo, la resurrezione di Cristo sono confrontati continuamente con i problemi concreti che il giovane ha. La catechesi vera e propria, mentre ha allo sfondo la pre-catechesi, questa bonifica epistemologica della vita complessiva del giovane, si propone un itinerario che sa intrecciare un criterio storico-oggettivo (questo è Gesù, questo Egli ha detto, questa è la sua parola, questi sono i misteri in cui si è snodata la sua vita) con un altro itinerario che dice: «E tu sei collocato così oggi la parola 'croce' richiama questa risuonanza». Qui non si possono dare suggerimenti in generale, ma con un'abilità che si acquisisce soltanto storicamente, si riesce a intrecciare un itinerario storico obiettivo con un itinerario attento ai problemi storici soggettivi che il giovane d'oggi incontra nella sua esperienza culturale.

Circa i contenuti pre-cristiani si accenna a un contesto psicologico anzitutto: qui si può recuperare il

discorso dell'amicizia, del gruppo, non come luogo veritativo, ma come luogo di decantazione; il gruppo è l'ambito in cui imparo a stare con un altro, a discutere non in nome degli slogans, ma in nome di una ragione critica che sviluppo con l'altro. Il gruppo, l'amicizia, la direzione spirituale come un cercare la verità che è Cristo, ma in una esperienza in cui anche il vissuto a due ha un suo significato, perché l'amicizia diventa esempio concreto; io, amico, devo essere capace di dare al giovane che diventa mio amico un esempio purissimo di obiettività e di onestà mentale; ed è proprio vivendo con lui, che io rivelo che cosa vuol dire cercare il vero al di là dei condizionamenti. Diventa indispensabile in questo contesto l'amicizia personale, il gruppo di amici nel quale avviene questa bonifica psicologica ed epistemologica; imparare mediante un contagio reciproco a ricercare onestamente il vero, aiutarci gli uni gli altri ad essere gli onesti cercatori del vero attraverso un confronto critico con tutte le voci che la cultura d'oggi ci presenta.

Aspetti contenutistici della pastorale giovanile

A livello invece di contenuto oggettivo, diventa importante per questa coltivazione dei contenuti pre-cristiani, la capacità che la comunità cristiana assume di pronunciarsi coraggiosamente sull'aspetto umano dei vari problemi che sono presenti nel mondo d'oggi: famiglia, aborto, divorzio, scuola, libertà nella scuola; occorre che abbiamo il coraggio di riconoscere un progetto umano che si ispira a un'idea cristiana. Se in un progetto non riusciamo ad esprimere anche la verità antropologica che è contenuta nella verità cristologica, quell'opera di bonifica antropologica non riusciremo a compierla; ed è qui che acquista senso una nostra presenza cristiana nella scuola, nella società. Non serve a nulla nella scuola dire le lodi e riconoscere il Papa se non faccio vedere come dal dire le lodi e dal riconoscere il Papa, ricavo una conseguenza che si riferisce al modo con cui qui io progetto la scuola.

Costruiamo in nome di un progetto cristiano, un progetto scuola, lavoro, città, viabilità, che sia umano e che sia culturalmente comunicabile in modi comprensibili agli

altri. Siamo purtroppo inadeguati da questo punto di vista; è una lunga educazione che vede chiamati in causa noi teologi per primi, che siamo inadempienti di fronte ai nostri compiti, e poi i pastori d'anime, i laici, tutti impegnati ad elaborare i contenuti umani relativi ai problemi umani a partire da un progetto cristiano, ma rispettando le mediazioni. Il progetto cristiano è un di più, è la verità globale di Cristo, che sa esprimere anche il meno, cioè quelle applicazioni dei valori cristiani a questo settore concreto, a questo momento storico che sto vivendo.

Circa invece i contenuti cristiani, come cioè elaborare una presentazione di Cristo che sappia integrare in sé anche i problemi dell'uomo d'oggi, e gli itinerari talvolta tormentati con cui l'uomo d'oggi vive la propria ricerca della verità, qui dico soltanto i titoli di cose che non possiamo sviluppare: anzitutto occorre una professione di fede da parte della comunità adulta; finché noi viviamo il simbolo miceno-costantinopolita facciamo una cosa importante, ma occorre che noi ripetiamo con coraggio la stessa cosa integrando il linguaggio della fede precedente in un nuovo linguaggio. La comunità cristiana, per dire che Gesù è risuscitato, ha usato moltissime espressioni (Egli è il vivente. Egli è stato risvegliato dal Padre, Egli siede alla destra del Padre, Egli è il Kyrios) legate alla cultura d'allora, e noi continuiamo a ripetere stancamente queste formule, senza riuscire a ricrearle. La Bibbia usa un linguaggio metafisico e non descrittivo; vita risorta vuol dire vita dialettica, cioè vita di uno che non sta in piedi per forza propria, ma perché un altro lo sostiene. Dire che Cristo è risorto, vuol dire allora pronunciarsi sul significato metafisico della vita che il Cristo risorto ha; è una vita dialettica, è vita ricevuta, è vita tanto più vissuta quanto più sostenuta dall'amore del Padre. Se non abbiamo il coraggio di ridire la fede in termini moderni, le stesse parole della fede classica, vengono snaturate, non le comprendiamo più. Come è importante che la comunità adulta dica una propria professione di fede in base alla quale costruire poi gli itinerari catechistici con i quali si media questa professione, altrettanto essenziale è poi l'assunzione coraggiosa delle responsabilità educative. Bisogna avere il coraggio, proprio perché amiamo que-

sti giovani, di non essere giovanilisti, di assumere il nostro compito di adulti che lottano, battono con i giovani, dialogano con loro perché, per il tipo di società in cui sono, sono disadattati verso questi valori, e se non li si adotta mediante una paziente attività educativa (psicologica e di comunicazione di verità), questi giovani saranno per sempre disadattati.

Infine, andrebbero affrontati per stabilire un programma complesso di catechesi cristiana per i giovani, i problemi del linguaggio e di una formula breve, cioè di una sintesi complessiva della realtà cristiana. Noi abbiamo una visione distorta di cultura ed indulgiamo soltanto alla interpretazione che della cultura ci vien data dall'attuale antropologia culturale, che vede la cultura come un insieme di procedimenti che propiziano l'integrazione sociale; cioè cultura è quell'insieme di dati (linguaggio, modo di produrre e scambiare i beni materiali, abitudini, mentalità diffusa) assumendo i quali uno è integrato nella società. Non si coglie l'aspetto dinamico di cultura che fa riferimento alla definizione più classica di cultura, l'uomo colto, cioè dell'uomo che è capace di vivere i procedimenti culturali in termini critici, sapendo che in essi non è offerto soltanto un dato, ma anche un compito. Si deve proporre un'altra immagine, generando un nuovo linguaggio che critichi il linguaggio precedente, lo ingrandisca. Noi abbiamo di cultura una idea molto distorta che coglie soltanto il primo aspetto, quello della cultura come l'insieme dei procedimenti mediante i quali nella società attuale è propiziata l'integrazione sociale degli individui; manca l'altro elemento del concetto quello della cultura come atteggiamento critico dell'uomo colto, che coglie anche l'immagine antropologica depositata nei processi, e sa capire che essa è sbagliata non in base ai processi, ma in base alla forza nativa con cui ogni uomo essendo uomo, sa cosa vuol dire essere uomo.

Il catechismo dei giovani

Non è più questo un procedimento culturale, è l'essere me stesso: io che essendo uomo, so che cosa vuol dire essere uomo, esaminando un procedimento culturale vedo che l'immagine di uomo in esso depositata è ridotta, mortificata; allora da uomo colto, intervengo

sul processo culturale, lo modifico, colgo i suoi limiti e propizio processi culturali antropologicamente più aperti, più ricchi, più capaci di accogliere immagini ampie dell'uomo.

In questo senso, e per accennare al Catechismo dei giovani, mi sembra che quest'opera soddisfi le esigenze fin qui descritte, sia perché si pone consapevolmente di fronte ai procedimenti dell'attuale cultura giovanile, sia perché a partire da questa coscienza della condizione dei giovani educa il giovane a una visione critica, cioè a ritrovare un'immagine di uomo che gli permetta di cogliere il limite, l'atrofia, l'asfissia con cui l'uomo è presentato in certi processi culturali contemporanei per potersi capire in un'immagine più ampia di uomo. C'è sì una certa lacuna ecclesiologica, ma c'è una scelta nitida: la realtà di Gesù. Non è trascurata la Chiesa, però non è il punto di partenza come vorrebbero alcuni secondo cui si deve fare un discorso che parta dalla Chiesa, arrivi a Cristo e poi ritorni ancora alla Chiesa; il che sarebbe scorretto per un giovane. Per un giovane di oggi infatti una certa concentrazione dell'essenziale cristologico mi pare veramente decisiva, perché è lì che abbiamo l'immagine di uomo in base al quale il giovane diventa colto, nel senso di avere quel senso critico che gli permette di interpretare creativamente e criticamente i processi culturali contemporanei.

