

RICERCA

Quindicinale della FUCI



Don Agostino Bonivento, Una comunità in cerca di comunione — Giorgio Tonini, Cattolici e democrazia nella società radicale — Michele Nicoletti, Cattolici e politica dopo il mondo cattolico — Stefano Ceccanti, Alle radici dell'eredità conciliare — Giovanni Ferretti, La scienza, la fede, Galileo e Zichichi — Francesco Cardarelli, La teologia contemporanea a Camaldoli — Giulio Formaggia, Comunità e missione negli Atti degli Apostoli.

Assemblea Federale

Il Congresso di Milano del dicembre scorso ha segnato per la FUCI un netto punto di svolta. Esso è venuto infatti a concludere un decennio di ripensamento dell'identità fucina, in un contesto sia ecclesiale sia universitario così mutato, dopo il Concilio da un lato e l'avvento dell'Università di massa dall'altro.

Con il Congresso di Milano, la FUCI ha infatti tirato le somme delle riflessioni degli anni settanta, avanzando e lanciando un'ipotesi di linee di lavoro per gli anni ottanta. Una linea articolata lungo tre capisaldi principali.

Innanzitutto, una lettura del fenomeno della cosiddetta secolarizzazione che ha colpito le società occidentali, e dunque anche quella italiana, relegando ai margini dell'esperienza umana complessiva la dimensione religiosa e ancor più quella ecclesiale. Con la nostra lettura di questo fenomeno, si voleva sottolineare come la crisi antropologica complessiva che il nostro tempo va conoscendo, non è affatto premessa di un nuovo genuino risveglio di interesse per la fede, ma si traduce piuttosto in una crisi di dicibilità della fede stessa. La crisi della ragione, intesa come crisi di ogni ipotesi di rapporto dell'uomo con se stesso,

con la natura, con la storia, con gli altri uomini, non è spazio che si apre all'annuncio di fede, come molti ritengono, ma rischia anzi di trasformarsi in un invalicabile muro di indifferenza.

Da questa prima tesi, discendeva un'ipotesi di lavoro centrata sulla **cultura della mediazione**. Un'ipotesi articolata a sua volta in tre momenti. Innanzi tutto, la presa di coscienza della radicalità della crisi che coinvolge anche i credenti e la stessa Chiesa, colorando di notevole ambiguità molte esperienze di nuovo associazionismo religioso, a nostro avviso in genere più sintomo della crisi che non terapia contro di essa. In secondo luogo la lettura, in una prospettiva di progressiva purificazione, del messaggio di speranza e di liberazione che ci viene dalla nostra fede attraverso la Parola di Dio e attraverso i segni, i germi di verità che pure nel nostro tempo di crisi sono presenti. Infine, la scelta per un impegno di mediazione come paziente ricucitura di tutto l'umano che emerge dal nostro tempo, e che è nostro compito di laici cristiani orientare positivamente nella direzione dell'edificazione del Regno.

Una linea, quella della « mediazione culturale », che partendo dunque dalla concreta presa di coscienza del nostro essere immersi e « compromessi » nel travaglio del nostro tempo, e attraverso un progressivo cammino di riscoperta e di ricomprensione delle ragioni della nostra speranza che ci vengono dalla Parola e dalla storia, giunge alla formazione e alla moltiplicazione di persone ed esperienze che si pongono come segni e strumenti di progressivo superamento della crisi.

In tutto questo itinerario di mediazione, il termine-chiave è quello di **ricerca**: tutto questo itinerario è infatti un cammino di ricerca, personale, di gruppo, di tutta la federazione. Non siamo infatti usciti dal Congresso con alcune rispostine, ma con un piano di lavoro, con una linea

culturale, appunto con un itinerario di ricerca di cui la Federazione e ogni nostro singolo gruppo devono saper divenire sede intelligente e accogliente.

Compito della prossima Assemblea Federale, che terremo a Palermo dal 3 al 6 gennaio, è proprio questo: avviare tutti insieme un lavoro di ridisegnamento della fisionomia e delle attività concrete dei gruppi FUCI, alla luce della linea emersa dal Congresso di Milano.

Si tratta di un lavoro complesso ma anche urgente e che richiede in modo assoluto il preciso contributo di ciascun gruppo e di ciascun fucino. Scegliere di impegnarsi in questo cammino di ricerca significa infatti operare innanzi tutto la scelta di un **preciso stile di vita** proteso a ricomprendere tutta la propria esistenza in una prospettiva di servizio, intelligente e gratuito ad un tempo, alla storia nella quale siamo chiamati a vivere. E ciò dunque contro ogni tentazione di chiusura, di fuga dalle responsabilità del presente, nella miope ed egoistica prospettiva di salvarci da soli, ritagliandoci piccoli spazi di sopravvivenza individualistica o corporativa nel pieno della crisi.

Anche i nostri gruppi devono guardarsi da questa tentazione, dalla tentazione sempre ricorrente di trasformarsi in piccoli mondi vitali accoglienti ma separati, dimenticando di non essere fine a se stessi, ma di essere segno e strumento di un Regno da contribuire a costruire.

I nostri gruppi devono dunque adeguare la loro fisionomia e le loro iniziative a questa linea di ricerca che non può tollerare soluzioni « introverse ». I nostri gruppi devono davvero essere fermento e sale dentro le chiese locali e le diverse situazioni universitarie. Devono rendersi visibili, incontrabili, « fruibili » a tutti quanti lo vogliano. Senza clamori e senza alcuna arroganza, ma nello stile di chi propone non risposte definitive ed apodittiche, ma un cammino di ricer-

ca, non soluzioni preconfezionate a qualunque problema, ma qualche piccolo servizio offerto con intelligenza e nella più assoluta gratuità.

In Assemblea Federale, cercheremo di concretizzare questa nuova fisionomia dei gruppi FUCI sui due versanti tradizionali della nostra esperienza: quello della chiesa locale e quello dell'università.

Il nostro servizio alla chiesa locale si dovrà concretizzare attraverso un'opera di formazione di laici maturi, consapevoli e responsabili, capaci realmente di rendere ragione della propria fede. In questo senso dovremo irrobustire e rendere più sistematico e unitario il nostro itinerario di ricerca sul piano della spiritualità, della partecipazione alla liturgia, dell'educazione alla fede, del lavoro teologico, del lavoro culturale, della partecipazione ecclesiale. Tutti ambiti di ricerca da non intendere come « attività » del gruppo, ma tappe di un cammino da proporre a tutti quanti, dentro e fuori la comunità ecclesiale, possono pensare di poterne essere interessati.

Per questo, il lavoro di ricerca-formazione non può essere scisso da un'effettiva presenza nell'ambiente universitario. Non ci si forma infatti « fuori » dalla storia e dai suoi conflitti, al di fuori di un continuo e paziente confronto con la vita degli uomini, che per noi è innanzi tutto la realtà dell'ambiente universitario.

E' dunque urgente rafforzare la nostra presenza in Università, lungo cinque direzioni.

Innanzitutto quella di un servizio religioso agli universitari. Proporre a tutti le iniziative di preghiera, di spiritualità, liturgiche, di educazione alla fede, di riflessione teologica, che il gruppo FUCI porta avanti. Senza alcuna arroganza, e senza fare di esse nulla di diverso da ciò che devono essere, occasioni per avvicinarsi ad un Dio che non vuole irregimentare eserciti per alcuna crociata, ma radunare intor-

no a sé un popolo variopinto e multicolore nel quale c'è spazio per la diversità di ciascuno.

In secondo luogo, quella di alcuni servizi concreti agli studenti sul piano del diritto allo studio. Anche qui, senza fare di queste iniziative strumento di consenso, senza trasformare la FUCI in ente assistenziale, ma con spirito di servizio disinteressato offrire alcuni piccoli strumenti di informazione e orientamento nel settore degli alloggi, della burocrazia universitaria, della didattica nelle facoltà, che possono aiutare gli studenti a comprendere la realtà in cui vivono, ad afferrarne i meccanismi e dunque la viverla in modo meno passivo e subalterno.

In terzo luogo, lungo la direzione dei gruppi di facoltà (o di ateneo) intesi come strumenti permanenti e del tutto aperti di confronto culturale intorno a tematiche inerenti lo studio, i rapporti tra le varie discipline, l'utilità e la valenza sociale di esse, le tematiche culturali, storiche, esistenziali che coinvolgono la vita quotidiana degli studenti (il lavoro, la pace, la sessualità, etc.).

In quarto luogo, lungo la direzione di un'informazione e una sensibilizzazione degli studenti circa la concreta attuazione, a livello locale, dei recenti decreti delegati di riforma universitaria. Conoscere e comprendere come vengono applicate concretamente le nuove norme sullo stato giuridico dei docenti, sul dottorato di ricerca, sulla sperimentazione dei dipartimenti, è il primo passo per restituire agli studenti un minimo di capacità di intervento all'interno di un delicatissimo processo di trasformazione silenziosa dell'università.

Infine, attraverso la diffusione e l'utilizzo di RICERCA come strumento per fare opinioni dentro l'università, per far conoscere ciò che elaboriamo, per confrontarlo con altre ipotesi, opinioni, contributi.

Tutto ciò nella convinzione che è necessario far presto, perché la disgregazione umana e stori-

Salve regina



Anche Ilaria, dopo due anni di lavoro, ha lasciato il suo incarico di presidente nazionale della FUCI.

E' difficile in poche parole dar conto del contributo di umanità, intelligenza, letizia e soprattutto amicizia, che ha dato al gruppo di presidenza e a tutta la federazione.

Non riusciamo a far altro che ringraziarla tanto, e salutarla, certi che anche lei porterà tutti noi nel suo ricordo, certi che la sua vita continuerà ad essere un dono per quanti le sono vicini, per l'umanità concreta in cui vive, per la Chiesa, e certi dunque che continueremo a incontrarci e a fare altri tratti di strada insieme.

ca dentro l'università procede velocemente, e perché sarebbe grave che dentro la comunità ecclesiale si affermasse la tesi per cui è possibile costruire forme di presenza dentro gli ambienti solo rinunciando, come fanno

molte nuove esperienze di associazionismo cattolico, a quello stile di dialogo e di condivisione disinteressata che ci viene dal magistero del Concilio Vaticano II.

Giorgio Tonini

Una comunità in cerca di comunione

don Agostino Bonivento

Nell'assumere l'incarico di Assistente centrale della FUCI è mio dovere rivolgere un cordiale saluto a tutti — dirigenti assistenti iscritti — per rendere omaggio all'impegno con cui tutti, nello spirito della migliore tradizione fucina, rendono un servizio d'amore alla Federazione e alle singole Associazioni.

Non è questo un saluto formale, anche perché è intessuto di preghiera, ma traduce il significato interiore dei sentimenti che si agitano nel mio animo, in un misto di trepidazione e di stima non tanto per le ascendenze storiche dell'organizzazione che da sole potrebbero intimidire un uomo di periferia piovuto al centro, quanto per le responsabilità che il compito comporta e che si sarebbero attagliate a spalle migliori. Non mi sfugge, infatti, che il ruolo dell'Assistente domanda uno spessore spirituale e intellettuale tale da non deludere chi a lui guarda e, soprattutto, capace di imprimere quel ritmo della crescita interiore senza la quale la stessa esperienza fucina sarebbe svuotata del suo più profondo significato.

Ma è proprio per questo che nel salutare tutti, uno ad uno, e nel raccogliere la preziosa eredità di chi mi ha preceduto, ripongo la mia fiducia « nel Padre, dal quale ogni paternità nei cieli e sulla terra prende nome » (Ef. 3, 14-15), convinto che il servizio al quale sono stato chiamato sarà reso fecondo dalla Grazia che già tutti ci lega in un'unica famiglia di Dio, e che costituisce il tessuto connettivo della nostra stessa Federazione.

Uno speciale saluto intendo inviare ai sacerdoti che impegnano il meglio di se stessi per le nostre Associazioni. Ad essi sono debitore del grande deposito di ricchezza interiore, che con l'aiuto di Dio, hanno coltivato e che, soprattutto in questo momento, va gelosamente cu-

stodito. La Chiesa e l'Italia ne hanno fortemente bisogno e la FUCI è consapevole di essere più di una « chance »; è una speranza autentica di quel domani migliore che da tempo si va perseguendo, ma che ci è lecito ormai vedere delinearsi a distanza più ravvicinata.

Inizio il mio lavoro nella famiglia fucina all'indomani della pubblicazione del documento della CEI « Comunione e comunità » che costituisce la piattaforma teologico-pastorale del prossimo decennio della Chiesa che è in Italia e nel quale ovviamente bisognerà collocare l'impegno spirituale e culturale della Federazione che in quel documento trova non pochi stimoli. Esso è nato, come risaputo, in continuità con il precedente programma su « Evangelizzazione e Sacramenti » e ne raccoglie, anzi, il dato più interessante, quello della missione, per saldarlo intimamente con la struttura comunione della Chiesa, di cui intende approfondire i termini alla luce del Vaticano II. « Quando diciamo "comunione", pensiamo a quel dono dello Spirito per il quale l'uomo non è più solo né lontano da Dio, ma è chiamato a essere parte della stessa comunione che lega fra loro il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, e gode di trovare dovunque, soprattutto nei credenti in Cristo, dei fratelli con i quali condivide il mistero profondo del suo rapporto con Dio » (n. 14). Il pensiero corre istintivamente alla celebre apertura della prima lettera di Giovanni in cui l'annuncio del mistero di comunione divina partecipata dell'uomo è fonte di gioia, frutto naturale di una vita di comunione che, mentre associa al dinamismo trinitario, è modello comportamentale dei rinati in Cristo.

Mi sia consentito, allora, inaugurare il mio impegno nel segno della comunione e cercare di raccogliere

dal citato intervento programmatico della CEI alcune suggestioni, tentando di calarle nella realtà fucina. E' logico ricordare preliminarmente che un discorso di comunione non si pone sul piano della prassi, ma ha una sua rigorosa fondazione biblico-teologica su cui giustamente si dilunga il documento che si propone di essere una sorta di leggequadro entro cui dovranno essere letti tutti quelli successivi — a partire dal già noto « Comunione e comunità nella Chiesa domestica » — che usciranno negli anni '80 come piste applicative di quel progetto ecclesiale. Ciò serve a scoraggiare fin dall'inizio qualsiasi tentativo superficiale di riduzione dell'impegno della comunità cristiana a pura efficienza, e tende a dotare di grandi contenuti i gesti della comunione che per essere autentici necessitano di convincimenti teologici, radicati sulla Parola di Dio e sull'autocoscienza ecclesiale di essere « un grande mistero di comunione » (n. 17). La Chiesa nasce dalla Parola e dallo Spirito e per la forza della Parola che è Cristo stesso e dello Spirito che fermenta di dinamismo e di libertà tutto il corpo ecclesiale, « porta a tutti l'annuncio del Regno e convoca il popolo di Dio » (n. 24). Il tema della comunione si trova in effetti al centro dell'ecclesiologia uscita dal Vaticano II e l'impegno attuale è quello di riscoprirlo e di viverlo nella fede come « premessa indispensabile ad ogni rinnovamento » (n. 1). A questo e non ad altro, in fondo, mirava l'invito di Giovanni Paolo II non appena elevato al Sommo pontificato, quando ha ricordato alla Chiesa il dovere di tornare con più profondità a meditare sulla Lumen Gentium. « Comunione e comunità » è la grande risposta che ha dato la Chiesa italiana a quell'invito e il tentativo inedito di andare alla radice del-

l'eredità del Concilio che, lungi dall'essere superata o dal temere scavalcamenti, domanda ancora di essere più compiutamente capita per essere attuata. E', indubbio, infatti che non poche problematiche attuali che si piccano di essere evoluzioni o avanzamenti del dettato conciliare obbediscono in effetti ad una logica riduttiva e di retroguardia che nasce dal non aver recepito in tutte le sue valenze un vero discorso di comunione in cui l'ecclesiologia si muove con sommo equilibrio nelle sue varie parti e determina il moto storico del nuovo essere della comunità cristiana nel nostro tempo. Fondamentale al riguardo è la comprensione dei termini per sfuggire ad altrettanti rischi già abbondantemente sperimentati in questi anni. «Comunione» e «comunità» sono messi a fronte per una ragione ben precisa: dire «Comunione» è ovviamente dire qualcosa di più ampio della «comunità», anche se tra i due termini esiste un rapporto inscindibile che conduce la seconda ad essere la manifestazione storicamente localizzata della prima, nella convinzione però di non esaurirla mai compiutamente qui nel tempo. La «comunità» è in perenne tensione verso la «comunione». Fra l'una e l'altra non si può operare una dicotomia in nome di una visione ecclesiologica che colloca la comunione sul piano del carisma e la comunità su un più scadente piano riservato all'istituzione. Un simile modo arbitrario di stabilire il rapporto, o meglio l'antinomia, ha condotto alla lacerante esperienza della diaspora cattolica non ancora riassorbita o chiarita. Analogamente la coincidenza assoluta dei due termini, fino a vedere in quella specifica comunità l'incarnazione totalizzante della comunione, in una sorta di «ipostasi» storica che prende coscienza del proprio essere ecclesiale in modo paradigmatico e non si apre al cammino incessante verso la sempre più ricca e sempre più piena comunione che guarda al modello trinitario e vive la tensione al Regno come momento della sua compiutezza, costituisce una forma deviante della lettura conciliare, cui il citato documento intende ovviare con una decennale meditazione sul fatto ecclesiale.

Avremo modo di tornare ripetutamente su questo terreno teologico, perché innanzi tutto ci è posto dinanzi come impegno di base per il prossimo decennio pastorale e poi perché esso è pregno di stimoli con

i quali la stessa realtà fucina si deve confrontare.

Ma fin d'ora il tema della comunione attira la coscienza di tutti noi nella convinzione che un nuovo stile ecclesiale si deve promuovere, pur nella lucidità di analisi dei principi e nelle stimolanti forme di confronto in cui tutti devono esprimere il meglio di sé. Parlare di stile di comunione significa far entrare nell'esercizio della funzione critica del credente l'anima della carità più squisita e consentire il decollo di un nuovo tipo di interrelazionalità che è fatto di accogliere delle persone ancorché il tasso di recettività degli stimoli intellettuali ed operativi non sia omogeneo. E' per questo che «Comunione e comunità» al n. 63 parla scopertamente di una «cultura di comunione»: «Affinché la comunione possa realmente dar

della comunione è indubbiamente partire col piede giusto. La FUCI che vuol essere nel solco delle sue tradizioni più autentiche profondamente ecclesiale, si pone oggi come un'esperienza forte di comunione nello specifico della sua vocazione culturale a servizio dell'università e dei suoi protagonisti che sono i giovani, i quali dell'ideale cristiano e del suo intrecciarsi con i problemi dell'uomo e della sua storia fanno la passione dei loro anni verdi.

Si tratta in sostanza di quella diaconia della carità che riveste d'amore i rapporti fra le persone e stabilisce un singolare impasto fra cultura e vita attraverso una pedagogia di comunione, che rende tutti meno pieni, meno «studiati», meno sicuri. Tutti più semplici e più poveri, per una cultura di povertà che è la vera ricchezza degli uomini che con-

Il Consiglio permanente della CEI, su proposta della Commissione episcopale per l'Apostolato dei Laici, ha nominato Mons. Agostino Bonivento, della diocesi di Chioggia, Assistente ecclesiastico centrale della FUCI per il triennio 1981-1984.

Diamo il nostro benvenuto a don Agostino, segno visibile della nostra comunione con tutta la Chiesa italiana. Siamo certi che la sua presenza tra noi sarà feconda e gioiosa per tutta la federazione, sulla scia dell'esperienza dei nostri grandi assistenti.

Abbiamo pensato che il modo migliore per accoglierlo tra noi fosse quello di chiedergli di parlarci del piano pastorale della CEI per gli anni ottanta «Comunione e comunità», a sottolineare il nostro impegno a radicarsi nella concreta vicenda della Chiesa italiana e ad intendere in questa direzione il ruolo degli assistenti tra di noi.

vita a una comunità dei discepoli del Signore, occorre favorire un insieme di convinzioni, di atteggiamenti, di rapporti interpersonali che promuovano una vera cultura di comunione. Essa postula alcuni valori umani, quali l'attitudine al pensare insieme, alla condivisione dell'impegno, all'elaborazione comunitaria dei progetti pastorali, alla formazione corretta di giudizi comuni sulla realtà dell'ambiente, all'adozione di forme d'intervento in cui si esprima l'anima cristiana di tutta la comunità interessata. *La cultura di comunione, fondata sullo spirito di comunione, produce una mentalità nuova del vivere ecclesiale e valorizza le risorse di tutti».*

Utopie? Tutt'altro, a patto che il modello della comunione non sia letto in modo strumentale e obblighi a un continuo riesame sulla nostra risposta personale e comunitaria.

In questo senso partire nel segno

tano, che sanno ascoltare, che non cessano di stupirsi.

