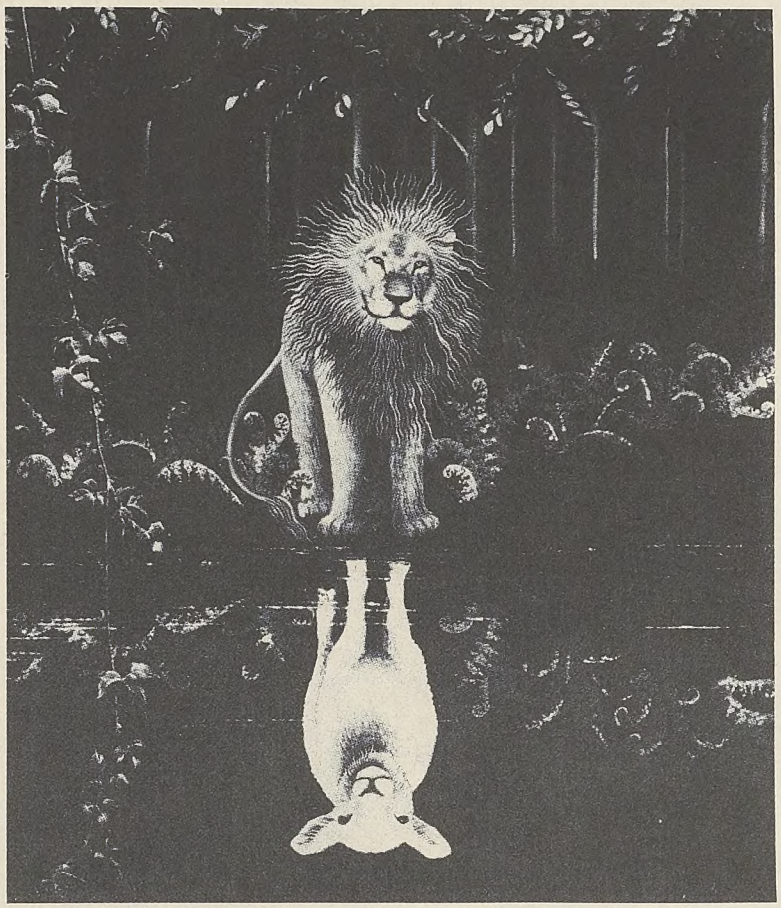
RICERCA

Quindicinale della FUCI



- Atti del Convegno assistenti
- Teologia a Torino
- Primo Congresso della Sardegna
- Cento anni dalla morte di Darwin
- Il papà Aldo Moro

Una speranza per la politica

Quando Horkheimer e Adorno hanno esposto la loro tesi secondo la quale il carattere ideologico delle società contemporanee (dominate dalla produzione di idee e significati da parte dell'industria culturale di massa) consisterebbe non più nel giustificare il reale come razionale, ma nella mera duplicazione della realtà a cui è aggiunto surrettiziamente l'attributo della necessità, non potevano certo immaginarsi una riprova paradossale quale quella del Governo Spadolini-Bis, passato ormai alla storia come « il Governo fotocopia ». Eppure, proprio nelle sue manifestazioni paradossali, la razionalità tecnocratico-capitalista denuncia la sua debolezza: la crisi riapre, lentamente ma inesorabimente, un dibattito sui fini non più narcotizzabile con politiche di redistribuzione dei benefici dello sviluppo, venuti ormai meno.

Così acquista particolare pregnanza storico-politica il brano delle « Lezioni di Sociologia » in cui si dice (pag. 226) « Da quando l'ideologia non asserisce più null'altro se non che le cose sono come sono, anche la sua specifica non verità si assottiglia al povero assioma che esse non potrebbero essere diversamente da come sono. Gli uomini si piegano a questa menzogna, ma vedono nello stesso tempo attraverso il suo velo ».

Più la crisi viene vissuta come orizzonte normale dei rapporti eco-

(continua in 2ª pagina)

Nuova Serie di Azione Fucina - Sped. in abb. post. (gruppo II - 70%)
Anno XXXVIII - N. 13 - 16/ 1 luglio - 31 agosto 1982

La cultura della speranza come proposta di governo

nomici, sociali, politici, più il logoramento delle soluzioni governative si rende palese: le stesse proposte di « Governo al centro », (nel senso migliore, dinamico e non doroteo-tolemaico del termine « centro ») che sembravano una prima parziale risposta, finiscono per cedere di fronte ai problemi strutturali. E così la solidarietà nazionale in Italia, Schmidt e i Liberali tedeschi, la « coalizione borghese » in Svezia, le politiche moderate, soggettivamente o comunque oggettivamente non ideologiche diventano a breve anch'esse scialba copia di loro stesse, talora solo pochi mesi dopo la loro vittoria.

Ad un'analisi puntuale non può però sfuggire che l'impossibilità di combattere l'inflazione e la disoccupazione con sole scelte economiche (monetariste o keynesiane) spinge verso la ricerca di nuove politiche a cui non sia estranea una dimensione di maggiore capacità innovativa, spinta trasformatrice.

Se la crisi fosse solo di integrazione tra sottosistemi, sarebbero forse motivate le strategie di « riduzione della complessità », il recupero di decisionalita della sfera politica; ma la crisi è primariamente di integrazione sociale, di capacità di orientare i cittadini verso norme condivise, verso il superamento dell'erosione dei sistemi di valore.

Ecco quindi la vittoria dei socialdemocratici svedesi che vincono non già con un programma « keinesiano nostalgico » (quale quello con cui Mitterrand aveva sconfitto la destra francese) ma con la proposta di un sistema di fondi di investimento capace di portare gradualmente gli operai alla proprietà dell'impresa (piano Meidner).

Ecco il democratico « radicale » Cuomo che vince, contro ogni previsione, le primarie del suo partito e si avvia a diventare Governatore dello Stato di New York; per non parlare poi della sinistra Social-democratica tedesca, che proprio nel momento in cui la Spd cede le redini del Governo ad una coalizione alternativa tanto « sbiadita » da perdere già il primo test significativo, pone le premesse per un successo strategico.



In Italia tutto è reso più complesso, più attutito dal trovarci in una « democrazia bloccata », per cui queste dinamiche riescono a mostrarsi più evidenti a livello intra-partitico (il congresso DC: elezione diretta del segretario che richiede come corollario due schieramenti e non più il centro « immobile e pigliatutto » dei dorotei) e a livello istituzionale (che crea meno problemi di quello economico ai fini del mantenimento dei propri spazi di marketing politico).

E' certo che anche questi nuovi tentativi di « Governo dinamico dal centro », queste nuove radicalizzazioni sinistra/destra sono ancora inadeguate e mutevoli: esprimono tuttavia una discontinuità non più governabile senza riaprire palesemente un dibattito sui fini, senza coinvolgere criticamente i soggetti personali e collettivi, senza recuperare la capacità della decisione come sintesi raggiunta attraverso ampiezza e profondità di consenso.

Se chi spera di ottenere un aumento di occupazione elevando la domanda globale ottiene spropositati effetti inflazionistici, se chi pretende di ridurre l'inflazione ottiene invece un incredibile peggioramento della situazione occupazionale, questi sono i segnali più evidenti che dimostrano che il tema dell'emergenza, della crisi, in genere utilizzato in senso neo-conservatore (il richiamo alle compatibilità, l'ingovernabilità come eccesso di democrazia) ha buone ragioni di essere giocato in senso progressivo.

In questo senso, giustamente il politologo tedesco Ekkehart Krippendorf, scrive su « il manifesto » del 5 ottobre « L'ingovernabilità, prognosticata da tanti se non da tutti come il peggiore dei mali, dovrebbe essere riconosciuta per quello che è: espressione dell'onestà

che impedisce di far ricorso a ricette consunte, blocco della vecchia politica dell'improvvisare giorno per giorno, rinvio alla base della soluzione sperimentale dei problemi sociali. La consapevolezza da parte di un vasto pubblico dell'universale impotenza e mancanza di idee dell'establishment politico-intellettuale di fronte ai problemi realmente esistenti riduce la libertà di decisione della classe politica, le rende difficile una pratica di governo autocratica. Ma ciò significa anche che noi non potremo più cavarcela reagendo per slogans ai grandi problemi».

Allora, proprio a partire dal dibattito economico, «osare più democrazia» è un'istanza etica razionalmente enunciabile, essendo il trasferimento socialmente controllato di risorse dai consumi agli investimenti l'unica reale possibilità di sviluppo. Il fallimento della politica economica di Reagan dimostra una volta per tutte che un rapporto tra profitti e consumi sbilanciato autoritativamente a favore dei primi, anche per mezzo di sgravi fiscali, non si trasforma in investimenti e quindi in sviluppo; così pure, oltre certi livelli, la mera riproposizione di politiche keynesiane nostalgiche di un'accumulazione per mezzo della leva fiscale, finisce per essere solo un detonatore di inflazione.

Così pure sul terreno istituzionale dove, come nota giustamente G. Pasquino (L'Unità 4 ottobre) «Se il problema è quello di un raccordo costante fra stato e società civile, gli obiettivi tradizionali devono essere capovolti: dal decisionismo a nuove forme di rappresentanza, ampie e diversificate, per ricreare un circuito funzionante di controllo». E come ribadisce G. Zaccaria («progetto» 8/82). «All'interazione tra spazio economico e spazio istituzionale, all'intreccio tra azione sociale ed agire politico, alla valenza politica acquisita dallo spazio sociale delle società contemporanee, alla diffusione-dispersione del potere, si risponde ancora con schemi interpretativi sostanzialmente vecchi, siano essi quelli del funzionalismo con i suoi esiti conservatori e statalistici, del decisionismo come riproposizione di Leninismo e rozza Realpolitk, del Liberalismo come riaffermazione della separatezza tra spazio economico-civile e spazio politico... Se è vero che la democrazia è idealmente il Governo del potere visibile, il suo problema fondamentale diventa allora quello di diradare l'opacità del potere, di debellare il potere invisibile».

Ricerca di politiche economiche che puntano ad una maggiore democratizzazione, a maggiori spazi di controllo sociale, anche sull'accumulazione; fedeltà dinamica ad una «immagine di stato» non oligarchica ma che pone in primo piano lo stato — comunità sullo stato — apparato, quale quella ereditata dalla Costituzione; insomma l'esigenza di una cultura politica adeguata alla moltiplicazione dei percorsi della politica, «alla multipolare valenza politica di spazi non più separati» proprio perché non è più narcotizzabile con «vecchie teorie solo superficialmente attualizzate da patine seducenti». (Zaccaria), diviene «Cultura della speranza», cambiamento possibile in quanto oggettivamente fondato.

Come l'impotenza politica marcusiana (ferma alla critica negativa dell'esistente) ed il razionalismo critico (che a quello scacco replica con la mistificante proposta di applicare alla società la presunta razionalità scientifica delle scienze sociali) sono superati «al centro» dalla riflessione di Habermas, dalla sua analisi puntuale delle contraddizioni apertesi nella società borghese, che aprono spazi reali per antagonismi da far crescere, così, traducendo ciò ai livelli di Governo, oltre le fughe romantiche in logiche di mera opposizione e neoconservatrici nella scialba ripetizione del presente, emergono prospettive storicamente fondate per far giocare il cambiamento in senso umanizzante.

Proprio dagli interrogativi che si riaprono emergono le paradossali certezze di chi sa che se il cambiamento è necessario, il vero avventurismo sta nel resistergli.

Per questo, nella necessaria consapevolezza degli attuali limiti di enunciazione razionale dell'istanza etica, del non poter andare oltre obiettivi di parziale innovazione, in questa istanza autocritica senza la quale la tensione progressiva perde gradualmente forza, parlare di «cutura della speranza» acquista il significato non di atto irenistico, ma di proposta di Governo del destino di ciascuno.

Stefano Ceccanti



Sommario

pag. 4 - **Convegno Assistenti:** il saluto di don Agostino Bonivento

pag. 5 - **L'assistente Fuci negli anni '80** - di P. Bruno Secondin

pag. 15 - **Il sacerdote in Fuci e la formazione spirituale** - di Mons. Mario Albertini

pag. 16 - **Quale teologia per la crisi?** Rispondono G. Ruggeri, U. Perone, E. Roggero - a cura del gruppo Fuci di Torino

pag. 21 - **Liturgia e Spiritualità** - Padre Baroffio alla settimana teologica di Camaldoli - di Ettore C. Vignarelli

pag. 23 - **Identità cristiana, mediazione culturale e mezzogiorno.** Primo Congresso regionale della Fuci Sarda - di Gavino Pala

pag. 24 - **Senso della razionalità e mediazione culturale: quale rapporto con l'identità cristiana?** - di Marco Ivaldo

pag. 29 - **A cent'anni dalla morte di Charles Darwin** - di Ludovico Galleni

pag. 31 - **Il papà Aldo. «La casa dei cento natali»** di Maria Fida Moro - di Alberto Bobbio

Convegno Assistenti: il saluto di don Agostino

Carissimi amici,

è nella tradizione della FUCI il periodico incontrarsi degli assistenti per una verifica comunitaria del cammino percorso che consenta a sua volta nuove riflessioni e nuove prospettive. Ed è nel salutarvi cordialmente in questo appuntamento romano che mi auguro ricerca e fecondità in questa verifica, con la quale ci proponiamo di analizzare la figura e i compiti dell'assistente FUCI degli anni '80.

Il significato di questo incontro sta dunque in un'auto-comprensione del nostro ruolo alla luce della domanda emergente dalla base associativa e in conformità al carattere ecclesiale della Federazione, ai contenuti delle scelte fondamentali della Chiesa italiana, alle stesse sensibilità di cui voi siete portatori e interpreti.

Tutto in un clima di comunione sacerdotale, di ricerca culturale e di impegno rigoroso e attento alla vocazione della FUCI in questo tempo. Incalza pure il prossimo Congresso che si terrà a Padova, verso il quale dirigiamo questi nostri lavori come momento di contributo e di maturazione.

A) Alla domanda di fondo di questo Convegno la prima risposta si innesta nell'ormai lunga tradizione fucina che ha avuto nella sua storia assistenti di prima grandezza, come Pini, Montini, Costa, Guano, ai quali dobbiamo l'eredità di un metodo e di dimensioni personali diventate modello per generazioni di assistenti. Spiritualità e tenuta culturale, penetrazione intellettuale anticipatrice e formazione delle coscienze rimangono in tutto il loro profondo significato anche oggi. Se, però, anche il ruolo dell'assistente è sottoponibile a specifiche sottolineature, determinate dall'insieme delle sollecitazioni cui esso stesso è sottoposto, non esito a ricordare, in queste brevi e schematiche note introduttive, il carattere profondamente ecclesiale del nostro compito. L'assistente, in questi anni di rinnovata coscienza del mistero della Chiesa, è garanzia di ecclesialità del proprio gruppo. Egli vive e sa far vivere la gioia della comunione ecclesiale, riscoprendo continuamente la fondamentale tematica della Chiesa secondo le sue varie angolature.

Garanzia di ecclesialità significa amore alla Chiesa e nello stesso tempo consapevolezza del carattere laicale della FUCI, che si radica in una teologia del laicato non certo soccombente di fronte all'insorgenza di clericalismi vecchi e nuovi, ma vivacemente presente nel tessuto ecclesiale di cui raccoglie la spinta missionaria.

Perché ciò sia possibile l'assistente si nutre della Parola di Dio e promuove la centralità di questa Parola nel processo formativo dei fucini; s'innerva di una riflessione culturale sostanziosa e contemporanea, che confronta continuamente con quella Parola e con la traduzione che ne fa il Magistero; educa alla testimonianza e al servizio a partire dall'Università e riscopre in se stesso la capacità del tessitore e del formatore di coscienze secondo un ben calibrato discernimento degli spiriti.

La responsabilità ecclesiale porta all'esperienza della comunità viva, aperta, dialogante. E in questo cammino si accentua la capacità di promozione delle persone, del rapporto interpersonale, dell'ascolto, in particolare come affermato da « Comunione e comunità »: « Preliminare ad ogni realizzazione di comunità è anzitutto la capacità di ascolto. Esso è attenzione e apertura all'altro, alla rispettosa accoglienza della sua persona con tutti i valori che porta in sé, all'umile riconoscimento della nostra necessità di vivere insieme con gli altri e di ricevere l'altro come dono » (64).

B) Il tema del Convegno è stato suggerito dalla percezione di alcune prese di coscienza precise:

a) la distanza culturale degli anni '80 rispetto ai '70, sia per quanto riguarda le spinte socio-politiche sia per lo stesso quadro interecclesiale che da un lato consente una riflessione più distesa dei problemi e dall'altro presenta una fermentazione ad un tempo positiva e contraddittoria di spinte varie. Abbiamo assegnato a P. Bruno Secondin o.c. il compito di guidarci in questa analisi;

b) le indicazioni del nostro episcopato in ordine alla pastorale e alla risposta da dare sul piano sociale, che emergono dai due significativi documenti « Comunione e comunità » e « La Chiesa in Italia e le prospettive del Paese », cui vanno aggiunte la « Laborem Exercens » fondamentale documento di Giovanni Paolo II e le conclusioni del recente Convegno indetto per il 90° della Rerum Novarum;

c) l'emergere di nuove esigenze che integrano l'immagine tradizionale dell'assistente e lo rendono particolarmente attento ai valori e al cammino comunitari;

d) l'esigenza di un rapporto più stretto con la pastorale della Chiesa locale e con l'insieme dell'A.C., pure nella specificità inerente la natura della FUCI.

Da questi punti, certamente bisognosi di altri momenti di riflessione, mi pare si vada delineando un'immagine di assistente che ha la sua fondazione nell'ecclesiologia del Vaticano II e che si presenta in tutta la sua essenziale importanza all'interno del gruppo.

C) L'esperienza che stiamo vivendo assieme, mi conferma nel convincimento di stabilire normali e sinceri rapporti di comunione sacerdotale con gli assistenti della Federazione, puntando — per quanto sarà possibile — sulla scadenza annuale di questo Convegno, come momento di unità e di analisi e come verifica della nostra linea formativa.

Nel chiudere questa breve introduzione, rivolgo il mio grazie sincero a tutti voi che partecipate ai lavori di questi giorni e un pensiero cordiale anche a tutti gli altri assistenti.

La gratitudine più cordiale a P. Secondin e a Mons. Mario Albertini, già vice assistente centrale della FUCI, per il servizio di illuminazione che ci rendono. La riconoscenza per coloro che hanno lavorato e lavorano per la nostra Federazione la quale, dopo i tempi della crisi, sta conoscendo quelli di una rinascita non solo nella faticosa rilettura della propria identità ma anche nella ripresa numerica — segnata di nostalgia, simpatia, fiducia — che sta sempre più estendendosi nel nostro Paese.

L'assistente Fuci negli anni '80

nel contesto di una opzione fondamentale per una cultura della speranza

Bruno Secondin

Viaggiatori senza bagaglio

Si fa un gran parlare in questi mesi e in questi ultimi due/tre anni della situazione asmatica delle culture tradizionali e dei canali di elaborazione culturale ormai segnati da sclerosi. Si fa un gran parlare anche del « bisogno inquieto di nuovi progetti di esistenza umana » (CIPP, 28). Nel vuoto di cultura si sa che di solito si inseriscono o progetti egemoni rozzi e profittatori, oppure — nell'ipotesi meno pesante — uno sbando collettivo verso la superficialità, il qualunquismo, l'egoismo narcisista.

Di fatto la nostra attuale situazione nazionale e ancor più internazionale oscilla tra l'aspirazione a soluzioni di immediata efficacia, senza la fatica del generarle e del promuoverle con pazienza (si pensi alla strisciante ammirazione per le ultime imprese bellicose, che hanno trovato la grande massa più interessata che spaventata, a dispetto di tutte le marce della pace); e lo stato di deriva e di rifiuto di ogni forma politica e culturale degna di questo nome, (si pensi alla esasperazione della burocrazia in grado di neutralizzare qualsiasi spinta innovativa con metodi indolori, si pensi al diffuso rifiuto di responsabilità collettive, si pensi allo spettacolo grottesco della politica ridotta a teatro dei pupi, priva cioè di qualsiasi ricerca di soluzioni veramente razionali).

Si fa un gran parlare della mitizzazione del presente, perché il futuro pare non promettere nulla di buono; mentre la memoria del passato ormai sopravvive come prodotto di consumo se non è anche essa fagocitata dalle lottizzazioni di parte, che sconfinano nel ridicolo (cfr. Garibaldi e tutte le sue parentele). Certo la nostra cultura attuale sembra enfatizzare il presente, l'immediato quotidiano: raggiunge un tasso di superficialità e narcisismo che non ci lascia indifferenti.

Tutto questo mondo e questa mentalità — non facciamoci illusioni diverse — è anche in buona parte il nostro mondo e la mentalità nostra. Viviamo dell'effimero, nonostante le intenzioni di mettere a fuoco i fattori portanti della nostra esistenza e gli snodi più complessi della nostra società « Crisi di senso e di progetti, incapacità di dare prospettive, vuoto di cultura » (CIPP 32) guardiamoci bene dall'attribuirlo solo a *quegli altri*. Anche i credenti si portano dentro queste sfasature, ne sono complici sia a motivo della mancanza di progetti veramente alternativi e carichi di senso, sia perché quest'aria di impotenza e ottudimento ci opprime tutti nonostante la buona volontà del contrario.