La sapienza del CdG, che andrà perfezionato e certo integrato ecclesiologicamente, è nel far vedere come nella stessa descrizione della realtà di Gesù Cristo si presenta la capacità interpretativa e fondativa di un certo progresso storico, per cui la realtà storica non è pre-costituita a un Cristo che poi, descritto in sé stesso, si aggiunge dall'esterno, come istanza critica, alla realtà. Nel costituirsi della figura di Cristo, c'è già la preoccupazione di far vedere un'antropologia decisiva per verificare, criticare, proporre in termini creativi, i procedimenti culturali in base ai quali oggi la società si costituisce e si crea. Per questo il catechismo dei giovani è uno strumento prezioso, ed in mano a educatori che lo sappiano usare con una certa esperienza e con tutte le mediazioni richieste può essere uno strumento molto utile per proporre dei contenuti seri di fede ai giovani d'oggi.

Una fede biblicamente nutrita, culturalmente consapevole, storicamente verificata, coerentemente vissuta

Giuseppe Lazzati

Quale proposta per una presenza cristiana in un'università pluralista? Evidentemente, per delineare almeno qualche tratto di un possibile impegno occorre prioritariamente interrogarci sul significato di questa situazione in cui ci troviamo ad operare, sul significato di questo pluralismo.

La varietà, la molteplicità di posizioni è un fatto ben noto. Questa è la realtà nella quale vivono i giovani universitari. Fa eccezione l'Università Cattolica nella quale un certo pluralismo c'è, ma non di questo tipo: pluralismo perché gli approcci alla fede possono essere diversi. Rosmini e S. Tommaso tanto per dire una cosa molto evidente, io credo che nell'Università Cattolica potrebbero stare benissimo insieme se potessimo averli entrambi come professori. Ma è chiaro come un tale pluralismo sia ben altra cosa da quella pluralità di elaborazioni, di concezioni dell'uomo e del mondo che invece si trovano in un'Università statale.

La realtà di questo pluralismo è da vedere come un *fatto*, in quanto tale, conseguenza di un'ineliminabile condizione umana nella quale la verità è conquista dell'intelligenza, dell'intelletto che procede per raziocinio. Ma la verità è conquista della ragione nella misura in cui la ragione è libera dalle suggestioni, conscie o inconscie, dell'istinto. La suggestione dell'Io, che soggiace all'istintività e al suggerimento che su questa istintività gioca colui che dall'inizio fu per l'uomo il tentatore, tale suggestione è realtà permanente e che va tenuta presente come un fatto che è ineliminabile in forza del quale la ragione, un intelletto che procede mediante il raziocinio, si muove in una direzione o in un'altra.

Dico questo perché sarebbe molto bello vivere in una situazione in cui la verità apparisse evidente e con la sua evidenza conquistasse necessariamente l'intelletto che è fatto per la verità. Ma questo non è.

Questa non è la situazione in cui vive l'uomo che è invece di faticosa conquista, di sforzo dell'intelletto che subisce le influenze dell'istintività sulle quali gioca poi, non bisogna dimenticare, l'abilità finissima del tentatore che fa passare l'istintività come ciò che è naturale dell'uomo, ciò che è il suo *proprium*, ciò per cui l'uomo è uomo. In questa situazione la ragione procede dialetticamente. Questo è processo naturale. E' processo della ragione che non intuisce la verità, non ne ha intuizione immediata perché la conquista in un processo di affermazione e negazione. Noi non studiamo più, — io perché non ne ho il tempo, altri perché non ne hanno voglia, e alcuni perché non lo ritengono più da studiare —, noi, dicevo, non studiamo più S. Tommaso, ma se lo studiassimo vedremmo che procede proprio così: l'affermazione, la negazione, le successive posizioni — «ad primum dicendum quod, secundum dicendum quod, tertium» —. Magari noi diciamo di queste cose che sono ormai di un tempo passato. Ed è invece il rigore logico di una mente che procede per raziocinio e conquista a poco a poco la verità in questo gioco tra il sì e il no («Tra il sì e il no il capo mi tenziona») finché conquista l'evidenza razionale, non intuitiva, della verità.

Questo è il processo attraverso il quale si arriva alla verità ed è anche quello per cui ci sono varie strade per arrivare alla verità. L'approccio alla fede stessa può avere posizioni diverse: i nomi che ho citato hanno certamente itinerari diversi e peraltro arrivano a un'affermazione di verità che è comune. E' la stessa verità per strade diverse (come una stessa cima la si può raggiungere da molti versanti, dalla parete sud, nord...). Se questo è vero allora a me pare di dover dire che *dal punto di vista esistenziale della conquista della verità l'errore ha un suo valore.*

Non dico che ontologicamente ha valore — spero che la distinzione sia sufficientemente chiara —, ma esistenzialmente: afferro una cosa sbagliata, ci ragiono su, contrappongo e procedo. E' questa la filosofia, nel senso più comprensivo e più profondo, intesa come strada della conquista della verità, come amore della sapienza.

Pluralismo dell'Università

Se questo è vero allora occorre guardare alla situazione di pluralismo degli istituti universitari in cui tale diversità di posizioni è la caratteristica più determinante, con l'atteggiamento non di chi assume immediatamente posizioni di condanna per questo, ma con l'atteggiamento di chi riconosce che questa è la situazione umana che l'uomo vive in questa tragica situazione nella conquista della verità. Ci arriva e non ci arriva.

E mi pare importante questo da un punto di vista psicologico, mi pare importante per il nostro discorso se è fatto principalmente in vista di un'attività formativa. Mi pare importante avere quest'atteggiamento: la consapevolezza che anche l'errore può aiutarmi alla conquista della verità, «non simpliciter» ma «secundum quid». Non per se stesso certo: l'errore è errore; ma se io riesco, attraverso quel processo dialettico, a individuarlo e contestarlo, allora più evidente e più forte mi appare la verità nella sua capacità di convincermi.

Io non mi metterò qui a fare l'elogio dell'università pluralista, però mi guarderò anche dall'assumere immediatamente un atteggiamento di condanna che mette in difficoltà il giovane che deve muovere alla conquista della verità. Non a un processo di verità di cui non sa rendere ragione, ma a una conquista di verità, perché anche il giovane deve capire che il passaggio attraverso posizioni di erro-

re è inevitabile, e che queste possono però divenire momento che si risolve positivamente se c'è veramente un desiderio di conquista della verità, se c'è la disponibilità ad essa.

Tutto questo è estremamente importante in ordine alla dimensione formativa, alla situazione di coloro che vanno all'università, incontrandosi con una situazione particolarmente delicata a questo riguardo, una situazione in cui la verità non è data come qualcosa di semplice e di chiaro, ma si problematizza nella molteplicità delle posizioni, dei metodi, dei punti di vista.

Naturalmente questo pluralismo nel campo della ricerca della verità ha conseguenze e anche, vorrei dire e ora mi spiegherò, premesse sul piano dei comportamenti. Dio non ci ha fatto angeli. La nostra realtà umana trae dalle conseguenze che raggiunge, in questo modo che abbiamo qui sommariamente considerato, conseguenze per quelli che sono i comportamenti concreti nella realtà nella quale si vive, con cui deve stabilire rapporto.

Sono comportamenti che potrebbero essere chiamati giudizi di valore. Nel modo in cui identifico una certa concezione dell'uomo, una certa concezione del mondo, una concezione del rapporto dell'uomo con il mondo, degli uomini tra loro.

La verità sinfonica del Cristianesimo

La verità abbraccia tutto questo. L'uomo tende a far verità di ciascuno di questi elementi, da questa verità che conquisto traggo delle conseguenze che si concretizzano nei comportamenti e divengono la manifestazione, la testimonianza, dei miei giudizi di valore, dei miei giudizi su ciò che ritengo bene e ciò che ritengo male. Ma queste che appaiono conseguenze, possono anche essere, per me che vado in cerca della verità, prima che io l'abbia scoperta, premesse che condizionano la mia conquista della verità. In un certo senso anche premesse che precludono la mia conquista della verità. Lo spontaneo, cioè l'istintivo, è ritenuto ciò che è proprio dell'uomo, come dicevo prima, il naturale e perciò — e questo perciò va sottolineato — ciò che è buono. Questo è veramente il campo in cui il giovane che non arriva all'università avendo conquistato la verità, ma

che è ancora nella fase della sua conquista, nella fase dunque più difficile e indifesa, questo è il campo in cui il giovane può subire il fascino di un comportamento che diviene per lui testimonianza di validità di una verità o di una presunta verità.