In questo modo è fuor di dubbio che operare nel segno della comunione è dare una rinnovata significazione alla vita spirituale e alla fantasia creatrice di ogni fucino e di ogni gruppo la cui fondamentale preoccupazione è quella di farsi luogo di comunione, nella fedeltà alla Parola di Dio e nella ricerca di comunione con i fratelli. In questa logica si diventa servitori della comunione e quindi momento di crescita ecclesiale nel dialogo fraterno che ha la sua fase più nobile nell'ascolto. Entro questa logica si gioca pure oggi la credibilità del verbo cristiano e, nell'ambito del pluralismo più legittimo e vivace, la perenne ricerca dell'unità dei discepoli del Signore.

Fare comunione, allora, non è un moto psicologico né una spinta socializzante. E' aprirsi al dono e a Colui che ce lo vuol dare.

Pubblichiamo il testo della relazione di Giorgio Tonini tenuta a Roma il 26 settembre al Convegno della Sezione italiana dell'Istituto internazionale « Jacques Maritain » su « L'utopia di Umanesimo integrale. Lettura e critica del libro di una generazione ». Del convegno abbiamo già riferito sul n. 16 di Ricerca.

Il dilemma della democrazia

Cattolici e democrazia nella società radicale

Giorgio Tonini

In un saggio apparso di recente in Germania, Richard Löwenthal, uno dei più autorevoli intellettuali della vecchia guardia socialdemocratica tedesca, ha denunciato l'esistenza di un « dilemma » nel quale si dibatte la democrazia europea. Da un lato, secondo Löwenthal, essa si trova a doversi difendere dalla tentazione totalitaria, dalla tentazione cioè di postulare una conoscenza « scientifica » del senso della storia, del bene comune e delle vie per conseguirlo. D'altra parte tuttavia, essa si trova anche esposta al rischio della degenerazione a un puro spazio formale, nel quale gruppi e aggregazioni di forze si contendono privilegi corporativi e fette di potere.

La realtà di questo « dilemma » è ciò che rende a mio avviso estremamente attuale la domanda centrale di *Umanesimo integrale*, la domanda iniziale intorno alla quale si sviluppa poi tutto il libro, la domanda cioè se possa aversi un « umanesimo eroico ». Un'espressione con la quale Maritain sembra voler intendere una società, più ancora una civiltà umana, che senza negare la radicale terribilità e storicità dell'uomo, riesca tuttavia a tener conto positivamente anche dell'apertura di lui a ciò che è oltre il tempo, oltre l'immediato presente, oltre l'interesse individuale; insomma riesca ad essere una democrazia realmente tale, dunque eticamente fondata.

In altre parole, mi sembra che la questione centrale intorno alla quale si svolge tutto il ragionamento maritainiano — anche con tutti i limiti poi delle risposte avanzate — sia proprio quello, attualissimo, di come costruire una città dell'uomo in cui pluralismo non significhi indifferenzismo etico, e in cui d'altra parte eroismo, condivisione di alcuni fondamentali valori, non si traduca in totalitarismo.

Compito di queste mie riflessioni, vorrebbe essere quello di collocare questa domanda nel presente, nelle contraddizioni cioè in cui si dibatte la democrazia nella società postindustriale.

In questa linea, la tesi che propongo alla discussione è che la crisi dello Stato assistenziale, e dunque del compromesso keynesiano fondato sullo scambio benessere-consenso, *potrebbe* significare crisi della cultura radicale, e dunque possibilità di un'inversione di tendenza nel processo di secolarizzazione della democrazia e della società, a condizione che tutte le forze sociali e culturali che si sono in questi anni opposte all'imbarbarimento totalitario della società tardocapitalistica sappiano esprimere una cultura della mediazione che si mostri all'altezza del governo di questa difficile transizione.

Cercherò di sostenere questa tesi illustrandola in tre tappe. In primo luogo evidenziando il nesso Stato assistenziale-società radicale; in secondo luogo analizzando le conseguenze sulla stabilità socio-politica e sulla credibilità culturale dello Stato assistenziale che la crisi economica ha prodotto; infine ipotizzando una possibile via d'uscita dalla crisi che sia anche superamento positivo della società e della cultura radicali.

1. STATO ASSISTENZIALE SOCIETÀ RADICALE, SECOLARIZZAZIONE

Ciò che rende lo scenario socio-economico europeo e occidentale del secondo dopoguerra radicalmente diverso da quello che Maritain aveva di fronte nello scrivere *Umanesimo integrale*, è proprio l'esistenza e il veloce espandersi dello Stato assistenziale (*Welfare State*). La se-

conda rivoluzione industriale viene infatti operata attraverso un diretto coinvolgimento dello Stato nel processo economico, sia nella fase della produzione della ricchezza, sia soprattutto in quella della distribuzione.

Lo Stato, nelle democrazie occidentali del secondo dopoguerra, si trasforma da garante di regole formali del gioco economico in protagonista dello scambio e del mutamento sociale, sia attraverso il controllo di grandi gruppi economici, sia attraverso l'erogazione ai cittadini di servizi di *welfare* nei settori dell'assistenza sociale ai poveri e agli inabili, dell'assistenza sanitaria e ospedaliera, dell'assistenza pensionistica e infortunistica, dell'istruzione anche superiore, dell'edilizia popolare, della cultura, ecc. Si tratta di un fenomeno che rappresenta indubbiamente un rilevante progresso collettivo nella direzione dell'umanizzazione della società industriale, ma che ha tuttavia prodotto una serie di conseguenze poco previste, spesso « contraddittorie », nell'accezione forte del termine, rispetto alla forte carica umanistica e solidaristica iniziale.

Si viene a determinare, nelle società occidentali, un fenomeno realmente rivoluzionario sul piano socio-culturale. Per tutte le società democratiche era sempre valsa la distinzione tra un livello di società civile e un livello di società politica (per usare una terminologia di matrice hegeliana), tra un livello di mondi vitali e un livello di sistemi sociali (per usare invece una terminologia di scuola fenomenologica). La società civile si costituiva cioè di una miriade di mondi vitali — di luoghi nei quali la gente nasce, vive, ama, apprende valori — mentre la società politica era l'insieme di istituzioni che organizzavano

questi mondi vitali e canalizzavano le spinte spesso contraddittorie che da essi provenivano.

La seconda rivoluzione industriale mette radicalmente in crisi questo modello. La distinzione tra mondi vitali e sistemi sociali non regge più in un'epoca in cui il sistema produttivo come l'apparato assistenziale invadono e « colonizzano » (Habermas) i mondi vitali. Il modo quotidiano di vivere, di comportarsi, di pensare della gente è sempre più il risultato artificiale delle esigenze anonime e anomiche del mercato; mentre a loro volta le istituzioni sociali divengono sempre più luoghi di scambio corporativo subalterni al mercato stesso.

E' la logica massificante e raffinatamente totalitaria del neocapitalismo consumistico, denunciato già negli anni trenta, con grande lucidità, dagli intellettuali della Scuola di Francoforte. Questa seconda rivoluzione industriale allontana definitivamente qualunque prospettiva rivoluzionaria, proprio in quanto viene meno il conflitto radicale tra borghesia e proletariato che Marx considerava premessa per il rovesciamento del capitalismo. La classe operaia è ora di fatto associata nel sistema, è parte in causa di quel grande compromesso su cui si regge lo Stato assistenziale corporativo: sviluppo economico e benessere sociale in cambio di consenso.

E' in questo contesto che si determina anche il processo di secolarizzazione (inteso come emergere del secolarismo, non di una corretta, maritainiana consapevolezza della secolarità di ciò che è terreno) che ha contraddistinto i decenni immediatamente alle nostre spalle. La colonizzazione dei mondi vitali operata dal mercato, e la riduzione dei sistemi sociali a luoghi di scambio corporativo, hanno prodotto la crisi *parallela e simultanea* della dimensione religiosa e di quella politica dell'uomo: perde senso e valenza storica l'appartenenza ad una comunità ecclesiale, come pure la militanza in partiti politici culturalmente connotati, cioè non puramente corporativi.

E' questa quella che si definisce comunemente *società radicale*: una società nella quale la centralità dello scambio economico corporativo e il dominio del mercato consumistico provocano l'inaridimento dei mondi vitali a semplici luoghi di consumo privandoli della loro originaria funzione di produzione di va-

lori etici e di valori d'uso sul piano economico. La società nel suo complesso si appiattisce sul mercato venendo a perdere progressivamente ogni riferimento a valori etico-religiosi e anche ogni tensione al cambiamento attraverso la politica. Secolarizzazione e crisi della partecipazione politica si mostrano dunque come le due facce della stessa medaglia.

La stessa stagione della contestazione non si pone come un fenomeno eccentrico rispetto a questa ipotesi interpretativa. Essa rappresenta infatti il momento in cui più forte si fa la richiesta sociale di intervento pubblico nel settore dell'economia e dell'assistenza sociale: l'enorme accelerazione del processo di espansione del *welfare state* è l'unico dato storico immediato prodotto dalla protesta giovanile, femminile e operaia degli anni intorno al 1970. Anche se, peraltro, il '68 ha posto in circolo all'interno della società una serie di elementi culturali, quasi di spezzoni culturali, fortemente critici, quasi tossici, nei riguardi della società neocapitalistica, che negli anni scorsi sono rimasti pressoché privi di traduzione storica, ma che la crisi del compromesso keynesiano va invece riportando alla luce.

La sconfitta del '68, o meglio il fenomeno di eterogenesi dei fini che ha portato la contestazione a sostenere il compromesso keynesiano ampliando la sfera di influenza dello Stato assistenziale, ha determinato il sorgere e l'affermarsi all'interno delle società occidentali, e in particolare tra le fasce giovanili, di una cultura « negativa », fondata sul presupposto dell'inattaccabilità della società neocapitalista, una cultura figlia degenerare dell'analisi francofortese. Sarebbe impossibile, per queste culture, criticare efficacemente la società neo-capitalistica perché sarebbe impossibile spezzare la spirale sviluppo-benessere-consenso sulla quale essa si regge. Un'analisi assai diffusa, da un po', anche tra i cattolici, nella forma dell'idea di una società radicale consumistica (o nichilistica, o permissiva), vista come una realtà granitica e totalmente impermeabile a qualunque valore, dunque da rifiutare in blocco e da combattere decisamente, facendo quadrato intorno a ciò che resta dei valori tradizionali.

Anche tra i cattolici più aperti, questa cultura dell'invincibilità della società neocapitalista-radical-

non manca di mietere consensi. Si fa largo una visione della realtà storica di oggi che sottolinea il divario incolmabile tra il messaggio del Concilio Vaticano II e le prospettive di sviluppo storico-sociale.

Il Concilio, superando la vecchia ecclesiologia di impianto prevalentemente giuridico, che vedeva la Chiesa come soggetto depositario della verità, afferma una nuova ecclesiologia e una nuova teologia della storia, fondate sul primato del Regno di Dio. Tutta la rivelazione viene ricapita alla luce della promessa del Regno, un Regno alla cui edificazione tutta la storia, non solo la Chiesa, è convocata da Cristo. La Chiesa torna ad assumere il suo vero ruolo, che non è quello di identificarsi col Regno sulla terra, ma quello di essere « segno e strumento » (*Lumen Gentium* n. 1) della realizzazione di un Regno che la supera, di essere annunciatrice di questo disegno divino, aperto e iniziato dalla morte e resurrezione di Cristo, ma che continua nella storia col contributo essenziale degli uomini, di tutta l'umanità.

Il senso della storia, dunque anche il senso della vita di ogni uomo, è cooperare con il Signore alla costruzione del suo Regno, che non è di questo mondo, ma che inizia in questo mondo (Mt 25, 31).

Ebbene, questa nuova teologia della storia viene a incontrarsi con una storia che sembra non aver più alcuna nostalgia del Regno. Una storia che sembra stanca, rassegnata, ripiegata su se stessa. L'uomo sembra, almeno nelle società occidentali, e tolte poche minoranze marginali, pago del compromesso keynesiano sviluppo-benessere-consenso. La secolarizzazione appare dunque ancor più radicale di quanto comunemente non si dica: non si tratta della rilettura secolarizzata del messaggio evangelico, o del semplice rifiuto del sacro; si tratta più radicalmente dell'inaridimento nel cuore dell'uomo della dimensione religiosa, di quella dimensione cioè per cui egli spera in « cieli nuovi e terra nuova », per lasciar posto ad una subcultura dell'indifferenza e dell'immediatezza rispetto alla quale l'annuncio di fede finisce col porsi come la ripetizione di una risposta a chi sembra non avere più alcuna domanda.

La società neocapitalistica-radical-appeare quindi in grado di neutralizzare simultaneamente sia l'utopia marxiana sia l'ideale storico-

concreto del cattolicesimo conciliare. Dunque la barbarie del nuovo capitalismo totalitario è veramente insuperabile? Non resta che l'arrocamento difensivo in blocchi compatti, o magari in piccole minoranze di resistenza critica?

2. CRISI ECONOMICA, CRISI DEL WELFARE, NUOVI MOVIMENTI SOCIALI, NUOVA RELIGIOSITA'

In realtà, tutte le tesi che affermano l'invincibilità e la compattezza granitica del compromesso keynesiano, all'origine della società radicale, trascurano, mi sembra, un dato storico-economico essenziale. Il compromesso keynesiano si sostiene ed è vincente — nei suoi aspetti positivi come in quelli negativi — solo all'interno di un sistema economico in espansione, in crescita.

L'incremento rapido del reddito pro capite, accompagnato da un incremento altrettanto rapido e costante del PNL, che consente l'erogazione all'individuo di una gamma sempre più ampia di servizi sociali, assicurano allo Stato keynesiano consenso e ordine. Assicurano anche — e questo è un punto molto importante — l'intangibilità dei rapporti di produzione: il conflitto è cioè interamente circoscritto alla sfera della distribuzione, ed è un conflitto sopportabile proprio in quanto la crescita complessiva della ricchezza consente a ciascuno di progredire nel proprio potere d'acquisto; dunque il conflitto sulla distribuzione non raggiunge mai livelli intollerabili per il sistema. Il « conflitto tranquillo » sulla distribuzione narcotizza qualunque conflitto sulla finalizzazione delle ricchezze, sulla struttura e sui rapporti di produzione.

La contestazione giovanile del '68 pone con forza questi problemi sul tappeto, ma sia per l'astrattezza teorica dalla quale essa non riesce ad uscire, sia per la scarsa forza contrattuale di cui dispone, non riesce a spostare il conflitto sociale dal livello della redistribuzione delle ricchezze a quello della finalizzazione delle ricchezze stesse. La stessa alleanza studenti-operai (del resto mai perfetta), porta, per la singolare eterogeneità dei fini di cui si è detto più sopra, ad un consolidamento e ad un'estensione del compromesso keynesiano anziché ad un suo superamento critico, naturalmente in senso progressivo e non

regressivo. E ciò per la contraddizione interna al movimento contestativo giovanile, tra il dato *strutturale*, che lo rende tutto interno al compromesso keynesiano, e il dato *sovrastrutturale*, che lo proietta, in modo però almeno allora del tutto impotente, oltre di esso.

La crisi energetica apertasi col 1973 sta però cambiando radicalmente lo scenario. Essa produce infatti uno squilibrio nei sistemi economico-produttivi determinando un'improvvisa, intollerabile crescita del tasso di inflazione, ben oltre i termini fisiologici, e anzi necessari, sui quali si era sempre retto il compromesso keynesiano.

La crisi energetica, causa di una più ampia crisi economica, determina dunque la crisi dello Stato assistenziale. Non è più possibile governare il sistema sulla promessa e sull'aspettativa di una crescita costante dello sviluppo e del benessere sociale. I governi di tutti i paesi occidentali si trovano costretti a mettere in forse l'apparato del *Welfare* apportando tagli, spesso vistosi, alla spesa pubblica. Ciò è a sua volta causa di un clima esteso di incertezza e instabilità politica, di smarrimento strategico delle società occidentali, che si trovano nella necessità di inventare un nuovo corso senza avere gli strumenti culturali per farlo.

Le società occidentali scoprono che il consenso e la stabilità sociale su cui si reggevano e di cui si vantavano erano in realtà in gran parte conseguenza del tasso di sviluppo economico e di crescita del benessere sociale. Il compromesso tra mondi vitali e sistema sociale si reggeva insomma grazie a quello sviluppo che sembra ora rallentare e mettere in crisi la stabilità sociale; una situazione questa che richiederebbe ai mondi vitali una mobilitazione di energie gratuite non monetizzabili per una riconversione del sistema; ma i mondi vitali si trovano nell'impossibilità di esprimere queste energie a causa dell'inaridimento etico cui li ha condotti la « colonizzazione » da parte del mercato e della sua cultura consumistica veicolata attraverso l'industria culturale di massa.

Il compromesso corporativo sul quale si basa lo Stato assistenziale, degenera dunque in *conflitto* corporativo, portando il sistema alla paralisi. Dopo la crisi economica insomma, « il re è nudo », lo Sta-

to assistenziale si mostra qual'è, cioè un compromesso corporativo per il quale il consenso viene pagato col benessere, al di fuori, e anzi contro, qualunque mobilitazione di energie vitali e morali dei mondi vitali.

La crisi economica porta ad un irrigidimento di ogni gruppo-corporazione nella difesa particolaristica della propria porzione di benessere. D'altra parte, il mito dello Stato assistenziale si infrange. Si affermano governi che pongono al centro del loro programma la demolizione delle strutture di *Welfare*, senza peraltro riuscire poi a tradurre in pratica con successo questa promessa.

Soprattutto si diffondono nella società, moltiplicandosi, quegli elementi culturali « alternativi » prodotti col '68 e rimasti per diversi anni in incubazione. Sono i cosiddetti « nuovi movimenti sociali », che invocano un superamento del compromesso keynesiano gestito dallo Stato, a favore di un nuovo, un po' confuso, modello di sviluppo fondato sull'autonomia dei mondi vitali, sulla riappropriazione da parte di essi della loro originale funzione di cellule primarie e vitali dell'economia e della cultura; un nuovo modello di sviluppo economico e sociale fondato su quella che Illich chiama « convivialità », cioè appunto la centralità dei mondi vitali e dunque il primato del valore d'uso su quello di scambio.

Va detto peraltro che raramente, almeno fino ad ora, questi nuovi movimenti sociali sembrano essere riusciti a delineare un'ipotesi strategica globale; essi si sono più che altro limitati a tradurre questa cultura « alternativa » in battaglie particolari su particolari problemi (l'energia, l'ambiente, la casa, gli spazi culturali ecc.); con una tattica e una metodologia politica tutta da « opposizione » e niente da « governo », finendo così col ridursi ad una delle tante « contropunte » che rendono sì ingovernabile questa società, ma non riescono ad imprimerle direzioni alternative precise e consapevoli.

La crisi del compromesso keynesiano determina insomma una sorta di ritrazione dei mondi vitali, feriti e colonizzati, dal sistema sociale su se stessi. Un ritirarsi che può diventare premessa di un nuovo assetto sociale, solo a patto di un vero e reale salto qualitativo culturale e politico.

Lo stesso fenomeno sembra essersi verificato in ambito cattolico. Anche qui si è manifestata una diffusa tendenza a ritrarsi dal sistema sociale, a fuggire dalla comullessità. I cosiddetti « nuovi cattolici » sono a mio avviso notevolmente assimilabili agli altri nuovi movimenti sociali. Non a caso essi esprimono lo stesso polemico risentimento nei riguardi dello Stato assistenziale. E non a caso essi propugnano un mutamento di rotta proprio a partire dai mondi vitali, anzi da mondi vitali autonomi e quasi autarchici, capaci di riappropriarsi del loro originario ruolo di produttori primi

zione della dimansione del « già », cioè della salvezza operata da Cristo e incontrabile *pienamente e definitivamente* (tutti avverbi ricorrenti nel frasario dei « nuovi cattolici ») nella comunità cristiana. Il Regno resta molto sfumato sullo sfondo; il dialogo ecumenico compreso in un'accezione molto riduttiva; il rapporto con la storia inteso non più come il rapporto con una realtà positiva, orientata essa stessa verso il Regno perché sorretta dallo Spirito, e dunque da animare e orientare « dall'interno », bensì come una realtà perduta in se stessa e recuperabile solo mediante una sua cri-

to sistemico-razionale.

Fintanto che questa premessa non verrà posta, né i « nuovi movimenti sociali », né i « nuovi cattolici » paiono in grado di porsi come vie di positivo superamento della crisi.

3. PER UN'IPOTESI DI VIA D'USCITA COMPLESSA DALLA CRISI

Appare infatti necessaria una via d'uscita complessa dalla crisi; una via d'uscita che sappia porsi cioè come un'inversione reale di tendenza rispetto alla spirale benessere-consenso-colonizzazione dei mondi vitali. A questa spirale, oggi in crisi, è necessario e possibile sostituire un'ipotesi di sviluppo fondata sulla mediazione tra risorse morali dei mondi vitali e nuovi mete collettive di sviluppo raggiungibili attraverso una riconversione e una riforma del sistema, a loro volta possibili solo attraverso un programma concordato ed equamente distribuito di austerità. E per questo occorre un grande sforzo collettivo di fantasia progettuale, sia culturale che politica che economica, cioè una nuova cultura della mediazione.