La crisi della ragione e quindi anche della località e dell'istituzione dove essa maggiormente rivela conseguenze e disfunzioni — cioè l'università tradizionale — non è che uno dei tanti fenomeni di quell'enorme massa di « viaggiatori senza bagagli », di cui ci ha lasciato una penetrante descrizione Anhouil in uno dei suoi *Pièces noires*, sullo stato di smarrimento della Francia del 1942, occupata dai nazisti. Parco emblematico di viaggiatori senza bagagli e senza meta sembra essersi ormai rivelata l'università degli ultimi anni. Ma, forse non come satellite impazzito, trascinato fuori orbita e accecato da chi sa quali micidiali raggi laser di irrazionalità; quanto piuttosto come caso emblematico di tutta una situazione in decomposizione.

L'università — non soprattutto quella italiana, ma anche la nostra — è stata per parecchi secoli e anche un buon numero di decenni a noi vicini, un mondo chiuso, una specie di castello incantato, in cui pochi privilegiati potevano entrarvi e da cui sortivano in passato a livello popolare le chiassate delle famose feste goliardiche, ma a livello più qualificato gli specialisti, i laureati, i vari *Dottori*, orgoglio delle famiglie, uomini appartenenti a una specie di razza « selezionata ». Mondo chiuso, mondo di élite, mondo dal gergo spesso indecifrabile. Ma è solo ricordo, o forse anche un intento che qua e là riappare di nuovo oggi...

Oggi mi pare sia convinzione diffusa, che l'Università si è evoluta verso forme meno nobili, anzi decisamente più proletarie. C'è chi parla di « buco nero » (Rovatti P.A., cfr. i suoi articoli su *Repubblica*): luogo del non senso, dell'assurdo più irrazionale e nello stesso tempo gestito in modo naturale. Effettivamente molte delle megauniversità sono il circo dell'irrazionale, un Barnum del non senso e un vero caso di patologia fosforescente.

Altri parlano di zattera vagante, di self-service dove ogni studente — e anche ogni docente — prende quello che gli fa comodo, organizzando la sua fetta di vita « universitaria » in modo da non dover pagare troppi scotti, quasi uno stato destrutturato per lo studente in cui meno se ne sa e meno ci si interessa, meglio è. La vita è un'altra cosa: anche quella che di fatto deve sbrogliare fuori delle aule universitarie, come l'alloggio, il vitto, il trasporto, l'assistenza varia, gli interessi culturali stessi. Per i docenti è poi è una specie di zona franca: affrancata cioè dal rapporto umano interpersonale rispettoso della dignità altrui, affrancata dalla preoccupazione di dare sensi per vivere e non solo nozioni tecniche, affrancata dal rapporto vitale con il territorio e i suoi progetti e i suoi mali.

Il povero studente molto spesso vi parcheggia con rassegnazione quasi masochistica, vi sopravvive senza ormai minimamente darsi molto pensiero sul funzionamento di tutto l'ingranaggio. Vi ha rinunciato da tempo a capire, perché tanto è mastodontico il mammut

dell'apparato e grande la babele degli organismi, che è meglio starsene fuori.

Più in generale si parla del grande pianeta della caduta dell'epoca organica, cioè della situazione socio-culturale in cui le mediazioni, come quelle dell'elaborazione culturale, dell'amministrazione del potere, della gestione del bisogno del religioso, funzionavano in sincronia con gli intenti generali della società. Venuta a mancare questa interconnessione e degradato questo reciproco supporto fra mediazioni e complesso generale di riferimento, chiaramente si affaccia l'emergenza della soggettività ,della superficialità, in cui il malessere può trovare in qualche modo una gestione. Il narcisismo sembra metafora necessaria della attuale condizione umana, anche se non tutti si accodano volentieri a questa prospettiva. Ma si tratta di frange significative solo dal punto di vista dei valori, non da quello della numericità.

Potremmo anche parlare della *caduta degli dei*: è caduta la politica, è caduto il messianismo sociale, è caduta la famiglia, la solidarietà, la patria. E' caduta anche la *dea ragione*: lasciando largo spazio ai vari irrazionalismi, più o meno fallimentari, più o meno assurdi. Molti ci marciano sopra questa emergenza di vuoto di ragione, di debilitamento di senso: penso ai profittatori « politici » vestiti da assessori alla cultura, penso alle vampate di sperimentalismo non solo sul terreno universitario, ma anche in altri campi (arte, musica, letteratura, spettacolo, le terapie intensive). Molte mode culturali di questi anni, possono essere segno di inventiva e di avanguardia; possono anche essere. Ma mi pare che più che altro potrebbero essere ricondotte ad uno sperimentalismo orgiastico, ad una specie di aggiunta « anche di queste spezie » in un paiolo del mago Merlino, fumigante e di odore acre attorno al quale vari « mestolanti » si agitano con propositi tutt'altro che innocenti.

C'è chi ci marcia sulla caduta della ragione e dell'epoca organica, mettendo insieme gli spezzoni più disparati, le sperimentazioni vitalistiche più assurde, perfino mercificando l'amore, il bisogno di intimità, di incontro, di piacere. Ma c'è anche chi è preso da tutt'altri pensieri. E si lascia prendere dalla tentazione di salvare « isolotti di pace » in mezzo al marasma fallimentare del « si salvi chi può ». C'è chi lancia anatemi verso la storia attuale, proponendo un'azione di recupero in cittadelle di rifugio ben isolate dai « marosi furenti », all'interno delle quali proseguire come se niente fosse, tenere in camera di rianimazione stili di vita obsoleti, avvitarsi soprattutto su se stessi o in una soluzione di simbiosi narcisistica che faccia da nido caldo per gente spaurita o in una soluzione di chiara marca integrista, facendo piombare dall'alto in verticale le soluzioni vitali che invece andrebbero meglio maturate a contatto vivo con la limacciosa corrente della storia.

Chiaramente a voi è dato di individuare in questi accenni alcune proposte di « Chiesa » e di esistenza cristiana che circolano e si stabilizzano dentro le nostre comunità cristiane. Ma di esse diremo qualcosa anche più avanti.

E' una sfida questa crisi

Abbiamo tracciato solo qualche segno della complessa crisi attuale dell'orizzonte culturale. Altri segni potranno venire emergendo anche dal dialogo e dal lavoro comune. Ma più importante mi pare cogliere il senso di fondo di questa crisi per noi. Se crisi c'è — e pare ormai che tutti ne siano convinti — allora essa pone a noi una sfida. Una delle molte sfide che questa stagione storica pone ai credenti.

Non v'è chi non riconosca come tra Chiesa e Università c'è un legame storico e vitale, che non solo emerge dalla storia, ma si presenta come essenziale e necessario. Moltissime delle più gloriose università medievali sono nate per impegno e impulso dei « clerici », i quali per molti secoli ne sono stati professori in grande maggioranza. ma già da molti secoli prima, almeno a livello di individui, il bagaglio cultuale comune — si pensi alla filosofia greca, alla letteratura romana, alla saggezza delle tradizioni etniche — era stato volutamente inventariato e utilizzato ad illustrare e spiegare la « razionalità » della fede cristiana. Si ricordino gli apostolati cristiani, gli storici antichi, dei grossi pensatori come Agostino o Basilio, dalla notevole preparazione scientifica e significativi ponti fra rivelazione cristiana e linguaggio culturalmente elaborato.

Tutt'ora rimane necessario il legame fra dato della fede e capacità umana di tradurre questo in linguaggio, in immagini, in progetti collettivi, in strutture, in norme etiche, modelli di riferimento, ecc. La « *fides quaerens intellectum* » non è affatto una manovra di produzione di consenso « di qualità », quanto un'esigenza intrinseca alla stessa fede. Una fede che non sa dirsi in termini « umanamente » accettabili (o scientificamente corretti) — per quanto può essere consentito — rischia di diventare estranea e infeconda. Una ricerca umana « qualificata » che non riesca a trovare un orizzonte di significato anche nell'ambito della fede (« *Intellectum quaerens fidem* ») — o che non trovi nei credenti una disponibilità a partecipare a questa dilatazione di significato — rischia di diventare idolatria. Ciò che non viene assunto non è redento, si dice con un famoso adagio. Credo che non si debba mai dimenticare.

Quindi non possiamo isolarci dall'evoluzione in atto del mondo della cultura, tanto più in un tempo come il nostro in cui purtroppo si nota spesso un volgare rotolamento sui propri narcisismi, da parte dei molti reduci dalle variegate « rivoluzioni » di questi ultimi tre lustri e da parte di una pleiade di improvvisati organizzatori della *cultura*, venditori spesso di cultura cialtrona e da baraccone.

Se poi guardiamo anche solo distrattamente la storia della Chiesa e del suo cammino nella fede, emerge evidente una costatazione: nonostante le tendenze autarchiche e i sospetti — non sempre infondati — che potesse essere compromessa la sostanza della sua fede, la comunità dei credenti ha più volte nella storia rifatto i propri conti, ripensato le proprie categorie mentali e i propri modelli umani, entro i quali annunciava e viveva l'irrepetibile della sua fede. Ogni epoca storica — non solo la nostra oggi — s'è trovata a dover colmare il divario fra le generazioni, a provare e sperimentare formule culturalmente più rispondenti alla

sensibilità emergente, come anche a sopportare con benevolenza o ad evangelizzare con molta pazienza usanze e mentalità, tradizioni e modelli di comportamento non del tutto cristiani, ma tuttavia radicati nell'humus popolare. Ma ancor più la fede s'è trovata sempre a sostenere un dialogo vitale con le culture o ad immergersi in esse nei momenti di grande trasformazione, per purificarle e arricchirle, per ricevere la possibilità di esprimersi in maniera più libera e completa, trascendendo i limiti che una cultura particolare — in determinati momenti — aveva fors'anche imposto alla fede. Questo cammino in compagnia con le culture e le loro trasmigrazioni, in compagnia con i popoli e le loro crisi, è una costatazione che si può facilmente ricavare dalla lettura della storia della Chiesa. Non sto qui ad esemplificare: ma sarebbe molto interessante farlo. Comunque mi permetto di rimandare ai capitoli II e III del mio libro *Messaggio evangelico e culture* (Paoline, 1982), dove porto alcuni esempi di questa diuturna preoccupazione di rimanere fedeli al dato rivelato e conservato nella memoria collettiva e ricevuto dai primi testimoni, e il serio compito di seminare il vangelo dentro le realtà umane, gli strati reali e vitali delle varie epoche. Una tale costatazione — la presenza di mediazioni culturali molteplici in riferimento alla teoria e alla prassi — si deve affermare non solo per la storia posteriore a Cristo, ma anche per il tempo della promessa. Di tutto questo parlo nel saggio citato, e ad esso rimetto la vostra cortese attenzione.



In questo compito non possiamo certo procedere in modo *magico*, pensando che vecchi slogans, vecchie formule teoriche o pratiche producano effetti sicuri per virtù propria. Neppure possiamo procedere in modo *fideistico*: Dio provvede a coprire le nostre deficienze, perché in fondo la salvezza e la fede sono un dono suo, e noi ci limitiamo ad abbandonarci a lui in tutta nudità (è la posizione Barthiana che riemerge, anche in questi tempi, sotto varie figure). Tanto meno possiamo procedere in modo amministrativo: cioè continuare stancamente in attività di linguaggi, comportamenti ereditati e tenuti in circolazione tanto per fare qualcosa, perché bisogna pur fare qualcosa, in qualche modo, in attesa del meglio.

Scriveva qualche anno fa la Commissione teologica internazionale: « Alla Chiesa incombe il compito di rendere partecipi del mistero di Cristo tutti gli uomini e tutti i popoli. Questo mistero del Cristo è certamente lo stesso per tutti: tuttavia esso deve essere presentato in modo tale che ognuno possa assimilarlo e celebrarlo nella propria vita e nella propria cultura. Questo è tanto più urgente in quanto la Chiesa diviene sempre più cosciente dell'originalità e del valore delle diverse culture. Infatti in esse i popoli esprimono il proprio senso della vita con simboli, gesti, nozioni, linguaggi specifici. Ciò comporta determinate conseguenze. Il mistero è stato rivelato agli uomini santi che Dio ha scelto, esso è stato creduto, professato, celebrato dai cristiani. Si tratta di un fatto non ripetibile nella storia. Ma questo mistero si apre davanti alle espressioni nuove, da inventare ».

Potremmo dire con Rahner, che si tratta di coltivare *una fede che ama la terra,* capace di trasformarla in luogo della rivelazione

di Dio. Non tanto un *maquillage* qualunque sia, ma una radicalità evangelica autentica e una capacità profetica di esplorare vie nuove per poter « far discepole tutte le genti » sì che diventino con la loro ricchezza culturale e il loro patrimonio antropologico quell'unico e solo popolo che « deve estendersi in tutto il mondo e in tutti i tempi » (LG. 13).

Che poi qualcosa si debba fare e che tale percorso già appaia carico di frutti interessanti, lo mostrano i successi di quei molti gruppi e associazioni e movimenti che in questi anni hanno operato nell'ambito della cultura e in particolare nell'ambito degli ambienti universitari. Il loro successo — anche se relativo — la loro capacità di aggregare e di dare delle risposte significative radicate nella fede, la loro presenza ormai sistematica e organica in molti centri universitari, mostrano che il terreno è lavorabile.

Che la metodologia di lavoro, che certe maniere di risolvere le domande esistenziali e i problemi contingenti (assistenza, alloggi, testi, ecc.), che certe accentuazioni nel settore religioso — per esempio il modello integrista neo militante, o quello spiritualista intimista falsamente consolatorio o quello della sopravvivenza di



frammenti religiosi sganciati da un reale iter costruttivo — siano poi da condividere, è tutt'altro discorso. Anzi diciamo chiaro che ci troviamo perplessi, se non contrari. Tuttavia sono tutte spie della situazione: senza uno spazio all'interiorità intensa, senza una decisa identità, senza tener conto dell'eredità religiosa molto devozionale che tanti si portano dentro, senza un recupero, sia pure equilibrato, delle capacità emotive e poetiche, si rischia di non agganciare « vitalmente » certe generazioni di giovani. Sono esigenze che non possono essere assolutizzate ed elevate in verticale; ma certamente anche non possono essere ignorate o ridicolizzate. Anch'esse fanno parte dell'uomo — e quanto c'è bisogno oggi di identità chiara e di senso contemplativo e poetico — e devono trovare accoglienza nel contesto più vasto e preciso dell'intento di fondo: che è quello di dare spazio alla Chiesa, dentro le coordinate reali degli uomini. Il problema di fondo è quello di far *essere Chiesa qui e ora*, una Chiesa vissuta e amata, con la quale vivere legami esistenziali profondi, emotivamente anche profondi, in cui l'emozione non ammazzi la lucidità razionale e il rigore scientifico non depauperi la ricchezza delle espressioni umane di fronte alla fede. Chiesa è anzitutto esperienza di due o tre riuniti nel Nome del Signore, che credono e comunicano nella fede, che apportano in questo stare insieme la loro specificità (sono persone in carne e ossa, in cultura e strutture), la molteplicità dei loro itinerari e delle loro ricerche.

Non indorare di sacro interessi non vitali

Da una cosa certo ci dobbiamo guardare — e che in fondo ci si offre anche come criterio di verifica di fronte alle varie manifestazioni di aggregazione « religiosa » anche nell'ambito universitario. Cioè non dobbiamo indorare di sacro interessi non vitali. Di molte esigenze si può dire che assomigliano — come altri anche hanno osservato — a quella speciale realtà botanica che è il *rizoma*: pianta senza radici e senza fusto (cfr. G. DELEUZE-F. GUATTARI, *Rizoma*, Pratiche, Parma 1977): « In quanto non albero il rizoma indica il rifiuto totale dell'alto, del sopra, di ogni verticalità; quel procedere senza norma, senza codificato sistema di valori già presente nella teoria nietzschiana della « sopportazione ». In quanto non radice il rizoma significa il rifiuto di ogni fondazione razionale e tradizionale, il rifiuto di ogni riduzione alla unità, metafisica, categoriale, e finanche psicologica... Si taglia così una immagine d'uomo fatta di solo corpo e della sua libera e inarginata espansione: niente sopra e niente radici; niente altro » (I. MANCINI, *Cultura giovanile: dalla crisi dell'epoca nuova al pensiero negativo*, in *Regno-attualità*, 1981, n. 14, 333). Queste vite senza radici, senza pensiero e senza comunicazione, cercano forse gratificazioni, cercano qualcosa che le faccia sopravvivere senza prendere decisamente forma, ma con diramazioni sotterranee, clandestine imprevedibili: regime di fattualità e di desideri senza organicità.

A tali situazioni molto diffuse nella realtà dei giovani, dobbiamo offrire non gratificazioni, ma una possibilità di maturità più complessa, un servizio in cui mettano radici solide su terreni adatti e si elevino verso l'alto, verso una razionalità organica, verso dei significati meno afatici. La tendenza « dionisiaca » (Dioniso della mitologia è tra l'altro il dio dei frammenti, del casuale, degli istinti, dell'immediato, della perdita dell'identità e della memoria, dei progetti e della responsabilità) che connota molti gruppi ed esperimenti associativi la vedo fuorviante rispetto alle gravi responsabilità che la storia ci impone.

De homine angamur, siamo tormentati dal problema dell'uomo, ha detto il pontefice nella *Redemptor Hominis*, chiamando credenti e non a riprendere seriamente a cuore la sorte dell'uomo. Dobbiamo essere inquieti per l'avventura che sta correndo, segnata da sussulti notevoli della *libido moriendi*, nei paradisi artificiali e nei lager di vario tipo e forma. Inquieti della sorte di interi con-

tinenti, strati sociali, etnie, popolazioni costrette a far le spese delle altrui velleità, della mentalità di rapina e di massacro dei grandi ormai incatenati ai loro sogni di furore e di potenza.

Inquieti con tutti coloro che camminano tristi sulle strade che portano da Gerusalemme verso il villaggio, dalla megalopoli divenuta necropoli verso il privato, il piccolo, l'intimità, la propria « privacy », con sul cuore un deluso sospiro: « noi speravamo ». Bisogna camminare con tutti quelli che hanno visto infrante le loro speranze, non sanno attendere che passi anche il terzo giorno, non credono che dalle tragedie e dalle macerie e dai sepolcri custoditi con le armi possa venire alcuna sorpresa, possa la vita riacquistare significato. Solo camminando insieme con coloro che hanno dubbi e tristezza, interrogando e rispondendo sull'onda delle questioni più profonde si può far riaccendere il cuore. E ritorneranno alla città, senza più stanchezza, a condividere nella città dell'umiliazione e del non senso un impulso nuovo, capace di cambiare l'esistenza, di motivarla in maniera non più reversibile.

Imparare a *soffrire l'uomo* — un'altra frase famosa — non nel senso di Nietzsche o di Sartre, ma nel senso di Cristo, partecipare alla grande *passio mundi* perché la libertà e la speranza appaiano in tutta la loro radicalità. Soffrire l'uomo, soffrire la sua rigenerazione all'unità oltre il frammentato, soffrire le sue tenebre e i suoi incubi per le apocalissi ormai scientificamente fondate e politicamente forse anche preparate. Siamo di fatto in situazione di apocalisse, nucleare e culturale, biologica e spirituale: anche l'uomo della strada ormai ne è cosciente E' come se fumassimo seduti sopra un barile di dinamite — come si legge nei fumetti. Il botto generale più che un'ipotesi e ormai uno dei deterrenti della convivenza, per tenere a bada e tenersi a bada tra superpotenze. Se in tempi passati i nostri santi s'erano familiarizzati con il pensiero della morte attraverso teschi e altri ornamenti di meditazione; oggi a noi porta il ricordo della morte, della fine e della disintegrazione quasi ogni telegiornale, con il suo gusto del macabro, con la sua assenza di pietà davanti alla sofferenza e alle distruzioni, disquisendo « saccentemente » delle armi segrete, delle possibilità tecnologiche dei nuovi apparati militari, degli effetti dirompenti di bombe e testate. Come se si trattasse di una partita a golf. Ormai ci siamo talmente abituati, che quasi chiudiamo la TV quando non ci sono notizie di questo genere: non ci interessa molto sentire altri servizi. Ormai la *libido mortis* ci prende tutti.

Linee per un servizio ecclesiale

Si pone a questo punto una accentuazione del nostro discorso. Quale è la fisionomia, il ruolo, lo stile degli « assistenti » dei vari gruppi FUCI. I sacerdoti assistenti quale fisionomia devono dare alla loro presenza e alla loro attività? Chiaramente essi portano una propria identità personale: sono sacerdoti, testimoni qualificati nell'ambito della comunità dei credenti, chiamati per grazia ad un ruolo di coordinamento, di guida, di servizio, di dedizione piena perché la comunità dei credenti permanga nella fedeltà attiva al suo Signore e perché sia sempre efficacemente evangelizzatrice. Ma non voglio entrare nella problematica della posizione personale di sacerdoti. Voglio piuttosto dire qualcosa circa il senso che può avere il servizio cui sono chiamati nella partecipazione alla vita dei gruppi FUCI.