Tutto questo è naturale e naturale oggi vale per istintivo. Dunque è buono. E naturalmente questo è una convalida per quel modo di pensare, una verifica «in facto» di quella proposizione che ci dice la verità sull'uomo, su un aspetto dell'uomo, sul mondo, su un aspetto del rapporto tra uomo e mondo, tra uomo e uomo, tra uomo e realtà; io credo che su tutta questa realtà debba fermarsi l'attenzione di coloro i quali mirano a presentarsi come aiuto ai giovani che si fanno uomini lungo il cammino della loro esperienza universitaria. Infatti se questo è da dire per tutti e in particolare per tutti i giovani, è chiaro che acquista particolare rilievo per chi sta vivendo un'esperienza come quella universitaria che è costitutivamente esperienza di ricerca della verità. E' particolarmente forte, in questa situazione, la tentazione di lasciarsi condurre a una scelta prima di avere conquistato concettualmente, attraverso l'esercizio del proprio ragionamento, la verità, di credere di averla trovata solo in base a comportamenti che ci si sono presentati come testimoni di quella verità.

E' facile pensare che un discorso di questo genere valga solo per taluni aspetti della verità, della realtà umana. Tanto per dire si potrebbe pensare che questo valga soprattutto di fronte a una realtà che occupa un ruolo quanto mai importante e significativo nella realtà umana cioè l'aspetto della sessualità, del rapporto interpersonale uomo-donna e via di seguito.

Perché crediamo che questo non interessi quello che è il grande campo dell'economia? Noi cristiani, diciamo a nostra vergogna, non siamo stati capaci di liberarci dalle suggestioni dell'istintività.

Dove i cristiani prospettano un'economia che non sia guidata dalla pura istintività, istintività del possesso? Nonostante alcune indicazioni del Magistero ecclesiastico, profetiche dico io, questo non è avvenuto perché i laici non le hanno raccolte per svilupparle in teorie economiche, non ne hanno colto l'insegnamento profondo.

Ecco, ho detto queste cose perché

è troppo facile che le riflessioni fatte sin qui siano considerate sotto un aspetto che è poi il più semplice. Già, perché mi è capitato di incontrare giovani nel mio ambiente — è naturale che si debbano incontrare queste situazioni — che nel rapporto con la loro ragazza si concedono quello che mi pare non sia cristianamente lecito e mi son sentito dire che era spontaneo, «perché non farlo»? Se è spontaneo è anche buono. Ma il peggio è accaduto quando mi sono provato a chiedere se non ci si fosse provati a parlarne... «Ma come? Me l'ha detto il mio prete». Io mi sono ritirato in buon ordine perché la mia autorità non può contrastare quella del sacerdote. Ma certo allora tutto questo si è infiltrato molto profondamente in tutti i campi. E può sembrare strano se lo dico non solo in riferimento alla sessualità, ma al campo dell'economia, e ancora a quello, in cui può sembrare forse meno — o più? — evidente, a quello del potere. E' lo stupendo insegnamento che in questi mesi va facendo, nella catechesi del mercoledì, papa Giovanni Paolo II sviluppando questo tema in particolare per ciò che attiene alle relazioni tra gli uomini. E' il testo della Scrittura; Giovanni nella I^a Lettera la chiama concupiscenza, indicandola come quella che regge il mondo contro quella che dovrebbe esserne la vera regina: la ragione.

Si tratta di meditazioni profonde cui dovrebbero essere chiamati gli universitari. E questo senza dire che l'istintività sia qualcosa di negativo, al contrario: è positività. So lo che deve essere retta dalla ragione perché nell'animale è razionalizzata in se stessa da Colui che così l'ha costruita. Nell'uomo deve essere razionalizzata da quella potenza di ragione che gli è stata data nel dono dello spirito. Questo è l'uomo-uomo. L'uomo la cui istintività, questa potenza di energia è dominata, guidata dalla ragione.

Noi oggi dobbiamo fare un'aggiunta: da una *ragione redenta* e da una volontà che ubbidisce alla ragione redenta e illuminata dalla Grazia: da una volontà guidata dalla Grazia. Illuminazione, rivelazione e fortificazione della Grazia, senza le quali la ragione resta succube dell'istintività a tal punto da lasciare che la ragione si muova in modo da giustificare l'istintività come tale e farne il «proprium» dell'uomo. A me sembra qui ritornare un tasto estremamente im-



portante. Dirò dopo come si può cercare di ovviare a questa che è la situazione in cui si vive, che deve affrontare ciascuno di noi.

Sin qui, è chiaro, ho cercato di illustrare il pluralismo dell'università in quelle che sono le posizioni di soluzione del problema metafisico. Soluzioni che non sono poi tante, ma sostanzialmente due: una immanentista, sfaccettata in molti modi, e una che risolve il problema metafisico nella trascendenza con tutto quello che ne viene e con l'aggiunta di quello che viene dalla rivelazione e che in quella soluzione metafisica va poi a radicarsi.

Scientismo e spontaneismo

Ma c'è un altro aspetto del pluralismo da considerare, e cioè il fatto che le nostre Facoltà sono dominate dallo scientismo. Da una scienza, cioè, che pretende di farsi solutrice di tutte le questioni umane, che si sostituisce alla filosofia in un modo o in un altro. Una volta erano le scienze positive, oggi sono le scienze umane che tendono a sovrastare, oppure posizioni secondo le quali la filosofia non interessa: basta la scienza che dice come è fatto qualcosa senza interessarsi dei valori. Si tratta di una

posizione diffusa soprattutto nelle Facoltà che di questo si materializzano, ma mi pare di poter dire che la si sperimenta un pò dappertutto con la mentalità che ne deriva. Come dicevo, una scienza che spiega tutto, ma un tutto che è solo i fatti e non gli « ultimi perché », e qualche volta anche questi ma indebitamente, è evidente, trattati: ultimi perché senza valori.

E una mentalità di questo genere influisce su quello che è il cammino della fede; la fede è in difficoltà di fronte alla combinata, così la chiamo io, di *scientismo* e *spontaneismo*. Spontaneismo che appare tanto più naturale quanto meno vado alla ricerca di valori e alla ricerca di perché, degli ultimi perché.

Ma di fronte a tutto questo l'esperienza cristiana che cosa è, che cosa dovrebbe, che cosa vorrebbe essere? *E' un fatto* derivante da un altro fatto e questo fatto è Gesù Cristo. Dire questo è vero anche se dire questo fermarsi non risponde alle esigenze che ne derivano. Però è un fatto derivante dall'evento Gesù Cristo. Cioè l'esperienza cristiana è il fatto di un uomo che ha trovato Gesù Cristo. Possiamo usare una frase di Vittorino, grande filosofo del IV secolo,

grande convertito qui a Roma. Fece un grande chiasso la conversione di Vittorino che ha trovato in Cristo il « solutor omnium difficultatum », colui che risolve ogni difficoltà. Ma non nel senso banale, evidentemente, bensì in quello più profondo, intendendo con questa espressione colui che ha la possibilità di rimettere ogni cosa al suo posto e che rimettendo le cose al posto risolve le difficoltà che provenivano dallo stato di confusione. E' questa la testimonianza di chi ha trovato in Cristo il « solutor omnium difficultatum »: che la sua presenza porta la carità al dialogo che dà ragione del proprio modo di vivere. E' vero che non lo si può fare se non vivendo in un certo modo, ma è anche vero che solo se abbiamo capito il senso potremo dar conto anche agli altri di questa nostra scelta personale. Del resto, ricordiamo la I^a lettera di Pietro, (n. 3-15): sarete così in grado di dar ragione della vostra speranza. Ma con questo non deve sembrare che tutto è risolto perché si tratta anche di individuare lo stile di questo tipo di presenza, che è testimonianza, innanzitutto evitando che essa possa divenire ostentazione.