Di ciò sembrano ancora incapaci, come si è visto, sia i nuovi movimenti sociali che il nuovo cattolicesimo nonconciliare, anche se non sono da sottovalutare le energie intellettuali e morali che entrambi potrebbero essere in grado di mobilitare nel contesto di un nuovo, largo blocco sociale riformatore.

Chi appare invece radicalmente privo di « cultura di governo », è proprio quella componente culturale e politica delle società occidentali che punta ad un superamento della crisi attraverso una drastica liquidazione dello Stato assistenziale e un'altrettanto drastica riduzione della complessità sociale. Questa linea, incarnata in Europa dalla Thatcher e in America da Reagan — e che sembra avere anche in Italia, diversi sostenitori — appare in realtà incapace di mantenere le sue stesse promesse. Affermatasi sull'onda emotiva dell'improvvisa sfiducia nello Stato assistenziale, e sul conseguente ritirarsi su se stessi, a difesa della propria sfera privata, dei mondi vitali feriti e colonizzati, essa appare in realtà più una vittima impotente della crisi corporativa che non un punto di forza per un nuovo corso.

La linea della drastica riduzione

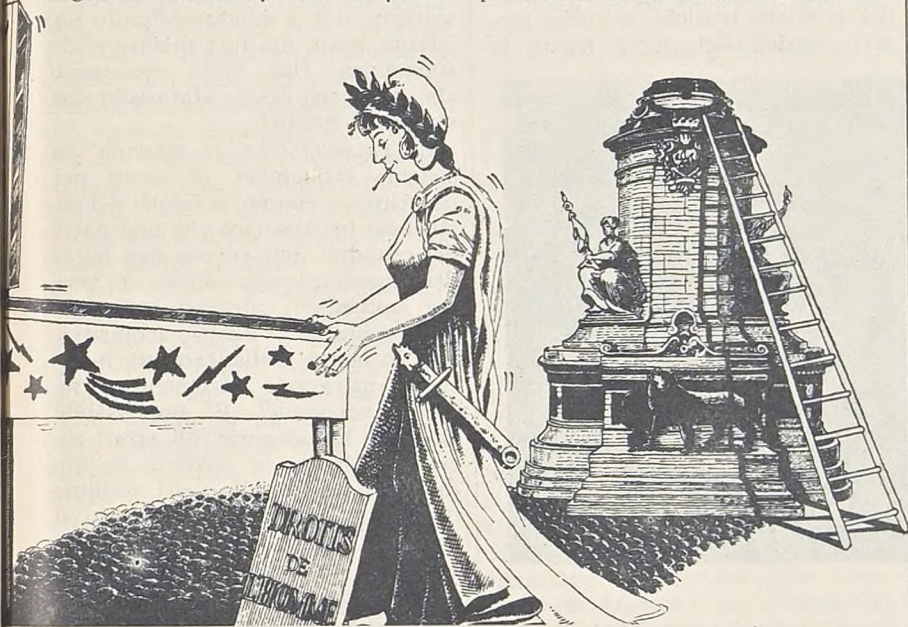
di beni economici e di valori etici e culturali.

Tutto ciò si traduce in un diffuso, sincero e teorizzato fastidio per tutto ciò che ricorda la dimensione « totale » dei problemi, il richiamo alla complessità, alla centralità del macroeconomico e dunque del macropolitico, l'esigenza di analisi e consapevolezza complesse, globali. C'è invece una diffusa tendenza al ritrarsi nel piccolo, al compiacersi di essere minoranza, al ritirarsi nel ricucire i mondi vitali in polemica con le istituzioni e i sistemi sociali nei quali non si ripone più alcuna fiducia.

E tutto ciò si sostiene a sua volta su una teologia marcatamente e consapevolmente « nonconciliare »: alla centralità della chiamata alla costruzione del Regno, dunque alla centralità del dialogo, della collaborazione, della laicità, della mediazione culturale e politica, si sostituisce una forte, aggressiva enfatizza-

stianizzazione dall'esterno.

La via proposta dai cosiddetti « nuovi cattolici », qui brutalmente schematizzata, appare dunque come una via rinunciataria rispetto all'ecclesiologia conciliare, ma anche come un'ipotesi subalterna in questa fase di transizione. Proprio la demonizzazione della società radicale (da essi spesso associata col nichilismo sul piano culturale), impedisce infatti di scorgere gli elementi di movimento e di possibile feconda contraddizione che la crisi economica ha immesso all'interno della società tardocapitalistica. Lo stesso richiamo ai mondi vitali — inteso in questa accezione polemica nei confronti del livello del sistema sociale — appare più il frutto angusto di un risentimento culturale, che non la premessa positiva di un nuovo equilibrio storico, per il quale è evidentemente necessaria una nuova ipotesi di mediazione originaria tra momento etico-vitale e momen-



della complessità (economica, sociale e politica) appare infatti in grado soltanto di alzare a livelli pericolosi la conflittualità sociale, ottenendo dunque il risultato esattamente contrario rispetto alle promesse di governabilità del sistema. Proprio in quanto tale linea si rifiuta di fare i conti con la complessità, cioè col problema del consenso, si condanna all'incapacità di mobilitare le residue energie dei mondi vitali per operare un ridisegnamento del sistema e si condanna dunque alla paralisi immobilistica o al conflitto sociale permanente.

La tenuta, sia pur incerta, di Schmidt, e la vittoria di Mitterrand, appaiono già come l'evidente prova

coscienza della discontinuità e operare una grande rivoluzione culturale che assicuri nuove basi etiche, e dunque nuove energie progettuali, alla democrazia.

E ancora, proprio come affermava Maritain negli anni trenta, si apre anche oggi per i cattolici una fase di sfida: una sfida alla loro capacità di rigenerare la storia, di esprimere energie morali per nuove cariche progettuali storico-concrete. Ma, e qui sta il passo in avanti che dovremmo compiere rispetto agli anni trenta, non possiamo pensare di governare la crisi epocale soltanto riaffermando identità cristiane teoriche, o anche progetti modellistici, senza legare la

Gli spazi sono quelli che ci offre la crisi economica. Negli ambienti più attenti della cultura economica occidentale, soprattutto americana, si va da qualche tempo diffondendo la tesi che la crisi economica è oggi ingovernabile con strumenti esclusivamente economici. La crisi economica si governa solo con un nuovo contratto sociale, cioè con grandi operazioni politiche. Dalla crisi economica si può infatti uscire, ma solo a prezzo di una radicale riconversione dell'apparato produttivo, dei rapporti di produzione e degli equilibri economici internazionali. L'esigenza di un nuovo modello di sviluppo non è dunque soltanto un'istanza etica, ma una precisa sfida economica. Una sfida economica che può però essere vinta solo con strumenti politici.

La riconversione, la riforma del sistema economico, premessa per una ripresa, comporta infatti dei costi: essa implica cioè che una parte dei cittadini, più ancora una parte dell'umanità, venga colpita nei propri immediati interessi, nei propri cosiddetti « diritti acquisiti ». Ma ciò non è realisticamente praticabile attraverso strumenti puramente economici. E' impensabile cioè che le categorie, gli strati sociali, al limite le nazioni, colpite più duramente dalla crisi paghino da soli e silenziosamente tutto il prezzo. Ciò che invece è realisticamente possibile, anzi ciò che è semplicemente reale, è che gli strati colpiti si coalizzino in forti gruppi di veto, incapaci di esprimere strategie alternative, ma ben capaci di frenare qualunque ipotesi che finisca col colpire i loro interessi.

Si impone dunque una redistribuzione politica non più dei guadagni, come nell'era keynesiana, ma delle perdite, dei costi necessari al superamento della crisi. E ciò sia all'interno delle singole nazioni, sia nel più ampio contesto internazionale. La sfida di fronte alla quale ci troviamo è dunque oggi quella, già intravista da Maritain, di coniugare democrazia e austerità, per usare la sua terminologia « umanesimo » ed « eroismo ».

La strategia della solidarietà nazionale, ideata e sostenuta in Italia da Aldo Moro, aveva compreso tutto questo. La sfida per le democrazie occidentali è quella di riconvertire il compromesso keynesiano in un nuovo compromesso centrato sull'austerità come strumento di costruzione di un ordine economico e



Crepe nello Stato assistenziale

dell'incapacità della linea reaganiana di porsi come alternativa credibile e duratura. Anche se, per converso, è difficile dire se la prospettiva mitterrandiana sia in grado di per sé di rappresentare qualcosa di più di una controndata emotiva antireaganiana a difesa delle conquiste sociali del Welfare.

Lo scenario occidentale presenta insomma notevoli affinità, pur nelle grandi differenze, con quello che aveva di fronte Maritain negli anni trenta. La democrazia occidentale sembra, oggi come allora, di non essere in grado di governare la crisi, proprio perché ha dilapidato il patrimonio etico dei mondi vitali che l'avevano espressa. Proprio come la democrazia borghese che Maritain criticava negli anni trenta, la democrazia occidentale appare oggi minacciata, incerta, confusa, sfiduciata. E come concludeva Maritain negli anni trenta, occorre anche oggi « liquidare il presente », prendere

nostra teoria critica a forze storiche e a processi socio-economici reali. Se non vogliamo conoscere un nuovo fascismo dobbiamo legare *Umanesimo integrale* a *Cristianesimo e democrazia*, senza aspettare, subalterni, il 1942. Fuori di metafora, non dobbiamo costruire terze vie astratte, sempre travolte dalla storia, in attesa che la lezione della storia ci corregga. I limiti di *Umanesimo integrale*, che sono poi i limiti di un'intera generazione, che pure resta per noi un grande punto di riferimento, devono esserci di lezione.

La sfida è dunque quella di riuscire a governare la crisi della democrazia per evitare nuove involuzioni.

E gli spazi per questa operazione, delicata ed estremamente complessa, a mio avviso ci sono; quello che ci manca è forse più che altro una cultura e degli uomini all'altezza della situazione.

sociale più giusto, a sua volta premessa indispensabile per una nuova fase di sviluppo economico e sociale. La decisa ostilità di forti gruppi economici e politici nazionali e internazionali, ma anche la miopia culturale di non pochi settori dell'area cattolica come della sinistra, hanno tagliato le gambe a questo tentativo. (E la dura e tenace ostilità del nuovo cattolicesimo non conciliare alla strategia della solidarietà nazionale è l'ulteriore riprova dell'incapacità di esso di esprimere una cultura adeguata alla crisi di oggi).

Questo tentativo mancato resta tuttavia la sfida per l'oggi, al di là di tutte le tentazioni di saltare il « nodo » del consenso mediante illuministiche riduzioni della complessità. Certo la strategia dell'austerità non può essere proposta negli stessi termini: occorre prendere atto della disgregazione culturale e politica del retroterra culturale e sociale dei due grandi partiti di massa italiani; come pure occorre prendere atto delle loro ancora pesanti difficoltà di manovra politica. La politica dell'austerità non può dunque presentarsi come un richiamo esclusivamente morale ai mondi vitali: occorre prendere atto della loro disgregazione, della colonizzazione su di essi portata alla società neocapitalistica di stampo consumistico.

La strategia dell'austerità può essere riproposta come un programma politico di riforma e di rilancio del sistema economico, mediante un contributo, *controllato e precisamente finalizzato*, da parte dei cittadini, dei lavoratori, dei mondi vitali. L'ipotesi di un fondo per gli investimenti prelevato dal salario e controllato dai lavoratori tramite il sindacato (la proposta dello 0,50 sostenuta di recente dalla CISL) poteva essere un esempio, sia pur particolare, di questa strategia di uscita dalla crisi fondata su una politica di austerità, cioè di ripartizione delle perdite e dei costi, operata non contro, ma attraverso il consenso.

Questa ipotesi strategica, che è l'unica che sembra in grado di assicurare un superamento positivo della crisi economica, appare anche in grado di porsi come un punto d'appoggio per un rilancio della democrazia, intendendo con questa espressione un sistema di governo fondato sul maggior coinvolgimento diretto e responsabile possibile delle masse nelle decisioni circa il proprio destino. La crisi economica

può insomma riaprire alcuni spazi per un rilancio della democrazia nel pianeta, rendendo non ineluttabile la prospettiva di un'uscita dalla crisi economica attraverso la delega definitiva sulle decisioni circa il futuro collettivo, a ristretti gruppi tecnocratici, a nuove élites di dispotismo illuminato.

Perché la democrazia conosca una nuova fase di espansione occorre tuttavia che tutte le forze democratiche e popolari, di antica tradizione o di recente costituzione, sappiano esprimere una cultura e un personale politico capaci di sintesi e di mediazione, capaci insomma « di governo ».

I cattolici possono, su questa linea, giocare un grosso ruolo. Del resto, dopo Maritain, essi hanno imparato a vedere nella democrazia la fragile ma unica via per cui passano le speranze dell'umanità, la via « privilegiata » insomma per cui possa la costruzione del Regno di Dio, compiuto solo oltre la storia, ma da cominciarci già qui col contributo responsabile e consapevole di ogni uomo.

Una nuova espansione della democrazia può dunque porsi realmente come inversione di tendenza, matura e corretta, del processo di secolarizzazione, un processo che oggi si constata immediatamente essere strettamente congiunto, insieme causa e conseguenza, della disumanizzazione complessiva delle società umane. Mentre si tocca anche con mano come recupero di speranze religiose e invenzione di nuovi spazi di intervento storico, a loro volta si identifichino.

Ci troviamo insomma di fronte alla situazione, tutta simile a quella letta da Maritain in *Umanesimo Integrale* e in *Cristianesimo e democrazia*, per cui la secolarizzazione può essere superata solo attraverso un'azione complessa che ne rimuova simultaneamente le radici culturali e quelle strutturali, storiche, socio-economiche.

Mi pare del resto sia a questa ampiezza di orizzonti, e a questo progetto umanistico che ci spinge il magistero di Giovanni Paolo II. La stessa *Laborem exercens* mi sembra vada letta come un richiamo a ricordare come le sorti della fede e quelle della capacità di autogoverno da parte dell'uomo siano strettamente congiunte. Evangelizzazione e promozione umana — per usare un linguaggio italiano — sono dunque inseparabili, e ruolo dei creden-

ti, di coloro cioè che consapevolmente vogliono collaborare all'edificazione del Regno, appare oggi lo sforzo di fantasia culturale, politica, sociale, economica, teso a restituire all'uomo, a tutti gli uomini e ad ogni uomo, la possibilità di decidere del proprio destino, di essere attore consapevole, e non oggetto passivo, della propria vicenda umana, personale e collettiva.

E questo nuovo umanesimo, altro dato interessante di questa grande enciclica, passa proprio attraverso un diretto coinvolgimento dei lavoratori, degli « uomini del lavoro », nella riforma dei sistemi economici nazionali e internazionali. Ben oltre l'astratta invenzione di « terze vie », e ben oltre l'angusta, difensiva prospettiva di porsi come minoranze arrabbiate e subalterne, il magistero della Chiesa sembra spingere i credenti e tutta l'umanità a prendere il largo, a inventare nuovi strumenti e ad aprire nuovi spazi perché la terra assomigli di più a quel « banco di lavoro » di un'opera comune da costruire che il Vangelo ci annuncia come via per la salvezza.

Giorgio Tonini

NOTA BIBLIOGRAFICA

- T. W. Adorno - M. Horkheimer, *Dialettica dell'Illuminismo*, Torino 1966.
 J. Agnoli, *Lo Stato del capitale*, Milano 1978.
 A. Ardigò, *Crisi di governabilità e mondi vitali*, Bologna 1980.
 A. Bolaffi, V. Gransow, G. Marra-mao, C. Offe, in « *Laboratorio politico* » n. 3 '81.
 R. Buttiglione, *Politica e cultura nell'area cattolica*, in « *Studium* » n. 3 '81.
 J. Habermas, *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Bari 1975.
 M. Horkheimer, *La società di transizione*, Torino 1979.
 M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, Torino 1969.
 I. Illich, *Per una storia dei bisogni*, Milano 1981.
 L. Thurow, *La società a somma zero*, Bologna 1981.
 FUCI, *Annuncio di fede e crisi della ragione nell'università degli anni '80* (Agnoli, Ardigò, Avallone, Magrassi, Martini, Perone, Thibaud, Totaro), Atti del 45° Congresso Nazionale, in « *RICERCA* » quindicinale della FUCI, n. 9-12 1981.

Cattolici e politica dopo il mondo cattolico

Michele Nicoletti

Dopo il referendum del 17 maggio e le iniziative interne ed esterne di nuova « rifondazione » della Democrazia Cristiana, il tema del rapporto tra cattolici e politica è tornato in qualche modo al centro dell'interesse attuale.

Questo tema « classico » su cui intere generazioni si sono scontrate, lacerate, divise dentro la comunità ecclesiale, era restato un po' in ombra negli ultimi anni, diciamo dal 1976 in poi, anno in cui alle elezioni politiche alcuni cattolici candidarono nelle liste del Partito Comunista Italiano, ed il suo riemergere oggi va attentamente analizzato.

Ciò che va immediatamente notato è che il contesto in cui questo tema tradizionale viene a collocarsi è radicalmente mutato, perché radicalmente mutati sono i termini in questione: i « cattolici » e la « politica ».

Nel cercare di capire in che senso e in che misura questi due termini sono mutati è forse opportuno prendere come punto di riferimento l'intero periodo che contiene la storia del movimento cattolico in Italia dalle sue origini ad oggi. Se ci si pone su questo orizzonte che abbraccia un intero secolo è possibile osservare come il termine « movimento » o ancor più quello di « mondo » cattolico stiano progressivamente perdendo alcune caratteristiche fondamentali, anzi forse proprio quegli elementi costitutivi che permettevano di identificarlo come una realtà omogenea.

La « cristianità stabilità » in Italia esprime un mondo e un movimento cattolico in seguito all'affermarsi di un assetto sociale, economico, culturale e politico che non ha più bisogno dell'istituzione ecclesiastica e della religione stessa per legitti-

arsi. La perdita di quanto restava del potere temporale della Chiesa nel 1870 è solo l'evento simbolico di una più complessiva perdita di incidenza nella società. Di fronte a questa progressiva marginalizzazione la realtà religiosa si organizza in un insieme proprio di rapporti, di strutture, di luoghi che danno vita a un vero e proprio « mondo » sociologicamente e antropologicamente definito in modo omogeneo.

La nota distintiva di questo processo non è il nascere di strutture produttive, culturali, politiche autonome, quanto piuttosto il fatto che l'identità religiosa, l'essere cattolici, diventa un carattere « distintivo » sul piano sociale e dei comportamenti individuali rispetto alla cultura dominante e all'emergenza di altri movimenti sociali.

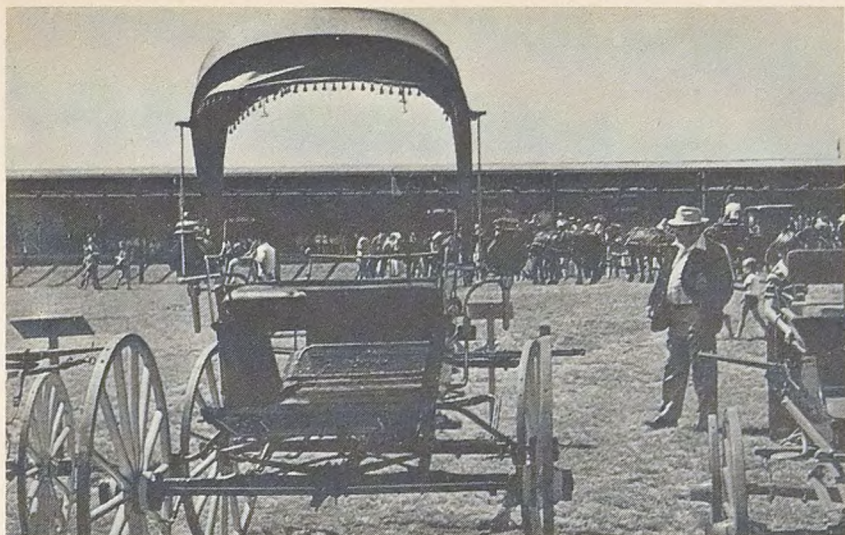
Dentro la storia del movimento cattolico anche quando la riflessione teologica e la storia concreta hanno fatto superare l'identificazione tra il cattolicesimo e una posizione politica determinata, ha continuato a sopravvivere però il legame tra l'identità religiosa e una certa appartenenza sociale nonché un insieme di comportamenti morali e di schemi mentali tali da far pensare al mondo cattolico come a una « terra » di provenienza e di appartenenza. Il fatto stesso che il termine « mondo cattolico » fosse usato anche in altre aree culturali e politiche e anche da quei cattolici che facevano scelte politiche alternative (basti pensare ai « cattolici » nel PCI del 1976), dimostra che era universalmente riconosciuta l'esistenza di una realtà di valori, di stili di vita, di esperienze, di gruppi, di associazioni dotata di un'identità organica.

Ora la prima ipotesi che sottosta

a questa riflessione è che questa realtà organica, questo « mondo » avente caratteri omogenei non esiste più o comunque è in via di progressiva estinzione. Due fattori alla base di questo processo: il primo è la svolta del Concilio Vaticano II e il successivo cammino della Chiesa italiana, il secondo è il globale processo di distruzione dei « mondi vitali » da parte della società dei consumi e delle informazioni di massa e dello Stato burocratico e amministrativo.