Chiaramente si tratta di una missione pastorale di carattere ecclesiale, in un ambito che esige di fare attenzione alla natura culturale così caratteristica del gruppo in questione. Allora proporrei queste tre linee come fondamentali del loro servizio come testimoni e pastori:

1. *Uomini garanti di ecclesialità*: non tanto rappresentanti, *longa manus* delle gerarchie ecclesiastiche, commissari governativi « per ridurre al silenzio nemici e ribelli ». Non sono affatto dei funzionari in funzione di inquisitori. Neppure penso all'ecclesialità come ad un ruolo di consiglieri spirituali, facitori e confezionatori di alcuni spazi di sacro rituale e collettivo: cioè uomini del culto, della messa, del ritiro spirituale, ecc. Questo fa anche parte del loro compito: ma lo ritengo un po' povero e troppo spiritualista se si dovesse ridurre a questo solo ambito.

Per me garanti di ecclesialità comporta ben di più che un ruolo di garanzia istituzionale o di alimentazione spirituale e rituale. Comporta cioè una notevole *disponibilità apostolica*: cioè un accompagnamento paziente e intelligente sulla via della vita, una compagnia sincera con le possibilità reali e personali dei gruppi di accogliere gli impegni ecclesiali in corso e quelli latenti e farsene carico. Non pertanto persuasori politici della « ragione » dei vertici, quanto operatori di raccordo fra progetti e possibilità, fra esigenze ecclesiali e problematiche umane serie. Garanti di una ecclesialità che deve essere di continuo riverificata secondo le nuove prospettive che — sotto la guida dello Spirito — la comunità dei credenti va acquisendo. Non si tratta di garantire una qualsiasi *ecclesialità;* ma una *ecclesialità* che mantenga aperto il dialogo con coloro che camminano speditamente e con coloro che si sentono in difficoltà con la fede e con tantissime delle forme religiose; una *ecclesialità* che tenda a costruire Chiesa come comunità che si raccoglie attorno al Signore, ne ascolti la parola, ne celebri la memoria pasquale nel rito e lo traduca nella carità e nella diaconia; una *ecclesialità* che renda coscienti dell'impegno diretto di ciascuno a portare la buona novella a tutte le genti, a seminare vangelo in tutti gli ambienti, a stimare e valorizzare quei *semi di verità* che sono ampiamente sparsi da Dio anche in filoni culturali estranei al cristianesimo. Ecclesialità anche nel senso che dovranno adoperarsi perché l'esperienza universitaria non si traduca in una mentalità elitaria anche nella fede, staccando le persone dalla stima e dal coltivare i contenuti più universamente accettati e accessibili. La tentazione dell'elitismo se assecondata, snatura profondamente l'esperienza ecclesiale, che deve essere per sua natura a carattere universale e popolare.

2. *Coniugare rigore intellettuale ed esperienza ecclesiale.* Chiaramente per operare adeguatamente nell'ambito dei templi della cultura bisogna conoscerne mezzi, oggetti, strumentazione relativa. Non possiamo accontentarci di un armamentario (linguaggio, sensibilità, universo culturale ecc.) derivato da un patrimonio argomentativo ormai desueto. Si rischia la folklorizzazione e la insignificanza. « Il ri-

spetto per la consistenza propria delle realtà creaturali, siano esse oggetto di cultura, siano mezzi per elaborarla e diffonderla, sarà indispensabile in ogni intrapresa culturale. Esso sarà praticato come un vero esercizio ascetico; infatti nessuna intenzione, anche se voglia presentarsi come pastorale, potrà trascurare l'impegno dell'intelligenza, della sensibilità, della volontà operativa, delle abilità tecniche, artigiane, artistiche » (XXVIII *Sinodo Diocesano, Libro del Sinodo*, Brescia 1981, n. 462). In altre parole non ci si potrà giammai richiamare a comandi, a pianificazioni a tavolino, ad automatismi sacrali: bisogna tener conto della fondatezza anche razionale e tecnica del progettare e del giudicare. La coniugazione di questo rigore intellettuale con l'esperienza ecclesiale, la vedrei necessaria sempre, soprattutto vorrei rimarcare queste quattro componenti:

— *sul piano cognitivo:* bisogna dare ragioni « razionali » (per quanto possibile) della nostra speranza. Una seria formulazione delle verità, sul piano cognitivo e logico è indispensabile, altrimenti si verifica un rachitismo intellettuale sul piano della conoscenza degli elementi fondamentali della fede, sproporzionatamente debilitata di fronte al gigantismo scientifico in altri settori. La conoscenza della verità deve essere accompagnata da rigorosità di linguaggio, ampiezza di orizzonti, sensibilità per i segni dei tempi e capacità di discernimento di fronte ad altre proposte culturali. Affidarsi alle virtualità perenni delle acquisizioni « religiose » delle catechesi per adolescenti o delle scuole superiori, vuol dire costruire spesso su fondamenta fatiscenti o forse mai esistite.

— *sul piano esperienziale:* si deve far esperimentare quello che si propone a credere; la verità va conosciuta ma anche esperimentata: perché la nostra fede non può affatto risolversi in gnosticismo o nominalismo.

La via esperienziale, possiamo dire l'ortoprassi forse anche, deve essa pure essere in stretto connubio con una certa prospettiva teorica, o almeno dovrebbe trovare in una elaborazione teorica un raccordo fra i vari elementi. Che non avvenga che sul piano esperienziale si viva tutt'altra verità da quella che si « pensa » e si conosce intellettualmente.

L'adesione personale alla fede, il rilevamento delle esigenze di conversione connaturali alla Buona novella, l'itinerario che porta la parola trasmessa e sentita ad essere parola vissuta e incarnata: un incontro cioè con Cristo; tutto questo esige tempo, domanda una maturazione personale che deve essere gestita senza ipocrisie, senza riduzioni veloci a schemi precostituiti, senza neppure lasciarsi incastrare e accontentare da formalismi e fenomenologie esteriorizzanti, poco però sostanziati di qualità.

Sia il piano cognitivo che quello esperienziale deve prendere l'uomo e i gruppi così come sono, rispettarne le sensibilità, soprattutto la laicità, accostarli con stile dialogico e non con carattere di trasmissione di un pacco già confezionato sia di verità che di esperienze. Anche se bisogna trasmettere tutta insieme la verità e far entrare tutta intera la persona nell'esperienza della salvezza. Ma la totalità non si oppone alla gradualità: molti sono i cammini che la tradizione conosce, molte sono anche le proposte immesse sul mercato « ecclesiale » anche oggi.

— *Sul piano comunitario.* La fede è senza dubbio un'avvenimento individuale della grazia (LG 14), ma non è qualcosa di individualistico. E' un dono fatto ad individui come membri di una comunità, perché inserendovisi in modo vitale, ne condividano il patrimonio santo e la missione nella storia. Abbiamo avuto in questi anni molteplici fioriture di esperimenti comunitari. Gruppi, movimenti, comunità, associazioni, ecc. hanno certamente offerto lo spettacolo di una Chiesa capace di creatività, di festosità, di aggregazione compatta e militante, a seconda dei casi. Certamente rimane fondamentale portare il rigore intellettuale anche in questo settore dell'esperienza ecclesiale. Troppe ambiguità traversano e avviliscono queste efflorescenze di comunità: non sempre si tratta di comunioni autentiche, ma solo di fenomeni di narcisismo simbiotico, di sfoghi isterici e orgiastici del bisogno di intimità e di dialogo. Su questo già da tempo hanno sollevato interrogativi sociologi e psicologi. Bisogna tenerne conto, fare un giusto discernimento. Ma non per questo rinunciare alla via della comunione e della comunità. Purificare sì, mettere in guardia contro le manipolazioni e i narcisismi pure; ma resta urgente dare attuazione concreta al nuovo quadro ecclesiologico di riferimento: che enfatizza appunto la Chiesa come luogo della grazia in comunione, luogo della *organica communio*, del popolo che lo Spirito plasma in unità e in profezia di incontro, paradigmatico per tutti.

— *Nella diaconia*: bisogna procedere con maggiore e migliore rigore intellettuale nella esperienza della diaconia. Molti si preoccupano di fare in qualche modo, comunque sia, un'esperienza di diaconia. Non si tratta di accumulare buone azioni: oggi si pone il problema di individuare meglio gli automatismi e i meccanismi di emarginazione, di debilitamento, di subalternità, di dipendenza e di sofferenza, per quindi operare soprattutto nelle cause generanti tali situazioni perverse. Molte delle buone azioni sembrano più che altro un modo fin troppo futile di sgravare la coscienza, una somma di gesti isolati e in fondo pasticcioni, nonostante la buona intenzione. Anche la diaconia ormai va sottoposta ad analisi rigorose che non escludano neppure ipotesi di interpretazione formulate con ottiche tutt'altro che cristiane, che non escludano neppure il dialogo e la ricerca in compagnia con tutti coloro che lottano per l'uomo e per un'umanità più giusta e pacifica.

3. *Un impegno che ha per orizzonte tutto l'umano.* Che l'intero orizzonte umano faccia parte degli interessi del cristiano è ormai talmente risaputo e ripetuto, che non vale la pena neppure stare a citare qualche passo del Concilio o delle encicliche del postconcilio. Ognuno è in grado di addurre da sé testimonianze precise a questo riguardo.

Comunque quando parliamo di tutto l'umano, intendiamo certo la grande realtà dell'intera umanità. Ma puntiamo le luci e lo sguardo a tutto l'umano che anzitutto coinvolge lo studente universitario. Cioè a cominciare dai suoi problemi logistici, dai suoi handicaps di fronte all'ingranaggio istituzionale, dai suoi impazzimenti per mangiare, alloggiare, studiare, fare ricerche, trascorrere il tempo libero, ecc.. Tutto l'umano è anche il sistema universitario in via di trasformazione, con la 382: che rimane praticamente sconosciuta — probabilmente volontariamente — agli studenti per quel che loro compete e interessa. Tutto l'umano è anche lo stato di impotenza collettiva e ormai rassegnata di fronte alla po-

Un grazie

Ci vorrà del tempo perché si faccia un bilancio della sua presenza al vertice dell'A.C. come Assistente Generale, ma certamente per una nota particolare Mons. Giuseppe Costanzo sarà a lungo ricordato: per la sua schietta e umanissima cordialità. Un uomo che metteva davanti all'analisi da tavolino, alla decisione operativa, alla valutazione dei problemi e alle scelte di tempo — pur sempre puntuali —, la prorompente logica del cuore che contrassegna ogni animo gentile e svela la caratura di una spiritualità dell'incontro e dell'accoglienza a lui congeniale.

Mons. Costanzo ha dato, in questo senso, non una calda espressione di sicilianità, ma una testimonianza evangelica di cui conviene dargliene atto ora, che la tentazione adulatoria non avrebbe significato ma che il postumo ringraziamento è di dovere. Di lui ricorderemo a lungo la passione e l'affetto con cui ci ha seguiti in questi anni e da lui raccogliamo, quasi per un contrasto anch'esso evangelicamente radicato, la lezione di uno spirito libero e obbediente alla Parola.

La FUCI lo saluta nella sua missione di pastore a Nola, l'antica gloriosa diocesi di Felice e Paolino, cui non farà difetto una corrispondenza « d'amorosi sensi » verso un apostolo che, se da un lato è tutto da scoprire, dall'altro è preceduto dal giovanile entusiasmo dell'età e dalla matura conoscenza degli uomini e delle cose.

vertà di sbocchi lavorativi dopo lo studio: questo fantasma del calvario per trovare impiego, per quanto venga rimosso ed esorcizzato — tanto ci si penserà poi! — avvelena l'inconscio collettivo e fa dell'ambiente universitario un allucinante zatterone di stati sospesi. Tutto l'umano vuole infine dire che nell'università deve essere coltivata anche la ricerca sapienziale, cioè una maturazione delle capacità di assumere la vita e non solo di assistere alla vita. Docenti e discenti si trovano insieme a dare interpretazione vitale al sapere, a nutrire la vita di principi e valori e progetti che danno al tutto un senso e una pregnanza di qualità.

Come il Papa più volte ha ribadito — a Colonia, a Bologna, all'incontro dell'8 marzo scorso — l'ambiente universitario deve essere luogo della promozione della verità per l'uomo, dell'iniziazione alla corresponsabilità con tutto il bagaglio di perfezionamento tecnico, dell'acquisizione di una capacità di discernimento e di servizio: in una parola luogo dove si impara a servire l'uomo e la sua libertà più autentica.

Una opzione specifica

Se ho capito bene l'evoluzione e le attuali tendenze della FUCI, mi pare che vi sia in atto all'interno di questi gruppi una specifica opzione nelle riflessioni teoriche e nelle strategie operative. Cioè si va sottolineando che nelle attuali contingenze storiche si fa necessario optare per una *cultura della speranza*.

Certamente viviamo in un'epoca di disincanto e di delusioni collettive. La caduta delle speranze, ormai di quasi tutte le speranze, ci condanna ad una vita gravida più di minacce che di promesse. Siamo come condannati al *mal di vivere*, come dice qualcuno. Il nostro problema urgente è quello di ridare idealità al vivere, ridare senso alla vita in situazioni che non promettono nulla di buono sul prossimo futuro. Il dubbio, il vuoto di verità fa ancor più penoso il bisogno di significati e la loro invenzione. Credo che effettivamente sia una buona scelta questa della FUCI: *una cultura della speranza*. Che non è certo un insulso ottimismo ad oltranza, un sussulto di controcultura ansiosa di darsi una certa qual patente di modernità. Io vedo in tre aspetti sviluppabile questa proposta:

— *la caduta di tensione ideale*, di cui moltissimo si addolorano anche i vescovi nei frequenti comunicati. Esige che qualcuno reagisca. E' ormai una situazione che non solo mostra come la vita non abbia molti nodi attorno a cui legarsi — e quindi prevalga la fattualità e l'immediato —, ma anche a quali effetti perversi essa conduca: dalla droga, al sesso, all'assenteismo di vario tipo, al menefreghismo nazionale, alla occupazione del potere da parte delle varie cosche di politicanti e portaborse.

Bisogna ritrovare delle ragioni più profonde e più vitali per risanare la convivenza e riassorbire le funzioni impazzite in un contesto di vuoto.

— *l'addensarsi di tenebrose tendenze*: intendo parlare per esempio delle iconografie della morte quotidianamente ammansite dai mezzi di comunicazione come se fossero cose del tutto naturali (e ci aggiungono tanto di statistiche: si pensi alle vittime della camorra o a quelle della mafia, o ai sequestri). Si pensi alle sotterranee simpatie di molti per le azioni terroristiche (si ammira più chi non si pente di chi si dissocia: si veda il caso di Ave Maria Petricola). Si veda il gioco al massacro e al pestaggio morale in certe vicende scandalose, da parte di chi ha la fortuna di poter nascondere meglio le sue magagne e dal pestaggio si ripromette di ricavare benefici e lotti di potere. Si vedano le repressioni più o meno brutali ad est come ad ovest, tra l'indifferenza dell'opinione pubblica, dopo un primo vagito di reazione. Si veda infine la spregiudicatezza con cui Reagan si diletta a ipotizzare una guerra « nucleare » limitata (all'Europa) sulla pelle altrui, o la esultanza inglese per un'impresa prettamente colonialistica come quella della guerra delle Falkland, nella quale l'Argentina poi trova improvvise alleanze nonostante le sue orribili usanze di tortura e di soppressione dei diritti civili più elementari.

La cultura della speranza significa qui una sfida quasi disperata alla mitizzazione del negativo, alla assuefazione all'assurdo.

— *la non significanza*: viviamo una vita sbrindellata, al limite dello stato schizoide. Anche il vocabolario più consueto — famiglia, donna, uomo, nazione, libertà, soffe-

renza, morte, persona — sembra uscito dall'orbita della significanza e vagare per pianeti perduti per orbite autonome e assurde. Ridare significanza al vocabolario e immetterli in un'orbita di razionalità e di valore collettivo è quanto mai urgente. Ma sarà un lavoro paziente e lungo, una somma di diuturni tentativi di ricondurre al campo gravitazionale della razionalità e del raccordo organico satelliti impazziti e accecati dai radar dei nuovi persuasori occulti.

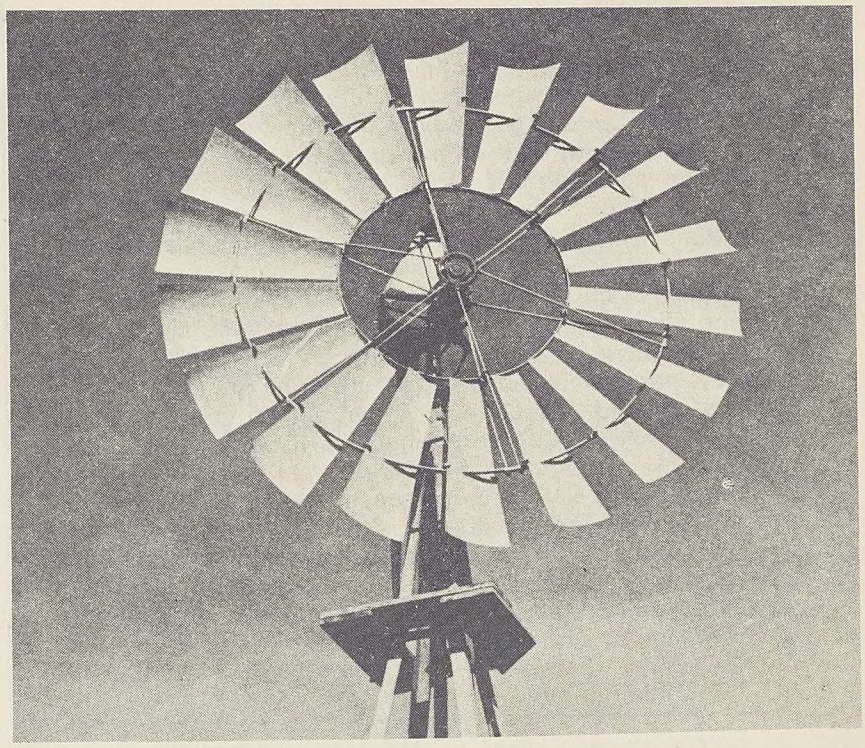
Orientamenti costanti

La opzione per una cultura della speranza, va condotta alle coordinate del reale attraverso alcuni orientamenti costanti, che ora intendo sottolineare.

In linea generale possiamo dire che bisogna *privilegiare* una capacità di dare stima e accoglienza, di puntare con decisione alla valorizzazione del provvisorio, in epoca in cui le grandi schematizzazioni sono miseramente decadute a supermercato dell'usato. La nostra passione per le grandi direttive, per gli organigrammi in cui tutto ci sta dentro e tutto acquista una rispondenza col piano globale, la nostra mania dell'universale ci porta spesso a trascurare le possibilità povere, la quotidiana forma delle cose, la ferialità dei risultati. Dovremmo invece — proprio per coerenza con la opzione della cultura della speranza — privilegiare gli eventi *soggettivi* più che gli universali *oggettivi*, la frammentarietà, il diverso, l'intuizione creativa, l'esperimentazione.

Non voglio assolutamente dire che dobbiamo abbandonare i principi della fedeltà e dell'integrità, della purezza della fede e della globalità del progetto cristiano. Ma queste visioni globali, questi « massimi sistemi » possono condurci all'impotenza nel reale. E allora è necessario accettare di passare da una presenza istituzionale e onnicomprensiva, alla presenza personale e per piccoli gruppi. Bisogna arrivare alla presenza totale per un cammino di presenze parziali, di tempi intensivi, mettendo in atto una pedagogia progressiva per una maturazione globale. Farsi *monaci delle cose*, disse De Rita al Convegno EPU 1976, e fu una frase famosa. E voleva dire appunto dare il tempo necessario alla fede per crescere, per incarnare testimonianza e trasparenza in segni culturalmente significativi. Eppure non siamo molto propensi a questo tipo di « monacato »: noi puntiamo sempre al globale, al complesso, al grande progetto di « aggregazione », di « rinnovamento ».

Credo che la scelta della cultura della speranza, debba conseguentemente connotarsi di paziente ricerca, di stile maieutico, di discepolato delle possibilità reali della nostra storia: e poi, una volta fatti umili e modesti, sviluppare una visione più globale, meno aprioristica, meno campata per aria, più vicina cioè al vissuto e al Regno che « già fiorisce » in mezzo agli uomini.



Allora offro tre considerazioni sugli orientamenti costanti: sono espressioni che intendo riferire direttamente al compito degli assistenti; anche se questo in obliquo può avere risonanze e valenze operative anche per gli stessi componenti dei gruppi FUCI.

1. *Discepoli*: uno stile di discepolato anzitutto privilegierei. Discepoli di Cristo in mezzo agli uomini: discepoli autentici e leali della sua sapienza vitale, del suo stile di vita, della sua qualità di servitore degli uomini e contemporaneo ad ogni uomo. Essere discepoli vuol dire essere in stato di « apprendimento », di attenzione vigile, di *esercizio* che non ha mai fine. Questo ci qualifica come credenti e ancor più come sacerdoti incaricati di « assistere » i gruppi fucini. Si deve essere con loro seriamente impegnati nel discepolato, garanti di una Chiesa che sa di doversi di continuo lasciarsi evangelizzare dalla Parola del Maestro, e di dover modellare su di essa la propria vita.

Un discepolato che più che acquisizione di un sistema globale di pensiero, deve essere maturazione progressiva di una sintonia, capacità di discernimento e di lucidità, disponibilità all'inedito della sequela. Come succedeva per il cieco Bartimeo, chiamato a incontrare, a proclamare la sua speranza, a buttare via i suoi mantelli e le sue cecità e a « seguire » il « Rabbunì » che si avvicina a Gerusalemme, circondato però da una schiera di discepoli che tentano di frenarlo (cfr. Mc. 10,46-52 e contesto globale, cioè dal capo 8,14 fino a qui).