Non è, mi si permetta di dire, l'aver continuamente sulle labbra il nome di Gesù Cristo che ci rende suoi testimoni, ma è il vivere e dirne il nome solo nel momento in cui ci chiedono ragione del nostro modo di vita. Testimonianza è un fatto, dicevo, e tale che non è ostentazione ma spontaneità. S'incontrano qui due termini che suonano contraddittori e invece non lo sono, perché si tratterà di un fatto che vuole essere spontaneo, quindi naturale, di una *naturale soprannaturalità*. Sembra esserci contraddizione e non si dà invece per il cristiano autentico, per il *cristiano semplice*. Badate che semplice non vuol dire sciocco. Semplice è colui che si avvicina al Signore, a Colui che per eccellenza non tollera composizione. Il cristiano se è veramente tale e si sforza di crescere, di farsi veramente cristiano sotto la guida dello Spirito a poco a poco acquista questa caratteristica di semplicità che lo avvicina alla semplicità di Dio; il cristiano è certo un misto, un fatto composto. Ma è proprio qui che si mostra la capacità di Cristo di essere « solutor omnium difficultatum », cioè colui che risolve la difficoltà di comporre elementi che sono diversi nella misura in cui vi-

viendo il suo insegnamento si arriva a conseguire questa semplicità di vita che in fondo è la manifesta santità per usare una parola che una volta si usava, dei santi che sono in noi. Per questo non sciocchi ma semplici.

Quindi un fatto che acquista una sua spontaneità e che ci apre al dialogo nella misura in cui è stato fatto capace di questo, nella misura in cui, diciamo alcune evidenze, ne è divenuta capace la sua fede che è fondamento su cui si innalza l'edificio cristiano. «*Fides non cogitata*» non è fede, ci insegna S. Agostino. La fede non pensata non è fede. Dunque una fede che arriva a dare l'intelligenza critica della fede, che è la condizione perché si possa aprire al dialogo. Perché cioè si possa ragionare anche di fede, perché si possano mostrare le ragioni di ciò che mi si presenta, per quanto non dimostrabile, non sensibilmente sperimentabile, essenzialmente razionale nel suo porsi al di là della ragione umana.

Complessità di una fede adulta

Una fede così però non si ha se non a determinate condizioni. E' necessario infatti che essa si articoli a vari livelli, tutti d'egual rilevanza, tutti contemporanei, senza la possibilità di «rimandi» cronologici di uno tra gli altri, senza il sacrificio di un'esigenza a favore di un'altra. Si tratta, insomma, di una fede che sia *biblicamente nutrita* ma anche *metafisicamente fondata*. Oggi si tende più a fare la prima parte e a rinunciare alla seconda ma io lo temo, vorrei sperare che non dovessimo a distanza accorgerci che rinunciare a questa seconda parte indebolisce la fede. Solo se «cogitata» la fede è tale, fede pensata che non può fare a meno del fondamento, non può cioè rinunciare ad essere fatto dell'uomo che pensa, che ragiona, ma che proprio perciò a un certo momento sa fare il salto nel buio che è proprio dell'atto di fede (nel senso che il credere è un fatto oscuro perché la ragione non ha mai l'evidenza del contenuto dell'atto di fede: la «*fides quae*». Io dico di credere in Dio uno e trino ma non potrò mai avere, per quanto mi sforzi concettualmente, la chiara comprensione di questo mistero). Non sarebbe un atto di fede se non fosse tale: oscuro; umile accettazione del mistero. Ma non per questo essa chiede di rinunciare alla domanda su se stessa.

L'uomo non può, anzi non deve rinunciare a chiedersi perché crede. La *fides cogitata* è ricca, di questo nutrimento che è la rivelazione, continuamente si alimenta della Parola di Dio, essa si dona, mi si presenta come mistero in cui devo credere, ma devo sapere perché credo, altrimenti cade tutto l'edificio. Il rendere ragione a se stesso prima ancora che agli altri è esigenza profonda dell'uomo, e tanto più dell'uomo che pensa e che vive in un ambiente che lo stimola a pensare e che spesso — come l'università pluralista — lo mette in difficoltà da questo punto di vista.

Allora fede biblicamente nutrita, fede metafisicamente fondata, fede *storicamente verificata*: nell'oggi, nel contesto culturale di oggi. Con la capacità di riconoscere quello che nell'oggi venga, da qualunque parte venga, come aiuto alla fede. Dico da qualunque parte venga perché il cammino alla verità può scoprire frammenti di verità anche da parte di chi poi non arrivi alla verità pienamente e consapevolmente. Ma frammenti che possono poi ritornare utili a quelli che camminano nella ricerca della verità ma poi anche godono del possesso della verità. E che godendo del possesso della verità gioiscono di trovare qualunque frammento che la renda più luminosa o meglio la fondi. E questo è un atteggiamento di apertura che non vuol essere un accogliere superficiale, ma che con intelligenza critica sa cogliere il vero ovunque esso si presenti e sa assimilarlo al vero che possiede. Il momento della fondazione è momento in cui si adopra questo per rendere più luminoso il vero di cui si gode.

Allora fede storicamente verificata, ma devo anche dire, come ultima e prima esigenza, «fede coerentemente vissuta». E vissuta, come critica di comportamenti contrari alla fede nel fatto stesso in cui vivo la fede, in cui la vivo come spontaneità. Spontaneamente la fede coerentemente vissuta è di per se stessa, senza ostentazioni predicatorie, un atteggiamento di giudizio e di critica di comportamenti che le sono ostili e indifferenti.

Ecco, tutto questo che io ho cercato di dire, molto male, tutto questo è espresso in una frase paolina che chissà quante volte io, vecchio, ho meditato ma che mi pare sempre più profonda nella sua capacità di abbracciare il vero. La testi-

monianza cristiana si esprime in quel «*Veritatem facientes in charitate*» che Paolo ci dice. La verità va fatta. Senonché il fare non è un principio dell'intelletto ma della volontà. Ma resta se stessa la verità anche quando diventa fatto della volontà, resta verità come amore. Così come è in Dio, nella cui semplicità si identificano conoscere e amore. E il fatto cristiano che è un fatto, diciamo la parola, «teandrico», mira precisamente a questo. A risolvere in unità la composizione dell'uomo; il compositum umano si risolve in unità nella carità in cui si esprime l'atto dell'intelligenza, il conoscere si esprime nella carità, come in Dio. E' terribile. Stiamo dicendo delle cose che sono troppo grandi, ma questa è la verità.

La fatica dell'obbedienza

Allora se noi sappiamo che tutto questo ha un cammino che è difficile, un cammino che ha vie obbligate che non inventiamo noi ma che possediamo tutti chiaramente espresse da Cristo nella rivelazione — è necessario sforzarci di capire, cercare, approfondire le sempre nuove ricchezze della Parola lasciateci, ma essa è chiara e inequivocabile, inattuabile in tutta la sua misteriosa profondità ma non mai ambigua —, se noi sappiamo questo dobbiamo chiederci quali siano le esigenze che tale cammino ci prospetta. Una bellissima frase di S. Benedetto compendia il senso autentico della fatica di questo itinerario: «Passare dalla pigrizia della disobbedienza alla fatica della obbedienza». Dalla pigrizia della disobbedienza a Dio per obbedire al nostro io, quali ne siano le manifestazioni in cui ci impone la sua prepotenza, alla fatica dell'obbedienza a Dio. Fatica che si realizza nella legge della preghiera, nella legge dell'asceti, di un'asceti che però ha sempre il senso della croce senza la quale non si dà il vero cristiano.

E' programma, lo si vede, quanto mai arduo, complesso: abbraccia l'uomo in tutti i suoi aspetti contro ogni intellettualismo sterile. «Non loquimur sed sentimus». E' vero, ma non nel senso che la fede sia pura sensibilità, che tutta si bruci in gesto vitale. Questa fede, avvicinata, si rivela fede non fondata, una fede non cogitata che alla fine non ha la forza di fede vera. Mi sembra che l'esperienza di questi anni passati, di

questo decennio, e anche più; dieci, quindici anni, ci insegnino molte cose.

Autentica, costruita sulla roccia, è invece la fede indicata dalla espressione — dalla vita — di Agostino e di Paolo. « Veritatem facientes in charitate », conoscere divine amare e l'amore sa le proprie ragioni. Qui si realizza quell'unità dei distinti che è il senso profondo della natura dell'uomo e che certo non si dà nell'impossibile riduzione della corporeità a spiritualità o viceversa ma piuttosto nel far sì che nessun atto del mio corpo possa — direi quasi — apparire privo della ispirazione che viene dallo spirito o che nessun atto del mio spirito possa essere privo di quello strumento di comunicazione che è il mio corpo. Unità dei distinti, che l'uno e l'altro siano sede e rivelazione della presenza di Dio. Quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, questi sono i figli di Dio. Questa è l'unità dei figli di Dio.