Da un lato è la riflessione della Chiesa stessa su di sé che la porta a ricercare la propria identità attorno alla parola e ai Sacramenti, popolo di Dio in cammino che non si identifica con nessun ordinamento sociale, culturale, morale stabilito ma che a tutti gli uomini vuole portare il proprio messaggio di salvezza e di liberazione. In questa prospettiva si colloca coerentemente la scelta per l'evangelizzazione della Chiesa italiana negli anni '70. La presenza della Chiesa nella società non si esercita organizzando gruppi, associazioni, strutture, ideologie, partiti « cattolici », ma si testimonia nella condivisione della storia dell'uomo di oggi offrendo a tutti e ovunque l'unica Parola che salva. In questa prospettiva l'essere « cattolici » non vuole più esprimere un carattere socialmente distintivo, ma esprime al contrario l'apertura universale a ciascun uomo.

Dall'altro lato il processo di industrializzazione e di urbanizzazione l'espansione dei consumi e delle informazioni di massa, la progressiva imposizione da parte delle strutture pubbliche dei propri servizi burocratici ha sempre più eroso le tradizioni culturali, le realtà familiari e comunitarie che davano



« Nuovi cattolici » o reperti del passato?

identità e senso alla vita, creando un sempre più grande « pubblico » omologato di consumatori di merci e di servizi. L'integrazione sociale dell'individuo non avviene più attraverso i mondi vitali che gli trasmettono identità sulla base di un' appartenenza sociale e di un insieme di norme morali, ma attraverso l'unico immenso canale del mercato in cui ci si identifica sulla base di ciò che si consuma e sulla base della quantità di informazioni assimilate. L'individuo è strappato dalla propria storia e dalle proprie radici, non proviene più da nessuna terra e l'unica identità che gli appartiene è quella che gli proviene dalle merci, dai servizi e dai simboli che consuma, ma il consumo non produce interiorità, e resta solo la ricerca insoddisfatta di una terra dentro all'oceano indifferenziato.

Si potrebbe sostenere di fronte a questa analisi che al contrario il mondo cattolico continua a esistere, che non scompare per nulla che le sue strutture si moltiplicano, che sta avvenendo una forte ricompattazione che crea nuova omogeneità, che sempre di più l'essere cattolici è un carattere distintivo di fronte alla barbarie del mondo contemporaneo, che la religione mai come in questo momento offre una identità davanti al crollo delle ideologie e delle utopie. In realtà tutto questo è vero solo in superficie e solo in apparenza, questo è quello che sostengono i cosiddetti « nuovi » cattolici quelli che, non per niente, incontrano così tanta soddisfazione e attenzione da parte della stampa laica.

Le istituzioni cattoliche (scuole, ospedali, ecc.) sopravvivono e magari prosperano, ma al di là delle buone intenzioni di chi le gestisce e al di là della testimonianza personale che lì si può incontrare (ma che si potrebbe incontrare anche altrove), sembrano sempre più condannate ad essere subalterne alla logica del mercato per poter sopravvivere e quindi a giocare il proprio specifico sul piano dell'efficienza, dell'economicità (spesso garantita da ambigue forme di volontariato) generalmente colorita di un po' di filantropia ed accoglienza umana che comunque mai intacca la struttura dei rapporti di potere consolidata o educa la gente a farlo. L'identità religiosa a questo livello rischia di essere semplice copertura come dimostrano molte istituzioni e servizi « cattolici » in Germania, mostri di efficienza in competizione o in convenzione con lo Stato, totalmente secolarizzati per quanto riguarda la comunicazione di un messaggio di liberazione spirituale e storica.

D'altra parte, si dirà, crescono nuovi movimenti cattolici giovanili in cui si manifesta una forte ricerca di identità, ma a ben guardare in questa nuova religiosità c'è una risposta di sicurezza psicologica, di esperienze gratificanti, di misticismo e di festa artificiosa per il ceto medio colpito dalla nevrosi metropolitana, c'è aggregazione sui bisogni materiali e psicologici, ma non c'è emancipazione o lotta per l'emancipazione da questi bisogni.

Occorre riconoscere che siamo in fase di transizione e che quindi il

processo è ancora in atto e ancora si mescolano spezzoni di vecchio e sano e autentico « mondo » cattolico con i nuovi surrogati, generosi e onesti nelle intenzioni, al passo con i tempi, e purtroppo funzionali a questi tempi di ristrutturazione e di restaurazione.

La tendenza è comunque quella del venir meno del mondo cattolico organicamente costituito, ma il dramma è che non ci troviamo di fronte ad una responsabile e pluralistica emancipazione dei cattolici rispetto alle proprie istituzioni e tradizioni, carichi di vitalità e pronti ad essere il lievito e il sale del mondo, bensì siamo di fronte ad uno scollamento delle strutture interne alle coscienze stesse, per cui i nessi tra fede-morale-storia-ecc. una volta concepiti in modo univoco e autoritario oggi sono semplicemente « saltati » e non vengono neppure tematizzati: non esistono più norme, valori, tensioni, ma solo simboli in cui identificarsi, simboli religiosi, sessuali, fantastici, combinati insieme senza che una scelta venga operata.

Ricostruire il mondo della coscienza

E' il mondo della coscienza che va ricostruito senza ricorrere alle istanze autoritative e repressive, e invece la tendenza è quella di rispondere alla crisi ricostruendo il mondo delle strutture o dei « valori » astratti senza preoccuparsi se poi ci siano o no delle coscienze in grado di scegliere queste strutture e questi valori.

Ma non è solo il termine « cattolico » ad aver subito dei mutamenti, lo stesso processo lo ha subito anche la politica. Anche qui non esiste più un'identità proveniente da una storia, da un riferimento ideale o ideologico, da un progetto futuro, da una rappresentanza di interessi sociali generali: dentro l'evoluzione di questo sistema sociale la politica è diventata pratica di governo di una società complessa che per funzionare non può più rispondere agli ideali e ai valori degli uomini ma solo alle logiche interne di funzionamento del sistema, alla logica onnivora dello scambio mercantile.

La politica nel suo senso « religioso » come strada di liberazione assoluta dell'uomo non esiste più; la politica nel suo senso ideologico

di progettazione globale di una società alternativa non è più ipotizzabile; perfino la politica nel suo senso « storico » di tensione ad una più giusta (non perfetta) distribuzione delle ricchezze e delle opportunità sembra tramontare. Ciò che resta è l'incommensurabile dialettica tra la politica « meccanica », arte e capacità di far funzionare il sistema (peraltro mai neutra ma sempre di parte), e la politica « morale », strumento di difesa dei cittadini per salvare qualche spazio dall'invasione del mostro mercantile, militare e nucleare. Da una parte l'immenso sistema delle multinazionali, delle banche dei dati, dei missili, dei servizi sociali obbligatori che garantiscono il controllo sociale totale e dall'altra parte voci isolate di singoli e gruppi, giacché le grosse forze storiche appaiono sempre più frammentate e incapaci di elaborare una strategia di massa di alternativa.

Come è facile notare il quadro è notevolmente estremizzato e tra l'impotenza dell'uomo e il gigantismo del mercato in realtà esistono innumerevoli interstizi, istituzionali e non, capaci di incidere, di modificare, di trasformare ancora la vita della gente e di una comunità. Ma forse, di nuovo, la linea di tendenza — a meno che non intervengano fattori nuovi — sembra essere quella di una trasformazione della politica in luogo di distribuzione ai singoli e ai gruppi di quantità di potere d'acquisto di beni e servizi sul mercato dei monopoli. La politica determinerà la possibilità di accedere alla soddisfazione dei bisogni indotti dal mercato e dalle istituzioni nelle forme previste, ma non sarà in grado di imporre al sistema scelte alternative a quelle della logica dell'accumulazione, almeno sul breve periodo.

Ciò che è importante notare, all'interno di questo processo di trasformazione, è che non è mutata solo la « qualità » della politica, ma è cambiato il posto, il ruolo che essa occupa dentro l'organizzazione della società e la cultura degli uomini. Forse non tanto la politica in sé, quanto piuttosto la politica intesa come luogo del concorso democratico e collettivo alla formazione delle decisioni relative al governo del sistema.

La politica così intesa, nel corso degli ultimi due secoli, si era progressivamente affermata come l'attività e la sfera cui era assegnato il compito di realizzare la liberazio-



Costruire la politica di domani...

ne dell'uomo nel suo destino storico individuale e collettivo. Era il fulcro della società che doveva da un lato incarnare i valori, gli ideali, le aspirazioni della gente e dall'altro contenere e regolare le spinte dello sviluppo economico.

E' la politica come struttura regolatrice della vita sociale che sta forse declinando e sempre più prende, o riprende vigore, il potere determinante delle strutture economiche, militari, informative funzionanti fuori dalla mediazione politica.

Non è stato facile in passato per la Chiesa accettare l'emergere della politica, e della politica democratica, come struttura fondamentale e centrale cui era assegnato il compito di guida il governo della società, ma era « quello » il tipo di politica con cui il mondo cattolico,

per l'intero corso della sua storia, si è confrontato. Il tema della « democrazia cristiana » come prospettiva teorica più che come realizzazione pratica, è stato il frutto più consistente di questo confronto, anche se molte e svariate sono state le strade alternative teorizzate e praticate. L'idea di una « democrazia cristiana » non era né l'idea di un partito, né di una terza via: era alla radice il riconoscimento positivo della democrazia come forma di vita collettiva rispondente all'esigenza primaria di lasciare spazio al libero esprimersi della natura dell'uomo, creaturalmente anche se contraddittoriamente e non necessariamente, chiamato a realizzare il bene comune. Significava un atto di fiducia nell'uomo e nella sua storia faticosamente conquistata (anche, talvolta,

contro istituzioni e posizioni ecclesiastiche), significava scegliere la strada dell'affermazione dei valori e della formazione delle persone nella convinzione che la democrazia necessitava di una fondazione religiosa e morale e che per questo, in quanto tale, avrebbe lasciato convivere e crescere fedi religiose, tradizioni, idealità.

Ma oggi è proprio questa democrazia che è messa in discussione dall'evolversi del sistema sociale nel senso sopra accennato, e cioè del suo tendere ad una distruzione delle tradizioni culturali e del suo progressivo rendersi incompatibile, nella sua organizzazione, alla sfera dei valori e delle idee. Questa crisi della democrazia — è importante notare — non ha necessariamente esiti anti-democratici in senso stretto ed esplicito. Le istituzioni democratiche e le libertà civili possono sopravvivere anche col venir meno della possibilità di una guida democratica della vita economica e sociale, almeno formalmente.

Tramonto della politica

Ciò che sembra comunque destinato a tramontare è quel modello politico e sociale dentro il quale e di fronte al quale è sorto il « movimento cattolico » e si è espressa la « forma politica e ideologica » di una democrazia cristiana.

Si potrebbe in certa misura verificare questo trapasso analizzando l'atteggiamento attuale della Chiesa e del mondo cattolico nei confronti della sfera « politica »: mentre vi è un muoversi sempre più frenetico di quanti ancora sono legati all'idea di una « democrazia cristiana », in realtà si consolida nella Chiesa una sorta di accettazione del modello sociale emergente e ci si limita a contrattare con esso spazi per sé (a livello di istituzioni e servizi), a intervenire nelle pieghe dell'emarginazione che questo sistema produce (il volontariato), a denunciarne la follia militarista (l'appello alla pace) senza però che cresca una coscienza storica complessiva dei meccanismi strutturali che dominano questo sistema.

Mentre in passato vi era lo sforzo di confrontarsi con la complessità e con la globalità del sistema sociale nelle sue dinamiche strutturali, ora questo orizzonte è venuto meno perché è tramontata la po-

litica come istanza in qualche modo unificante e portante della società.

In questa prospettiva, volutamente provocatoria, è dunque possibile ipotizzare qualche progetto a partire dalla duplice analisi condotta sui « cattolici » e sulla « politica ».

Il compito fondamentale sembra quello di ricostruire lo spazio interiore ed esteriore della coscienza: occorre cioè un impegno educativo nuovo non più teso ad offrire risposte preconfezionate o valori precostituiti, ma volto a spingere ciascuno sulla strada della ricerca personale e comunitaria del senso della propria vita e di quella collettiva, costringendolo ad uscire dalla narcosi dei consumi quotidiani, dall'isteria dei rapporti personali frustranti, dalla rassegnazione di fronte alla non esistenza di soluzioni. Svegliare le coscienze, incitarle a ribellarsi, accusarle e offenderle nella loro pigrizia nel loro egoismo nel loro sonno colpevole. Ricostruire il senso collettivo della storia per cui nessuna liberazione è possibile se cercata individualmente, ritrovare la durezza nei confronti dei compromessi esistenziali accomodanti rimettendo al centro la responsabilità di ciascuno di impegnare tutto il proprio tempo per la felicità di tutti, ributtarsi con forza nello studio, nella ricerca creativa di soluzioni nuove, nella tensione costante a capire e a far capire l'oggi che viviamo.

Ma non è sufficiente svegliare le coscienze, permettere che si ricrei al loro interno uno spazio in cui di nuovo poter coniugare la storia per-

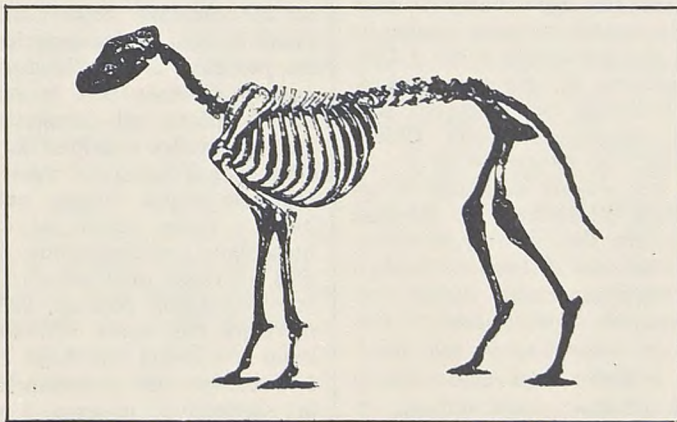
sonale con il destino dell'umanità, occorre realizzare e sperimentare spazi reali di organizzazione alternativa della vita non solo individuale. E qui si colloca lo sforzo di costruire modi concreti e proponibili a tutti di vivere (a partire dall'abitare, dallo studiare, dallo stare con gli anziani con i bambini con gli handicappati, dal far politica) in modo non subalterno al mercato delle merci e dei servizi.

Ma questo lavoro di ricostruzione dello spazio interiore ed esteriore per le coscienze non sarebbe sufficiente se non si innestasse in una prospettiva più globale di impegno per una storia in cui ogni coscienza sia rispettata e abbia uguale potere di decidere sul proprio destino e su quello della propria comunità.

E' col destino storico dell'umanità che bisogna tornare a confrontarsi tenendo presente le dinamiche strutturali di trasformazione, anche se oggi l'identità e la cultura politica del passato sono state travolte e balbettano di fronte al nuovo. E' questa capacità di leggere la realtà attuale, è questa cultura politica che va oggi da noi ricreata senza volerla dedurre dal passato, ma senza neppure dimenticarla, senza volerla far derivare da un credo religioso o ideologico, con la voglia di costruire un futuro vivibile per tutti.

Forse è possibile inventare una nuova cultura politica costruendo la storia futura, incontrando noi stessi e gli altri sulla strada che porta alla terra promessa e voluta.

Michele Nicoletti



...e liberarsi degli scheletri negli armadi

Alle radici dell'eredità conciliare

Stefano Ceccanti

1. Perché parlare oggi di « mediazione culturale »?

Non è certo per gusto intellettualistico, né per celebrazioni rituali di un'eredità passata se ci troviamo in questo periodo a parlare così insistentemente di mediazione culturale, ma perché ci sembra che, proprio in una situazione di crisi come quella che viviamo, di fronte ai rischi di marginalità che ogni esperienza di fede corre, sia necessario *recuperare una capacità di dialogo con tutti, una rinnovata capacità di incarnazione e di mediazione* e non tanto una vuota « presenza », simulacro di qualcosa che non c'è più. Se è vero, infatti, che « *la frattura tra Vangelo e Cultura è il dramma della nostra epoca* » (1) (laddove il termine « cultura » è inteso come l'insieme degli stili di vita degli uomini e dei valori ad essi sottesi) la risposta ci sembra essere ancora, sia pure con tutti i necessari aggiornamenti, quella logica, quello slancio, quelle intuizioni che permeano tutto il *Concilio Vaticano II*, espresse così significativamente nel « decreto sull'Attività missionaria della Chiesa (*Ad Gentes* al paragrafo 10 « ... La Chiesa, per essere in grado di offrire a tutti il Mistero della salvezza e la vita, che Dio ha portato all'uomo, deve cercare di inserirsi in tutti questi raggruppamenti umani con metodo uguale a quello con cui Cristo stesso, attraverso la sua incarnazione, si legò a quel certo ambiente socio-culturale degli uomini, in mezzo ai quali visse ». E' certo che in molti riaffiora prepotente, specie dopo alcune risposte negative

come la consultazione referendaria sull'aborto, la tentazione delle scorciatoie, del custodire i talenti anziché di spenderli nella storia. E' una reazione umana assai comprensibile, ma a cui non bisogna cedere: non si può venir meno all'esigenza di incarnazione, non si può rinunciare a ricostruire possibilità per parlare a tutti e perché la nostra Parola riesca ad essere significativa nella Storia, dato che, come ha recentemente scritto mons. Clemente Riva (2) « *La nostra Chiesa non è un ghetto, né una catacomba, ma una missione che cresce nella sua vitalità e si apre al mondo per comunicare il messaggio cristiano* ».

A questo dovere vuole essere pienamente fedele una nuova cultura della mediazione, che sappia tradurre il modello conciliare in una situazione così fortemente mutata. La soluzione non può consistere nell'abbandono di quel modello perché le intuizioni fondamentali che giustificano una mediazione culturale sono ancora valide, ossia anzitutto la presa di coscienza della radicale storicità di ogni nostra esperienza umana, per cui è *solo nella storia che ci è dato di incontrare la verità*. Sta scritto infatti nel « progetto formativo apostolico » dell'A.C.I. (3) « La storia... è il luogo nel quale si frangono realtà diverse nelle quali bene e male, verità ed errore si mescolano continuamente. La storia non è il regno degli assoluti, ma delle realizzazioni parziali, delle piccole verità che, come riflesso, rimandano alla verità e al bene. La storia è il campo del provvisorio e non del definitivo: in essa il credente è chiamato ad essere presente con capacità creativa, cogliendo di essa e promuovendo in essa un dina-

mismo continuo di superamento ».

La prima mediazione, ossia la *Mediazione operata da Cristo*, che ha assunto l'umano storico sulla via della salvezza, non esclude, anzi *implica ulteriori mediazioni*.

Ognuna di queste ulteriori mediazioni, si giustifica sempre a partire da quella prima mediazione, dall'evento salvifico, dato che « il cristiano non può vivere per sé né a sé. E' un membro: appartiene al corpo, e deve avere, nella docilità allo Spirito Santo che lo anima, la disponibilità a seguire questo corpo che è il corpo di Cristo » (4).

Non si tratta però solo di rappresentare passivamente un evento già avvenuto, il Signore viene ancora. Sta infatti scritto nell'« *Evangelii nutiandi* » par. 9 « La salvezza comincia durante la vita di Cristo, è definitivamente acquisita mediante la sua morte e la sua resurrezione, ma deve essere pazientemente condotta nel corso della storia per essere pazientemente condotta nel corso della storia per essere pienamente realizzata nel giorno della venuta definitiva del Cristo, che nessuno sa quando avrà luogo, eccetto il Padre ».

Parlare di mediazione culturale non significa quindi sostenere che alla fede manchi qualcosa, né che essa debba mutarsi a piacimento del mondo, anzi la *mediazione culturale si fonda su un recupero della dimensione escatologica della fede*, sottolineando che la Verità si trova nel futuro, nel non-ancora, per cui Cristo viene ad essere, in prospettiva autenticamente evangelica, esattamente il contrario del Vitello d'oro, non un tesoro messo nelle mani dell'uomo quasi come un bene di

consumo, bensì un seme da svolgere, un dono da scoprire e conquistare. In sintesi, quindi la *mediazione culturale* implica 2 istanze: l'*incarnazione di Cristo e il valore del creato*, per cui l'immagine che può rendere meglio l'idea della mediazione è quella usata da Eusebio di Cesarea, uno dei Padri, secondo il quale il rapporto tra Vangelo e cultura è uguale al rapporto tra il seme e la terra che lo accoglie. Infatti quando il seme entra nella terra, il germe si sviluppa secondo 2 elementi, la propria identità (è evidente che un granello di frumento darà sempre frumento) e la natura del terreno che lo accoglie.