Discepoli di Cristo e *discepoli* dell'uomo, delle sue possibilità di intuire la verità, di accoglierla, di elaborarla con i suoi mezzi espressivi, di viverla con le sue gradualità esistenziali. Essere discepoli dell'uomo — ricordiamo la frase famosa: « L'uomo è la via quotidiana della Chiesa » (RH 18) — vuol dire volgersi continuamente verso i suoi problemi e le sue angosce, le sue speranze e le sue ferite, e tematizzare l'implicito, dare voce alle molteplici afasie, esplicitare la dignità di « figlio » sotto i molteplici stracci dell'emarginazione e le

« squame » delle presunzioni che accecano. Andare a scuola di umanità — come Cristo per trent'anni — per imparare il mestiere dell'essere uomo, della solidarietà della carne e delle conseguenze del male: e ascoltarne le tristezze e delusioni, i molti « noi pensavamo ». Per parlare sulla lunghezza d'onda giusta, che tocca il cuore: quello dei nostri studenti e quello di tutti gli uomini coi quali hanno infiniti intrecci e legami attuali e futuri.

2. *Testimoni.* Di conseguenza della luce che dal mistero di Cristo Dio fatto uomo si riversa su ogni uomo (GS 22), essere portatori e annunciatori, « trasmettitori » ma anche « trasparenza »: mostrare la via della salvezza e dare prova che essa ha già posto profonde radici nella nostra vita. Ma insieme testimoni delle chances alternative che — seppur frammentate ed implicite — la nostra società e la nostra storia possiede, quali *pierres d'attente, quali brecce* all'infinito (Mauriac), come balbettamenti del divino e brusio di angeli (Berger). Testimoni di una solidarietà che è anzitutto misericordia e « interruzione del proprio viaggio » (cfr. il Samaritano) e non solo esacerbazione dei mali latenti o manifesti. Come promozione — nella speranza — dell'inedito che viene avanti e conduce la storia alla pienezza. Esattamente come faceva il profeta: uomo profondamente radicato nella tradizione e nella testimonianza della fedeltà di Dio, e attraverso questa ottica legge nel presente le possibilità di futuro, legge nel suo contesto la misteriosa forza della Parola che « si realizza » grazie alla fedeltà « vigilante » di Dio (Ger. 1,13). E quindi la pronuncia non come fosse in suo potere, ma come posseduto dal suo vortice e dinamismo. Il Profeta pronunciando la « Parola » mette in moto la storia, quasi fa da testimone di una parola che sta già plasmando la storia, di cui lui è solo il portavoce sonoro. Sembra sognare utopie, e invece è posseduto dalla Parola che « fa cose nuove », cose di cui non si può dire « già lo conoscevo » (cfr. Is. 43,19; 48,7).

In mezzo a folle solitarie che « tastano come ciechi la parete, e come privi di occhi camminano a tastoni » (cfr. Is. 59,10), io vedo significativo il ruolo di coloro che additano le vie che conducono alla pace, il passaggio ad un'umanità meno sconcertata e di cui « il Signore rinvigorisce le ossa » (Is. 58,11).

3. *Uomini di comunione.* In molteplici sensi si potrebbe parlare di questa tipologia di uomini di comunione. Mi limito ad alcuni accenni.

Anzitutto uomini di comunione come modo di essere Chiesa: luogo della grazia che rompe le barriere e chiama al dialogo; luogo in cui non si ergono steccati né cordoni sanitari, ma piuttosto si cercano insieme le vie dell'accoglienza verso ogni ricchezza culturale e ogni risposta alle domande più profonde che ogni uomo e ogni generazione si fa.

Uomini di comunione come cercatori pazienti, e spogliati di ogni progetto egemonico, di ogni assetato di incontro e pace, di abbraccio e perdono.

Troppo spesso ghettizziamo i nostri gruppi, li mettiamo in guardia da certe compagnie e da certe partecipazioni: perché ne andrebbe di mezzo il buon nome, la necessaria distinzione, la debita distanza, e via allargando... Eppure non è per vivere nell'isolamento che Dio ci chiama ad essere il suo popolo. Ma per essere un *segno*, un punto di riferimento, servitori «fino agli ultimi popoli della terra » della vocazione di tutte le genti al discepolato (Mt. 28,18ss).

Uomini di comunione anche come pazienti tessitori di progetti che si richiamano, che si possono lentamente ricollegare ad un progetto unitario che ha in Cristo centro e vertice e nel suo Regno l'orizzonte che da significato.

Uomini di comunione, perché sanno far fermentare la massa, gettando di continuo un pugno di lievito, nascondendo « dentro » — come è legge del Vangelo — il fermento del Regno del Signore, « finché tutta la massa non sia fermentata » e dinamicizzata secondo categorie che rispondono alla verità tutta intera, della quale si è servitori e nella quale dal Padre siamo stati consacrati, per volontà del Cristo (Gv. 17,19).

Uomini di comunione, perché camminano come se vedessero l'invisibile, anticipando l'alba dell'umanità rinnovata e radicata nel suo Salvatore: e quindi hanno coraggio di voltarsi verso là dove spunterà l'aurora e profetizzare l'alba che certamente viene, come la fede ci assicura.

Abbiamo molti profeti della nostalgia e della palingenesi modellata sul passato, sul « re dormiente ». Ma Dio viene dal futuro, viene come volto familiare, ma anche come volto inedito: ed oggi c'è più bisogno di profetizzare l'inedito che la restaurazione.

CONCLUSIONE

Non si tratta allora di piantare alberi o di coltivare orticelli. Ma di gettare semi, di « nascondere dentro » e di « raccogliere i frammenti ». Con generosità, anche se « tra lacrime e sofferenze » (At. 20, 19). Con lucidità, perché sappiamo in chi abbiamo messo la nostra speranza; e Colui che ha dato inizio è fedele e conduce al compimento ogni cosa (1 Tess. 5,24).

E' infine seminare passione per la verità e per la sua pienezza in un terreno privilegiato e in circostanze che richiedono con urgenza che si faccia uso molteplice della creatività e della speranza, più che dell'amministrazione svagata di vecchie abitudini.

Bruno Secondin

Nota bibliografica

Suggeriamo alcune letture utili per approfondire ulteriormente l'argomento.

AA.VV., *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Einaudi, Torino 1979.

AA.VV., *Evangelizzazione e culture oggi in Italia*, Cappelli, Bologna 1980.

AA.VV., *Comunione, comunità, ecclesialità*, in *Presenza Pastorale*, 52 (1982) nn. 1-2.

AA.VV., *Movimenti nella Chiesa negli anni '80*, Jaca Book, Milano 1982.

H. BOURGEOIS, *Le culture di fronte a Cristo*, Borla, Roma 1981.

C. LASCH, *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano 1981.

Pontificio Consiglio per i Laici, *I sacerdoti nelle associazioni dei fedeli. Identità e missione*, Città del Vaticano 1981.

B. SECONDIN, *Movimenti e gruppi nella Chiesa*, in *Dizionario di Spiritualità dei Laici*, II, O.R., Milano 1981, 68-84.

B. SECONDIN, *Messaggio evangelico e culture. Problemi e dinamiche della mediazione culturale*, Paoline, Roma, 1982.



Il sacerdote in FUCI e la formazione spirituale

Mario Albertini

Ultimamente in Fuci sono state proposte cose molto buone al riguardo: un Foglio l'Ass. Fed., un n. di Fuci Informazione speciale... Propongo con semplicità, con « ferialità », alcune riflessioni sul tema che mi è stato affidato, convinto che altri amici, lo avrebbero trattato molto più in profondità, e sapendo di dire cose scontate: ma è necessario ri-dire a se stessi o tra di noi anche le cose scontate, se sono importanti.

Premetto ancora che da qualche anno sono fuori dell'ambiente: la mia esperienza è forse « lontana » nel tempo, e forse non conosce situazioni ed esigenze di oggi nel mondo universitario. Ma penso che ci siano cose che valgono sempre: cercherò di dire queste.

Procedo per spunti schematizzati.

I. Richiami metodologici: come essere presenti

1) *Ai preti viene — tra l'altro — un ministero continuo di formazione alla fede, formazione spirituale e apostolica, e di una presenza attiva, intelligente e dinamica per sostenere la stessa attività apostolica dei laici: non in modo autoritario, ma in un dialogo aperto e vero, per cercare insieme (anche se con ruoli propri, specifici) le strade della vita spirituale e le forme migliori dell'apostolato.*

Quindi spirito di unità, nel confronto e nel dialogo, con la volontà comune di non lasciarsi fermare dalle difficoltà, e nel rispetto reciproco.

2) *Tra preti e laici (in particolare giovani) non mancano « incidenti di frontiera » su cose pratiche. Così l'assistente, di fronte all'eterno ricominciare delle attività, può tendere senza accorgersi a prendere in mano tutto: « gli universitari passano, io resto! ».*

Di fatto, il lavoro va ripreso da zero o quasi ogni anno; e se questo può essere un vantaggio psicologico, richiede però una grande povertà interiore per accettare e suscitare l'apporto di tutti.

La primaria e più grave responsabilità ricade sull'Assistente, che deve aiutare la maturità spirituale, formando a sentire sempre presente lo Spirito di unione e di comunione. E dalla preghiera anche comunitaria sgorgherà una vicendevole fiducia.

3) *Per essere veramente formatori è importante saper raggiungere i giovani in tutta la loro vita reale: capirli nella loro vita, nella loro azione, nella loro speranza, nei loro timori, nella loro povertà e nelle loro potenzialità. Non si tratta di una loro conoscenza teorica, ma*

di quella che viene da una partecipazione alla esperienza umana.

Interessarsi quindi dei problemi dei giovani e dei loro ambienti, in particolare in ordine ai problemi e alla vita in Università.

4) Infine: fare attenzione ai singoli, oltre che al gruppo. L'attenzione solo al gruppo e ai risultati controllabili, credendo di aver trovato le parole e le idee che polarizzano i molti, è un'illusione. Il singolo ha bisogno di sentirsi dire a tu per tu certe cose, e di sentirsi rispettato nella sua libertà personale di comportamento e di scelta.

Sotto questo riguardo, ricordiamoci che l'invito al dialogo personale di solito deve partire dall'Assistente, che deve prevedere per questo uno dei più grossi sacrifici: quello del tempo. Ci sono tante altre cose da fare: come risolverle?... Soltanto l'amore ce lo insegnerà.

II. Spunti di analisi

A quali esigenze fondamentali occorre andar incontro (o suscitare!) per contribuire alla maturità spirituale dei nostri giovani?

Richiamo alcune esigenze delle persone, dispensandomi da analisi sociologiche.

1) Esigenze di convinzione, per agire con libertà impegnata. Il giovane universitario non vive, o non dovrebbe vivere, più nello slancio di entusiasmi sentimentali o sotto condizionamenti ambientali: si impegna in un certo modo perché lo vuole lui.

E allora occorre aiutarlo a far sì che riconosca nel Cristo un significato assoluto, e che di fronte al Cristo si dichiari, si impegni con un atto personale: perché lo vuole lui.

2) Esigenza di coscienza delle motivazioni, per saper rendere conto a se stessi dei motivi per i quali decide e orienta al sua vita, per « dar ragione della propria speranza ».

Nel campo della fede, occorre aiutarlo a capire se la sua adesione è motivata da un generico senso religioso o dalla ricerca di sicurezze psicologiche, e aiutarlo invece ad avere motivo solo nella adesione al Dio della rivelazione: al Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, al Dio di Gesù Cristo. Importante allora il contatto diretto con la rivelazione (con la Parola di Dio).

3) Esigenza di affrontare non solo i particolari, ma l'insieme della vita, per operarne l'unità. Occorre quindi aiutare il giovane a cogliere l'essenziale, la centralità della sua fede, il nucleo attorno al quale tutto il resto gira, lasciando perdere le frange. Per esemplificare con un paradosso: aiutarlo a capire che il bollettino parrocchiale ha un valore, e il Vangelo ne ha un altro: ed è sul Vangelo che tutto va costruito!

Ma poi soprattutto aiutarlo a operare l'unità tra la fede e la vita, la coerenza di comportamento, una morale che riceve luce e motivazioni e sostegno dalla verità. E' la vita che dà testimonianza della verità.

III. Suggerimenti (proposte)

Ho già suggerito, mi pare, anche cose concrete, ma vorrei proporre tre aspetti pratici di formazione spirituale, che sono in un certo senso « classici » in Fuci; non sono i soli, e non le sono esclusivi (si ritrovano in ogni vera formazione spirituale), ma vanno portati avanti con il « metodo fucino » della libertà, della riflessione, della generosità.

1) Formare alla preghiera, e in particolare alla preghiera liturgica. Nel pre-concilio, tra i laici forse soltanto la Fuci e il Mov. Laureati usavano pregare Lodi, Vespri e Compieta, ed erano criticati di presunzione ed elitarismo. Oggi grazie a Dio, molte cose sono acquisite, ma da uno spirito di novità è sempre necessario passare alla « novità dello spirito ».

Formare alla preghiera liturgica è educare alla fede, alla comunione, alla gioia vera. Occorre farlo con senso di essenzialità: il centro è il Padre, la comunione con Lui e il Figlio nelo Spirito Santo...

Aiutare a fare di ogni atto religioso un atto intelligente, personale, e quindi capace di tradursi in una linea di condotta per realizzare la legge evangelica della carità.

Inserendo anche nella comunità locale. E per « preghiera » intendo anche l'ascolto della Parola di Dio, la lettura e la meditazione della Scrittura sacra...

2) Favorire la direzione spirituale.

La direzione spirituale è in crisi, forse per la crisi della confessione personale. Eppure, ritengo, essa va considerata, per valorizzarla accanto al cammino comunitario del gruppo.

Il suo scopo è di rendere il più personale possibile la direttiva spirituale che viene dal Cristo e dalla Chiesa, e il più personale possibile il contatto con Dio per comprenderne e adempierne la volontà.

Non « individualistico », ma « personale ».

Per avviare e curare la direzione spirituale occorre spesso prendere l'iniziativa, perciò non limitarsi a rispondere ma risvegliare l'attenzione: ad esempio sullo studio, sulla cultura religiosa, sulla professionalità, sulla morale professionale e familiare e civica, sulla carità in specie...

Prendere l'iniziativa, ma non forzare mai presenza anche di tempo, discrezione senza sovrapporvi comprensione.

E' diffuso oggi, quando i giovani sembrano essere psicologicamente fragili, il « plagio ». Guai a servirsene! Il plagio è una costrizione, sia pure con catene d'oro; la direzione spirituale invece è orientata alla libertà, perché i giovani siano veramente discepoli di Cristo e suoi testimoni nella dignità (e libertà) di figli di Dio.

E comprendiamo allora che la direzione spirituale comporta gradualità e pazienza.

Superfluo è ricordare che condizione prima della sua efficacia è l'esempio che si dà, di personale unione con Dio e di coerenza.

3) Educare all'amicizia.

Grande tradizione fucina, forse enfatizzata e apparentemente mitizzata, ma che in realtà è stata e può essere aiuto positivo di crescita umana e cristiana.

Oggi i rapporti interpersonali, tra i giovani in particolare, sono diversi? Eppure credo che l'amicizia bene coltivata sia ancora possibile. Quell'amicizia non è « cameratismo » che poco rispetta la personalità e dove il più spavaldo s'impone.

L'amicizia non è la « promiscuità » che manca di sensibilità e di rispetto nei confronti delle differenze di sesso, di interessi, di formazione.

L'amicizia è capacità di voler bene agli altri nella gioia e nella condivisione nello stare insieme nei vari momenti della vita (preghiera — riflessione — divertimento), nello aiutarsi.

L'Assistente ha un suo ruolo in questo, e la sua amicizia con i giovani porta frutti che maturano ben oltre il periodo della loro esperienza fucina!

E' stato detto che l'importante è « gettare semi ». Sì, con generosità anche se tra lacrime, con amore sincero, nella speranza.

Perché noi possiamo e dobbiamo arare, seminare, irrigare; ma è Dio che fa crescere, è Dio che dà la vita.

Tavola rotonda a Torino



Quale teologia per la crisi?

Rispondono G. Ruggeri, U. Perone, E. Roggero

« Quale teologia per la crisi » è il titolo della tavola rotonda organizzata dal gruppo di Torino nella scorsa primavera. Moderatore è stato Franco Ardusso della facoltà teologica di Torino.

L'incontro ha chiuso il lavoro svolto dalla Fuci nel corso dell'anno accademico passato. Si è trattato di un'attività che si è snodata secondo due piste: una teologica, che ha esaminato le recenti teologie contemporanee per vedere come hanno saputo mediare l'annuncio evangelico con la cultura di oggi; un'altra pista più culturale, che ha preso in esame alcuni aspetti della crisi della nostra società (crisi dello stato assistenziale, della città, dei rapporti nord-sud, est-ovest...). Era quindi necessario cercare di dare risposte alle domande che la discussione in Fuci durante tutto l'anno aveva sollevato. In sintesi si trattava di rispondere al quesito se fosse necessaria o no una teologia per la crisi. Ardusso, presentando la tavola rotonda, ha spiegato come mai al dibattito erano stati invitati un teologo, un sociologo e un filosofo: « Al teologo — ha detto — abbiamo chiesto come reagiva alla crisi da un punto di vista teologico, se c'era spazio e quale per la teologia, oppure se la teologia si debba ridurre al silenzio, o a progetti di piccolo cabotaggio. Al filosofo abbiamo chiesto di dire una parola sui segni positivi e negativi emergenti dalla cultura contemporanea in vista di un discorso teologico. La stessa cosa abbiamo chiesto al sociologo ».

Ruggieri — Penso di dover dare una definizione minimale di teologia, semplice che è al di là di ogni differenziazione disciplinare, di metodo, di collocazione. Essa vede nella teologia stessa il sapere della tradizione storica della fede. Il credente ha già una sua comprensione della realtà, delle cose e della Parola di Dio, ma il teologo porta nella fede una consapevolezza storica maggiore, si fa maggiormente carico dei problemi che la tradizione della Chiesa comporta e con questo maggior sapere storico alle spalle interroga il presente, cerca di comprenderlo, ricevendo dei contraccolpi per cui reinterroga anche il proprio passato. Ogni teologia contemporanea potrebbe riconoscersi in questa accezione minimale che non implica ancora nessuna presa di posizione né alcun discorso di metodo.

Detto questo, il discorso su « Quale teologia per la crisi » rischia di diventare realmente narcisistico: la teologia che parla di sé stessa, che interroga sé stessa... Ricordate il mito di Narciso. Quando Narciso nacque, la madre interrogò Tiresia per sapere se il figlio sarebbe sopravvissuto a lungo. Tiresia rispose « **Si se non noverit** », cioè « fino a quando non conoscerà se stesso ». Quando comincerà a rispecchiarsi e a scoprire la propria bellezza rimarrà incantato e morrà. Una teologia che pensa troppo su sè stessa corre a mio giudizio il rischio di Narciso: termina nelle autofondazioni storiche e di fatto, a volte, non opera il proprio servizio nella comunità. E' quindi con molta perplessità che mi accosto al tema

« Quale teologia per la crisi ».

Vorrei molto più semplicemente compiere un esercizio teologico, tentando di leggere con una certa simpatia, senza inimicizia, i fatti che accadono o le grandi manifestazioni della vita e della storia.

Ci sono due modi di vivere complementari e possibili. Un primo modo di vivere pone la pienezza, la realtà, la verità, in ciò che manca, nell'assenza, per cui legge ciò che abbiamo davanti sempre in riferimento a qualcosa che non c'è.

Noi viviamo la realtà soprattutto nei segni, nei simboli, quindi mai chiusa, mai circoscritta nel segno e nel simbolo. Un secondo modo di vivere considera la realtà dell'identità, il senso della vita ed il senso delle cose è ciò che è la coscienza: fuori non c'è nulla. Questa è la tendenza che nella storia ha dato vita ai nazionalismi. Forse oggi ambedue questi modi di vivere sono impossibili totalitariamente. Oggi è impossibile vivere questi due modi con la presunzione del passato. Il primo direi quasi per definizione, anche se a volte, nel passato, il discorso della assenza si è coperto di una **« ùbris »**, di una violenza dura nei confronti della realtà per cui è diventato anche nemico della realtà stessa ed ha fatto un discorso totalitario. Oggi chi vive il discorso dell'assenza non si sente costretto ad essere nemico della realtà, anche se ne afferma sempre la frammentarietà ed il carattere simbolico; non si sente debitore della **« ùbris »** per il fatto di credere in una assoluta assenza. Il secondo discorso non si pone anch'esso secondo una pretesa totalitaria: il sistema viene abbandonato, al massimo si parla di una realtà policentrica. Ricordo cosa provai quindici anni fa quando lessi **« Storia e coscienza di classe »** di Lucaks: la possibilità che ci fosse un progetto capace di guardare unitariamente alle realtà, alla storia e la possibilità di essere mediatore di tale progetto nella storia stessa. Oggi questo nemmeno il razionalista lo accoglie.