Quell'unità e semplicità in cui si ricompongono quelle spinte diverse e opposte che da dentro e da fuori ci investono drammaticamente, in cui nasce quell'io teandrico che si riferisce in modo specifico a Cristo, ma che, se io sono stato creato a immagine di Dio e ricreato a immagine del nuovo Adamo, l'« uomo » Gesù Cristo, allora vale anche per me. Nasce così quell'io umano e divino che è il vero io umano perché l'io umano non è tale senza la partecipazione alla vita divina che al primo uomo fu data nell'istante in cui la potenza divina lo traeva all'essere. L'uomo fu chiamato alla vita, fu fatto a immagine del Figlio di Dio, partecipe, come fratello, della sua vita.

Poche cose, e affrettate, ma credo che bastino a far per lo meno intravedere il quadro fondamentale delle esigenze che ci pone una formazione che si realizzi in vista di una presenza cristiana significativa nell'università pluralista. Significato di testimonianza capace di dialogo e intelligenza critica, testimonianza che altro non è che verità fatta ed espressa nella carità. E' un impegno grande, ma non credo che sia per niente nuovo, è l'impegno di sempre, ovviamente ricompreso e riformulato alla luce delle verifiche storiche che il tempo ci richiede, ma fondamentalmente coerente, proprio nella sua complessità, allo spirito con cui la Fuci sempre ha operato dentro l'università.

Nel ricordo di antichi assistenti

Stagioni fucine

mons. Antonio Zama

Questa conversazione, che come diceva don Guido vorrebbe essere storica e non cronachistica, si colloca in questo momento dell'incontro perché illuminandosi con le riflessioni fatte ieri e ieri l'altro, possa costituire lo sbocco per una revisione e una elaborazione metodologica nella prospettiva della realtà d'oggi.

La qualità della presenza sacerdotale nel vostro movimento di universitari è stata sempre, sin dalle origini, profondamente legata a certe caratteristiche assolutamente originali dell'esperienza complessiva — civile e culturale — fucina che hanno impregnato la realtà ecclesiale italiana, e non solo quella. E' infatti dalla Fuci che nascono le prospettive portanti di Pax Romana, la federazione internazionale dei movimenti studenteschi cattolici; non a caso il primo presidente ne fu Nello Palmieri, un italiano, professore a Napoli. E' considerando cose come queste che acquista senso l'idea di una tradizione fucina, di un cammino degli studenti universitari cattolici segnato da caratteri precipi, nel quale si dà la possibilità di individuare i modi di una particolare presenza sacerdotale.

Ieri sono stati ricordati alcuni assistenti del passato, Pini, Piastrelli, Montini; il periodo che li comprende è tra i più fervidi della storia della Fuci, forse perché coincide con un periodo complesso della vita sociale italiana, in cui era in corso una delicata evoluzione delle forme di apostolato e più in genere dei modi di tutta la vita ecclesiale.

Di questa presenza sono capisaldi due caratteri, i più fertili anche dal punto di vista di uno sviluppo posteriore: l'amicizia e l'azione pastorale. Per quanto riguarda l'azione pastorale vanno individuati principalmente due filoni, uno teologico e l'altro liturgico. Ma sia l'uno

che l'altro resterebbero inconsistenti se non si descrivessero unitamente all'elemento che li connetteva saldamente, cioè la piena umanità, l'apporto di amicizia che questi preti rappresentavano e ispiravano nelle persone con cui venivano a contatto, la loro apertura e disponibilità al rapporto con gli altri, che li metteva in grado di rendere fatto vissuto anche il loro impegno intellettuale, la loro riflessione sulla fede. Si pensi a mons. Pini, « il buon Pini », di cui qualche saggiista storiografo ha talvolta annotato con divertita superficialità i momenti delle canzoni goliardiche, delle grandi bevute: basta guardare ogni anno, anche oggi, le persone che per l'anniversario della scomparsa si raccolgono sulla sua tomba per capire quanto fosse significativa la sua presenza, e quanto tenace il vincolo di amicizia, fiducia e gratitudine che aveva saputo creare attorno a sé.

C'è da tener conto, ed è molto importante, di due caratteristiche fondamentali di quel tempo: in primo luogo del fatto che la vita universitaria, riservata ad un ristretto numero di persone, si svolgeva esclusivamente all'interno degli atenei, dove per sei o sette mesi l'anno gli universitari trascorrevano ininterrottamente il loro tempo, senza mai tornare in famiglia. E' evidente come, lontani dal loro ambiente, avessero bisogno di crearsi e trovare amicizia; e il sacerdote diventava così un amico, un consigliere cui rivolgersi per molti problemi, con cui si intrecciava un rapporto di fiducia e rispetto reciproci. Come secondo elemento bisogna poi comprendere quel che significava l'avvicinarsi, e poi il vivere, il periodo della guerra (la prima guerra mondiale, e quindi il rapporto con ragazzi che venivano chiamati alle armi, ed il travaglio che comportava per le singole persone e per l'insieme della comuni-

tà ecclesiale il problema della guerra e quello del « sentimento di patria », e alcune onerose scelte che questa situazione chiedeva di fare.

E' in questo momento che maturarono alcuni fatti nuovi, e si avvertiva che l'ambiente culturale ed ecclesiale italiano erano in fermento. C'era la crisi modernista e c'erano le prospettive dell'ordinamento civile che andavano svolgendosi in senso prevalentemente laicista; per la formazione cristiana c'era il problema di uscire da una dimensione puramente personale, individuale, e oltre che dare una formazione di vita normale, riuscire anche a trovare una collocazione in quella articolata e complessa realtà che poneva sempre più difficoltà ad una presenza cristiana. Quando don Pini, nell'immediato dopoguerra, lascia la Fuci, molti di questi problemi sono ancora aperti, e lo dico senza per nulla con ciò diminuire dell'affetto e della stima che provo per questo sacerdote, che tanta presa aveva sui giovani; anche don Piastrelli, che gli succedette, visse integralmente immerso in quella medesima difficoltosa situazione, che arrivò quasi a « sommergerlo », tant'è che dopo il famoso congresso di Bologna lasciò la Fuci, in modo precipitoso e un po' drastico.

Fu allora che emerse quel giovane assistente del gruppo romano, che, in quanto impiegato presso la segreteria di Stato, sembrò potesse dare garanzie per riuscire, senza troppi sussulti, a risolvere una situazione complessa, che nel frattempo si era aggravata per quei problemi relativi all'espansione degli studenti universitari (e all'ingresso delle donne in università) che, accrescendo il numero di fucini portava dei problemi, degli attriti con i vari rami dell'Azione Cattolica, rendendo difficile l'inserimento di questo movimento universitario che, se non voleva costituirsi come isola autonoma nel seno della Chiesa italiana, neppure però voleva, nell'ambito dell'articolazione generale, perdere la sua autonomia. Né questi sono problemi del tutto passati; e lo testimonia l'elaborazione degli ultimi statuti, di cui sono stato testimone, in cui ricordo l'attenzione e la fatica di Vittorio Bachelet per trovare una posizione adeguata dei movimenti in rapporto a tutta la Azione Cattolica (e ricordo anche che mentre in Italia si discuteva animatamente sul rapporto tra « rami » e movimenti, perché si te-



meva che i primi fagocitassero i secondi o al contrario che i movimenti risultassero troppo « dispersivi », in una riunione di Pax Romana, incontrandomi con dei francesi, mi sentii dire che il loro giudizio nei confronti dei nostri statuti era molto positivo, perché in essi si riusciva a riequilibrare le associazioni di carattere parrocchiale con quelle incentrate sugli ambienti e le categorie: erano quelli i tempi in cui la Chiesa francese per seguire ambienti e categorie aveva abbandonato a se stesse le parrocchie, con il risultato di una crisi rovinosa).

Ma c'era poi un altro punto, più determinante, sul quale l'identità della Fuci costituiva problema, ed era il suo compito di presenza culturale, troppo spesso accusato di astrattezza. Tre erano i nodi su cui questa presenza culturale era articolata: un'intensa e meditata vita liturgica, un sforzo di sistemazione organica di una conoscenza sistematica della rivelazione (e a questo proposito sono da citare i tre « poderosi » volumi del padre Cordovani, certamente oggi molto datati, ma che allora ebbero un insostituibile ruolo formativo, e proprio in vista di una lettura sistematica della rivelazione), e infine i cosiddetti « gruppi di studio ». In sostanza: liturgia, teologia e formazione culturale. Il ruolo dei gruppi di studio consisteva nel confronto dello spirito cristiano che emergeva dalla vita liturgica e dalla riflessione teologica con il progresso culturale, lo sviluppo scientifico; e questo proprio ad evitare un ruolo meramente apologetico, a difesa di una astratta verità posseduta soltanto dai cristiani, e per

aprire invece all'idea che la sola apologetica possibile è quella della verità tout court, che come tale resta sempre fuori della completa portata dell'uno o dell'altro. Convinzione questa che noi stessi faticammo non poco a raggiungere!