Ecco che, quindi, non si può considerare come irrilevante ai fini dell'annuncio il contesto in cui viene a situarsi l'annuncio, ossia il terreno in cui gettare, l'Aeropago in cui portare la lieta novella (per riprendere a mo' di esempio il cap. 18 degli Atti degli Apostoli). E allora vorrei concludere questa prima parte con una citazione che ci provoca, tratta da un recente scritto del teologo Don Italo Mancini «vorrei individuare qual'è l'Aeropago in cui l'uomo di oggi si trova a vivere... a dispetto del cosiddetto "risveglio religioso" si va espandendo, nella coscienza giovanile, una tranquilla insignificanza del problema di Dio. Dio è avvertito come nemico dell'uomo, perché tutto ciò che è umano sembra trovare in lui un ostacolo, una censura. Sarebbe il colmo che gli uomini di Chiesa riuscissero a ingenerare il sospetto che Dio è disumano, quando il centro della loro fede è dato dall'umanità di Dio».

Ecco quindi che parlare di mediazione culturale in un contesto di questo tipo non può essere esercizio retorico. Per questo motivo occorre *ripercorrere consapevolmente* (ed è quello che ci accingiamo a fare) *il cammino della Chiesa conciliare e post-conciliare nella storia*, così come anch'essa è andata evolvendosi dagli anni '60 ad oggi, *per fondare un Annuncio di fede non generico né disincarnato*. «Animare dall'interno le realtà terrene e quindi illuminarle alla luce dei valori che derivano dalla fede in Cristo, presuppone il farsene carico nei diversi e molteplici aspetti. In questo senso, si parla di necessità di una formazione culturale. Essa è connotazione indispensabile nel cammino di formazione all'evangelizzazione» (6).

2. Il valore della mediazione culturale nella riflessione conciliare

E' nel grande disegno teologico ed ecclesologico del Concilio che trova fondamento la cosiddetta mediazione culturale e più precisamente in un nuovo rapporto tra Chiesa e mondo: la Chiesa partecipa alla storia degli uomini, di cui riconosce l'intrinseco valore, in atteggiamento di ascolto e di servizio e in essa porta l'annuncio di salvezza. E' ciò che mons. Bettazzi sintetizza così «una chiesa a servizio del mondo e non un mondo a servizio della Chiesa: questa deve essere la nostra rivoluzione copernicana» (7).

Nel pre-Concilio infatti si fronteggiano da un lato «un mondo senza religione» e dall'altro una «religione senza mondo». Per confermare questa sua ipotesi, p. Yves Congar, uno dei grandi esperti del Concilio, in una interessantissima relazione su «La situazione ecclesiologica al tempo dell'ecclesiam suam» (8) fa un'analisi del *dictionnaire de théologie catholique*, un'opera immensa di 41.338 colonne pubblicate tra il 1903 e il 1950 in cui non compaiono o compaiono insufficientemente le seguenti voci che si riferiscono all'attività temporale dell'uomo: professione: c'è solo la voce Professione di fede; mestiere: non risulta; lavoro: non risulta; profana: non risulta; famiglia: non risulta; paternità: non risulta; maternità: non risulta; donna: non risulta; amore: un terzo di colonna diviso in: amor di Dio, amore del prossimo, amor proprio, amore puro, ma su ciò che noi intendiamo come amore umano nulla; amicizia: non risulta;... corpo: un brano sui «corpi gloriosi»; sesso: niente; piacere: niente; gioia: niente; male: 25 colonne (!); economia: non risulta; politica non risulta (!!!); potere: 103 colonne tutte dedicate al potere del papa nell'ordine temporale (!!); tecnica: non risulta; scienza: un lungo articolo diviso in queste parti: scienza sacra, scienza di Dio, scienza degli angeli e delle anime separate dal corpo, scienza di Cristo, ma niente a proposito di ciò che noi oggi intendiamo per scienza; storia: non risulta (!!); mondo: niente, laico e laicato: niente, salvo un brano sul laicismo stigmatizzato come un'eresia! ».

Secondo Congar, appunto, attraverso il Concilio si prende coscienza che «il cristianesimo diventa avvenimento dinamico solo ricongiungendosi con questo mondo e con questa storia» nella consapevolezza che «non si tratta di subordinare il temporale alla chiesa, ma di riferirlo all'escatologia, che è la promessa del suo pieno compimento» (9).

Nel rapporto Chiesa-Mondo delineato dal Concilio Vaticano II la Rivelazione non viene più ad essere comunicazione astratta di verità sistematicamente formulate, ma manifestazione del disegno di salvezza di Dio stesso in modo vivo, vitale, personale, anzitutto attraverso l'attività umana che si svolge nel tempo, attraverso la storia.

Si raggiunge quindi la consapevolezza che la *Parola e l'azione salvifica di Dio* sono donate all'uomo non in forme metastoriche e metaculturali, ma sono incarnate nella storia, *agiscono salvificamente sull'uomo in quanto assumono la radicale storicità dell'esperienza umana* «Dio, rivelandosi al suo popolo, fino alla piena manifestazione di sé nel Figlio Incarnato, ha parlato al suo popolo secondo il tipo di cultura proprio delle diverse epoche storiche» (Gaudium et spes, 58 A) «I fedeli dunque vivano in *strettissima unione* con gli uomini del loro tempo e si sforzino di penetrare perfettamente il loro modo di pensare e di sentire, di cui la cultura è espressione, sappiano armonizzare la conoscenza delle nuove scienze, delle nuove dottrine e delle più recenti scoperte con la morale e il pensiero cristiano, affinché la pratica della religione e l'onestà procedano in essi di pari passo con la conoscenza scientifica e con il continuo progresso della tecnica, in modo che possano giudicare e interpretare tutte le cose con senso integralmente cristiano» (GS, 62F).

In questo nuovo rapporto Chiesa-Mondo si comprende che la Mediazione è la legge fondamentale dell'essere della Chiesa che, in quanto Sacramento di Salvezza di Cristo, è per sua natura mediazione. Ovvero, per dirla in termini più semplici, *è sempre Cristo che salva ieri come oggi come domani, ma l'azione salvifica in quanto operante per mezzo della Chiesa, viene da essa mediata in rapporto alla realtà*. La prospettiva integrista, che pre-

tende di far funzionare le realtà terrene a sostegno di quelle spirituali è nettamente respinta: tra Storia e Regno c'è sì continuità, ma anche rottura, il Regno è infatti irruzionale, gratuito, dono. *La Chiesa quindi, (ed è importante ripetercelo) non è la cittadella dei puri assediata da una storia ostile, ma il segno di quella riunificazione tra Dio e Uomo verso cui tutta la Storia è protesa.* Scriveva ancora Yves Congar nel 1963 commentando i lavori del Concilio «Oggi i cristiani vogliono introdurre il tempo nel cristianesimo. Non si contentano più di un Cristianesimo tutto riflessione interiore, sebbene la riflessione interiore sia sempre valida. Oggi i cristiani vogliono un cristianesimo che assuma il mondo e la storia nella fede e nella preghiera. Siamo realmente certi che esiste un rapporto interiore profondo tra il senso della storia e del mondo e l'unità della Chiesa, anzi, l'esistenza stessa del Cristianesimo. Questo senso costituisce la pienezza del Corpo Mistico, la pienezza dell'unità cristiana... Quando la civiltà e la cultura consistevano esclusivamente nella letteratura e nelle arti, si poteva far servire tutto ciò al culto di Dio. Oggi viceversa, non si può far servire direttamente al culto di Dio, ad esempio, la ricerca scientifica, che si sviluppa in maniera del tutto indipendente. E' necessario un nuovo stile di presenza nel mondo, presenza essenzialmente assicurata dai laici impegnati nel mondo, che compiano le opere del mondo» (10).

Nella prassi questo ha implicato lo sforzo di un movimento cattolico immerso nelle tensioni del proprio tempo e proteso non verso la sacralizzazione della storia, né dalla recinzione di uno spazio cristiano dentro la storia, ma dall'animazione di tutta la storia dall'interno di essa in spirito di collaborazione (cfr. l'opera di Aldo Moro nel periodo del primo centro-sinistra). Ovvero, per continuare con le parole dello scrittore di Congar (11) «la presenza dei laici nella società moderna si può definire essenzialmente con due termini: servizio e testimonianza. Che i cristiani assumano il servizio del mondo, il servizio laico e temporale dei problemi dell'uomo, che lo assumano con la stessa lealtà e, direi anche, con la stessa vocazione umana degli altri, e che lo esercitino nello spirito del vangelo».

3. Il mutato clima degli anni '70 e l'inizio degli anni '80

Il disegno conciliare (da me riassunto in forma non certo esaustiva) non aveva solo fondamenti teologici, si legava anche ad una più generale stagione di speranze per tutta l'umanità, in relazione alla quale la Chiesa affiora tutta la sua collaborazione «dall'interno» e insieme l'annuncio di una speranza definita, quella del regno di Dio, annunciato e fondato da Cristo. Tipico prodotto di questo clima può essere considerata l'enciclica *Populorum Progressio* (1968). Gli anni '70 segnano il progressivo deterioramento della scena mondiale. *Alla speranza succede la preoccupazione.* Al decennio delle grandi speranze succede il decennio del trionfo delle ideologie.

Riemerge una nuova frattura Chiesa-Mondo. Se negli anni '60 la Chiesa, in seguito al grande evento del Vaticano II, era pervasa dalla gioia di sentirsi nuovamente giovane, protesa nel lieto annuncio del regno ad un'umanità anch'essa giovane e in ricerca impaziente («La Chiesa deve guardare al presente, alle nuove condizioni e forme di vita introdotte nel mondo moderno, le quali hanno aperto nuove strade all'apostolato cattolico», dal discorso di Giovanni XXIII al Concilio), ora la Chiesa si scopre minoranza, insidiata dal marxismo e dalla secolarizzazione consumistica. Basta notare, ad esempio, la valutazione diversa data sui movimenti marxisti da Giovanni XXII nella «Pacem in terris» da quella data nel '71 da Paolo VI nell'«Octogesima Adveniens». Il primo infatti, in un contesto più ottimistico si limitava a scrivere «non si possono identificare false dottrine filosofiche sulla natura, l'origine e il destino dell'universo e dell'uomo con movimenti storici a finalità economiche, sociali, culturali e politiche, anche se questi movimenti sono stati originati da quelle dottrine e da esse hanno tratto e traggono tuttora ispirazione. Inoltre, chi può negare che in quei movimenti, nella misura in cui sono conformi ai dettami della retta ragione e si fanno interpreti delle giuste aspirazioni della persona umana, vi siano elementi positivi e meritevoli di approvazione?» (12).

Paolo VI, in una condizione molto più pessimistica, in cui molti cristiani optano per una scelta marxi-

sta molto spesso mettendo tra parentesi la propria identità cristiana, riporta sì integralmente il giudizio di Giovanni XXIII trascrivendolo di peso al numero 30 della O.A. (riaffermando così pienamente la volontà di conservarsi il più possibile nella prospettiva aperta dal suo predecessore) ma non può fare a meno di ricordare, dopo un lungo e scrupoloso esame delle «correnti socialiste» (O.A. 31) e dell'«evoluzione storica del marxismo» (O.A. 32, 33, 34) che «sarebbe illusorio e pericoloso giungere a dimenticare l'intimo legame che tali aspetti radicalmente unisce, accettare gli elementi dell'analisi marxista senza riconoscere i loro rapporti con l'ideologia, entrare nella prassi della lotta di classe e della sua interpretazione marxista trascurando di avvertire il tipo di società totalitaria e violenta alla quale questo progresso conduce» (13).

L'enciclica *Evangelii Nuntiandi* il programma «Evangelizzazione e ministeri» e tutto il Convegno Ecclesiale del '76 a «Evangelizzazione e promozione umana (EPU)» sono indici di questa volontà di tener ferma la tensione di dialogo in un contesto molto più ostile. Ad esempio nel documento base di EPU chiarissimo e senza possibilità di replica è il riconoscimento della imprescindibilità della mediazione culturale «Il passaggio dalla fede alla prassi implica sempre una mediazione storico-culturale. Non è infatti possibile indicare una volta per sempre con quali mezzi e in quali modi intervenire nel concreto delle situazioni storiche» (14).

Gli anni '80, a loro volta, sembrano annunciarsi come il decennio del tramonto delle ideologie, del trionfo di un'unica subcultura consumistica, del tramonto della politica e del riflusso nel privato. La Chiesa si trova ad annunciare il Vangelo in un aeropago storico e rassegnato, sconfitto e sfiduciato, insomma ad annunciare una risposta a chi non si pone più alcuna domanda. Entra in crisi il modello dell'animazione dell'interno delle realtà temporali (anni '60) e del dialogo con le culture (anni '70). Avanza il processo di secolarizzazione al quale fa riscontro un assai ambiguo fenomeno di risveglio religioso. All'interno della comunità ecclesiale emerge un'ipotesi di «cultura della presenza» che intende far perno su una presenza autonoma, organizzata, ben indivi-



duata in opere, istituzioni, operazioni visibilmente e integralmente cristiane (15).

4. Il giudizio sul risveglio religioso come elemento sintomatico del giudizio sul moderno

4a. *L'ipotesi interpretativa della «cultura della presenza»* (16). Molto sinteticamente, le posizioni che si rifanno alla cosiddetta «cultura della presenza», di cui la più significativa è Comunione e Liberazione, leggono il fenomeno '68 come una dichiarazione di indisponibilità e vivere in un mondo senz'anima. L'errore del '68 risiederebbe nell'eccesso di contaminazione con la Storia, ovvero sia nell'aver rivendicato il bisogno di Assoluto nella storia presente, pretendendo così di liberarsi dalla ontologica dipendenza umana da Dio, il Vero Assoluto. In questa chiave interpretativa, la crisi delle speranze del '68, di questo moderno prometeismo sarebbe la necessaria premessa per un autentico risveglio religioso, per un incontro nuovo tra giovani e speranza cristiana, dato che comunque il bisogno di assoluto

non potrebbe venir meno e che oggi potrebbe essere redento dalla fede grazie ad una «cultura della presenza» ben organizzata ed efficace, aggressiva e «integrale». Ne è un esempio tipico la citata intervista di Formigoni a «Il manifesto» «Noi accusiamo di farisismo i responsabili che hanno guidato la presenza cristiana nella società in tutti gli ultimi 30-40 anni. Farisea è tutta la leadership dell'associazionismo cattolico, DC in testa, tutte le organizzazioni collaterali della Chiesa, come la Fuci, l'Azione Cattolica, i Focolarini: a loro il Movimento Popolare rimprovera, pur fraternamente, una mancanza di presenza nella società sul terreno culturale e sociale... guardiamo invece il caso della Lombardia: la regione più industrializzata, la più ricca, quella ritenuta di conseguenza la più laica. Essa ha avuto uno dei livelli più alti raggiunti dal «sì» sulla scheda verde. Perché? perché qui si è sviluppato un tipo di cattolicesimo nuovo, culturalmente vivace, capace di confrontarsi con la condizione operaia, giovanile, femminile. In Lombardia abbiamo dimostrato che non è più tempo di cercare un compromesso con il potere, po-

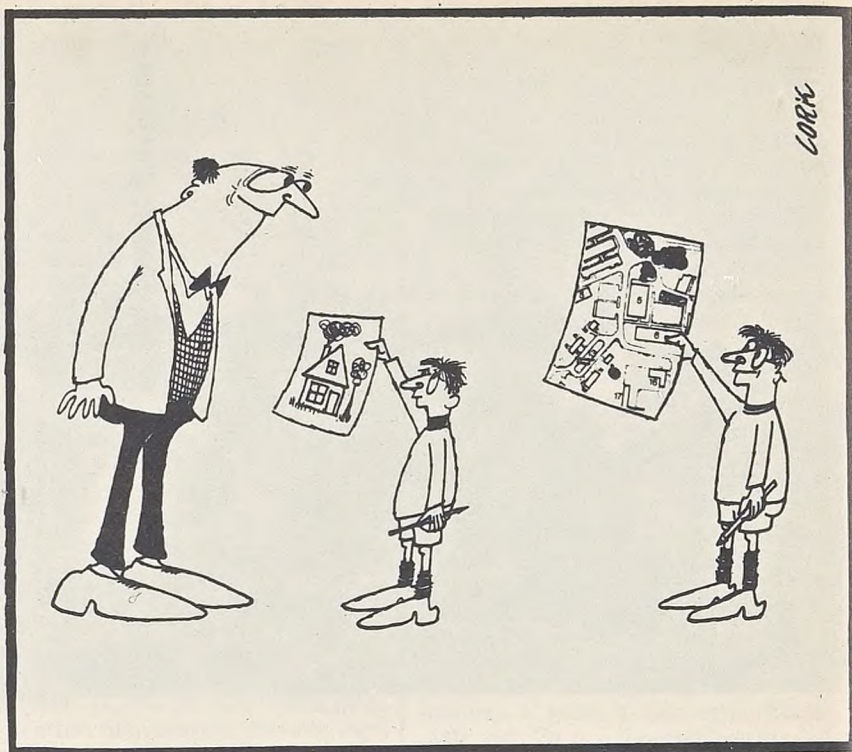
litico e culturale. Insomma, non dobbiamo illuderci sulla possibilità di salvare la cattolicità italiana con una mediazione politica. E' invece il momento che la cattolicità italiana ritrovi modi autonomi di presenza nella società».

Tutto ciò è affermato nel convincimento che la cultura moderna è tutta intrisa di nichilismo e che non si dà salvezza se non nella riscoperta di un ruolo di «minoranza etnica» (via integristico-temporalista) nella società civile oppure nella proposta di piccole oasi tranquille di sicura e intransigente forma cristiana, nell'indifferenza verso le responsabilità storiche (Via intimistico-irenista).

5. L'ipotesi interpretativa della «cultura della mediazione» con particolare riferimento al 45° Congresso Fuci (17)

In questa ipotesi interpretativa, il '68 è letto come momento di transizione da una società industriale ad una società post-industriale, in

cui si afferma un processo di terziarizzazione, emergono nuovi bisogni non più riconoscibili alla pura perequazione economica, ecc. L'errore del '68 consisterebbe nel non aver colto la complessità del mutamento (CFR. ad esempio l'utilizzazione « rigida » di certi schemi ideologici mutuati dal marxismo e non adattabili ad una società post-industriale, più complessa della precedente). L'errore del '68 sarebbe appunto un'insufficienza di mediazione storica e non quell'assolutizzazione della storia rimproverata dalla cultura della presenza che, in realtà, sembra caratteristica di realtà marginali. Da questa ipotesi il tramonto delle ideologie è interpretato non certo come un nuovo spazio per una speranza umana redenta dalla fede ma piuttosto un « deserto etico » in cui è egemone un'unica grande subcultura di massa che rimuove ogni discorso su ciò che non è immediatamente fruibile, ogni spirito di ricerca critica; ecco dunque il giudizio sul risveglio religioso non è altro che la spia di un più complessivo giudizio sul « moderno »: esso non è né un male da esorcizzare, né un terreno neutrale in cui affermare un'« ideologia cattolica autosufficiente » ma un luogo di contraddittoria compresenza di bene e di male in cui operare continuamente un discernimento critico, una mediazione per salvare tutto ciò che può favorire la crescita dell'uomo. Allora, proprio per questo, nel momento in cui la crisi del moderno rischia di travolgersi tutti verso una ristrutturazione tecnocratica con la marginalità di qualsiasi esperienza religiosa, ciò che ha salvato del moderno è proprio ciò che rischia di trasmutare, il senso della ricerca, cioè della dimensione propria della persona umana, protesa verso la verità, che lascia spazi per l'annuncio di una fede che salva. Infatti solo un uomo in ricerca può scoprire il valore dell'annuncio, che ha perso o dimenticato la voglia di cercare non può rallegrarsi perché il regno è vicino. Non si può quindi opporre l'esperienza alla sapienza come fa una certa cultura della presenza (18) dato che ciò è di fatto subalterno alla cultura dell'immediatezza, perché invece di spingere verso il non-ancora oltre il vitello d'oro adorato dai molti, non ha che rendere la fede un compenso psicologico rispetto al disagio che si avverte nel vi-



vere in una società sempre più complessa. A questa tendenza si oppone con efficacia il progetto formativo apostolico dell'ACI (19) « la dominante del nostro tempo è quella dell'esaltazione della prassi. Proprio per questo è ancora più urgente educare le persone a non abdicare ad un modo fondamentale dell'esercizio della responsabilità verso il mondo e gli uomini del proprio tempo: la riflessione, per comprendere in profondità i fenomeni e le situazioni, per discernere i valori nell'evolversi della storia, per esercitare un senso critico che sia animato dalla passione per la verità. E' difficile parlare di questo... ma questa è una ragione in più per tornare a proporre l'esercizio della razionalità come una forma necessaria del proprio amore a questo tempo e a questa storia »: e così pure mons. Clemente Riva (20) « L'esperienza cristiana da sola presenterebbe un cristianesimo unilaterale, parziale, volubile e variabile, con la possibilità di cadere nel fideismo, nel fanatismo, nell'entusiasmo irrazionale, in contrasto con il "rationale obsequium" di cui parla S. Paolo... sapienza ed esperienza nella vita cristiana sono allora strettamente connesse ».