Sono impossibili questi due modi di vivere in modo totalitario: non so se ho definito bene la crisi, ma mi pare di poterla cogliere così. Direi che c'è molta più umiltà che nel passato. Mi correggeranno i miei amici se ho fatto una lettura troppo superficiale. Ma se questa può essere una lettura possibile, la teologia viene seriamente interrogata sul proprio passato.

Andando avanti con una certa approssimazione potrei arrischiare questa affermazione: sostanzialmente la teologia cattolica (diverso sarebbe il discorso per quanto riguarda la teologia protestante) è stata una teologia razionalista. Una teologia cioè che ha cercato di bloccare una visione della realtà e di mediare il messaggio cristiano in una certa visione. E' quella che io vorrei chiamare la teologia del presupposto, quella che ha pensato la realtà in modo che essa fosse un presupposto valido per trasmettere la fede.

Il discorso sulla teologia protestante sarebbe diverso perché essa ha sempre nella sua storia la dimensione di Dio come assenza, come lontano e per questo stranamente si è trovata in vicinanza culturale con tutte le trasformazioni che l'occidente ha curato. La teologia che abbiamo ereditato è stata sostanzialmente una teologia del presupposto nel senso che ho detto prima, cioè formulare un insieme di verità e di elementi, una visione del mondo che possa costituire un presupposto valido per l'avvenire. E' sempre stata una teologia che ha avuto la pretesa di dare una lettura globale e totale della realtà. E' chiaro che questa teologia è costretta alla afasia nel senso che se è vero che non esiste nessun concetto nella fede cristiana che sia dato dall'alto (ma tutti i concetti della teologia sono maturati dall'uomo: il teologo ed il credente li ritrasformano nella sensibilità della Fede) dobbiamo dire che oggi il concetto stesso di totalità è senza sostanza, è impossibile. Non sto facendo una analisi di tipo filosofico, se cioè questo processo sia valido o non sia valido: non voglio nemmeno discutere a questo livello il problema. Questa pretesa, questa visione del mondo consistente in una visione totalitaria delle cose, è storicamente impossibile.

Se questo è vero, quale può essere un cammino della teologia? Io credo che la teologia si debba interrogare su questa sua lettura totalitaria delle cose, domandandosi se non abbia dimenticato un dato fondamentale della sua storia: la dignità della creazione. Potremmo svolgere la conversazione di oggi trattando della teologia della creazione e sarebbe la stessa cosa. La teologia cristiana cattolica in particolare ha integrato dentro la teologia della redenzione, spesso assorbendola, la teologia della creazione. Cosa voglio dire con questo? L'uomo non ha dignità se non lo integro nella visione cristiana del mondo. Questo significa assorbire la teologia della creazione. Per cui ogni manifestazione dell'uomo ha valore solo nella misura in cui esso è già in qualche modo riconciliato con il Patto cristiano, dove il Patto cristiano è identificato con il Patto Cristologico. Questo è a mio avviso un modo esasperato di intendere il senso della realtà umana. C'è sempre quel pensiero di Paolo che è: « C'è una legge che viene da Dio, c'è una legge che come tale è incapace di portare gli uomini a salvezza ma essa non è un masso inutile della storia ». Anzi la legge è il pedagogo alla grazia, al Vangelo e a Cristo.

Esiste cioè un'impresa dell'uomo che è costrizione, carcere, ma carcere dove nasce una libertà. Il cristiano deve con molto rispetto condividere il senso di questa pedagogia della storia. L'immagine di Dio nella Bibbia è quella di un Dio che non ha bisogno di assorbire, e che può benissimo ritardare la sua riconciliazione perché ogni cosa deve arrivare a conversione. Ora direi che anche dove c'è assenza, ma c'è il desiderio di bene della creatura attraverso le varie forme storiche, lì c'è dignità etica. Dignità etica dell'impresa dell'uomo verso cui il cristiano si deve collocare con molto rispetto e a cui deve partecipare con molto affetto.

C'è un punto fondamentale della teologia cristiana, che è questo: la conversione è posteriore all'atto con cui Dio accoglie l'uomo. La conversione non coincide con l'atto con cui Dio accoglie l'uomo. Dio ci accoglie mentre siamo peccatori, non nel momento in cui ci siamo convertiti o nel momento in cui ci convertiamo. Da questo abbiamo conosciuto l'amore di Dio. C'è un gesto di amicizia e di accoglimento della realtà nella sua frammentarietà che precede la conversione stessa. La seconda cosa che vorrei sottolineare è che non soltanto la teologia a questa crisi non ha nulla da rimproverare, ma ha solo da guardare con amicizia, col dovere di interrogarsi in che modo essa può parlare di Dio in ogni situazione. Un parlare di Dio che non sia un Dio che si adatti in ogni situazione, ma di un Dio riscoperto nell'intima profondità.

Credo che il discorso fondamentale della teologia in questo periodo sia veramente il discorso su

Dio, il discorso trinitario di Dio. Ma anche qui, al di là della formula, qual è il problema reale? Il problema è se Dio sia veramente necessario al mondo, o se il rapporto tra Dio e il mondo non sia radicalmente diverso, non di necessità ma non meno profondo, non meno reale, addirittura più autentico. Cerchiamo così di sillabare semplicemente le immagini di Dio: Dio è radicalmente comunione, Dio non è l'Uno che poi si estende nel Trino ma è in primo luogo il Padre che è radicalmente dono (secondo la tradizione orientale il fondamento della trinità non è l'unica essenza ma è la monarchia del Padre) e che nel suo essere è la relazione. Dio che è in primo luogo la relazione significa che l'uomo non ha altro da dire nei confronti dell'uomo e del mondo che non sia l'accoglienza e l'amore. E Dio non giudica il mondo se non attraverso l'accoglienza che egli fa del mondo stesso per cui l'amore di Dio sostiene anche la diversità. Allora l'immagine di Dio che la teologia è chiamata a pensare è quella di un Dio non necessario per la crisi e per risolverla, di un Dio disposto ad aiutare quelli che invocano il suo nome, capace di sostenere la crisi o la speranza.

Concludendo vorrei dire che una teologia non apatica, non silenziosa potrebbe essere un modo onesto di parlare di Dio di fronte all'uomo: onesto in una duplice direzione; e nei confronti di Dio stesso e nei confronti della sua storia con noi.

Roggero: una sociologia più umile può dialogare con la teologia

Roggero — Io cercherò di leggere la situazione tenendo presente l'aspetto dei rapporti tra sociologia e teologia, perché non mi sento di dare qui rapidissimamente uno « status quo » della crisi della società. Sarebbe troppo semplice e poi sono cose che sono sotto gli occhi di tutti. Cercherò quindi di indicare quali sono stati o come si pongono i rapporti fra sociologia e teologia, e perché a parer mio oggi la sociologia, proprio attraverso la segnalazione della sua crisi come disciplina di studio e di ricerca dei fatti sociali, apre degli spazi alla riflessione teologica dopo che per molto tempo questi spazi glieli aveva preclusi. Spero di arrivare a dimostrare questo assunto.

I rapporti fra teologia e sociologia non sono mai stati facili, oserei dire che l'unico momento in cui hanno conosciuto un idillio è stato attorno agli anni '60-'70, quando ci fu il famoso « boom » della teologia della secolarizzazione, in cui molti teologi utilizzavano nella lettura della realtà sociale categorie sociologiche e tentavano addirittura di reinterpretare alcune categorie bibliche attraverso un linguaggio sociologico. E' stato però un periodo finito tragicamente sotto l'aspetto scientifico: questi teologi, quando venivano letti dai teologi, venivano da essi criticati perché mostravano tutta una serie di insufficienze o di trasposizioni abbastanza critiche. Quando invece nella lettura della realtà sociale intendevano utilizzare categorie sociologiche venivano criticati da noi sociologi a causa di analisi molto semplicistiche.

E' quindi un rapporto che è nato ed è finito. Però le intenzioni che stavano alla base di questo movimento di pensiero erano profondamente valide, perché erano il tentativo più valido di riprendere quanto era stato detto da Bonhoeffer, il tentativo cioè di una reinterpretazione del cristianesimo utilizzando tutta una lettura dei fatti sociali. Finito questo momento felice è ripresa la diaspora tra le due discipline. Ora c'è una sociologia che è più propriamente una sociologia pastorale che non una ricerca empirica del fenomeno religioso. E' una sociologia pastorale che si illude, o cerca di convincersi, che conoscendo meglio la realtà sociale si possa meglio evangelizzare. E' però un punto di non facile risoluzione sul piano scientifico. Perché queste due discipline non sono mai andate d'accordo? Perché la sociologia, in base ai suoi testi classici, può venire concepita come una teologia rovesciata. Quando la sociologia è nata, è nata come risposta alla crisi della società del suo tempo. Mi riferisco qui soprattutto alla sociologia positivistica (Comte, Durkheim). Essa è nata inoltre come percezione di una profonda crisi del contesto sociale: crisi di valori, fine di un mondo, nascita di una realtà nuova con la società industriale, necessità di nuovi bisogni del mondo. I termini sono gli stessi di oggi: la sociologia si propone come colei che è in grado di fornire i nuovi valori, la nuova solidarietà sociale che avrebbe permesso al contesto sociale di sopravvivere. Inoltre la vocazione terapeutica della sociologia ha trovato forse in Durkheim il suo maggiore estensore. In Durkheim è chiarissimo questo progetto: la sociologia deve nascere per risolvere i problemi di disgregazione sociale, di degrado sociale che la crisi di valori e la mancanza di un'etica hanno provocato.

Durkheim è molto più attuale di quanto si creda perché quando oggi si parla di rinascita del sacro si vanno ad individuare quei fenomeni che aveva già individuato Durkheim. Per lui erano bisogni di aggregazione, di solidarietà, di gruppo. Durkheim era profondamente ateo, ma, essendo figlio di un rabbino, nella sua analisi sociologica molto rimane della tradizione biblica. Però attenzione: per Durkheim il « religioso » è un prodotto sociale, non un prodotto trascendente. La società produce i suoi dei, ha sempre bisogno di sacro perché deve sempre stare unita. Durkheim dirà che per risolvere i problemi della gente è necessario avere una forte solidarietà sociale che può venire solo dalla religione. Ma cosa intende Durkheim per religione? Un qualcosa che deve servire non solo alla formazione della identità personale, ma anche a quella del gruppo. L'insegnamento di Durkheim è estremamente importante perché tutte le scuole americane, a cominciare dalla famosa scuola di Chicago, non faranno altro che mettere in pratica il suo insegnamento, dato che dovevano fare i conti con una società prevalentemente di immigrati con un forte bisogno di elementi di aggregazione sociale. Così l'aggregazione sociale diventò un elemento per rispondere al quale era necessaria una nuova morale. La sociologia è nata effettivamente come una teologia rovesciata, una teologia umanizzata.

L'altro grande versante della riflessione sociologica è quello che fa capo a Weber, che è stato forse l'unico ad accettare il fenomeno religioso per quello che è, senza mai ricondurlo ad una ideologia. Weber, alla fine della sua riflessione, viene a dire che caratteristica fondamentale della nostra epoca è la razionalizzazione che avanza. In Weber si trova teorizzato quello che è il paradigma della secolarizzazione. Weber dice infatti che la religione ha svolto una funzione importantissima, addirittura egli si contrappone per certi aspetti ad una visione materialistica della

realtà, laddove propone l'etica protestante secolarizzata come elemento formatore del cosiddetto « spirito del capitalismo » che favorirà la nascita di un processo di accumulazione il quale darà origine al modello di produzione capitalistico. Weber quindi si contrappone, ma attenzione: tutto questo poteva darsi nel momento dell'origine della società industriale; oggi quel processo di industrializzazione che ebbe una sua lontana origine religiosa, procede per conto suo, staccandosi da quella matrice. Tutta la riflessione sociologica postweberiana intende studiare e sviluppa sempre di più questa visione dell'agire sociale dotato di senso che ritrova significato nella propria razionalità strumentale e nella razionalità fondante, cioè in un rapporto fra i fini e i mezzi caratterizzato da quelli che sono gli obiettivi determinati dalla specifica situazione storica nella quale il soggetto si trova ad agire.

Oggi noi ci troviamo di fronte alla crisi della società nel senso di una crisi di quelli che sono stati i valori portanti della società industriale: crisi dell'etica del lavoro, crisi del mito del progresso, crisi soprattutto di quella razionalità che era un po' il fiore all'occhiello del nostro sistema industriale occidentale, sia nella sua organizzazione burocratica sia nella sua organizzazione produttiva. Però c'è anche una crisi della sociologia: i paradigmi sociologici elaborati dalle varie scuole, soprattutto dai neo-weberiani, sono entrati in crisi, debbono continuamente essere rifondati per riuscire a cogliere tutte le novità del reale.

In base a tutto questo che cosa si può concludere rispetto al discorso teologico? Anzitutto si potrebbero fare due conclusioni un po' a braccio: oggi siamo nuovamente alla ricerca di un senso. Sono abbastanza d'accordo con l'analisi che fanno sia Luckmann che Ardigò quando sostengono che il senso dovrebbe essere introdotto come uno dei concetti fondamentali della sociologia, se non addirittura come il concetto fondamentale. Però non più il senso come lo aveva inteso Weber, ma inteso come guida della ricerca delle cose che servono al mio bisogno, al mio progetto di vita, alle mie pulsioni, alla mia eticità. E in questo io penso che il discorso teologico potrebbe dare un grande aiuto. Effettivamente che funzione avevano svolto le scienze sociali negli ultimi 50 anni? La funzione di immagine del mondo intesa in senso antropologico cioè quell'insieme di valori, di modi di vedere le cose che ciascuno di noi ha. In qualche modo le scienze sociali avevano svolto questa funzione, di fornire loro le immagini del mondo. E tale funzione è estremamente importante perché l'immagine del mondo serve alla formazione della nostra personalità, sia del soggetto sia del gruppo. Quindi le immagini del mondo creavano una socializzazione, creavano la solidarietà del gruppo, creavano le diverse personalità. Negli ultimi tempi nella cultura occidentale questa funzione era stata svolta soprattutto dalle scienze sociali. Oggi le scienze sociali non sono più in grado di fornire queste funzioni, ed ecco uno dei motivi più grossi del degrado sociale; oggi manchiamo di questa immagine del mondo. La sociologia oggi è più umile sotto questo punto di vista, è alla disperata ricerca del recupero del senso dell'agire sociale. Questa è una prospettiva che indubbiamente può aprire grosse possibilità anche al lavoro teologico.

L'altro aspetto che io indico brevissimamente è quello che chiamerei il recuperato senso del limite. Cosa vuol dire? Ferrarotti, che è uno dei maggiori sociologi italiani, scriveva tempo fa che una precondizione fondamentale per la costruzione di una teologia naturale sembra consistere nel riorientare l'atteggiamento odierno verso la morte e nella riaccettazione del senso del limite che la morte di per sé implica. Queste visioni mi fanno un po' paura ma le cito ugualmente. Ma io prendo spunto da questa breve affermazione di Ferrarotti per allargare il concetto: questo senso del limite è una caratteristica più generale del nostro contesto sociale. Di per sé si potrebbe rileggere tutta l'impostazione teorica di Luckmann con la sua categoria della complessità che oggi va per la maggiore, (cioè che la società sia una realtà estremamente complessa e quindi in definitiva difficile da conoscere) come una denuncia dello scacco che la società, che le potenzialità nella realtà sociale rappresentano nei confronti delle potenzialità del soggetto. Quindi questo senso del limite io non lo leggerei solo come lo ha letto Ferrarotti ma proprio come una caratteristica della realtà sociale, del nostro contesto sociale. Io penso che queste insufficienze o recuperati limiti di umiltà che dir si voglia della disciplina sociologica possono forse aprire spazi ad un certo tipo di riflessione teologica.

Perone:...la teologia non può arroccarsi sulle sue certezze

Perone — Come filosofo mi sono sentito un pò toccato quando si è fatto riferimento al mito di Narciso perché una delle accuse che si fa sempre alla filosofia è che il primo problema che essa ha è quello di riflettere su che cosa sia la filosofia. Forse è anche l'unico problema che essa ha. Qualcuno dice che già solo questo fatto è il segno della inutilità della filosofia. Io tuttavia, forse per ragioni professionali, continuo a credere che questo modo di porre il problema abbia anche i suoi vantaggi, perché probabilmente Narciso guardandosi nello stagno non ha solo di mira il problema di sé stesso, ma anche quello della propria identità e della mediazione che interviene nel guardarsi. La filosofia interrogandosi su che cos'è, su quale sia la sua definizione, si interroga su tutta una serie di altri problemi che vanno aldilà di un compiacimento narcisistico. Oggi mi pare di poter dire che la filosofia si trova in una grave e profondissima crisi, molto più grave e più profonda di quanto non sia stata espressa dai relatori precedenti. Questa crisi però non è solo una crisi della filosofia, ma è piuttosto una crisi di cui la filosofia si fa interprete. Si tratta quindi di qualcosa che riguarda tutti noi e con la quale dobbiamo fare i conti. In che senso e perché faccio una tale affermazione? Quali sono i sintomi di questa crisi? Qualche anno fa era di moda in certi ambienti filosofici di stampo cattolico parlare di crisi (il termine era in voga) sostanzialmente per dimostrare che, a partire da Cartesio, le cose erano andate di male in peggio, perché con Cartesio è nato il soggettivismo moderno che sarebbe poi sfociato nel materialismo. Tutta la storia della cultura occidentale moderna era vista sotto questo segno negativo del soggettivismo con tutte le conseguenze che esso ha recato. Si sarebbe trattato allora di ritornare a prima di Cartesio, probabilmente fino a S. Tommaso, o comunque fino ad una visione che non pare inficiata da tutte que-

ste cose. In questo contesto il discorso sulla crisi veniva usato strumentalmente in chiave apologetica. Quello che è interessante è che oggi questa posizione continua ad esistere ma su di un altro versante, di tipo progressista. Oggi a parlare di crisi non sono tanto i teologi cattolici tradizionalisti quanto il marxismo. Se qualcuno ha visto il volume su la **crisi della ragione** uscito qualche anno fa, avrà notato una riflessione da parte di filosofi che, pur genericamente appartenenti all'area marxista, non credono più nella dialettica. Ora per un marxista non credere più nella dialettica e proporre uno schema di interpretazione polemico nei confronti della dialettica, polemico nei confronti di un sistema della totalità, e che invece tenta di risalire ad una concezione di immagine del mondo in termini induttivi, dal particolare, è segno di un disagio molto radicale. Una conferma di questo disagio è offerta da quanto viene detto in quell'area, pur complessa e composita, che si riconosce sotto il concetto di nichilismo. Essa ha ad esempio a Torino un esponente particolarmente vivace, quale Vattimo, il cui itinerario intellettuale può essere assunto emblematicamente. Egli, muovendo da un'origine religiosa, è passato attraverso una rilettura di Heidegger e di Nietzsche per approdare in un primo momento a esiti rivoluzionari, che costituivano anche il tentativo di armonizzare, in avanti, l'insieme delle sue matrici culturali. Quest' itinerario progressista rivoluzionario, che non è solo una storia personale di Vattimo, ma di molta parte di questi autori, ha infine dovuto essere abbandonato, così come la pretesa di poter conseguire un punto di vista globale e unificante sulla storia, una verità. Oggi questi autori concludono alla non esistenza della verità, non temono di affermare che la rivoluzione non è più che un simbolo, si collocano, in una parola all'interno dell'affermazione nietzscheana che proclama l'indistinguibilità di verità e menzogna (si ricordi il bel passaggio di Nietzsche su come il mondo vero divenne favola, e si ricordi, anche per citare un recente libro di successo, l'affermazione che U. Eco mette in bocca al protagonista del suo romanzo, **Il nome della rosa,** facendogli dire che l'unica verità è ridere della verità, e far ridere della verità).

Per questi autori, l'assenza di senso è il dato da cui dobbiamo partire e che dobbiamo constatare come un fatto su cui non c'è né da piangere né da ridere, ma da considerare come la condizione dell' operare.

Se si analizzano queste cose che io do come esempio, ci si rende conto che da diverse tradizioni la filosofia contemporanea sta puntando verso un discorso analogo, cioè a dire che lo sviluppo del nostro pensiero occidentale, invece di mettere capo alla verità, mette capo al nulla. Il nulla è la nostra verità. O al massimo non ci restano che piccole parziali verità, molto settoriali, magari metodologicamente utili per continuare a vivere, ma l' idea di un senso complessivo non c'è più. Non solo non c'è più come fatto, ma c'è una teorizzazione della positività di questo fatto. Può darsi che io accentui l'aspetto drammatico di questa visione della filosofia. Ma se noi queste cose le trasferiamo alla lettura dell'esperienza quotidiana, mi domando se non sia profondamente vero o comunque se quello che gran parte della filosofia moderna dice, non colga effettivamente nel segno. Ossia se questa assenza di senso non sia l'esperienza fondamentale in cui noi ci troviamo a vivere.



Benjamin diceva che l'uomo contemporaneo non ha nessuna esperienza nel senso che non riesce ad unificare in esperienza tutta la sua esistenza. Fa molte esperienze, molte più che l'uomo di cinquanta o cento anni fa, ma non riesce a trasformare queste esperienze in una esperienza, non riesce a rintracciare nell'insieme delle cose che fa un senso fondamentale attraverso il quale orientare le sue azioni. Se è vero questo, allora la filosofia coglie nel segno dicendo che siamo di fronte all'assenza della verità.