E' in questa complessa fase della vita civile ed ecclesiale del nostro paese che si inserisce la Fuci di quegli anni, con i suoi assistenti. Ed è in quella situazione che la presenza di mons. Montini come assistente della Fuci si rivela provvidenziale, tantopiù che si distingue proprio per quella sua caratteristica attenzione alle responsabilità culturali che il tempo poneva a tutti gli uomini, e quindi anche, e in alcuni casi « particolarmente », ai cristiani. Se riprendete in mano gli scritti di Montini, che ora la Morcelliana sta via via pubblicando, vi vedete una continua attenzione ai problemi, coniugata con un estremo rispetto, quel rispetto che lo tratteneva sempre dall'intervenire con parole definitive, anche quando i discorsi che sentiva fare, le soluzioni che vedeva proposte non lo convincevano del tutto, lasciandolo perplesso quel rispetto che spesso veniva mal interpretato da chi se lo raffigurava come un uomo indeciso, disposto più ad ascoltare che a parlare.

In questo momento, con Righetti presidente e Montini assistente, si viene qualificando in modo netto e inconfondibile la figura dell'assistente fucino; e questa è anche forse la traccia, l'esperienza da ripensare nella realtà di oggi, la luce di quelle tre direttive, di quegli orientamenti di presenza culturale che di quel periodo furono, nel loro

intrecciarsi, il dato più significativo e prezioso.

In quella direzione bisogna proseguire lo sforzo di riflessione, arricchiti dalla storia successiva, dal progresso che ha segnato il cammino del movimento liturgico, della ricerca teologica e della riflessione culturale tutta.

Per ciò che riguarda la liturgia, furono quegli anni di intenso fermento, di serrato confronto, anche in seguito alla crisi modernista, sul ruolo ed il significato della liturgia. Sicuramente le riflessioni ed acquisizioni fatte allora non possono essere ancora proposte come schema, e richiedono di essere confrontate con la realtà odierna, la sua concretezza; ma al di là dei caratteri esterni che cambiano, il contenuto più profondo, la « base » che già allora si rintracciava dietro alle evoluzioni delle forme liturgiche, non possono non essere gli stessi, in quanto elementi da cui non si può prescindere senza compromettere la maturazione della coscienza cristiana.

Anche sul piano della ricerca e formazione teologica c'è da ricordare l'intenso impegno di quegli anni; una delle iniziative portanti era quella dei corsi di teologia che si tenevano nelle università più importanti, Roma Napoli... Li rammento come un'esperienza utilissima: io, ad esempio, tenevo un corso presso l'università di Napoli, dalle 20 alle 25 lezioni durante l'anno, in un'aula universitaria, scegliendo i giorni e le ore più opportune, con la partecipazione di studenti di diverse facoltà. Senza esserne coscienti si era così gettato un primo seme di quella interdisciplinarietà che oggi, come ricordava Lazzati, si pone più sul piano tecnologico e su quello dell'applicazione tecnica degli strumenti ma a cui allora si voleva dare un significato più complessivo; son certo che fu veramente di grande aiuto per tutti, allora, il far confrontare l'un con l'altro studenti di facoltà scientifiche ed umanistiche.

All'interno della vita di circolo la lezione di teologia era un punto di riferimento molto importante; per dare un esempio della sua organicità e sistematicità vi ricordo che i volumi che ho citato, del Cordovani, nascevano proprio come appunti elaborati per le sue « lezioni » con gli universitari; oggi possono sembrare fuori del tempo, ma non si può dimenticare che quando furono scritti, nel '30, si era nel

pieno della polemica tra idealisti e non idealisti, era un periodo di riscoperta della metafisica e la riproposizione di una visione trascendente della realtà era appunto il nodo di quella disputa.

Ecco, l'impostazione dello studio della teologia in FUCI aveva questo carattere. Ci fu un momento di grande evoluzione, ed fu il momento di Guano, quando per la prima volta nel linguaggio teologico italiano si parlò di « historia salutis » e non più soltanto di « teologia salutis », accentuando così l'aspetto del confronto con il mondo contemporaneo. Ricordo, quando furono pubblicate le lezioni di Guano, l'impressione che suscitavano; in particolare proprio sul Cordovani, nel frattempo divenuto teologo del Papa, che in un dialogo, un giorno, mi chiese che cosa avesse spinto don Guano ad occuparsi della « storia » della salvezza, cosa appunto nuova e dal suono anche un pò « storicista ». Chi va a rivedere quegli appunti di Guano, ritrova continuamente il tema dell'escatologia — che in definitiva è poi la trascrizione sul piano ascetico della trascendenza studiata sul piano teoretico —.

Anche oggi bisogna davvero si trovi la via giusta, e non soltanto con le settimane di Camaldoli o nei singoli gruppi, perché quei cristiani che vogliono tradurre la loro vocazione in un servizio di formazione culturale, di orientamento e scelte operative possano dare espressione a questa esigenza; e per fare questo io credo sia ancora necessaria questa mentalità di cui ho fin qui accennato, mentalità che non si costruisce isolati, ma che è il frutto di una riflessione e di una crescita progressiva e costante.

La crescita « laica » dei gruppi

Ho tratteggiato così due dei « pilastri » caratteristici di questa esperienza: ma il terzo è il più delicato, ed è anche — credo — quello nel quale si sente ancora oggi l'influenza di mons. Montini, e riguarda lo stile della presenza sacerdotale nel momento della riflessione culturale. Mentre non fa difficoltà la presenza sacerdotale nei momenti liturgici, sempreché venga sfrondata dai rischi di clericalismo, e fa poca difficoltà anche la presenza nel momento dell'elaborazione teologica, la vera difficoltà nasce quando si deve intendere come il sacerdote deve comportarsi di fronte ai momenti laici di studio. Per-

ché su questo si misurano i due estremi, o di chi si lascia prendere dalla fiammata entusiasta di una immagine di prete che deve occuparsi soltanto dell'aspetto liturgico, disinteressandosi del resto del lavoro di cui viene concessa la piena responsabilità ai giovani, oppure di chi ritiene che tutti i momenti siano buoni per intervenire e imporre la parola conclusiva, rifuggendo in un caso come nell'altro dal confronto critico, aperto fiducioso e illuminato dalla fede.

Proprio in questo mi ritorna in mente mons. Montini, nella sua capacità di trovare un noda per essere presente e partecipe, per ascoltare e se opportuno, al momento giusto, dire una parola di orientamento, che non fosse presunzione di competenza nell'ambito specifico, ma piuttosto un contributo di orientamento culturale. Un aiuto, cioè, a ripensare con mentalità cristiana la realtà, più che un entrare nelle analisi settoriali, spezzando, per volere tutto dire, l'unità della riflessione culturale. E' in base alla capacità di assumersi questo difficile ruolo che si qualifica l'efficacia e la insostituibilità della presenza sacerdotale, perché è appunto nella collocazione di questa presenza di fronte alla ricerca culturale che sorgono i problemi più delicati e complessi.

E' per questo che dovete riprendere in mano il confronto con la commissione per la formazione permanente del clero, il confronto con la commissione che segue la pedagogia formativa dei seminari, per qualificare una figura di sacerdote più attento ai problemi.

Ricordo come mons. Montini partecipasse ad ogni discorso con la consapevolezza di dovere ascoltare, ma di non sentirsi estraneo. Se il sacerdote riuscisse a caratterizzarsi per un estremo rispetto della cultura altrui, per non avere la presunzione di possedere una parola per tutti, e nello stesso tempo riuscisse a mostrarsi non estraneo a nulla, questo diverrebbe un aggan- cio che mentre qualifica la sua presenza nel momento culturale, gli apre sconfinati orizzonti sul piano della fiducia, sul piano della semplicità e anche, e non secondo schemi di rigidismo anoloretico, uno spazio che gli consentirebbe di farsi ascoltare per i problemi che sono di sua conoscenza più ovvia; quel senso di rispetto, di fiducia, di apprezzamento io credo che rifluisca anche, in questa capacità poi di farsi ascoltare.

E di qui potrebbe nascere una serie di considerazioni che mi paiono essere utili e che divengono veramente illuminanti. Quando la CEI sollecitava a recuperare alcune esperienze già condotte nel passato io ho avuto l'esperienza, fatta con Guano, delle borse di studio per ricercatori, in cui si realizzava un modello di presenza sacerdotale caratterizzata proprio da una figura di prete come persona attenta a cogliere la ricchezza altrui, a istituirsi, a capire, e nello stesso momento capace anche di dare. E qui evidentemente, e lo ripeto, la questione è molto complessa: si fa più presto a delinearla che poi a viverla.