In realtà quindi la cosiddetta cul-

tura della presenza e il cosiddetto risveglio religioso non fanno altro che riprodurre una frattura tra Vangelo e cultura, sono espressioni della crisi e non suoi superamenti. Quel che c'è da fare non è quindi la fondazione di un annuncio di fede sulla rovina della ricerca razionale che si ridurrebbe al voler fondare nuovi miti sulle ceneri di altri miti (questa è la prospettiva del Vitello d'oro, non del Cristo morto e risorto) ma piuttosto bisogna saper proporre a persone che intendono appagarsi dell'adorazione di un nuovo vitello d'oro proprio ciò che permette di andare oltre, il senso della ricerca. Una ricerca che indubbiamente per noi trova il suo senso e fondamento in Cristo e nella sua Chiesa; un fondamento e un senso che però non si sperimentano se non stando dentro la storia, alla ricerca di quel regno di Dio che comincia misteriosamente già qui in mezzo a noi.

« La sintesi che il credente fa tra teologia, storia, ideologia e prassi politica non può che essere provvisoria e con valore parziale occorre riabilitarsi al gusto della verità, non come sicura ricetta, né come facile dogma, ma come calore ideale ed eterno che trascende sempre la nostra ricerca (21) ».

6. Quale « nuova cultura della mediazione »

Se quindi sono veri questi 2 presupposti:

a) che *la cultura della mediazione prende coscienza della storicità di ogni esperienza umana* per cui è solo nella storia che incontriamo la Verità, che esprime la coscienza di essere ricerca, momento non intellettualistico ma connaturato a qualsiasi esperienza di verità come sinteticamente sostiene anche mons. Riva (22) « il valore della mediazione culturale e della ragione è importante, perché impegna gli uomini a motivare con argomenti rigorosi e positivi, più che negativi, ogni scelta concreta e operativa, senza lasciarsi andare a facili e soddisfatte scelte emotive, irrazionali o di semplice rifiuto, oppure fondate solo fideisticamente e securizzanti quietisticamente »;

b) che *la crisi della storia coinvolge anche i cristiani, i quali possono uscire solo prendendone coscienza* come giustamente sottolineato dalla Lettera del Consiglio Permanente della Cei al Presidente Nazionale dell'ACI del 1976 (23). « Proprio perché condivide il compito primario dell'evangelizzazione, l'A.C. è chiamato ad assumere le proprie responsabilità alla luce del Vangelo, nell'analisi delle situazioni e degli avvenimenti contemporanei e nei doverosi contributi di pensiero e di azione che derivano da un'originale e intensa vita cristiana » come pure dal Progetto Formativo Apostolico dell'ACI (24) « animare dall'interno le realtà tedene e quindi illuminare alla luce dei valori che derivano dalla fede in Cristo, presuppone il farsene carico nei diversi e molteplici aspetti. In questo senso si parla di necessità di una formazione culturale. Essa è connotazione indispensabile nel cammino di formazione all'evangelizzazione... sul piano educativo, questo comporta che si educino le Persone a stare nella complessità, a vivere nell'ambiguità e nel conflitto delle situazioni storiche... Per vincere da una parte le tentazioni del dogmatismo delle formule e delle soluzioni definitive, dall'altra quella dell'evasione »; *se sono veri e accettati questi 2 presupposti*, si diceva, *la proposta dell'ACI e di tutta la comunità cristiana* agli uomini d'oggi non potrà essere la proposta di verità immediate o di valori storici, ma la *proposta di un iti-*

nerario di ricerca-liberazione dato che « non si risolvono i problemi né si affronta una realtà che va progressivamente articolandosi e divenendo più complessa, con il metodo infelice di semplificazione... che poi non è tale perché sopprimere non è risolvere » (25).

In questa direzione mi sembra che oggi il compito dell'ACI sia tutt'altro che esaurito. Proprio nel momento in cui c'è da raccogliere la sfida di una vita liberata, la richiesta di una liberazione individuale (espressa molto spesso in forme non accettabili) testimoniando come sia possibile vivere un'esistenza autenticamente liberata in Cristo, proprio nel momento in cui il nuovo associazionismo non sembra garantire adeguatamente la formazione di laici adulti e culturalmente consapevoli perché di fatto subalterno alla « cultura dell'immediatezza », l'A.C. appare ancor più « teologicamente necessaria » (Paolo VI) *preché è più necessario che mai orientare il pluralismo in una linea di maturità ecclesiale.*

C'è anzitutto da recuperare una « cultura della mediazione » non nel senso di una « cultura di governo » (26) ma nel senso delle « realtà quotidiane della mediazione », attraverso quindi piccole mediazioni come suggerisce il Progetto Formativo apostolico dell'ACI (27) « questo atteggiamento deve anche abilitare ad accettare la parzialità delle scelte, delle mediazioni e degli strumenti attraverso i quali si esprime la presenza in una società... strumenti che non possono essere rifiutati solo in nome della povertà e della limitatezza delle soluzioni che consentono. L'affermare che la responsabilità verso gli altri deve avere il coraggio di esprimersi con strumenti poveri e che a volte si avvertono come inadeguati non deve chiudere l'impegno nella mediocrità. La presenza del cristiano nel mondo, comunque sia espressa, comporta un obbligo gravissimo, oggi più urgente che mai, di ricerca culturale, di impegno di studio, di esercizio della razionalità ».

Non quindi una « presenza » organizzata per conquistare spazi, ma uno sforzo di moltiplicazione di luoghi in cui si possa ricostruire una comunicazione vera tra le persone, una « mediazione povera » sapendo unire itinerari di liberazione personale e comunitaria. Di fronte a questa « cultura del frammento » è impossibile, per ora, proporre un

ipotesi globale, una « cultura della mediazione » come « cultura di governo »; quel che c'è da fare è *inserire nei frammenti tramite piccole mediazioni possibilità di ricostruire poi ipotesi globali.*

Occorre quindi parire da quello che siamo: piccoli gruppi, ma non fini a se stessi in una prospettiva intimistica, *piccoli gruppi per piccole mediazioni*, secondo il principio enunciato da Emmanuel Mounier « al blocco delle adesioni noi sostituiamo la catena degli impegni, alla propaganda di massa e superficiale l'innesto cellulare ». *Piccoli gruppi anzitutto accoglienti e non burocratici, educanti* (dove quindi si sta insieme per qualcosa, e non perché « è bello » stare insieme), *responsabilizzanti e non « rassicuranti »* (che propongano quindi un'esperienza di fede non come compenso psicologico, ma come sorgente di un impegno più tenace e più forte, unità di pari passo ad una capacità di lettura dei « segni dei tempi ») *aperti* in duplice senso, da un lato *alla collaborazione con la gerarchia* (« cooperazione diretta » Apostolicam actuositatem 20) e *a scambi reciproci ai diversi livelli* (diocesano, regionale, nazionale, ecc.).

Ma c'è oggi una priorità in questo sforzo di « mediazione culturale povera »? Sì, in un momento di radicale perdita di senso, in cui viene a mancare l'altro, l'interlocutore con cui operare la mediazione, il compito primario del credente consiste nel *ritrovare e convincere della satezza delle sue parole evangeliche.*

Qui ritorna appunto la provocazione iniziale di Don Mancini « Se pare esserci da una parte un certo risveglio religioso (ma andrebbe valutato meglio per non confonderlo con la frettolosa ricerca di un qualche significato per continuare a vivere) dall'altra c'è questa idea del Dio nemico dell'uomo, perché tutto ciò che è umano sembra trovare in lui un ostacolo, una censura » (28).

Il nostro primo compito di mediazione nell'oggi è quello di *dimostrare* come la valenza del sacrificio, dell'austerità, della rinuncia, non sia una pratica repressiva e spersonalizzante, *come il radicare la propria vita in Cristo sia una risposta possibile per l'uomo, la risposta più autentica alla domanda di liberazione. Ecco allora che fare A.C., seguire questo « modo difficile per servire nella Chiesa »* (29) non è un impegno tra gli altri, non

è un impegno « storicamente contingente », ma davvero « teologicamente motivato », in quello stile ben sintetizzato da Mounier « la certezza senza la ricerca non può essere che apparente, il trionfo senza la testimonianza non può che essere un trionfo imposto ». Tutto ciò per una « cultura di mediazione » autenticamente fedele all'incarnazione di Cristo e basata sul convincimento che (30) « il mondo deve essere vissuto ed interpretato come significato per la fede, il mondo in quanto tale » in fedeltà al celebre detto « Intellego ut credam et credo ut intellegem » « dove l'intelligenza, il pensiero, la capacità di conoscere è la condizione e la potenza fondamentale per accogliere la fede ma loro volta, le verità di fede illuminano l'intelligenza (31) ».

Proprio nel momento in cui la Chiesa italiana deve riuscire a recuperare una capacità comunicativa con una società sempre più indifferente è importante quindi riproporre la prospettiva conciliare, rilanciare una nuova « cultura della mediazione » anzitutto come sforzo di piccole mediazioni, di una *mediazione povera ma consapevole della complessità* secondo quello stile ben deliberato da Antonio Acerbi « Siamo poveri di risposte come tutti gli altri. Però il patrimonio della cultura occidentale contiene come elemento non eliminabile, se non a rischi gravissimi il principio di una ricerca critica della verità e del-

le soluzioni sociali. Questo patrimonio di razionalità applicato alla vita sociale deve essere difeso e valorizzato in una ricerca senza compromessi circa il vangelo, ma senza presunzione in nome del Vangelo » (32).

Tutto questo appunto per una « nuova cultura della mediazione » che non intende essere « teoria della mediazione », ma sforzo di incarnazione dei valori, di « mediazioni povere » in cui il richiamo ai valori non sia una fuga moralistica, ma l'indicazione di strade concrete di praticabilità esistenziale di questi valori, la dimostrazione insomma che la vita cristiana, che la vita inserita nella mediazione di Cristo è la vera vita liberata.

Note

- 1) Paolo VI, Evangelii Nuntiandi n. 20.
- 2) C. Riva, L'intelligenza nella Chiesa, cittadella ed., pag. 69.
- 3) progetto formativo apostolico dell'ACI, Ave ed., pag. 29.
- 4) Evangelizzazione e ministeri n. 19.
- 5) I. Mancini « cultura giovanile: dalla crisi dell'epoca nuova al pensiero negativo » in « il regno attuale » 14-81 pagg. 323-334.
- 6) Progetto form. ap. dell'ACI, cit., pag. 37.
- 7) L. Bettazzi, La carne di Dio, Gribaudi ed.
- 8) Y. Congar, « La situazione ec-

clesiologica al tempo dell'ecclesiam suam in « Il regno documenti » 5-81 pagg. 171-177.

9) Y. Congar, « La situazione... » ivi, pagg. 176-177.

10) Y. Congar, « Il senso della storia e l'unità della Chiesa » in « testimonianze » n. 57 agosto-settembre 1963, pagg. 499-527.

11) Y. Congar « Il senso... » ivi, pag. 517.

12) Giovanni XXIII, Pacem in terris, 17.

13) Paolo VI, Octogesima advenies, 34.

14) E.P.U., documento base, n. 23.

15) cfr. G. Martina « La chiesa in Italia negli ultimi 30 anni » studium ed. pagg. 99-195 su « La Chiesa post-conciliare ».

16) cfr. R. Buttiglione « I giovani e la fede » in « Osservatore romano », 9-1-81; A. Bausola « Le diverse matrici culturali del '68 » in Atti del convegno su « Società italiana e coscienza giovanile verso gli anni '80 » vita e pensiero, ed.; R. Formigoni intervista a « Il manifesto » 11-7-81.

17) Atti del 45° Congresso Fuci in « Ricerca » n. 9-81; articoli di P. Scoppola, M. Nicoletti, I. Mancini in « Appunti di cultura e di politica » n. 5-6-81; articolo di Paola Gaiotti in « Appunti » 7-8-1981.

18) R. Buttiglione « Gente che pensa, gente che vive » in « Avvenire » 4-7-81.

19) Progetto Form. ap. dell'ACI, cit. pag. 30.

20) C. Riva « L'intelligenza... », cit., pag. 16.

21) prog. Form. ap., cit., pag. 29-30.

22) C. Riva « L'intelligenza... » cit. pag. 40.

23) Lettera della CEI al Presidente Naz. dell'ACI 2-2-76 n. 96.

24) Prog. form. ap. ACI, cit. pagg. 37 e 29.

25) Paolo VI, discorso ai laureati di ACI 9-1-64 in « L'ACI nel pensiero di Paolo VI, AVE ed.

26) M. Nicoletti in « Appunti » 5-6-1981 pagg. 21-24.

27) Prog. form. ap. ACI, cit. pagg. 29-30.

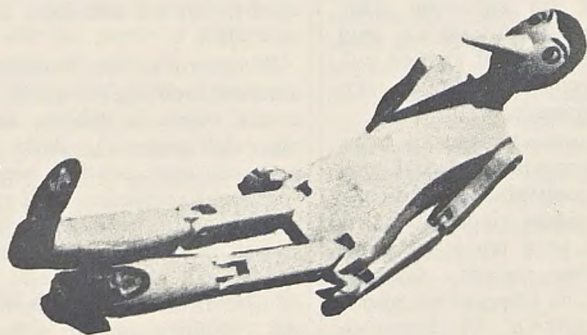
28) I. Mancini in « Il regno att. » 14-81 pagg. 326-27.

29) « I laici di A.C.: una singolare forma... » Ave ed., pag. 26.

30) F. Totaro in « Ricerca » 9-81 pag. 45.

31) C. Riva « l'intelligenza... » cit. pag. 20.

32) A. Acerbi « A 90 anni dalla Rerum Novarum » vita e pensiero 3-81, pag. 32.



La scienza, la fede, Galileo e Zichichi...

Giovanni Ferretti

Ho organizzato il mio intervento in questo modo: innanzitutto farò alcune osservazioni sull'intervento del prof. Zichichi, pubblicato su « Il Sabato » 27-12-80. Poi presenterò e farò alcune osservazioni sul discorso di Giovanni Paolo II, tenuto a Colonia agli universitari nel settecentesimo anniversario della morte di S. Alberto Magno. E poi, come terzo punto, farò alcune mie osservazioni su questa tematica.

L'intervento del prof. Zichichi riprende lo schema galileiano sui rapporti tra scienza e fede. Contiene, a mio avviso, una profonda anima di verità, ma come farò notare è uno schema troppo semplicistico, sia per la coscienza critica moderna, sia per la sua incapacità di rendere conto della storia dei rapporti fra scienze e fede, spesso conflittuale.

Secondo lo schema di Zichichi, che è poi lo schema di Galilei (e qualcuno potrebbe trovarlo più o meno simile nella celebre lettera di Galilei a don Benedetto Castelli nel cuore della polemica svoltasi ai suoi tempi) scienza e fede hanno due campi distinti e separati d'indagine per cui, per principio, non possono entrare in collisione. La scienza ha come suo campo l'immanente (Galilei parlerebbe del mondo fisico, del creato), la fede ha come suo campo il Trascendente (Galilei parlerebbe più esplicitamente del dato della Rivelazione).

Anche l'organo di conoscenza è distinto, in questa impostazione, addirittura sembrerebbe separato: la scienza ha come organo di conoscenza l'esperienza sensibile e la fede ha come organo di conoscenza la Rivelazione di Dio.

Su questo schema vengono poi fatte alcune aggiunte. Probabilmente si avverte che lo schema sarebbe troppo semplicistico, statico e abolirebbe ogni tipo di problema. Ci si chiede allora se sia possibile il passaggio dalla scienza alla fede. Si risponde: direttamente no, la scienza non porta alla fede, indirettamente però sì, nel senso che la scienza può aprirsi al riconoscimento dell'ambito del mistero proprio della fede, cioè la scienza, nel suo stesso campo, trova dei limiti, trova un ambito di non conosciuto e forse di inconoscibile (non è però ben chiaro in questo schema come s'intenda questo mistero che incontra la scienza, se cioè sia qualcosa che solo attualmente non è conosciuto o se sia qualcosa che per principio all'interno della scienza non è conoscibile) e siccome s'imbatte in questo modo nel mistero, la scienza non si stupirà che si possa aprire il campo misterioso della fede. Quindi all'interno stesso della scienza ci sarebbe una specie di aggancio verso la fede, perché ci s'incontra con qualcosa di misterioso.

In questo schema non si prendono in considerazione la filosofia e la metafisica, se non per esorcizzarle, cioè per dire che la filosofia e la metafisica sono un ibrido ideologico che non obbediscono allo schema, facendo cattive intrusioni sia nel campo della scienza che in quello della fede. Quindi la filosofia è un'ideologia che non si sa bene cosa ci stia a fare, fa solo del male, sarebbe meglio eliminarla del tutto, perché nel campo dell'immanente ha l'unica parola valida la scienza, nel campo del Trascendente ce l'ha la

fede, per cui le ideologie sono da eliminare.

Tanto meno in questo schema si prende in considerazione la teologia, la quale non va confusa tout court con la fede anche se forse ne è ricompresa perché viene inglobata nella fede come sua propaganda.

Alcune osservazioni: che questo schema abbia una profonda anima di verità, che è poi l'anima di verità difesa da Galilei su uno sfondo chiaramente tomista, è indubbio. Quando Galilei diceva che la scienza indica come vanno le cose in cielo, cioè come si muovono gli astri, mentre invece la fede mi dice come si va in cielo, nella sua battaglia voleva proprio dire che la Bibbia non ha un intento scientifico, ma vuol dare un insegnamento etico, morale: questa è l'anima di verità profonda e ormai acquisita in gran parte dalla coscienza cristiana. La distinzione di questi campi toglierebbe, se si potesse portarla fino in fondo, ogni possibilità di conflitto, ma le cose, nonostante questa profonda anima di verità non sono così semplici, perché scienza e fede non sono due realtà immutabili: la scienza del Medioevo non è la scienza odierna e così pure la fede o meglio la fede come è vissuta nella riflessione teologica non è sempre identica. La scienza ha una sua storia, addirittura riguardo al suo metodo e al suo oggetto, per cui il rapporto scienza-fede dipenderà anche da che scienza è presente e che scienza affronta i vari campi. E non solo riguardo al suo metodo e al suo oggetto, ma anche ai suoi rapporti con la filosofia. Qui il di-

scorso sarebbe lungo, ma voglio accennare al fatto che normalmente la scienza ha dei presupposti filosofici di cui non riesce a sbarazzarsi mai; ad esempio la scienza galileiana aveva dei chiarissimi presupposti neoplatonici, in quanto Galileo tentava di eliminare le qualità e di fermarsi solo alle quantità nello studio della natura (quantità perfettamente misurabili) perché era convinto, sulla base della filosofia neoplatonica che il mondo materiale fosse stato costruito matematicamente e geometricamente e quindi lavorava su questa ipotesi dandola per scontata ed era un'ipotesi di tipo metafisico che lo guidava nella sua ricerca.

Chiesa e scienza

Penso che non sarebbe nata la scienza galileiana senza questo presupposto filosofico. Così potremmo fare altri esempi cui la scienza ha un rapporto con la filosofia che non può essere totalmente scisso.

D'altro lato anche la fede è sempre vissuta in una teologia, cioè in un'interpretazione teologica che non può fare a meno della cultura e della stessa scienza del tempo per progredire, per ripensarsi storicamente. Io non posso prendere il libro della Bibbia e, senza confrontarmi con la scienza, dire, a priori, fin dove c'è una intenzione di Rivelazione e dove invece c'è un debito culturale con la scienza del tempo. Finché non cresce la scienza, finché io non so ciò che si può dire o si può dire diversamente in un'altra cultura, in un'altra scienza, non posso separare nella Bibbia ciò che è di fede (nel senso che dice Zichichi, cioè un campo a sé) e ciò che è invece debitore della cultura o della scienza del tempo, perché la fede è sempre vissuta in una interpretazione che ha i suoi debiti culturali con tutta la cultura del tempo, compresa la visione scientifica. Quindi io non posso a priori dire, proprio nel caso di Galileo, che l'espressione «fermati o Sole» deve essere interpretata in un certo modo, finché non so attraverso la scienza che è la Terra a girare intorno al Sole. Ecco che allora non si può dire che da una parte c'è soltanto la fede, dall'altra la scienza che fanno un loro cammino ognuna per conto proprio senza incontrarsi e senza che ci sia una dialettica tra le due.

Lo schema di questo discorso è, a mio avviso, molto più problematico e più aderente alla situazione attuale, proprio perché non affronta il discorso di Chiesa-scienza in concreto: Chiesa e scienza come due realtà storiche in dialogo e che debbono rimanere in dialogo.

La prospettiva storica di questo dialogo tra la Chiesa e la scienza inizia con il richiamo ad un incontro di fede e scienza all'epoca di Alberto Magno. Il Papa brevemente si rifà a quel grande problema che la Chiesa ha dovuto affrontare alla fine del secolo II e per tutto il secolo III, in seguito alla scoperta della letteratura aristotelica e della scienza araba. Improvvisamente la cristianità si trovò di fronte a tutta una cultura fondata su una razionalità profana che divergeva in certi casi profondamente dalla cultura che era stata assorbita dalla cristianità, in quella sintesi che aveva il suo punto di riferimento in Agostino e che era una sintesi tra fede e concezione più platonica che non aristotelica.