Ma allora, e qui mi metto dalla parte del teologo, io mi stupisco che il teologo non sia profondamente turbato da un fatto di questo genere. Perché ci sono due possibilità: o dice « sono tutte storie », ma non può solo dirlo, deve dimostrarmi che sono tutte storie; oppure dice che la teologia opera prescindendo del tutto da mediazioni culturali e quindi ha la sua verità e le sue certezze, e al massimo cambia le carte in tavola parlando di teologia della creazione invece che di teologia dell'incarnazione credendo così di rimettere le cose a posto. Io mi domando se un teologo si possa limitare ad una di queste due posizioni. Io penso che da un lato questa affermazione della filosofia vada presa decisamente sul serio, e se non la si vuole accettare come dato definitivo essa debba essere confutata nel merito, e dall'altro che non sia possibile che una teologia operi al di fuori dei dati culturali che il suo tempo le fornisce. Quindi se c'è una scienza che oggi dovrebbe essere in crisi alla massima potenza, è la teologia, perché essa per un canto si sa portatrice di una verità e di un messaggio, e per un altro si trova nella indisponibilità di esprimere questo messaggio in termini significativi per l'uomo contemporaneo.

Ma a mio parere questo non è un problema solo di espressione. L'impossibilità ad esprimere diventa in ultima istanza per il cristiano l'impossibilità stessa di cogliere il nocciolo, e quindi diventa lo smarrimento della verità della teologia. A me ha sempre recato un pò di turbamento quando i teologi leggevano le pagine di Nietzsche dove egli dichiarava che Dio era morto, e dicevano che questo passo era molto interessante perché metteva in luce la crisi della cultura contemporanea, facendo uno scambio « tipicamente » teologico: là si par-

lava di Dio che era morto, e invece veniva detto che non era Dio ad essere in questione, ma i valori della cultura contemporanea. E' vero che Nietzsche non se la prendeva solo con Dio, ma con l'insieme dei valori della cultura occidentale, ma la cosa non avrebbe dovuto essere meno grave per un teologo; per certi aspetti è addirittura più grave perché mi domando come il teologo possa far risuscitare Dio se non ha gli strumenti culturali per esprimere e pensare questa risuscitazione.

La soluzione la teologia qualche volta l'ha trovata. In alcuni casi di tipo esistenzialistico, si è compiaciuta della crisi (« tanto più l'uomo è in crisi tanto più posso offrirgli un'ancora di salvezza »). Ma contro questi casi Bonhoeffer si è già espresso con una chiarezza estrema e io non posso che essere d'accordo con lui. Ma la teologia non può nemmeno pensare di ricorrere a categorie indipendenti dalla situazione culturale in cui noi viviamo. Faccio un esempio. E' diventato di moda negli ambienti progressisti una polemica contro la cultura di stampo greco e a favore della cultura di origine ebraica, polemica che ha secondo me degli aspetti interessanti, ma che rischia di essere un pò elusiva, proponendo di abbandonare le categorie greche per quelle ebraiche. Come se duemila anni non fossero esistiti. Può darsi che le categorie ebraiche siano per un cristiano molto migliori, però se sono storicamente morte è solo per un fatto accidentale o ci sono delle altre ragioni? Una risuscitazione di queste categorie non è pertanto un'operazione così semplice e così indolore.

Io credo che ci siano delle prospettive che vadano conducendo al di là della crisi e di una lettura nichilista di questa, però mi sembrerebbe affrettato dire: tutto questo parlare di crisi non è che una compiaciuta (ed erronea) tentazione filosofica e adesso in una conferenza vi mostro come far passare la teologia al di là della crisi. Perché prenderla sul serio vuol dire anche accettare dei tempi di silenzio o dei tempi di una teologia del fallimento, di una teologia che tiene conto del fatto che le speranze dell'uomo oggi si presentano come speranze deluse, il che non significa rinunciare al fatto che siano speranze, ma sottolineare il fatto che esse siano deluse.

Padre Baroffio a Camaldoli

Liturgia e spiritualità

Lo spirito di Camaldoli è paradigmatico, o comunque significativo dello « stile » della FUCI: a partire da una profonda radice di fede inizia lo sforzo di una mediazione culturale che non costruisce steccati ma che apre al mondo il messaggio cristiano.

Dentro questo quadro, la prima delle due settimane camaldolesi del 1982 ha colto con brillantezza e sensibilità uno dei temi più importanti e troppo spesso trascurati della vita del cristiano: la Liturgia. Chiamato a esporre le linee essenziali di una corretta comprensione della Liturgia, è stato il benedettino padre Bonifacio Baroffio.

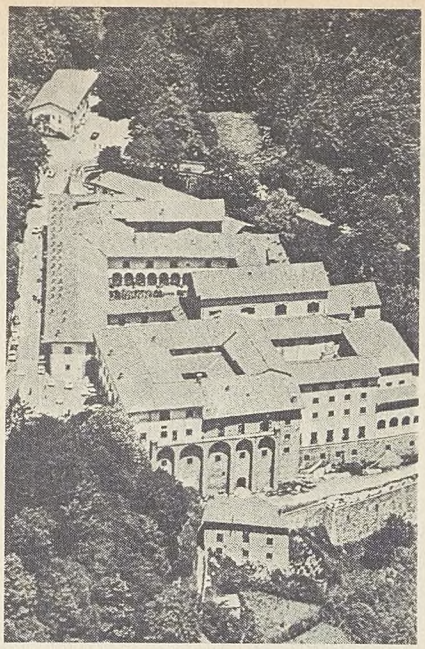
La scelta di un tema come quello liturgico non è stata casuale: all'interno della complessa problematica suscitata dall'analisi del rapporto Fede-Storia il « nodo-Liturgia » non può essere sciolto con lo stile tenuto da Alessandro Magno nei confronti del famoso Nodo di Gordio. Necessitava quindi un approfondimento interno per potersi poi, anche su questo terreno, porre in una corretta prospettiva nei confronti dei problemi suscitati. Inoltre la FUCI montiniana degli anni '30 fu certamente una delle prime associazioni laicali a porsi seriamente di fronte al problema della riforma liturgica.

Padre Baroffio ha affrontato il discorso da più punti di vista con un approccio tanto descrittivo quanto esplicativo. Richiamati tre testi fondamentali su cui pongono le fondamenta le forme liturgiche, cioè la costituzione conciliare « Sacrosantum Concilium », e le due premesse al Messale e al Breviario della Liturgia delle Ore, padre Baroffio ha tracciato un breve itinerario storico delle vicende che la Liturgia della Chiesa cattolica ha vissuto in questi ultimi anni. Ancora una volta il punto di partenza non poteva che essere il '68: l'abbandono completo della vita cristiana da parte di quegli stessi giovani che affollavano le Messe domenicali, fa chiedere se per caso la Liturgia non sia inutile, non essendo riuscita ad impedire un tale sfacelo neppure a quelli che erano così assidui ai Sacramenti. Il problema — ha affermato Padre Baroffio — non è quello di un fasto esteriore e di una presenza solo fisica. La liturgia è parte di quel grande movimento di crescita e di sviluppo che è la vita cristiana. Necessario è quindi un legame stretto tra vita e liturgia, un legame così profondo che, come dice S. Giovanni Crisostomo « Un cristiano che vive seriamente per tutta la sua esistenza la Liturgia, cambia addirittura esternamente, tanto da far capire ciò a cui ha partecipato ».

E tutta questa problematica non riguarda solo il passato, anche se ci serve per afferrarlo e capirlo, ma soprattutto il presente e il futuro. Le nostre celebrazioni, anche affollate, spesso belle, sono ammantate di un grigiore che non riusciamo a togliere con l'esuberanza esterna. La sensazione di disagio che avvertiamo segnala un « gap » tra fede e storia, tra intervento di Dio e reazione dell'uomo. Perché, come bene ha segnalato Padre Baroffio, cos'è la Liturgia se non una unione che dovrebbe riuscire ad armonizzare ritmi diversi, ritmi che nella prospettiva cristiana si fondono? E' quindi questo uomo integrale che deve vivere la Liturgia: un uomo tutto se stesso nella pienezza della nuova vita portata dal Cristo.

Il senso della Liturgia è nel sovrapporsi e nell'intrecciarsi di questi orizzonti: Dio e l'uomo.

Essi trovano il loro cardine in due aspetti che sono fondamentali: salvezza e peccato. La salvezza come evento operato da Dio attraverso il fatto-Cristo (Sacr. Conc. 2, 5, 6), il peccato come dilacerazione di un essere integrale che la vita quotidiana spezza, e come movente della azione salvifica di Dio. Se il cristiano non vive la storia come storia di



Salvezza allora anche la Liturgia sarà solo un insieme di gesti vuoti e insignificanti. E questa storia di salvezza ha dei ritmi dettati dall'amore di Dio che spesso sfuggono all'umana comprensione. E questo deve essere applicato anche alla Liturgia: non dobbiamo ridurla entro le anguste categorie della nostra comprensione. C'è una comprensione più grande, la comprensione dell'amore, quella che fa risalire il primato dell'essere sul fare e sul sapere, il primato della preghiera sulle parole.

Il discorso di Padre Baroffio si è poi addentrato in una approfondita analisi delle realtà liturgiche.

Tre le categorie fondamentali individuate nella realtà liturgica da Padre Baroffio: il « sacrum commercium », il « memoriale », l'« oggi ».

Lo « scambio mirabile » è una delle più profonde realtà della storia della salvezza, espresso con forza e precisione nella liturgia del Natale: uno scambio tra la nostra natura umana e la natura divina di Cristo, quella che viene, con termine tecnico, definita « dottrina della nascita del verbo ». La liturgia è uno dei momenti più forti in cui il « sacrum commercium » si esprime, in un contatto diretto tra la nostra persona e la persona di Dio, e anche attraverso simboli. Il memoriale è la seconda importante categoria: la memoria nella liturgia ha il valore di processo psichico così come comunemente lo intendiamo, ma è soprattutto un rivivere, un ripercorrere la storia della salvezza. Non si tratta — ha ripetuto più volte padre Baroffio — di una pia divagazione, ma di un fare spazio alla storia di Cristo in questo mondo.

Tenere infine ben presente l'oggi: è la terza categoria liturgica fondamentale. « Guai a noi — ha detto con fermezza padre Baroffio — se consideriamo la liturgia come un fatto passato, come un qualcosa che sta alle nostre spalle ». E' nell'oggi la vera realtà della liturgia.

Le tre categorie sono riscontrabili passo dopo passo in ognuno degli elementi della liturgia eucaristica e della liturgia delle ore. In una carrellata ricca di dettagli profondi e meditati, padre Baroffio ha indicato lo stemperarsi minuto, tenue e insistente di ognuna delle tre realtà fondamentali della liturgia in ciascun momento di vita liturgica. Così nella lettura e nell'ascolto della parola di Dio, nella preghiera, nei gesti e nei segni liturgici e sacramentali, nei momenti di silenzio, nella celebrazione eucaristica come in quella delle ore, il centro di tutta la vita liturgica resta la grande realtà del memoriale: il Signore Dio ha mandato il suo Figlio su questa terra per salvare l'uomo. Questo avvenimento, la memoria di questo avvenimento *sono* la liturgia.

Padre Baroffio ha esemplificato ampiamente questo concetto di fondo attraverso una analisi puntuale dei vari momenti della liturgia. Una esposizione, la sua, che, non perdendo mai di vista una scientificità e un rigore teologico robusti, ha saputo anche toccare le corde della intimità del cuore umano, sottolineando anche gli aspetti più personali della vita liturgica. La lezione che la prima settimana di Camaldoli 1982 ha lasciato non è stata piccola: la liturgia ha un carattere vitale.

Liturgia e Vita, così come Fede e Storia, non sono due momenti alieni l'uno dall'altro. La liturgia è un aspetto della vita del cristiano, che si specifica nei due grandi momenti dell'interiorità, intesa come capacità di lasciarsi guidare dallo Spirito e dalla storia fin nelle fibre più intime dell'essere, e del rapporto comunitario, perché se la liturgia è vita, e la vita è relazione con gli altri, anche la liturgia deve essere vissuta come momento comunitario.

Interiorità e comunità: nello sforzo di capire queste due grandi realtà sta un impegno di vita.

Ettore Colli Vignarelli

Attuare un rapporto più stretto tra Università e territorio

Valorizzare le risorse locali

Il 1° Congresso Regionale della FUCI sarda, che si è svolto dal 19 al 21 marzo ha voluto significare per la Federazione Regionale un modo diverso di porsi nei confronti della realtà locale.

Il tema del Congresso non poteva non essere altrettanto impegnativo: infatti « Identità Cristiana, Mediazione Culturale e Mezzogiorno » se da un lato esprime una riflessione che la FUCI nazionale porta avanti da un po' di tempo, dall'altro è la naturale evoluzione del cammino formativo che la FUCI sarda aveva intrapreso cinque anni or sono con il tema: « Il cristiano e l'impegno nel temporale ».

La relazione iniziale, di M. Cristina Giuntella, su « La FUCI e i fatti del '31 » ha teso a smitizzare i fatti del 1931, durante i quali il fascismo aveva impedito alla FUCI, anche formalmente, di esercitare il proprio compito pastorale e formativo.

Tale smitizzazione è giustificata dal fatto che il rapporto tra Chiesa e fascismo è molto complesso e non è riducibile ad una bipolarità, cioè ad una separazione netta tra l'uno e l'altro.

Non tutto il mondo cattolico e in particolare l'ACI fu consapevole della

Primo Congresso regionale dei gruppi sardi

Identità cristiana mediazione culturale e Mezzogiorno

Gavino Pala

necessità di ribadire certi valori. La Chiesa era allora come ora pellegrina nella storia, per cui non c'era separazione netta tra i cattolici e i fascisti.

La relazione di G. Tonini su « La FUCI oggi » ha messo in evidenza la caratteristica odierna della FUCI, che è quella di « laboratorio » di cultura ed analisi al servizio della Chiesa e della Università, polo di riflessione critica dentro la Chiesa per renderla comunità intelligentemente presente nella società contemporanea, stimolo per gli studenti in Università per una presa di coscienza della situazione nella quale vivono e dei problemi dell'Università e del ruolo che gli studenti stessi possono giocare in essa.

Tonini ha anche fatto un excursus storico degli ultimi anni della FUCI mettendo in evidenza come, dalla dicotomia, espressasi nel congresso di Napoli, tra le posizioni dei gruppi del Nord che richiedevano un lavoro culturale in Università, e quelli del Sud, che pur accettando tale lavoro proponevano un impegno per una cultura più vissuta nell'ambiente, per un servizio contemporaneo alla ricerca e alla diffusione della cultura, nella realtà concreta nella quale si vive, non si è ancora usciti, nonostante la proposta positiva del Congresso di Milano per una razionalità al servizio dell'annuncio di fede.

Dal Congresso Regionale è stata ribadita a questo proposito la necessità di una mediazione culturale all'interno dell'Università e nella società civile, riconoscendo la laicità della cultura rispetto ai tentativi di ideologizzazione e strumentalizzazione politica, e la sua storicità, come prodotto capace di indurre novità storiche e sociali, e la sua aderenza alla società perché essa deve servire alla promozione dell'uomo.

L'essere rispondenti alla realtà in cui si vive è stato uno degli argomenti più trattati, poiché non si può capire una mediazione culturale, cioè una interpretazione storica della fede, se non si conosce la pluralità delle culture presente nella realtà.

A ciò è stata dedicata una tavola rotonda sul tema « Mediazione Culturale e realtà sarda » alla quale hanno partecipato: G. Mario Selis, direttore dell'Assessorato Regionale alla Programmazione; A. Milella, rettore della Università di Sassari, Pasquino Porcu, consigliere nazionale della CISL; e Manlio Brigaglia, docente di Storia Contemporanea all'Università di Sassari.

Dall'analisi approfondita e dal dibattito è nata la necessità della valorizzazione delle risorse locali, che si deve attuare con uno stretto rapporto tra Università e territorio, per esempio attraverso l'istituzione di nuovi corsi di laurea più rispondenti alle esigenge locali, cioè: Scienze Turistiche, Scienze Forestali, Informatica, Scienza dell'Alimentazione, e inoltre l'urgenza di rendersi capaci di essere sempre più espressione dell'ambiente che produce valori, per esempio non sottraendo la lingua ma portandola ad un rango più diginitoso, né dimenticandosi delle migliaia di emigrati, molti dei quali sono intellettuali, che rendono sempre più povera una realtà che lo è già a sufficienza.

In tal modo il « Meridione deve rivendicare un ruolo di sviluppo che può essergli congeniale, qualora le forze economiche e politiche rivolgano una attenzione più precisa alle risorse locali » tramite la programmazione dello sviluppo e l'incentivo all'iniziativa economica.

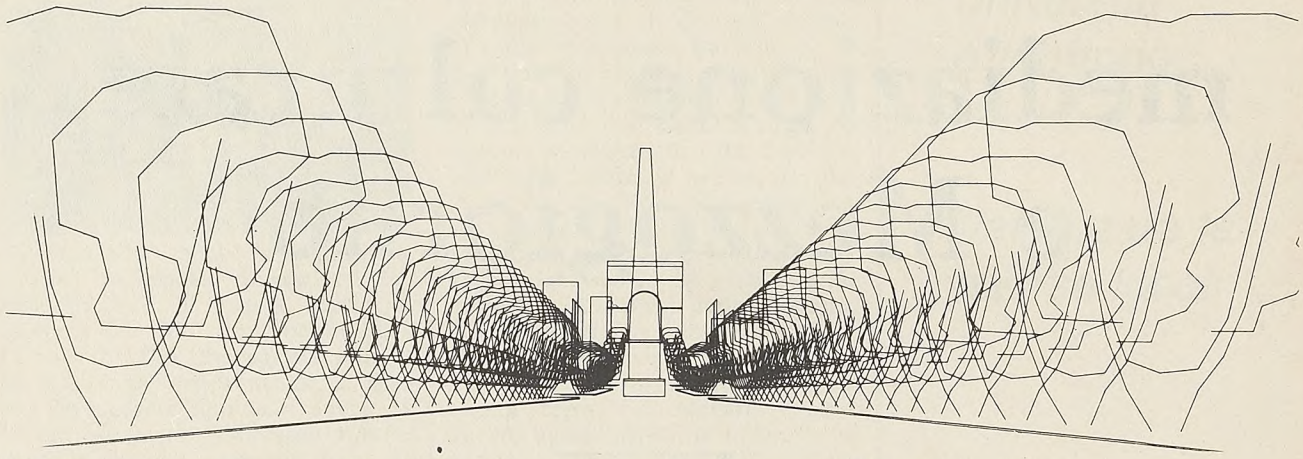
In questa realtà periferica, depauperata di risorse economiche e culturali, si attua una mediazione storica dei cristiani che non è riproposizione di

riaggregazioni fittizie, ma esprime la necessità di una presenza comunitaria, poiché l'individualismo e la cultura liberal-borghese sta impregnando il nostro vivere quotidiano.

Il fondamento della presenza è l'amore che interpreta il Regno e lo anticipa, senza pretese di arroccamenti in difesa di ideologie che sono in crisi e che dal cristiano sono considerate come campo nel quale seminare (E.N. 40). Questo tema è stato al centro dell'ultima relazione, svolta da Marco Ivaldo, vice presidente del MEIC, sul tema « Identità Cristiana e Mediazione Culturale » che non ha inteso dare soluzioni definitive ma in modo problematico ha espresso la tensione del cristiano verso un'antropologia, frutto della sua ricerca e non aprioristicamente preformata.

Questo concetto è stato anche ribadito nell'omelia di don Agostino Bonivento, che ha inoltre richiamato l'importanza della preghiera per una migliore coscienza cristiana.

Il congresso si è concluso con uno spettacolo di musiche, balli e canti tradizionali, al quale hanno partecipato numerosi gruppi Folk (Dorgali, Codrongianus, Bosa) e la polifonica Turritana, che sono serviti a dimostrare, attraverso i migliori costumi sardi, il legame tra l'uomo e la propria terra, con la mediazione che deriva dalla comprensione critica di gesti trasmessi ormai da generazioni.



Senso della razionalità e mediazione culturale: quale rapporto con l'identità cristiana?