Ma l'aiuto della grazia poi non è impossibile e tutto questo va iscritto veramente nella spiritualità del presbiterio. Oggi ci preoccupiamo di insegnare a pregare agli altri, e siamo così assorbiti da questa necessità che poi non preghiamo noi. Quando ieri Lazzati parlava della testimonianza non volli interromperlo, ma a me venne un particolare del Vangelo molto interessante; quand'è che i discepoli hanno detto al Signore: « insegnaci a pregare »?, quando l'hanno visto pregare per tutta la notte, e al mattino gli dissero « Signore, insegnaci a pregare ». Questo mi pare veramente di una grande importanza.

Volevo aggiungere una cosa, proprio su questo settore della presenza sacerdotale nella maturazione culturale, ricollegandomi a quello che diceva ieri Lazzati e ricollegandomi alla introduzione di don Guido. Volevo sottolineare come noi corriamo il rischio di restare vittime di una certa mentalità corrente, nonostante il progresso che in questa direzione si è fatto; al rischio del passato, per cui altre attività culturali restavano semplicemente nell'ambito accademico e per cultura si considerava pressapoco l'aver la laurea, oggi che su questo punto si registra una maggiore apertura, si contrappone invece il rischio di rendere non tutta la realtà culturale, ma tutta la cultura realtà. Voglio dire che si rischia di perdere quei parametri di disciplina intellettuale, rigore metodologico che sono veramente, oltre alla grazia di Dio che ci accompagna, le vere forze formative, come diceva ieri Lazzati. Si parla di tutto senza averne la competenza, mentre è proprio per il rigore e la coerenza metodologica che la presenza sacerdotale si deve qualificare.

In effetti dobbiamo essere consapevoli che l'impegno culturale non consiste solo nella pura ricerca scientifica, una cultura è soprattutto il confronto con la realtà mutevole. E di questo atteggiamento c'è stato un grande educatore: Don Costa.

Ruolo storico della federazione

Il problema della partecipazione politica in Italia è stato molto differenziato, ha subito varie fasi. Nella prima di queste fasi, quella che possiamo riferire a Mons. Pini, la formazione dei cattolici si chiudeva nel sacro, le polemiche della politica vi erano completamente estranee, (si era nella posizione indicata dal « non expedit »).

Nella seconda fase invece, quella del populismo, la partecipazione era quasi spontanea, ovvia, ma, dopo la crisi Murri e il dramma della I^a guerra mondiale, nel periodo del fascismo si verifica, ovviamente, un prevalente recupero dell'attività culturale.

Infatti negli anni '22-'25 l'attività della Federazione quasi si piega sulla formazione spirituale e culturale e i temi politici vengono trattati molto indirettamente.

Il periodo immediatamente seguente alla II^a guerra mondiale è caratterizzato dalla rinascita della democrazia in Italia. E' periodo, in sostanza, di preparazione in cui grande importanza hanno avuto le settimane teologiche di Camaldoli, e in queste, il lavoro di Don Costa, lavoro di attenzione, elaborazione e proposta.

Dopo, iniziato il cammino della democrazia, le prime difficoltà sono venute da alcune forme di trionfalismo, di assemblearismo, ecc.

In questo campo, allora, la tradizione degli assistenti della FUCI potrebbe consistere proprio nel recupero di un certo metodo. Anche al di sotto di episodi o metodi criticabili dobbiamo recuperare il fondamento, ossia in questo caso, la dimensione culturale della politica. In questo campo credo che noi assistenti non dobbiamo assumere come tali un ruolo esplicito, ma neppure trascurarne la prospettiva, comportandoci in modo che maturino certi valori per cui le persone possano poi assumersi le proprie responsabilità.

E questo è un'intuizione della scelta religiosa, è il senso vero della scelta religiosa.

L'intervento dell'assistente generale di A.C.

1. L'atteggiamento di fondo che l'assistente deve assumere nei riguardi dei laici è quello indicato da S. Paolo nella 2^a lettera ai Corinti: « Noi non intendiamo far da padroni sulla vostra fede; siamo invece i collaboratori della vostra gioia ». (2 Cor. 1,23). E ancora: « Quanto a noi, siamo i vostri servitori per amore di Cristo ».

L'atteggiamento di fondo è dunque quello di servire i laici orientandoli verso Cristo.

2. L'assistente è nella FUCI per missione canonica: vi è mandato dal Vescovo per aiutare, per la sua parte, i giovani universitari a vivere la loro esperienza di credenti e di studenti nell'università.

Egli perciò non è il prete della FUCI, ma prete di Dio e della Chiesa mandato alla FUCI.

3. In questo senso l'assistente è ministro di comunione ecclesiale. Una comunione che non è ricerca di sicurezza per la propria fragilità psicologica, né ricerca di gratificazioni emotive. Una comunione intesa nel senso biblico e teologico, che pertanto è innanzi tutto **comunione in Cristo**, il perno, per usare una metafora di Loew Faizant, al quale come raggi dobbiamo convergere e dobbiamo attaccarci, condizione imprescindibile perché la ruota possa sorreggere il cerchione, dunque possa girare. Comunione e missione quindi come momenti inseparabili, proprio come nella ruota forza centrifuga e forza centripeta si implicano vicendevolmente. E ciò grazie all'intervento dello Spirito Santo che « introduce la Chiesa nella premessa della verità, la unifica nella comunione e nel ministero, la provvede e dirige con diversi doni gerarchici e carismatici, la abbellisce dei suoi frutti » (L.G.4).

La comunione in Cristo è dunque possibile solo attraverso la **comunione nella Chiesa**: attraverso il mi-

La figura dell'assistente in un'associazione laicale

mons. Giuseppe Costanzo

nistero presbiterale incarnato dall'assistente, è necessario che i gruppi si « aprano » all'intero contesto ecclesiale, alle esigenze della Chiesa, al sereno confronto e — se occorre — alla collaborazione con gruppi di diversa denominazione ma di eguale connotazione ecclesiale. In particolare è necessario che il gruppo FUCI si apra alla consapevolezza di « essere parte » dell'Azione Cattolica (e non solo in teoria, ma concretamente, vincendo pregiudizi e resistenze che qua e là sembra di avvertire).

E questa comunione nella Chiesa non può non alimentarsi della **comunione nella Parola di Dio**, che deve essere continuamente proposta ai nostri giovani. E' infatti essa a formare la mentalità di fede, che deve essere una fede **biblicamente** nutrita, **metafisicamente** fondata, **storicamente** verificata e **coerentemente** vissuta, come ci ha ricordato il prof. Lazzati nella sua relazione.

Tutte queste cose non si improvvisano! Occorre un lavoro tenace, affiancato e anche un po' guidato dall'intelligenza e dal cuore dell'assistente. E di strada da fare in questa direzione ce n'è ancora molta: credo che non siano ancora rispettate le proporzioni tra il sapere profondo e la **meditazione** della Parola di Dio nel nostro laicato. « Veritatem facere in caritate » è punto di arrivo e premio di un lungo, appassionato lavoro, al quale tutti noi dobbiamo dare il contributo.

La Comunione con il Vescovo

4. Consentitemi di soffermarci su un altro punto centrale nel servizio di un assistente: **la comunione con il Vescovo**, una comunione vitale che dev'essere vissuta in modo cordiale, anche aiutando i giovani a capire chi è il Vescovo nella dio-

cesi, a comprendere i fondamenti teologici della sua missione, ma anche a conoscere e a stimare l'uomo che in quel momento la sostiene.

A tal fine, è importante che i giovani conoscano anche il Decreto « Christus Dominus » del Concilio, spesso ingiustamente trascurato, che al numero 2 ricorda che « i Vescovi, posti dallo Spirito Santo, succedono agli apostoli come pastori delle anime e insieme col Sommo Pontefice e sotto la sua autorità hanno la missione di perpetuare l'opera di Cristo, pastore eterno. Infatti Cristo diede agli apostoli ed ai loro successori il mandato e la potestà di ammaestrare tutte le genti, di santificare gli uomini nella verità e di guidarli. Perciò i Vescovi, per virtù dello Spirito Santo che è stato loro dato, sono divenuti veri ed autentici maestri della fede, pontefici e pastori ». E ancora il n. 11 che ricorda come la diocesi, « Chiesa particolare nella quale è presente e opera la Chiesa di Cristo, una santa cattolica e apostolica » è affidata alla cura del Vescovo, pastore intorno al quale tutto il gregge si raduna, e pastore al quale per primo è affidata la missione di annunciare il vangelo e quanti ancora non lo conoscono o se ne sono allontanati.