Di fronte a questo problema il Papa ricorda le due posizioni contrastanti, quella attestata sulla difesa dell'identità storica della tradizione cristiana che era poi la tradizione agostiniana, cioè quella posizione che portò alla proibizione della lettura in università dei libri di Aristotele, ad esempio a Parigi nel 1210-1215 (lettura significativa fare di questi libri il testo della lezione).

L'altra posizione era invece quella di una accettazione globale, acritica di questa razionalità profana, senza alcuna mediazione con la verità della fede (tipica nel sec. XIII sarà la posizione di Sigeri di Brabante).

Tra queste due posizioni estreme c'è la soluzione media tentata da Alberto Magno, sviluppata ampiamente da S. Tommaso. Tale soluzione si attesta sulla accettazione della razionalità naturale e dei suoi risultati. E' cioè legittimo che il cristiano accetti la possibilità della costruzione di una cultura fondata su una razionalità naturale e, in questo caso, di una scienza fondata su una razionalità naturale e non solo di una scienza, ma anche di una filosofia, di una metafisica, in quanto scienza, filosofia e metafisica facevano un tutt'uno. Naturalmente questi risultati vanno accolti, ma attraverso un'ulteriore razionalità naturale completati ed eventualmente corretti. Accettazione quindi,

ma non una accettazione acritica, quasi che soltanto il non cristiano pensi con la ragione; anche il cristiano, avendo dei problemi che ad esempio altri non hanno, può pensare con la sua testa per risolverli; ad esempio si trova di fronte ad una razionalità profana che ha una visione del mondo dove la creazione non ha nessun posto e S. Tommaso si chiede, ed anche Alberto Magno, se la razionalità naturale non possa dire qualcosa sul tema della creazione o se eventualmente su questo tema possa dire qualcosa soltanto la fede.

Il Papa parla poi di un secondo tipo di rapporto, rapporto di «presupposizione», nel senso che la fede presuppone la ragione, presuppone la scienza: cioè non si entra nella fede con un semplice salto superando un nulla, ma si arriva alla fede anche su presupposti della ragione. Naturalmente questi due ambiti, quello della ragione e quello della fede, sono ambiti diversi, non completamente sovrapponibili, tuttavia sono reciprocamente aperti e complementari, sia per quanto riguarda la scienza (dato che la ragione è finita, può riconoscere un altro ambito come complementare ad essa) sia perché anche la filosofia e la teologia, in quanto scienza sono tentativi limitati (e mi pare molto importante che il Papa sottolinei in questo suo discorso non solo che la filosofia, ma anche la stessa teologia — e notate che noi non possiamo vivere la fede se non all'interno di una riflessione teologica — è un tentativo limitato e quindi integrabile con altri tentativi). Il Papa non parla espressamente di pluralismo teologico, ma lo lascia intendere perché dice che vi possono essere vari approcci teologici completabili l'uno con l'altro. Secondo il Papa questa sintesi, per quanto riguarda i principi, è una sintesi esemplare. Quindi è chiaro che anche qui è ricuperato un elemento dello schema Zichichi (ci sono sì degli ambiti diversi) però questo schema è posto sullo sfondo della necessità di un dialogo, perché non si può sostenere la fede senza una mediazione culturale, cioè senza che ci sia un vivere questa fede nell'ambito di una particolare cultura.

Dopo il rimando storico ad A. Magno ed ai problemi che si ponevano allora, il Papa passa al problema odierno: richiama i conflitti famosi, oggi in parte superati, dati dall'interferenza di istanze religiose

nel processo di sviluppo della conoscenza scientifica (e notate come il Papa imposta il problema: non dice « data la contestazione da parte della scienza nei riguardi della fede » ma « data l'interferenza delle istanze religiose... ». E infatti forse storicamente è stato più così che non l'inverso. Forse la contestazione da parte della scienza nei riguardi della fede è avvenuta in seconda battuta, cioè dopo la contestazione che istanze religiose hanno fatto nei confronti della scienza). Famosi conflitti in parte superati — dice — grazie innanzitutto alla forza di persuasione della scienza. E' la scienza che a poco a poco si è scrollata di dosso queste istanze religiose, quando è riuscita ad essere persuasiva. A questo proposito sarebbe interessante vedere come Galilei ai suoi tempi forse non fu persuasivo, non tanto verso i teologi, ma verso gli scienziati che Galilei non riusciva a convincere che non ndi Galilei.

Il superamento dei conflitti e dovuto anche al lavoro di una teologia scientifica (una riflessione sulla fede) che, approfondendo la comprensione della fede, l'ha liberata dai condizionamenti del tempo, dai suoi legami con la realtà culturale del tempo.

Rispetto del metodo

Il Papa si rifà agli esiti di questo discorso preannunciati già dal Vaticano I (perché il Vaticano I aveva fatto propria quell'impostazione tomista a cui si rifaceva Galilei) e soprattutto alla « Gaudium et Spes » al numero 36 che vale la pena di meditare perché è il testo ormai classico sull'autonomia del campo scientifico e ci spiega anche il perché di questa autonomia. Dice:

« Molti nostri contemporanei sembrano temere che, se si fanno troppo stretti i legami tra attività umana e religiosa, venga impedita la autonomia degli uomini, delle società, delle scienze ». Cioè c'è una preoccupazione per quell'intrusione di istanze religiose che hanno impedito un dialogo con le scienze.

« Se per autonomia delle realtà terrene intendiamo che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare, allora si tratta di una esigenza legittima, che non solo è postulata dagli uomini del nostro tempo,

ma anche è conforme al volere del Creatore. Infatti è dalla stessa loro condizione di creature che le cose tutte ricevono la loro propria consistenza, verità, bontà, le loro leggi proprie e il loro ordine ». C'è cioè un ordine impresso da Dio a questa realtà, un ordine, una razionalità che la ragione umana può scoprire. Quindi il problema non è di prendere dalla fede i valori perché questo mondo immanente non li ha; si tratta invece di leggerli lì, dentro questa realtà creata, perché il Creatore li ha messi lì.

E continua:

« E' tutto ciò che l'uomo è tenuto a rispettare, riconoscendo le esigenze di metodo proprie di ogni singola scienza o arte. Perciò la ricerca metodica di ogni disciplina, se procede in maniera veramente scientifica e secondo le norme morali, non sarà mai in reale contrasto con la fede, perché le realtà profane e le realtà della fede hanno origine dal medesimo Dio. « Notate che il non contrasto tra questo mondo del creato e l'uomo che con tutte le discipline scientifiche lo studia e la fede, non avviene perché scienza e fede sono due ambiti separati, ma perché entrambi, mondo della fede e mondo della realtà creata e quindi della ragione, hanno origine dallo stesso Dio, il quale quindi parlerà lo stesso linguaggio che per principio è armonizzabile, anche se ciò non sarà sempre facile da farsi.

I problemi che nasceranno, come nella storia è avvenuto, non possono essere risolti se non approfondendo l'uno e l'altro il proprio campo; se ognuno cerca di essere rigoroso nel proprio campo non arriverà a soluzioni contraddittorie. "Anzi, chi si sforza con umiltà e con perseveranza di scandagliare i segreti della realtà, anche senza avvertirlo viene come condotto dalla mano di Dio, il quale, mantenendo in esistenza tutte le cose, fa che siano quelle che sono. A questo punto, ci sia concesso di deplorare certi atteggiamenti mentali, che talvolta non mancano nemmeno tra i cristiani, derivati dal non avere sufficientemente percepito la legittima autonomia della scienza, e che, suscitando contese e controversie, trascinano molti spiriti a tal punto da ritenere che scienza e fede si oppongano tra loro" ». Quindi il rispetto della scienza è anche là dove la scienza dicesse qualcosa su un tema su cui parla anche la fede; ad esempio rispet-

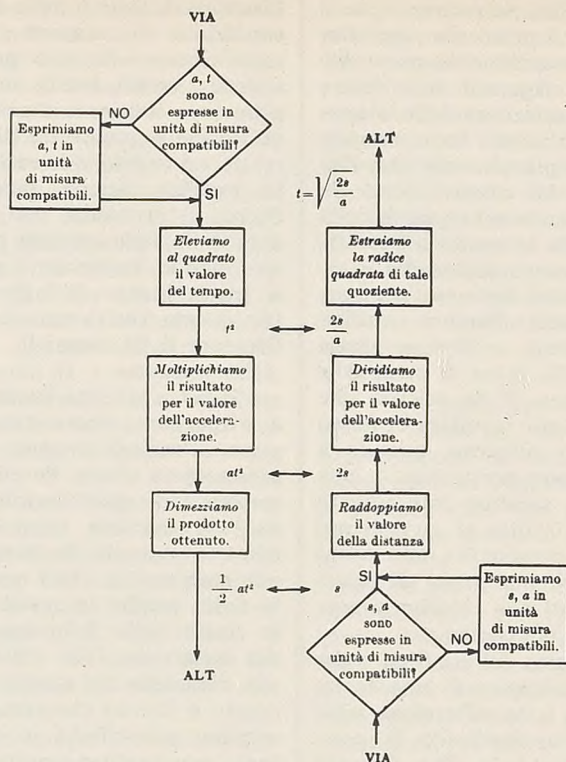
to di ciò che dice la scienza anche nel campo etico.

Un terzo punto, sempre dello schema del Papa, riguarda la necessità di un dialogo da pari a pari. Ciò è interessante perché uno potrebbe dire che, sì, scienza e fede sono due ambiti che possono anche toccare problemi simili, però prevale ciò che dice la fede. E molte volte, di fatto è stato così, mentre un dialogo da pari a pari è particolarmente urgente oggi per i nuovi problemi che si pongono con la crisi delle scienze.

Il Papa ancora ricorda i dubbi che sono stati sollevati sulla positività del progresso tecnico scientifico (e il cammino fatto dal Vaticano II ad oggi per quanto riguarda il dialogo della Chiesa col mondo scientifico è proprio caratterizzato da questo passaggio da una fede ingenua nella positività del progresso alla rilevazione dei pericoli che ha portato per l'uomo). Il problema della crisi delle scienze consiste in questo: se queste scienze sono o non sono al servizio dell'uomo, se ad esempio le scienze umane (sociologia, psicologia, ecc.) che hanno una indubbia importanza conoscitiva non finiscano poi per manipolare l'uomo. Alla base di questa crisi c'è — secondo il Papa — la riduzione della scienza a conoscenza funzionale al successo, a ragione strumentale, secondo le celebri analisi della scuola di Francoforte. Una scienza ridotta solo alla funzionalità rischia di essere sottoposta alle ideologie che si introducono nel vuoto di conoscenza lasciato libero dalle scienze. C'è poi anche il pericolo di nuove religioni superstiziose, settarie, che invadono il campo della verità, lasciando libero dalle scienze, ridotte a ragione strumentale, in funzione di determinati fini. Non mi dilungo su questo problema che sarebbe però da approfondire per vedere se veramente le scienze oggi abbiano solo un interesse per l'utilità e abbiano rinunciato al campo delle verità, se cioè siano funzionali ad un utile che è determinato in un altro campo e si riservino solo il compito di dire con quali mezzi si raggiunge un fine, senza dire se esso è buono, vero, cattivo o falso.

Secondo il Papa uno dei servizi che la Chiesa può fare alle scienze è quello di rivendicare alle scienze stesse un campo di verità, o il campo della verità. Queste false strade — dice — possono essere individuate ed evitate dalla fede; il cristiano deve sentirsi corresponsabile di que-

Notate quindi lo schema del discorso del Papa, un po' più complesso del precedente, perché scienza e fede non si dividono due campi totalmente separati. La fede ha bisogno, per vivere, di essere in dialogo con la cultura e quindi anche



Per chiarire questo faccio un breve accenno al processo storico di

San Bonaventura scrive a quel tempo un opuscolo intitolato « *De reductione artium ad theologiam* » che significa un riportare alla teo-

logia come a loro fine tutte le arti, per sottolineare come queste arti, queste scienze, questa filosofia dovessero convergere nella costruzione di un sapere globale, unitario che la teologia coordinava nella sapienza cristiana. Tale visione globale che noi oggi difficilmente potremmo riprodurre, risponde ad una certa esigenza di fondo dell'uomo, perché l'uomo ha pur bisogno in qualche modo di fare unità nella sua vita e quindi anche nelle sue conoscenze, non per confondere le une con le altre, ma per vedere in qualche modo come si organizzano nella sua vita. Una frattura totale, senza un coordinamento pur nella distinzione degli ambiti tra ciò che uno vive e sa come uomo religioso e ciò che uno vive e sa come scienziato, è innaturale. Questo senso di unità è, a mio avviso, costitutivo della mente dell'uomo che non è fatta a compartimenti stagni.

Queste scienze non solo formavano un tutto organico, ma procedevano con analogia di metodo, di studio fra cui primeggiava il ricorso all'autorità più che all'esperienza. La scienza stessa veniva fatta sui testi degli antichi filosofi e scienziati,

su Aristotele, sulla Bibbia, sui Padri, indifferentemente. Lo stesso era per il procedimento della teologia: veniva fatta sulla autorità, anche se si sapeva distinguere l'autorità della sapienza divina e anche se già si intravedeva il problema di una armonizzazione tra queste autorità. Abelardo in questo tempo scrive un libro che ha fatto molto scalpore, intitolato «Sic et non» dove, su singoli temi, raggruppa tutta una serie di sentenze date dai Padri in favore di una posizione e tutta una serie di sentenze contrarie a questa posizione. Ora capite che uno che doveva costruire una scienza teologica basandosi sull'autorità dei Padri, quando si trovava di fronte ad una serie di affermazioni contrastanti, veniva messo in crisi. Abelardo suggerisce un metodo, quello di una riflessione con la ragione: le autorità non possono essere prese tali e quali, perché possono contraddirsi, vanno invece interpretate, vanno messe a confronto tra loro.

Analogia di metodo, quindi, ma anche analogia di intenti: si intendeva conoscere l'essenza delle cose, le loro qualità profonde per capire i fenomeni.

Questo brevemente il punto di partenza del Medioevo. La rivoluzione scientifica di Galilei, con evidentemente gli appunti di Bacone, di Cartesio e poi ampliata in altri campi, ha iniziato a portare dei cambiamenti di fondo che hanno costituito la nascita della scienza moderna. Innanzi tutto ha operato una distinzione di ambiti che non riguarda solo l'ambito fisico, ma anche quello politico (pensiamo a Machiavelli) quello filosofico (pensiamo a Cartesio) e man mano tutte le scienze che sono nate fino alle ultime, ognuna con un particolare metodo.

Il metodo nuovo sarà non più il ricorso all'autorità, ma il ricorso alla esperienza. Anche il fine, almeno per quanto riguarda la prima di queste scienze, quella fisica, non sarà più la conoscenza della essenza delle cose, ma la conoscenza della qualità misurabile, delle leggi funzionali del loro agire. Quando Comte, distinguendo i tre famosi stadi dello sviluppo dell'umanità dallo stadio teologico allo stadio metafisico, allo stadio scientifico, individuerà che non si cerca più l'essenza delle cose, ma si cerca il rapporto funzionale attraverso una legge espressa in termini matematici, troverà indubbiamente una verità fondamentale nel campo della scienza.

Da questa rivoluzione scientifica nasce un conflitto: conflitto sia di competenza sia di metodo. Di competenza; proprio la Bibbia non ha più niente da dire sul mondo fisico? Di metodo: il ricorso alla autorità non ha più alcun valore? Notate però che il conflitto, anche se sembra riguardare il mondo fisico, in realtà riguarda la interpretazione del libro sacro, non riguarda tanto ciò che dice Galilei del mondo fisico, ma ciò che dice Galilei della Bibbia, se cioè la Bibbia può dirci qualcosa del mondo fisico. E il conflitto riguarderà l'autorità della Bibbia più che non il campo scientifico, riguarda cioè il campo prettamente teologico, la fede vissuta in una interpretazione teologica.

Certamente i teologi di allora fecero degli errori, ma fecero degli errori nel loro campo più che nel campo delle scienze, per il quale si rimettevano ancora a ciò che dicevano gli scienziati del tempo che andavano più in voga e che Galilei non riusciva a convincere. Quindi il conflitto nasce dalla crisi che all'interno della teologia e all'interno della fede è suscitato dalle scienze. Vorrei fare tutto un elenco delle suc-

Abbonarsi a **RICERCA** è dar voce e sostegno alla linea della FUCI

dentro la comunità ecclesiale
dentro la società civile
dentro l'università e il mondo della cultura

perché il rinnovamento conciliare non si fermi
perché il dialogo e la solidarietà
si diffondano nel nostro tempo di crisi
perché si costruisca in università una presenza
studentesca critica e consapevole

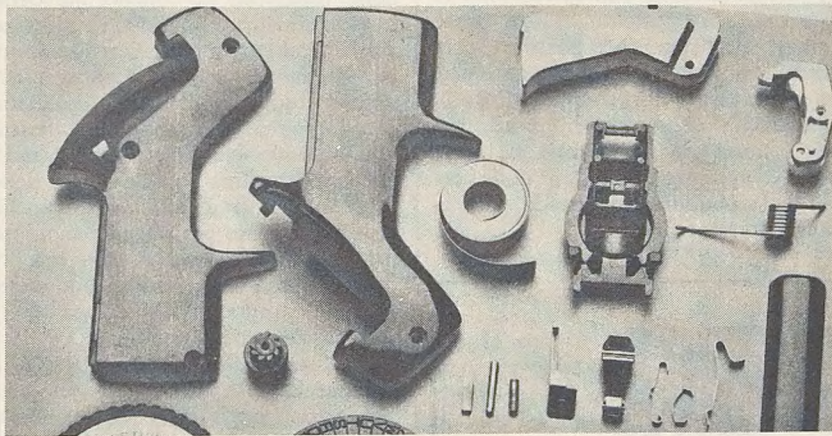
Condizioni di abbonamento esterne (non fucini) per il 1982: ordinario L. 12.000, sostenitore L. 20.000 (se più, meglio), da versare sul c.c.p. n. 35038009 intestato a RICERCA, FUCI, via Conciliazione, 1 - 00193 Roma.

cessive crisi che verranno in luce, dopo Galilei, nelle altre scienze. Ad esempio nel periodo illuministico abbiamo la rivoluzione nel campo delle scienze storico filosofiche iniziata già prima (Lorenzo Valla e la sua dimostrazione della falsità della donazione di Costantino), ma nel '700 le scienze filosofiche sono intervenute non solo su documenti profani, ma su documenti religiosi, sulla storicità o meno di quanto è detto nella Bibbia, sugli autori dei libri sacri ecc. ecc. E qui è nato un conflitto enorme, non ancora del tutto sopito, soprattutto all'inizio del secolo col modernismo dove le scienze storico filosofiche hanno preso ad oggetto il campo stesso ritenuto tradizionalmente della fede e l'hanno messo in crisi, donde tutto il problema dei genitori lette-

quel modo di comportamento fosse norma divina.

Ancora un esempio di crisi portata dalle scienze all'interno della fede: la rivoluzione marxiana ed il problema dell'alienazione religiosa, il problema del rapporto struttura-sovruttura ed il problema delle conseguenze in campo sociale e politico di una ideologia, sia pure di una ideologia religiosa. In certi casi una certa fede, un certo modo di vivere la fede può avere conseguenze di carattere negativo nel campo sociale. Ecco allora che il credente, il quale ritiene quel suo modo di vivere la fede un tutt'uno con la sua fede, viene messo in crisi. Notate, qui non abbiamo solo una secolarizzazione, una acquisizione di autonomia delle scienze nel loro ambito, ma abbiamo addirittura da par-

della realtà umana. Naturalmente un credente per fede pensa e spera che l'approccio psicologico non riuscirà a ridurre tutta la sua realtà di fede, come l'approccio socio-economico alla realtà della Chiesa non riuscirà a ridurre l'istituzione ecclesiastica soltanto ad un'istituzione storica in funzione di un particolare momento socio-economico. Ma questo lo so per fede, lo so per speranza. Vivo e spero che un psicologo non riuscirà a dimostrare che io credo, che io mi sono fatto prete, che io prego solo per i condizionamenti psicologici che ho avuto nella mia gioventù. Lo spero e nel momento in cui me lo dimostrasse, forse finirei per smettere di fare il prete. Ma questo come lo posso sapere a priori in modo assoluto? Sì, per fede lo so, ma è dal confronto costante con quello che lui mi dice e meditando sulla Scrittura che spero che non mi riduca tutto al suo schema. Ma non posso dire che non mi ridurrà perché fino ad un certo punto arriva la fede, arriva il mistero della Chiesa e perciò fino a quel punto lo psicologo non ha niente da dire; non riesco ad avere lì limite preciso fin dove io sono condizionato storicamente, psicologicamente e fin dove invece c'è autenticità di vita di fede in me. Così non posso stabilire il limite preciso dell'istituzione ecclesiastica nella sua parte storica e nella sua parte sorretta dallo Spirito Santo. Questo limite non posso stabilirlo a priori. Devo invece prendere in seria considerazione questi risultati scientifici, senza però lasciare che la fede sia riassorbita nel polo scientifico, anzi interpellando e provocando la scienza alla luce della mia fede. E qui c'è tutto il discorso già portato avanti da Giovanni Paolo II, cioè il discorso sulle scienze come portatrici di valori o meno e quindi di come questo ambito di valori in cui già le scienze si collocano può essere più facilmente stimolato da una visione di fede e può essere l'ambito di maggior dialogo tra scienza e fede; cioè la scienza ha un proprio ambito specifico, la fede ha un proprio ambito specifico, però la scienza ha bisogno, anche solo per essere esercitata umanamente, di avere un punto di riferimento di valori che non necessariamente vengono dalla fede, ma sui quali ci può essere un dialogo tra ragione e fede e tramite il dialogo sui valori ci può essere una mediazione tra fede e scienza.



rari, dell'investimento culturale della fede.