La relazione di Marco Ivaldo al convegno della Sardegna

Per affrontare in maniera adeguata il problema della mediazione culturale occorre a mio avviso preliminarmente interrogarsi sulla questione del senso della razionalità. La prima parte di questa esposizione verterà pertanto sull'idea di ragione e, correlativamente, sulla forma di sapere che ritengo necessario porre a fondamento di un processo di mediazione culturale. E' possibile discernere a questo proposito nell'odierno panorama della cultura quattro serie di fenomeni:

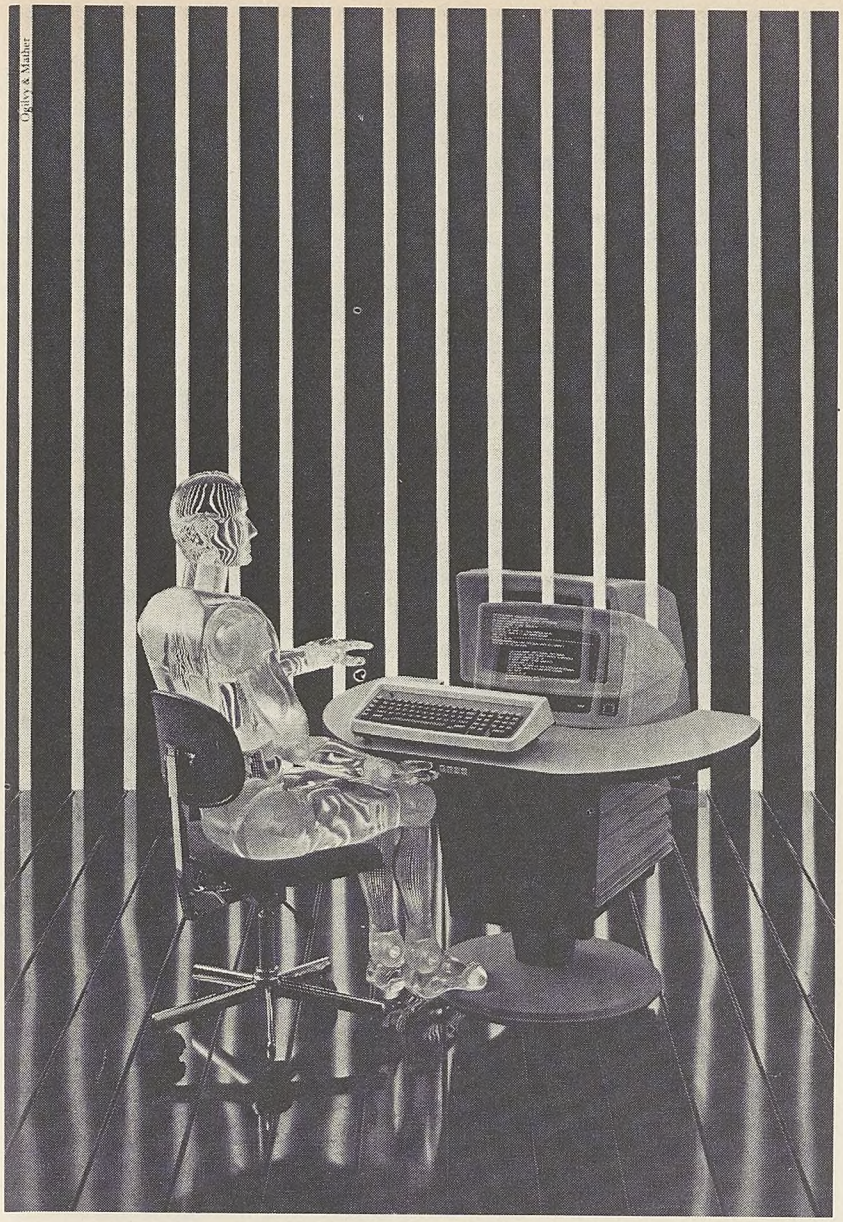
— assistiamo alla critica e al sospetto nei confronti di una figura di razionalità totalizzante. La cultura contemporanea è tuttora segnata dalla crisi dei sistemi (di matrice ottocentesca) che si pretendono come forme di esplicazione onnie-saustiva e onnicomprensiva della storia e della natura;

— intrecciata con la crisi dei grandi sistemi logico-storici emergono una filosofia e una cultura « della crisi ». Queste traggono partito dalla decadenza dei sistemi per insinuare l'idea che non la mediazione è logicamente pensabile ma soltanto l'immediatezza, che non è progettabile nessuna unità razionale e articolata dei diversi, ma che deve essere accolta puramente e semplicemente dalla riflessione, la disarticolatezza delle differenze e del frammento;

— si estende anche al di là dei limiti dell'occidente geografico, la presa e il dominio di una razionalità tecnologica, strumentale, pianificatrice;

— infine incontra considerevoli difficoltà teoriche ma è avvertita dal sentimento di ampli strati della umanità contemporanea, la radicale esigenza di una razionalità « umanistica », di un pensiero e di un sapere che si prendano cura dell'uomo e degli uomini nella realtà delle loro condizioni e aspirazioni, che sappiano proporre fini dello sviluppo storico non semplicemente risultanti dal calcolo degli interessi e dall'equilibrio delle forze ma da una passione razionale di giustizia e di pace. Tale razionalità umanistica è a mio avviso fondamento e struttura di una « cultura della speranza ».

Vediamo distintamente le quattro serie di fenomeni qui enunciati.



— 1) Il nostro è tempo di crisi per le filosofie della storia. Viene revocata in dubbio la loro pretesa di avanzare una spiegazione totale degli eventi del mondo, di dedurne lo sviluppo necessario, di antivederne il compimento. E' intrinseca alle filosofie della storia una mondanizzazione dell'escatologia ebraico-cristiana: l'avvento di una età nuova, di una « terza età » — intravista nella profezia gioachimita — è considerato come una meta a totale disposizione dell'uomo, della praxis umana. Dalla crisi delle filosofie della storia proviene un richiamo — significativo per una razionalità umanistica — alla finitezza e alla libertà dell'uomo come essere razionale finito. Questo richiamo invita a pensare la storia non come svolgimento predeterminato di una legge immanente assoluta, ma come faticoso e travagliato accadere della libertà umana, in quanto libertà « sotto condizione », sempre interpersonalmente qualificata, radicata in un corpo e intrattenente un rapporto organico con la natura. In questa luce, parlare di progetto storico significa non il proporsi di rivelare ed annunciare l'evoluzione necessaria e pregarantita, in certo modo, degli avvenimenti storici, ma significa più sobriamente proporsi di avanzare possibilità di comprensione, orientazione, finalizzazione di situazioni storiche determinate mediante la ragione e la libertà degli uomini associati. In questo senso progettare significa gettare possibilità distanziandosi dal dato che si è assunto, e dal quale pure non è possibile prescindere, significa situare, in altri termini, il dato in una prospettiva che lo interpreti e che lo giudichi.

2) Occorre rilevare a mio avviso che esiste anche un modo « non critico » di assumere la crisi dei grandi sistemi, un modo per il quale si abbandona il terreno della ragione, oppure si svuota la ragione stessa della sua capacità di conoscere, di indicare fini, di mediare l'esperienza, di formulare leggi di comprensione.

In siffatta maniera che ho definito « non critica » di considerare la crisi dei grandi sistemi, la storia non viene pensata come orizzonte « razionabile » (potenzialmente razionale nei limiti di una intelligenza finita) delle libertà situate e associate degli uomini, ma come una sfera che sfugge alla presa dell'intelligenza e che si sottrae ad ogni tentativo progettuale. Ciò comporta tuttavia, a mio avviso, concedere la storia alla logica arbitraria della forza, oppure dello scontro e della composizione corporativa degli egoismi dei singoli e dei gruppi. In siffatta linea, la storia torna ad esser *natura*, contesa « naturale » di tendenze puramente confliggenti e non razionalmente mediabili. Tale riduzione naturalistica della storia può convivere e convive di fatto con proposte di razionalizzazione tecnocratica e sottilmente autoritaria dei processi sociali; se la storia infatti non è pensabile e ordinabile dall'intelligenza dell'uomo, sembra diventare legittimo semplificare e comprimere la dimensione democratica secondo fini funzionali al sistema economico e socioistituzionale dato. D'altro lato, e correlativamente, se la storia torna ad esser natura, contesa « naturale », sembra inevitabile riconoscere in essa la priorità alla forza, al potere come dominio, alla tecnica come imposizione della volontà di potere alla natura e al mondo umano, intesi come ciò che è assolutamente manipolabile e incondizionatamente sfruttabile.

D'altro lato la risposta adeguata al nichilismo incluso nella affermazione incondizionata della volontà di potenza, non mi pare possa pro-

venire da una cultura dell'immediatezza, che si affida ad una apprensione emotiva o fideistica (e pertanto ancora fondamentalmente soggettivistica) dei valori. Cultura della crisi e cultura della immediatezza hanno in comune una premessa: l'abbandono del terreno del sapere, la riduzione dell'intelligenza a sentimento, la confusione fra il pensiero e il vissuto. Una razionalità umanistica invece distingue accuratamente fra il pensiero e la realtà, fra la riflessione e la vita, e riconosce ad entrambi la loro dimensione specifica. Il suo modello epistemologico è quello del realismo critico. Essa propone un sapere elaborato non dal punto di vista dell'assoluto ma dal punto di vista del finito, dell'uomo come essere personale e interpersonale insieme, come intelligenza « corporeizzata » e insieme come corpo animato di spirito e vita.

3) Il terzo ordine di fenomeni, indicato all'inizio, mi sembra rappresentato dall'estendersi del dominio di una razionalità strumentale e tecnologica, per la quale le cose vengano considerate come ciò che è indefinitamente manipolabile, riproducibile e trasformabile secondo l'esclusiva pretesa dell'uomo. Siffatta figura di razionalità si autocostituisce escludendo dalla regolazione dei propri procedimenti ogni criterio — ritenuto « metafisico » — di valore e di finalità etica. Nella propria autocomprensione, la razionalità strumentale reputa che soltanto la ragione calcolante (quantitativo-formale) è « ragione », produttiva cioè di argomentazioni controllabili; ciò che eccede questa forma di ragione non può esser ritenuto sapere effettuale ma costituisce un insieme di opzioni soggettive, rispettabili ma non razionalmente provabili. La razionalità strumentale e tecnologica scompone l'uomo in un insieme di funzioni, regolate e regolabili secondo sistemi logico-tecnologici che si giustificano in forza della loro coerenza e della loro efficacia operazionali, ossia il cui fondamento, le cui finalità e il cui senso sono sottratti alla discussione razionale. Ad una riflessione critica si palesa il carattere « ideologico » di questo pensiero: esso cela una pretesa di dominio pieno ed assoluto sul mondo naturale ed umano. Per un verso, esso si prefigge la sottomissione della natura alla volontà di potenza tecnologica (sottomissione che è ben altra cosa dalla coltivazione e dalla umanizzazione della natura); per altro verso, esso si prefigge la fondazione in termini planetari dell'assoggettamento dell'uomo — ridotto a funzione interscambiabile, anonima, astratta — alla medesima volontà di potenza che prende la forma di dominio ideologico, politico, economico, militare di alcuni uomini o gruppi di uomini, o di alcuni stati o complessi di stati, sugli altri uomini e popoli.

E' evidente che qui la mia critica non si rivolge affatto alla scienza e alla tecnica in quanto tali, ossia in quanto conoscenze e operazioni relative, parziali, controllabili, ipotetiche; critico invece l'elevazione della razionalità analitico-calcolante a modello unico e assoluto di razionalità. Una razionalità umanistica è invece tale perché riconosce il contenuto di conoscenza, di scoperta, di rivelazione di inedite dimensioni del reale, e le possibilità di umanizzazione che dischiudono le scienze (e le tecniche) nell'atto stesso in cui si riconoscono come approcci determinati, prospettive parziali nei riguardi della totalità del conoscibile, oggettivazioni provvisorie e perfettibili di una realtà che eccede sempre le forme in cui viene, volta a volta, adeguata.

4) Il cammino di una razionalità umanistica deve arduamente distendersi fra crisi dei grandi sistemi e farsi innanzi della cultura dell'immediatezza, fra avvento del nichilismo e imporsi di una razionalità tecnologico-strumentale. Il procedere di tale cammino può svolgersi a mio avviso a due condizioni: a) a condizione che il pensiero non smarrisca il legame con la vita: una razionalità umanistica deve offrire mediazione ed espressione razionali, deve tradurre nelle norme dell'intelligenza e del progetto il sentimento e il desiderio degli uomini concreti verso una convivenza in cui l'uomo possa rispecchiare e vedere rispecchiata la propria immagine nel rapporto interpersonale e nel rapporto con il mondo; b) a condizione di non abbandonare il terreno della razionalità e del sapere ma di edificare una cultura antropologica che si svolga su fondamenti e mediante nessi razionali, e che riesca a proporre un criterio di controllabilità delle proprie argomentazioni e conclusioni.

A mio avviso, il cristiano non può essere indifferente a questo problema culturale, giacché con esso ne va dell'autocomprensione riflessa della fede in questa età di civiltà e di cultura. E' certamente vero infatti che la fede non assume il proprio senso dalla mediazione dell'intelligenza, ma viene ontologicamente prima di essa come ciò che *dona* il senso. E' altrettanto innegabile tuttavia che la mediazione della intelligenza consente alla fede, come opzione-fiducia prestata ad una testimonianza, di trasferire il senso nella dimensione del significato, permette cioè di sviluppare la significazione storica del credere, di enucleare nel qui e nell'ora la visione del destino della creatura che nel credere è contenuta.

E' necessario, a mio avviso, considerare in maniera ad un tempo articolata ed integrale la nozione di razionalità umana. Nella ragione esiste una compresenza di discorsività e intelligenza. Razionalità è discorsività, potere di distinguere, ordinare, regolare secondo leggi i dati presenti fenomenicamente. Razionalità è anche sempre — e dall'interno dell'oggettivazione discorsiva — intelligenza, apertura alla realtà entro la quale vengono determinati i concetti, capacità di cogliere il reale pur nelle forme limitate e parziali del concetto, della prospezione discorsiva, e attraverso di queste. Discorsività e intelligenza: non l'una senza l'altra, ma compresenza di entrambe in una azione reciproca, rispettivamente, di accertamento e di avveramento. Divaricare queste dimensioni significherebbe cadere o nel razionalismo o nell'irrazionalismo. Una figura di razionalità operante nella determinazione reciproca di discorsività e intelligenza è una razionalità fondata sulla relazione intenzionale fra coscienza ed essere.

L'idea di lavoro culturale che emerge da questa forma di razionalità è quella di un lavoro di ricerca e di riflessione metodica condotte secondo rigorosi procedimenti argomentativi, e insieme di ricerca e riflessione che avvengono entro una apertura originaria alla realtà, come ascolto delle voci e delle parole portatrici di senso che emergono nell'orizzonte umano, come disponibilità al non ancora, al possibile, a ciò che è altro dal dato, come rispetto e attenzione delle differenze che si danno, che possono darsi in ciò che è. Un siffatto lavoro culturale avviene attraverso un impegno continuo di comunicazione

dei saperi come interconnessione dialogica di una pluralità di approcci, di prospezioni determinate alla realtà.

Intelligenza e prassi cristiana

La seconda parte di queste riflessioni verte sul tema dell'intelligenza e della prassi cristiana. La figura di razionalità che ho finora tratteggiato, in quanto razionalità integrale della persona e in quanto consente il presentarsi dell'altro da sé, non preclude ma rende possibile, alla coscienza, di incontrare e liberamente accogliere il dono di un senso assoluto, ossia è compossibile con una libera opzione di fede. A sua volta il dono liberamente accolto, la fede, assume, in forza del proprio dinamismo interiore, illumina o sopraeleva la razionalità della persona e la spinge a realizzare un approfondimento sempre più vasto e adeguato del mistero di realtà che essa comunica.

La fede non è un insieme di certezze oggettivisticamente fissate, ma è la fiducia personalmente incondizionata e libera prestata ad una testimonianza accolta come decisiva, la quale chiama ad una nuova orientazione di vita e contemporaneamente contiene una comprensione dell'esistenza e del destino della creatura nel suo rapporto con il Creatore. La mediazione dell'intelligenza sviluppa l'autocomprensione della fede, ossia consente che la fede stessa (orientazione e visione) dica se stessa nelle parole, nell'autocomprensione culturale di un determinato momento storico. La mediazione culturale del cristiano pertanto consente: 1) che la fede pensi se stessa nelle categorie di una età di cultura, 2) che la fede, pensando se stessa, illumini questo stesso apparato categoriale, liberi lo sguardo della coscienza profana, e ispiri questa stessa coscienza a scoprire sempre di nuovo alcune fondamentali verità sull'uomo che le sono proprie.

La fede è la luce oggettiva, l'orizzonte di senso entro cui avviene la mediazione culturale del cristiano. A sua volta è questa mediazione culturale che consente l'articolarsi della presenza storica del cristiano stesso e della comunità ecclesiale. Il significato della « scelta religiosa » consiste nel ritrovamento ermeneutico della fede come orizzonte di senso, della *forma Christi* come immagine esemplare di ogni presenza. La mediazione culturale contribuisce a far sì che l'immagine esemplare si articoli storicamente nella esistenza cristiana. Scelta religiosa e mediazione culturale si illuminano e si precisano reciprocamente: in questa luce la presenza cristiana non può essere intesa come semplice esserci, rivendicazione di spazio, affermazione della propria soggettività, ma deve qualificarsi come annuncio, dono di sé testimonianza, lievito e servizio, solidarietà concreta, amore, profezia.

Nel documento della CEI « La Chiesa italiana e le prospettive del paese » emerge l'intuizione di una presenza della comunità ecclesiale sia come soggetto di evangelizzazione e casa di comunione, sia come luogo pedagogico in cui non avviene soltanto la trasmissione della fede ma anche l'educazione ad un impegno cristiano (in particolare dei laici) nelle realtà sociali offrendo principi di riflessione, criteri di giudizio, adeguate linee di spiritualità. Ora, porre la comunità cristiana come luogo pedagogico significa prefigurare una presenza di Chiesa, nella società complessa, come luogo di suscitazione e di comunicazione di energie etico-religiose. Ciò significa a mio avviso altra cosa dell'offrire un « supplemento d'anima » (che rischia di presentarsi ancora come aggiuntivo, dualistico), e ciò è a mio avviso contemporaneamente altra cosa del prefiggersi di cristianizzare in chiave neotemporalistica le forme e le strutture sociali. Si tratta invece di realizzare « una discesa del vangelo in noi » (Maritain). Ciò è compito di una Chiesa che si vuole « libera di fronte agli opposti sistemi, per optare soltanto in favore dell'uomo » (Giovanni Paolo II), e che è capace di testimoniare all'uomo stesso la verità ultima che lo riguarda e che la Chiesa stessa deve servire: *l'essere,* l'uomo immagine di Dio, di quel Dio che si è irreversibilmente autoofferto per la salvezza di tutti in Gesù Cristo, e di conseguenza, il *dovere,* dell'uomo stesso, di realizzare rapporti fra gli uomini in cui il suo essere immagine non venga misconosciuto ma anzi, nei limiti del concreto storico, promosso. Questo senso assoluto — perché trascendente, fondato in Dio — dell'uomo e della sua libertà, e le sue implicazioni eticostoriche, è — mi sembra — ciò cui la Chiesa deve educare le coscienze perché queste lo vivano e lo testimonino, con libertà, nella loro singola e interpersonale esperienza di vita.

Il ruolo della comunità ecclesiale

Una comunità ecclesiale che approfondisce ed assolve i suoi compiti originali e costitutivi di soggetto evangelizzante, assemblea sacramentale, luogo di insegnamento e di pedagogia cristiana, rende possibile e assieme domanda una concomitante ed assidua azione dei laici cristiani come protagonisti responsabili di impegno temporale e testimoni del vangelo nella società. Attraverso la messa in atto di tutte le possibilità evangeliche nascoste, ma presenti e operanti nella realtà nel mondo assunta e vissuta con autonomia e responsabilità proprie, il laico crisitano coopera, a suo modo, all'evangelizzazione. Insieme, agendo secondo intelligenza, illuminata dalla fede, secondo coscienza animata interiormente dal vangelo, in fedeltà alla propria condizione storica e in solidarietà operosa con altri uomini di buona volontà, il laico cristiano coopera all'incivilimento umano, alla realizzazione storica, aperta, perfettibile della giustizia.

Ciò comporta in primo luogo, per il laico cristiano, una visione della *professionalità* adeguata alle esigenze di una società articolata, una società in cui diminuisce il peso sociale dei grandi mestieri di massa, standardizzati nelle loro espressioni quali provenivano dalla società del primo e secondo dopoguerra, mentre si assiste ad una pronunciata diversificazione e moltiplicazione delle figure professionali.

Caratteristiche formali costitutive di una professionalità adeguata all'oggi mi sembrano essere la competenza e l'eticità. Competenza come appropriazione dinamica e continua dei saperi specifici e delle operazioni che li pongono in pratica, eticità come tensione al bene comune.

E' necessario informare di progettualità il dominio degli strumenti e correlativamente saper concretare i fini in una adeguata pratica dei mezzi.

In secondo luogo il governo di una società complessa, il governo dei grandi sistemi economici, tecnologici, politici, sociali, non mi sembra possibile senza il ritrova-

Il Congresso

Anche alla FUCI, di tanto in tanto, è concesso di specchiarsi nelle acque dell'ufficialità per scoprirsi magari un po' leone, come è abitudine di molti, del resto. La più caratteristica di tali occasioni è costituita dal Congresso Nazionale, che la tradizione vuole abbia scadenza, almeno approssimativamente, biennale.

Naturalmente, non si fa un congresso soltanto per rispettare un ruolino di marcia, né per calcolato esibizionismo.

E infatti il congresso al quale — guarda caso — la FUCI si sta preparando ha la presunzione di rispondere a esigenze un po' più nobili e complesse, riguardanti sia il cammino percorso dalla Federazione a partire dal congresso di Milano, sia il cammino percorso nel frattempo dalla Chiesa, dall'Università e — più in generale — dalla nostra società.

Di queste esigenze si è già parlato spesso e ancora se ne parlerà, più concretamente e più opportunamente, nei prossimi mesi (oh, se se ne parlerà!). Per l'intanto possiamo — ufficialmente — annunciare che il 46° Congresso Nazionale della FUCI si terrà a Padova dal 27 al 30 gennaio 1983, e possiamo anche anticipare i temi di alcune relazioni ed il nome di alcuni dei relatori.