Questo dovere, per gli assistenti, di essere tramite tra il laicato e la gerarchia è sottolineato dal Concilio (A.A. n. 25): « Coloro che si dedicano al ministero di aiutare i laici in speciali forme di apostolato, una volta ricevuta la missione dalla gerarchia, la rappresentano nella loro azione pastorale: favoriscano le opportune relazioni dei laici con la gerarchia stessa, sempre aderendo fedelmente allo spirito e alla dottrina della Chiesa; consacrino se stessi ad alimentare la vita spirituale ed il senso apostolico delle associazioni catto-

che ad essi affidate; le assistano con il loro sapiente consiglio nella loro operosità apostolica e ne favoriscano le iniziative; instaurando un continuo dialogo con i laici, studino attentamente quali siano gli accorgimenti per rendere più fruttuosa la loro azione apostolica; promuovendo lo spirito di unione nell'interno dell'associazione medesima, come pure fra essa e le altre ».

Analoghe indicazioni vengono offerte anche dal decreto conciliare « Presbyterorum Ordinis » che al n. 9 ricorda come i presbiteri che « si trovano in mezzo ai laici per condurre tutti all'unità della carità... sono i difensori del bene comune, che tutelano in nome del Vescovo, e sono allo stesso tempo strenui assertori della verità, evitando che i fedeli siano sconvolti da qualsiasi vento di dottrina ».

E viene qui spontaneo il ricordo di Paolo VI, modello di pastore fino in fondo capace di ascolto e di sollecitudine, ma proprio per questo anche tenace testimone della verità.

5. Una missione santa ed eroica dunque, possibile e visibile solo se alimentata da una profonda esperienza di vita spirituale. (cpr. P.O. 5 e 9).

Una spiritualità che sa farsi dono agli altri, guida e orientamento verso una pienezza di vita cristiana, vero scono ultimo di qualsiasi associazione ecclesiale. Sempre il Concilio (P.O. n. 6) ricorda infatti che « di ben poca utilità saranno le cerimonie più belle o le associazioni più fiorenti, se non sono volte ad educare gli uomini alla maturità, i presbiteri sapranno aiutarli a diventare capaci di leggere negli avvenimenti stessi — siano essi di grande o di minore portata — quali siano le esigenze naturali e la volontà di Dio ».

A

- AAVV:** Domanda culturale e professionalità, 4
AAVV: La ricerca nell'università di massa, 4
AAVV: Università e democrazia, 4
Albert Louis: Nicaragua un anno dopo, 3
Avallone Giuseppe: La riforma mancata, 4
Avallone Giuseppe: Un tram che si chiama desiderio, 8
Agresti Giuliano: Testimoniare il mistero della « divino-umanità », 5
Angelini Giuseppe: Chiesa e società industriali nelle encicliche sociali, 4

B

- Bachelet Giovanni:** Intervista televisiva, con Bruno Vespa, 1-2
Bachelet Vittorio: Amici di tutti, 1-2
Bachelet Vittorio: La settimana di Chiavari, 1-2
Bachelet Vittorio: Primavera liberatrice, 1-2
Bachelet Vittorio: No alla guerra, 1-2
Bachelet Vittorio: Le ragioni del manganello, 1-2
Bachelet Vittorio: Lettera al direttore, 1-2
Bartolomei Teresa: Quando Sartre portava la filosofia nei cafés, 3
Bartolomei Teresa: « Per amica silentia lunae », 4
Bartolomei Teresa: In altre faccende affaccendati, 7
Bartolomei Teresa: L'America nel mondo, 8
Bartolomei Teresa: Il cimitero degli elefanti, 9
Bartolomei Teresa: Ali della colomba, 10
Bartolomei Teresa: Un discorso in famiglia, 11-12
Bertulotti Angelo: Il travaglio del pensiero, 6

C

- Cappellari Carlo:** A Padova i processi vanno avanti, 3
Ceccanti Stefano: Politica è bello, 11-12
Colombo Pino: L'Evangelizzazione è la radice stessa della Chiesa, 5
Costanzo Giuseppe: Relazione al Convegno Assistenti, 11-12

D

- Diotallei Luca:** Per l'università, 1-2

F

- Ferretti Giuseppe:** Vivere la salvezza dentro la città, 5
Franceschi Filippo: L'uomo, una storia per la verità, 6
Fratelli Luigi: Il decreto 382, 10

G

- Giordano Pietro:** Le armi della follia, 1-2
Giordano Pietro: Il sesso e i mercanti, 7
Giotto: L'Europa va al centro?, 7
Giotto: Addaveni Baffone, 8
Giotto: Le ideologie del tramonto, 9
Giuntella Paolo: In cerca di una rosa bianca, 4
Giuntella Paolo: Ma fu speranza il dolore di Giobbe, 6
Giuntella Paolo: Polvere di marmo e polvere da sparo, 10
Gregori Maria: Per avviare la sperimentazione, 9
Gruppo FUCI di Bari: Nel cuore del Mezzogiorno, 9
Gruppo FUCI di Sassari: Lontana è l'isola, 10

I

- Irace Maria:** E Agnelli disse: FIAT voluntas mea, 7

L

- Lazzati Giuseppe:** Relazione al Convegno Assistenti, 11-12

M

- Mantovani Anna:** Pippo, Pluto e il brusio del silenzio, 10
Mazzotta Guido: La svolta del concilio, 1-2
Mazzotta Guido: Relazione al Convegno Assistenti, 1-2
Meroni Piero: La Tecnologia, caspiata!, 11-12
Monticone Alberto: La laicità, segno di contraddizione e d'inquietudine, 5

N

- Nicoletti Michele:** La fine dell'impero, 1-2
Nicoletti Michele: La bella addormentata nel bosco, 3
Nicoletti Michele: Le ACLI a Vallobrosa, 5

- Nicoletti Michele:** L'università impensabile, 7
Nicoletti Michele: Per una nuova cultura dell'impegno, 8
Nicoletti Michele: Perché la terra smetta di tremare, 9
Nicoletti Michele: E dopo i Borboni..., 11-12

P

- Pala Gavino:** Lontana è l'isola, 10
Piepoli Gaetano: Una pastorale universitaria globale, 4
Poma Antonio: Il martirio e la testimonianza di fede, 4

S

- Salvatori Gianluca:** Non aspettando Godot, 6
Salvatori Gianluca: La speranza non è verde, 9
Sapienza Sarno: Sicilia, un ponte ma..., 11-12
Sassudelli Sitia: Gli anni della FUCI, 1-2
Savonitto Stefano: La riforma sanitaria, 4
Scaglia Giovanbattista: Don Pini, a 50 anni dalla morte, 4
Scicolone Salvatore: Per un nuovo diritto allo studio, 7
Serenthà Luigi: Relazione al Convegno Assistenti, 11-12

T

- Tonini Giorgio:** E adesso, 1-2
Tonini Giorgio: Dentro da soli, al caldo, oppure...,
Tonini Giorgio: Riflusso nel privato e rinascita del sacro, 5
Tonini Giorgio: Una testimonianza di ricerca dentro l'università, 6
Tonini Giorgio: Una scelta per le elezioni, 10
Tonini Giorgio: La democrazia a qualcuno piace grigia, 11-12
Traniello Francesco: Cristianesimo e secolarizzazione delle culture, 5

V

- Vian Paolo:** Tornare a Camaldoli, 1-2
Vietina Ilaria: Un'attesa in cerca di senso, 3
Vietina Ilaria: Madre Courage, 8

Z

- Zama Antonio:** Relazione al Convegno Assistenti, 11-12

Questo numero è stato chiuso in tipografia il 30 gennaio 1981

RICERCA

Direttore: Giorgio Tonini. Responsabile: Giuseppe Monni. Condirettore: Michele Nicoletti. Redaz.: Teresa Bartolomei, Marino Castella, Pietro Giordano, Gianluca Salvatori, Salvatore Scicolone. 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 AGEPI »

00183 Roma. Telefono 65.65.262. La rivista viene inviata normalmente agli iscritti della Fuci. Condizioni di abbonamento esterne: annuo L. 11.000, estero L. 15.000, un numero L. 1.000, arretrato L. 1.500. Autorizz. del Trib. di Roma n. 4938 del 5 dicembre 1955. La collaborazione è aperta a tutti gli universitari; gli articoli non pubblicati non si restituiscono.