Pensiamo ad un'altra crisi suscitata nel campo della fede dalle scienze: la rivoluzione darwiniana e il problema dell'evoluzionismo e della origine dell'uomo da una sola coppia umana, nonché il grande problema dell'origine della vita. Anche qui vediamo scienze antropologiche e scienze biologiche che si avvertono essere in contrasto con quanto il credente riteneva di sapere per fede, leggendo la Bibbia. Da qui si crea il rapporto scienza-fede, ma si crea perché le scienze mettono in crisi un certo modo di vedere la fede.

Oppure si veda la rivoluzione freudiana ed il problema dei debiti psicologici della religione e della morale. La scienza psicologica afferma che alcune norme etiche o alcuni comportamenti religiosi hanno una base nell'inconscio o sono frutto di questa o di quell'altra nevrosi da superare, perché l'uomo sia più uomo, mentre prima si riteneva che

te delle scienze un giudizio critico rispetto alla fede vissuta in una determinata teologia.

Questo, a mio avviso, è il problema odierno urgente del rapporto scienza-fede, non risolvibile facilmente solo con una distinzione di ambiti.

Cosa dovrà fare il credente? Compito del credente sarà quello di ripensare costantemente la propria fede alla luce delle scoperte scientifiche, di purificare la propria fede confrontandosi con queste scoperte, prendere in seria considerazione i risultati di queste scienze, senza però evidentemente lasciare che la propria fede sia riassorbita nel polo scientifico; infatti queste scienze tendono per natura loro, ad essere totalizzanti (lo psicologo tende per natura sua a spiegare tutto il comportamento dell'uomo, un biologo tenderà ad affrontare dal punto di vista delle cellule nervose tutto il comportamento umano). Ci deve essere allora un dialogo, un confronto, per mettere in luce altri aspetti

La teologia contemporanea a Camaldoli

Francesco Cardarelli

La prima delle consuete settimane teologiche di Camaldoli aveva come titolo « Vangelo e cultura nella teologia contemporanea ». Relatore era don Giovanni Ferretti, docente di filosofia presso l'università di Macerata e assistente del gruppo FUCI di Torino.

La scelta del tema per la nostra settimana di studio non è stata casuale, ma in linea con il lavoro che la FUCI va svolgendo con le idee del Congresso di Milano e come ulteriore sviluppo degli studi compiuti negli anni passati con le settimane « filosofiche » tenute da don Margaritti.

Sono state ripercorse insieme alcune delle principali tappe della teologia contemporanea, non tanto con l'obiettivo di fornire una impossibile trattazione completa ed esauritiva del dibattito teologico di questo secolo, né tantomeno per definire quale sia la teologia « buona » (!), la risposta giusta e onnicomprensiva, capace di per sé di riportare l'uomo sulla « retta via » distogliendolo dalla perdizione dei tempi funesti! Obiettivo della settimana, più modesto, ma probabilmente più costruttivo, era quello di fornire ad ognuno gli strumenti critici per orientarsi in un compito comune da cui nessuno è escluso, nello stile della proposta formativa della FUCI, « proposta di un itinerario di ricerca », e non come proposta di contenuti già pronti e definiti.

Don Ferretti ha cominciato con una lunga precisione metodologica dei termini e degli aspetti attuali del dibattito su Vangelo e cultura. Termini « Vangelo » e « cultura » che

vanno assunti non come astrazioni, ma nel loro spessore storico, nella realtà dell'oggi che vede una drammatica scissione tra Chiesa e mondo. Non è possibile (oltre che pericoloso) operare una regressione, né vagheggiare il passato, sognando una impossibile restaurazione di un nuovo « Sacro Romano Impero ».

Occorre accettare la situazione di fatto per collocarsi in essa criticamente incarnando la Parola vivente.

Tra i due termini « Vangelo » e « cultura » il nodo si riduce a questo: come evitare la cattura ideologica del Vangelo da parte della cultura o l'estraneità insignificante tra i due termini, e per la cultura come mantenere la sua autonomia, senza d'altro canto elevare la cultura e « questo mondo » ad idolo autosufficiente?

Il termine « cultura » va assunto nella sua ricchezza e complessità odierne, con tutte le valenze che ha assunto nell'età post-illuministica:

- 1) come critica (contro il principio d'autorità);
- 2) autonoma (laicità);
- 3) immanente (come progetto mondano di natura socio-politica);
- 4) totale (con tendenza onnicomprensiva).

La teologia è il « luogo della mediazione tra Parola di Dio e storia ». Per farsi luogo della mediazione occorre compiere un lungo processo: dapprima riprendere le verità tradizionali contenute nella Rivelazione e gli insegnamenti del Magistero, poi verificare sulle fonti dopo la messa in crisi da parte delle provocazioni culturali ed infine tentare una attualizzazione vitale (o mediazione culturale!): in-

ventare cioè un modo per esprimere il Vangelo, l'annuncio di liberazione.

Eppure non è semplice questa « mediazione » perché occorre evitare varie soluzioni ambigue: una mediazione di tipo hegeliano o un sincretismo di elementi eterogenei o un compromesso o un adeguamento rinunciatario dell'un termine all'altro.

Don Ferretti è passato poi, dopo le necessarie premesse metodologiche, ad un esame dei vari tentativi di mediazione tra Vangelo e cultura delle « correnti » e nei pensatori più rilevanti della teologia contemporanea, mostrando la difficoltà e la necessità irrinunciabile di un ripensamento e una ridefinizione continua della fede.

La teologia liberale e la teologia dialettica rappresentano due posizioni estreme sempre riaffioranti. La prima, per rispondere alle esigenze dei tempi e ai problemi posti dalle scienze e dalla cultura ottocentesca, tentò di dimostrare che il Cristianesimo era il completamento e il culmine dello sviluppo umano e della cultura (religione come atto dell'intuizione che sente l'unione con l'infinito). Suo merito indiscusso è l'impegno profondo nel tornare all'essenzialità, al nucleo originario della religione e la considerazione positiva del mondo e delle realtà terrene; i pericoli sono però evidenti: la perdita della cristologia, della croce e un adeguamento alla cultura del tempo (individualismo borghese e appoggio allo status quo). Come dirà Bonhoeffer, la teologia liberale ha concesso al fondo di ritagliare uno spazio al Cristo, relegando quin-

di il Cristianesimo in un posizione di subalternità.

All'opposto la teologia dialettica di Barth (Dio come «totalmente altro», come «contraddizione» nei confronti del mondo) rappresenta emblematicamente il dramma di ogni teologia: come teologi dobbiamo parlare di Dio, come uomini non sappiamo parlare di Dio; la parola di Dio è il compito tanto necessario quanto impossibile della teologia.

La conquista irrinunciabile del barthismo è comunque l'autonomia assoluta di Dio e della sua Parola; il pericolo è quello dell'antiumanesimo (che già Maritain denunciava), del fideismo, dell'antirazionalismo.

Le teologie esistenziali di Tillich e di Bultmann, incentrate la prima sul metodo della «correlazione» tra domande esistenziali e risposte della parola, e la seconda sulla comprensione dell'esistenza e sul metodo del demitizzazione, rappresentano due modi del tutto diversi, ma affascinanti e titanici di interazione tra vangelo e cultura. Se per evitare il sovranaturalismo da un lato e il naturalismo dall'alto Tillich propone la «teonomia» cercando di riempire il baratro aperto da Barth tra uomo e Dio, riconoscendo Dio come «profondità dell'essere», come il senso ultimo e nascosto delle cose, il pericolo di un panteismo, o comunque il rischio di non salvare a sufficienza né l'autonomia di Dio né del mondo, è fortemente presente.

Così il merito irrinunciabile di Bultmann è quello di far entrare in teologia il metodo ermeneutico: noi pensiamo il Vangelo con tutto la cultura del nostro tempo per penetrare la sua originalità e autenticità.

Jacques Maritain rappresenta con «Umanesimo integrale» il grande tentativo di salvare la verità della cultura moderna dagli errori mortali in cui è avvolta, come mostra la dialettica tragica dell'umanesimo antropocentrico. Se Maritain vuole recuperare i valori dell'umanesimo, non vuole certo assumere il «cuore»; è con Karl Kahner che avviene la «svolta antropologica». «L'antropologia è il luogo che include tutta la teologia». I problemi dell'uomo sono il tutto della teologia: nasce la consapevolezza che la teologia non verte su realtà esteriori oggettivate ma ruota attorno alla irriducibile soggettività dell'uomo stesso. Dire di sì a Cristo significa allora dire di sì alla nostra esperienza

umana fino in fondo perché Cristo è la «vetta dell'umanità», colui che Dio deve diventare per donarsi pienamente all'uomo, il modello che l'uomo deve incarnare se accetta in pieno la grazia come autocomunicazione di Dio. In sintesi: «la cristologia è l'inizio e la fine dell'antropologia e questa antropologia è in eterno teologia».

La distinzione tra conoscenza «tematica» e «atematica» di Dio getta un ponte preziosissimo per recuperare l'ateismo e la secolarizzazione come esiti della cultura moderna.

Eppure non tutto è risolto: in primo luogo andrebbe approfondito maggiormente il rapporto tra trascendentale e storia, in secondo luogo non si può sottovalutare la critica di Von Balthasar, secondo il quale la «svolta antropologica» avrebbe svalutato l'atto religioso dell'amore esplicito di Dio a favore dell'atto secolare dell'amore dell'uomo.

Un altro tipo di mediazione è quello tra Vangelo e prassi di liberazione, nato dal confronto con il neo-marxismo (teologia della speranza e teologia politica) o dal tentativo di accompagnare una prassi, il concreto operare dell'uomo in certe condizioni storiche, con una riflessione teorica che la giustificasse (teologia della liberazione). se il modello latino-americano non è esportabile, perché è legato ad una data prassi e cultura operante e a una certa partecipazione ecclesiale, la «nuova teologia politica» rappresenta l'ultimo grido in Europa. I compiti che essa si assume (deprivatizzazione della teologia e nuova formulazione del messaggio cristiano alla luce delle condizioni at-

tuali), l'individuazione del problema ermeneutico odierno nel nesso fede-prassi sociale, rappresentano una pista feconda per la riflessione teologica. Le idee cardini di «riserva escatologica» (l'annuncio escatologico come l'utopia che pungola la storia in modo critico per rendere effettiva la liberazione dell'uomo) e di «memoria del Cristo» (la memoria del Cristo con la sua vita, passione, morte e resurrezione come memoria sovversiva e liberatrice che rompe l'incanto della coscienza dominante), e di Chiesa come luogo e istituzione di libertà critica della società, testimone pubblica e depositaria della memoria del Cristo, per un servizio disinteressato all'uomo, sono alcune ipotesi attuali e stimolanti per la comunità ecclesiale chiamata ad annunciare la Parola in un mondo di fatto post-cristiano.

Modi diversi quindi di calare l'annuncio evangelico nella cultura del nostro tempo. La conclusione è che non esiste un Cristo astorico, un «Vangelo neutro» da non mediare culturalmente. L'essenziale del Vangelo non è infatti un dato fissato e vissuto una volta per tutte, ma una esperienza di salvezza proporzionale a quella esperita dagli apostoli.

La sfida è quindi per don Ferretti quella di vivere il Vangelo in un mondo divenuto autonomo ed adulto, Cristo non vuole sacralizzare tutto ma solo annunciare «Dio che si dona al mondo»: il Vangelo fonda ed annuncia la mondanità del mondo, è il garante continuo della non sottomissione del mondo a nuovi idoli capaci di rinnovare l'alienazione sacrale.

Francesco Cardarelli



Comunità e missione negli Atti degli Apostoli

Giulio Formaggia

Il tema della seconda settimana teologica di Camaldoli di quest'anno, «Comunità e missione negli Atti degli Apostoli», sembrava esigere implicitamente — anche in forza del vivace dibattito ecclesiale che sta promuovendo — il collocamento nel più ampio contenuto dell'evangelizzazione; ciò si è puntualmente verificato quando il relatore don Carlo Ghidelli, citando 1^a Cor. 9, 19 ss, ha indicato come fine del discorso in oggetto il portatore Cristo: cioè assumere ed assimilare in chiave comunitaria il suo mistero, che si è rivelato nella storia e prosegue, riattualizzandosi, nell'ambito ecclesiale.

La legittimazione ed il chiarimento del ruolo fondamentale che gioca la realtà significata dal termine «evangelizzazione» può venire da alcune considerazioni di base (cfr. anche l'intervento di Mons. Magras si al Congresso ed il n. 5 di Ricerca '80); l'evangelizzazione costituisce la Chiesa dato che:

a) La comunità prepasquale si costituisce per via di missione; (Lc 10, 2);

b) la Parola annunciata ed accolta media (in Atti, 2) tra l'evento pentecostale e quello battesimale come (in Rom. 10, 14 ss) tra l'evento pasquale e l'invocazione battesimale;

c) le più antiche formulazioni di fede (cfr At 9, 20 ss: Gesù è il Cristo; At 11, 20: Gesù è il Signore) nascono ad uso di evangelizzazione; la preghiera (At 4, 23-31) e l'Eucaristia (1^a Cor. 11, 26) sono in vista dell'evangelizzazione; le stesse persecuzioni ne costituiscono una forma.

L'evangelizzazione forma perciò il compito della Chiesa e ne qualifica il servizio in obbedienza al piano salvifico di Dio (cfr. Lc 24, 47 ss; At 1, 48): non è frutto di un nostro volere ma è Dio, che in Cristo e mediante la Chiesa, oggi salva e parla (cfr. Rm. 1,1: Vangelo «di' Dio, con genitivo oggettivo e soggettivo»); la coscienza della Chiesa è così di essere primariamente evangelizzata e secondariamente evangelizzatrice.

Nello spazio aperto da queste indicazioni, la lettura degli Atti ha rilevato alcune coordinate che permettono un'intelligenza della realtà ecclesiale che diviene luce e norma per quanti si pongono il problema dell'annuncio di fede al mondo moderno.

In prima istanza la profonda unità dell'opera lucana (Vangelo ed Atti) evidenzia come Cristo prosegua nella Chiesa la quale dal suo presente, aperto alla Pentecoste, rimanda alla memoria fondante dell'evento «Gesù di Nazareth» e si fa esortazione alla conversione ed alla testimonianza (At, 2). Di fatto i protagonisti del libro degli Atti sono: lo Spirito (Lc 24, 29; At 1, 44) che rende testimonianza (At 5, 32) e ispira la condotta dei cristiani (At. 15, 28); la Parola che, mandata da Dio (At 10, 36) cresce (At. 6,7; 12,24), viene accolta (At 2,41; 8, 14; 11,1; 17,11), creduta (At. 4,4) e testimoniata (At. 8, 25); la fede, che è dono prima che risposta (At 4, 27). La comunità ecclesiale vivendo in un atteggiamento di preghiera (At 4,46), servizio (memore dell'insegnamento di Gesù - Lc 22, 24-30) e testimonian-

za (At 4, 20), mette in comunione i suoi beni (At 2, 42 ss); sostenuta dalla presenza vivificante degli Apostoli (punti di riferimento necessari, cfr At 12, 15; 4, 35 ss; 6,1 ss; 12 e 15; bersaglio delle prime persecuzioni, 4,3; 5, 18 ...) si apre ai giudei ed ai pagani (At 13 e 17) con attitudine missionaria (Lc 24, 47 ss; At 20,24): essa si realizza come comunione di beni tra persone che servono una stessa missione, quella appunto dell'evangelizzazione.

Numerosi gli spunti colti dal relatore per una efficace attualizzazione, in situazione, delle linee metodologiche emerse dalla lettura degli Atti; cito per esempio i riferimenti (At 2) che concernono alcune modalità dell'approccio evangelizzatore: la problematizzazione della situazione, la necessità di andare oltre il fatto buttando semi universalistici, l'importanza di superare un atteggiamento di semplice meraviglia, il dovere di dare credito all'onestà dell'interlocutore, l'invito a cercare il perché del presente ricorrendo anche alla memoria profetica delle Scritture; ancora: la chiara indicazione dell'apostolicità come qualifica servizio al popolo di Dio (Apostoli e loro successori sono doni del Signore presi dal popolo di Dio, che vivono e sono per questo popolo; ciò esige un rapporto schietto e devoto nei loro confronti); e ancora: (At 15) la necessità, nelle dispute intraecclesiali, di cogliere i segni dei tempi, difendendo la libertà e la verità del Vangelo alla ricerca di una soluzione non di compromesso, ma basta sulla carità, in ascolto dello Spirito.

Quale contributo può pervenire alla FUCI come movimento ecclesiale impegnato nell'Università da un ripensamento dei temi di questa settimana teologica?

Il problema che «è» la nostra federazione nasce dalla sua duplice fedeltà (cfr G. Tonini, *Ricerca* n. 4 1980, p. 2) da una parte alla volontà di evangelizzare (Tesi del Congresso, 1, 12-14) che implica chiarezza di proposta; dall'altra alla presenza in Università (Tesi, 2.10) che implica la condivisione della crisi generale della società di cui l'Università è uno degli epicentri.

Il problema dell'evangelizzazione si concentra così nella domanda: che cosa si annuncia quando si annuncia la Fede? (Colombo, *Ricerca* n. 5 1980, pp. 8-9).

Il problema della presenza in Università si può formulare in questi termini: esiste un'uscita dalla crisi della ragione che, pur essendo autentica (non strumentale alla logica della società attuale), valida per ogni uomo (evitando i pericoli dell'integralismo) non risulti «neutra» rispetto alla fede, ma abbia la possibilità di cogliersi in tutta la sua verità nel messaggio cristiano?

Il discorso di Paolo ad Atene (At. 17), letto alla luce delle coordinate sovraespresse, offre l'indicazione dell'unica via percorribile per rispondere ai due interrogativi.

Paolo denuncia chiaramente l'«empasse» in cui si erano venuti a trovare i suoi interlocutori: nonostante l'elevato grado della speculazione e le intuizioni dei poeti non riuscivano a liberarsi dalla superstizione, dall'idolatria, dall'errore, egli critica, rifacendosi al filone di rivelazione naturale della Bibbia, questi loro atteggiamenti e annuncia che Dio ha stabilito questo tempo come quello della decisione per la conversione, e che ha fatto ciò resuscitando un uomo cui ha affi-

dato il giudizio. Dunque annunciato è Cristo, come culmine di un processo in cui Dio si manifesta in tutte le sue potenzialità grazie anche



alla luce che proviene dalla Rivelazione. L'operazione fu fallimentare, come noto, in quanto erano ancora troppo ampi gli spazi da colmare tra i due differenti modi di pensare; ma la strada è quella giusta: la percorreranno in seguito i Padri in

dialogo col neoplatonismo; solo, come allora, oggi occorrono ulteriori mediazioni.

«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, di processi trascendentali; soltanto quando riesco a dire tutte e tre queste cose dico veramente la realtà della fede» (L. Serenità, *Ricerca* n. 1-1 1981, p. 20).

Diviene così possibile inserirsi con pertinenza nello spazio della evangelizzazione, rispettandone le coordinate e salvaguardando il proprio specifico.

La condivisione della crisi, reale e perciò sofferta, diviene stimolo che costringe la fede a trovare parole per dire la verità che urge di manifestarsi, smascherando gli idoli che il nostro tempo serve (At 17, 16).

Ma poiché la testimonianza è un servizio ad una Parola che ci trascende e che si impone solo per la forza dell'amore occorre entrare in questa logica, aprendoci ad essa colla preghiera, condividendo realmente i doni ricevuti, autenticando il servizio della Parola con quello ai fratelli, instaurando un rapporto schietto e devono con i principali responsabili dell'Annuncio, facendo nostro uno stile di testimonianza che interpreta il presente alla luce del passato, esortando all'impegno futuro.

La calibratura di ognuno di questi elementi in vista di un assetto funzionale al compito specifico che ci siamo assunti richiede quei doni di generosità, franchezza, inventiva che non mancarono ai primi apostoli, e sono presenti ancora nella Chiesa da loro fondata; se poi la FUCI ne abbia ricevuta una quota giudicherà la storia.

G. Formaggia

Questo numero è stato chiuso in tipografia il 20 dicembre 1981

RICERCA

L.2.000

Direttore: Giorgio Tonini. Responsabile: Giuseppino Monni. Condirettore: Michele Nicoletti. Redaz.: Teresa Bartolomei, Marino Cattella, 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 AGEF»

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.