Mons. Filippo Franceschi, vescovo di Padova, parlerà su « La Chiesa italiana e le prospettive del Paese ».

Alberto Monticone, presidente nazionale dell'Azione Cattolica, presenterà una relazione dal titolo « Coscienza laicale nella Chiesa e nella società di oggi ».

Il compito riservato al teologo sarà quello di « Parlare di speranza nella società secolarizzata », ed a farlo sarà don Severino Dianich.

Marco Ivaldo, vice-presidente nazionale del MEIC, parlerà di «Università e sapere nella società industriale».

E ancora, oltre alla Relazione Introduttiva che sarà presentata dalla Presidenza Nazionale, sono in corso dei contatti con un noto professore universitario, al fine di ottenere una relazione che potrebbe anche intitolarsi « Ecclesiologia filosofica e teoria della società nell'epoca della secolarizzazione », e con altri noti esponenti del mondo culturale e del mondo politico, ai quali spetterebbe il compito di animare una tavola rotonda sul tema « Etica e pace ».

Inoltre, in coda al Congresso vero e proprio, si terrà probabilmente anche l'Assemblea Federale, che è tradizionalmente la miglior occasione per la FUCI di specchiarsi un po' in se stessa.

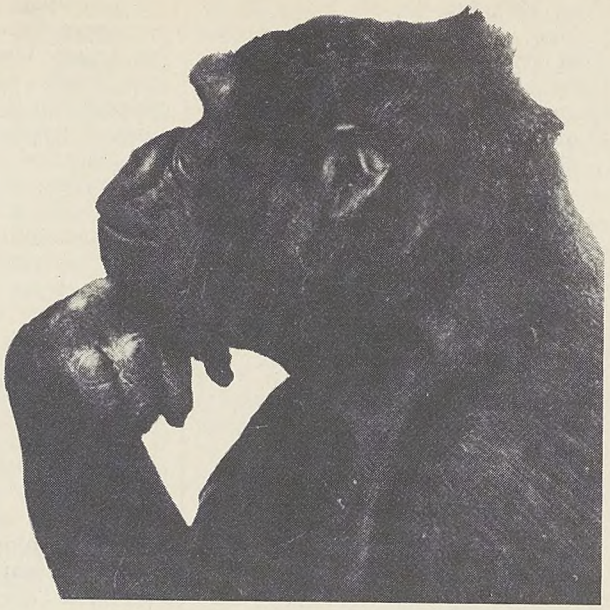
mento e la pratica di una visione alta, esigente, rigorosa della *politica*. La politica può essere luogo di misurata e razionale sintesi fra fini e mezzi, mete comune e interessi individuali, progetti ed analisi, a condizione che essa non si riduca a mera arte combinatoria degli interessi, ma si affermi con la ricerca storica, pluralista, conflittuale e convergente insieme, del bene comune, « vigile cura del bene comune » (Laborem exercens). E' necessaria una politica che riconosca e discerna quanto va emergendo nella società, nei movimenti storici e nei mondi vitali, e che, senza semplificare e ridurre la complessità sociale, sappia interpretare, orientare e governare la complessità stessa verso fini comuni. In tal modo la politica, restando tale, trova la sua sostanza etica.

Il compito pedagogico della comunità cristiana dovrebbe realizzarsi — nelle realtà e nei movimenti ecclesiali che si prefiggono un impegno culturale — anche come formazione ad una spiritualità che chiamerei *spiritualità della ricerca*. Intendo una spiritualità centrata sulla fede intesa non come una cosa che si ha, si possiede, si difende come una proprietà, ma come dono che si accoglie, si vive, si approfondisce, si comunica attraverso una testimonianza solidale con l'uomo storico. La fede come dono non è un possesso che separa ma è offerta che apre e che accoglie, è attenzione a cogliere tutti i segni della presenza di Dio, tutti gli elementi di verità e di valore, dovunque e comunque espressi. Intendo ancora una spiritualità fondata sulla fiducia in Dio, nella fedeltà di Dio, fiducia che diventa amore e stima per l'uomo, sentito come creatura, immagine di Dio, e fratello nella croce di Cristo, chiunque sia quest'uomo, qualunque sia la sua nazionalità, classe, posizione religiosa, culturale, politica, la sua condizione, la sua vita.

Una spiritualità della ricerca è una spiritualità che ha il senso della complessità, del dialogo, della sintesi che non proviene dalle soluzioni semplici ed unilaterali — di di cui anzi diffida — ma dalla fatica della ricerca e del pensare; è una spiritualità sostenuta da amore per l'intelligenza e per l'oggetto dell'intelligenza, ossia la verità, e insieme consapevole del limite che costitutivamente compete all'intelligenza del mortale, dell'uomo; è una spiritualità che sollecita dunque a correre « il rischio del pensare » e che spinge a « ben pensare », nella duplice persuasione che si dia la verità (e che la verità ultima è Dio) e che insieme la verità vada sempre di nuovo ricercata, scoperta, e riconosciuta dall'intelligenza dell'uomo sulla terra fino a che Dio, che è la Verità, accogliendo la nostra insonne fatica, non ci « mostrerà il Suo volto » e sarà, alla fine, « tutto in tutti ».

Marco Ivaldo





A cent'anni dalla morte di Charles Darwin

Ludovico Galleni

dell'istituto di zoologia e anatomia comparata dell'Università di Pisa

Nel 1981 abbiamo ricordato il centesimo anniversario della nascita di Pierre Teilhard de Chardin e quest'anno ricordiamo il centenario della morte di Charles Darwin. Questi due anniversari sono l'occasione per ricordare figura e opere di questi due grandi scienziati non ancora sufficientemente conosciute dalla cultura cattolica, in specie quella italiana.

Ed è chiaro che parlare di Teilhard de Chardin e di Darwin vuol dire innanzitutto confrontarsi con un problema ancora ampiamente dibattuto: quello dell'evoluzione.

Vorrei allora approfittare di questa occasione per ricordare alcuni punti della polemica sull'evoluzione e i suoi meccanismi che sono stati recentemente riproposti da due libri.

Il primo (Dopo Darwin. Critica all'evoluzionismo di G. Sermonti e R. Fondi; Rusconi Milano 1980) non è altro che una critica rivolta non soltanto alle moderne teorie che cercano di spiegare i meccanismi dell'evoluzione, ma addirittura alla idea stessa di evoluzione come fatto storico realmente accaduto. Il libro gioca, a mio parere, su di un sottile equivoco e, criticando alcuni dei meccanismi proposti per spiegare l'evoluzione (in particolare i meccanismi darwiniani), tende a negare l'evoluzione stessa. Per capirci meglio è un po' come se uno storico, insoddisfatto di come i suoi colleghi spiegano la sconfitta di Napoleone a Waterloo, prendesse lo spunto da questo per negare l'esistenza stessa di Napoleone.

Comunque, per un'analisi più ampia del libro si rimanda alla recen-

sione recentemente pubblicata da P. Omodeo (Evoluzionismo: dibattito o rissa? in « Le Scienze », Ottobre 1980, pp. 126-130) e al dibattito che ne è seguito sulle pagine della rivista. A me interessa solo sottolineare con preoccupazione il successo che il libro sta incontrando nel mondo cattolico (e andando in giro per parrocchie e centri cul-



turali cattolici a spiegare l'evoluzione ne ho fatto esperienza diretta) a ulteriore dimostrazione della difficoltà che hanno i cattolici a confrontarsi con la cultura moderna e di quanto poco abbia inciso finora la lezione di Pierre Teilhard de Chardin.

Indubbiamente il libro ha fatto da cartina di tornasole chiedendo delle chiare prese di posizione. E basta vedere alcune recensioni (p. es. su « Renovatio » o su « Vita sociale ») per capire la scarse simpatie che raccoglie l'idea di evoluzione in generale e i meccanismi darwiniani in particolare.

Il secondo libro (L'Evoluzione del vivente di P.P. Grassé, Adelphi, Milano 1979) ha una diversa impostazione: pur non negando l'evoluzione il Grassé (che è uno dei maggiori zoologi viventi) si dichiara insoddisfatto degli attuali meccanismi proposti per spiegarla ed in particolare del rapporto casuale tra mutazione e selezione. Secondo l'autore questo meccanismo, che ha come elemento base ancora la selezione darwiniana, non è sufficiente per spiegare le grandi linee dell'evoluzione degli animali e delle piante. Occorre quindi lavorare ancora per trovare altri meccanismi che almeno integrino quelli che noi conosciamo.

Chi scrive ha avuto la fortuna di poter discutere le attuali conoscenze sui meccanismi dell'evoluzione e le loro relazioni col pensiero di Teilhard de Chardin in numerose occasioni ed in sedi diverse, primo fra tutti l'Istituto Niels Stensen di Firenze dove ha sede l'Associazione Teilhard de Chardin.

I principali punti discussi possono essere brevemente riassunti come segue. L'evoluzione, almeno ai suoi livelli più bassi, può essere considerata, schematizzando moltissimo, il prodotto di due fenomeni che agiscono in maniera indipendente l'uno dall'altro. Il primo fenomeno, la mutazione, è la causa della variabilità, cioè del fatto che i vari individui di una stessa specie non sono tutti uguali, ma differiscono per una gran quantità di caratteri. Essa è il risultato di « errori » nella copiatura del programma che ogni cellula porta racchiuso nel nucleo ed è responsabile della presenza di differenti forme « alleliche » di uno stesso gene. E', per prendere un esempio banale, grazie a questo meccanismo che il gene per il colore degli occhi si trova in differenti forme: l'allele occhi azzurri e l'allele occhi scuri.

In ogni popolazione saranno presenti molti alleli di uno stesso gene (ogni individuo ne porta due, uno di origine paterna ed uno di origine materna). Su questa variabilità agisce la selezione (in concreto i vari fattori ambientali) scegliendo e favorendo quegli alleli che meglio rispondono alle pressioni dell'ambiente. E' ormai classico l'esempio della farfalla inglese *Biston betularia* che presenta individui con colorazione del corpo chiara ed altri con colorazione del corpo scura. L'avvento dell'inquinamento da carbone e il conseguente annerimento dell'ambiente (tronchi d'albero, foglie etc.) ha favorito la forma scura (mimetica e quindi capace di nascondersi ai predatori) nelle zone a sviluppo industriale, mentre la forma chiara è rimasta la più frequente e diffusa nelle zone non inquinate.

Se immaginiamo questo processo



agire sui numerosissimi sistemi genici che caratterizzano un organismo, possiamo comprendere come differenze ambientali possano portare al sorgere di nuove popolazioni caratterizzate da differenti costituzioni geniche. Là dove a questi meccanismi si sovrappone una netta separazione tra le popolazioni (cioè una barriera che eviti gli in-



croci e quindi non permetta più il mescolamento genico tra le diverse popolazioni) col tempo si separeranno le nuove specie.

Questo meccanismo, espresso in poche parole, presenta un elemento fondamentale dal punto di vista teorico: non esiste infatti nessuna precisa relazione di causa/effetto tra la mutazione (o le cause che la provocano) e la selezione che su di essa agisce. E' su questa base che molti autori si veda ad esempio J. Monod ne « Il caso e la necessità ») hanno fondato l'ipotesi di una evoluzione che ha raggiunto il livello dell'uomo solo per un caso fortunato. Manca insomma la possibilità di trovare un finalismo nell'evoluzione e Darwin stesso nella autobiografia considera questo fatto una delle cause del suo ateismo (in C. Darwin, Autobiografia a cura di P. Omodeo, ed. Feltrinelli, p. 44).

In realtà secondo me, le cose stanno in modo diverso. Se infatti il meccanismo base è (per quel che ne sappiamo ad oggi) quello sopraesposto e l'evoluzione va avanti a tentoni, come afferma con felicissima immagine proprio Teilhard de Chardin, ciò non toglie che emergono, osservandole nel loro insieme, delle linee, più o meno marcate, che indicano come l'evoluzione si muova verso forme sempre più complesse e, almeno per gli animali, sempre più cerebralizzate.

Questa modalità evolutiva (che Teilbard chiama di ortogenesi) è ancora spiegata da molti autori in termini di pura selezione (si veda

p. es. G.G. Simpson — The major features of evolution — Columbia U.P., 1953), mentre per altri, come già detto, richiede l'intervento di meccanismi non ancora chiariti.

Una cosa è certa: l'evoluzione non parte con un programma già scritto, i meccanismi evolutivi sono tali per cui il programma che oggi caratterizza gli esseri viventi si è venuto formando nel tempo (si veda a questo proposito il libro di T. Dobzhansky e E. Boesiger, Idee per l'evoluzione, Boringhieri 1971) e quindi i meccanismi mutazione selezione non agiscono partendo da zero, ma lavorando su di uno schema base accumulatosi nel tempo e che può subire poche e piccole modificazioni alla volta. E' allora accettabile anche secondo l'interpretazione sopra esposta (cioè il rapporto casuale tra mutazione e selezione) che programmi simili o comunque non ancora troppo differenziati, sottoposti alle stesse pressioni selettive, rispondano in maniera parallela.

A questo punto possiamo recuperare l'ipotesi scientifica di Teilhard de Chardin (l'ortogenesi di cui parlavamo precedentemente) anche nell'ambito delle attuali conoscenze sui meccanismi dell'evoluzione. La linea portante che sta infatti alla base dell'ipotesi scientifica di Teilhard de Chardin, cioè l'ortogenesi intesa come sviluppo di caratteri simili in linee evolutive ormai separatesi, può essere spiegato in termini di rapporto mutazione selezione senza troppe difficoltà. Diviene cioè chiaro come, con questi meccanismi, la linea evolutiva di sempre maggiore complessità e di sempre maggiore cerebralizzazione (l'asse di complessità coscienza di Teilhard de Chardin) si afferma in quanto selezionata positivamente perché porta a forme con piani organizzativi sempre più diversificabili e con maggiori capacità integrative.

La conclusione può essere che, se il meccanismo base può essere considerato casuale, la selezione indirizza nel complesso le linee evolutive verso forme di sempre maggiore complessità e, negli animali, di sempre maggiore cerebralizzazione.

Allora le attuali conoscenze sull'evoluzione ci suggeriscono l'immagine di un mondo in cui la presenza dell'Uomo non è determinata già all'inizio da un preciso atto creativo (come nel caso dell'ipotesi del creazionismo fissista) né che è il prodotto finale necessario di una evoluzione che avviene secondo un programma rigidamente fissato all'inizio (ipotesi di un'evoluzione « guidata » o finalizzata), ma che non è neppure il frutto del caso, come può far pensare una lettura superficiale del darwinismo.

Si deve ragionare in termini di probabilità: il modello di Universo che abbiamo oggi non è né strettamente deterministico né abbandonato ai capricci del caso, ma è un modello che, viste le leggi che lo regolano e i meccanismi che permettono l'evoluzione, è congegnato in maniera tale per cui, in qualche sua parte, può nascere la coscienza riflessa (per continuare ad usare i termini di Teilhard de Chardin) come punto finale di un processo di sempre maggiore adattamento.

E' un modello di Universo secondo il quale, quindi, la creatura cosciente di sé e libera nella sua essenza perché libera nella sua nascita, può mettersi in cammino per stringere un alleanza col suo Creatore.

Ecco allora che l'idea dell'evoluzione non è più da rifiutarsi a priori nevroticamente, ma un tema che può aiutarci a comprendere meglio il senso ed il significato della presenza dell'Uomo nell'Universo.

Per questo è essenziale che tutti ma in particolare il mondo cattolico, torniamo a studiare Darwin e Teilhard de Chardin e a confrontarci con le loro idee.

(già pubblicato sulla rivista "Il futuro dell'uomo")

"La casa dei cento natali"

Il papà Aldo

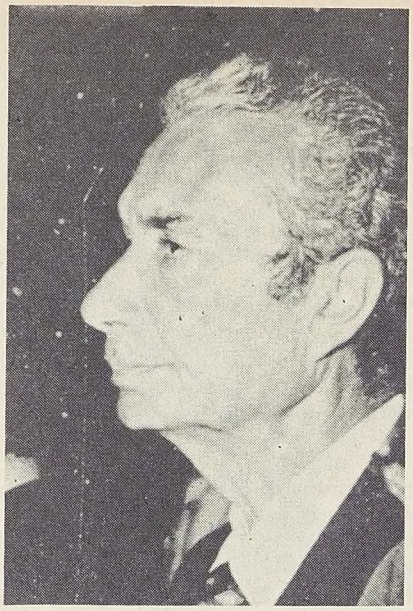
Alberto Bobbio

Prendo quella copia del Corriere della Sera, dieci maggio 1978, *un titolo a nove colonne « Il delitto Moro ». E' l'unico dei quotidiani di quel giorno che mi è rimasto, un pò ingiallito lì nel mucchio di giornali degli avvenimenti importanti. Gli altri chissà dove sono finiti. C'è un articolo di Giuliano Zincone in fondo alla pagina, un « piede » in corsivo, in cui si narra l'epilogo dell'uomo « buono », la sua bara che è quella Renault rossa aperta a fatica da un artificiere. Zincone riferisce che un « uomo vestito di scuro scuote la sua cartella con uno scatto di rabbia e grida: Che aveva fatto di male? A me, in trenta anni non è mai mancato né da mangiare, né da bere! ».*

L'occhio va inevitabilmente alla fotografia di Moro avvolto in una coperta, scomposto nel baule dell'auto. La mente ritorna all'immagini di quel maggio: un telegiornale che finisce, i libri di latino sulla scrivania per gli esami di maturità, ancora un'ultima notizia « è stato trovato un uomo in un'auto vicino a via delle Botteghe oscure, forse si tratta dell'onorevole Aldo Moro », poi la conferma, tanti giornalisti che si accalcano alle finestre di un convento di clausura perché in buona posizione, le lacrime sul volto che bagnano le pagine di una vecchia edizione del « De rerum natura ».

E' difficile dimenticare quel passato, anzi non si può, ormai è memoria, ragione per l'avvenire. E la domanda di quel signore vestito di scuro si ripropone, diversa nelle parole, ma identica nella sostanza: chi era Aldo Moro?, perché l'hanno ucciso, lui che diceva « noi vogliamo essere diversi dagli stanchi e rari sostenitori di un mondo ormai superato »?

Le immagini del dramma di Aldo Moro sono tutte lì nella memoria, mentre a fatica, una sera, leggo le pagine che ha scritto Maria Fida Moro. Racconta del suo papà in un libro (La casa dei cento Natali-Rizzoli) che è prima di tutto un libro sulla famiglia, perché la famiglia è lo spazio geografico e temporale della vita, proprio come il Natale lo è per la nascita di Cristo:



« Ho sempre pensato alla mia casa come ad un rifugio sicuro e lieto, tanto lieto che sembrava che lì fosse molto spesso Natale. La mia casa e la mia famiglia sono abbinati nel mio cuore all'idea del Natale ». E i Natali sono cento, come per dire infiniti, tanti, come nell'idea dei bimbi, che cento per loro è l'orizzonte dell'universo. Maria Fida non narra l'Onorevole, ma spiega, anzi « grida » l'immensa bontà del suo papà. E' un collages di ricordi passati, di riflessioni, un libro scritto un pò adesso e un pò ieri (« mi viene in mente un pomeriggio che risale al tempo in cui frequentavo l'università »), perché Maria Fida questo libro lo ha scritto da sempre in montagne di appunti, di impressioni, di racconti sulla vita della sua famiglia che a tratti butta dentro, quasi un feed-back-verità. Non dice il mio papà era così, non esistono giudizi storici, lei « racconta » solo il suo papà. « E' comunque molto difficile cercare di descrivere la personalità di papà... » scrive ad un certo punto, poi ancora spiega che « risale ai tempi della FUCI ed è di monsignor Montini la frase che secondo la mamma definisce meglio di ogni altra quello che era papà. Si tratta di un pezzetto di preghiera: « Dammi, Signore di essere quaggiù umile testimonianza della tua infinità bontà »:, infatti « papà dava nella sua anima accoglienza ed ospitalità a chiunque gli passasse vicino... non metteva mai in conto gli sgarbi... aveva chiaro il senso dei limiti... parla oggettivamente. Diceva « credo », « mi pare », « penso »,... aveva un progetto da sempre. Era per i tempi lunghi, sapeva cioè che non si sforza la storia e che si deve usare il materiale umano che esiste nelle specifiche situazioni. Man mano che conosceva i problemi della storia trovava in sé una sua soluzione. I fatti hanno poi confermato che le sue ipotesi erano giuste. Aveva una visione globale delle cose. Tutto per lui andava considerato « sub specie aeternitatis » e quindi il singolo problema si risolveva solo se la persona si inseriva nel grande disegno universale al posto giusto... La gente nelle piazze lo capiva e lo approvava, perché il suo discorso era logico e la logica ha una forza propria... Aveva una capacità di voler bene enorme, immensa. Il suo era un amore tranquillo, che non chiedeva niente, paziente, silenzioso, che non si impone che non dà fastidio, simile all'amore che Dio nutre per noi ».

Si potrebbe continuare a citare altri passi, ma ho scelto questi che mi paiono i più significativi e immediati, certamente indispensabili per tracciare la figura di Aldo Moro.

Alcuni dicono che è un libro senza speranza, perché Maria Fida scrive che non sarà più Natale, mai, nella sua casa, dicono che sia un libro contro la scelta per la politica. Non è vero. Maria Fida scrive ad un certo punto che « se vogliamo che il mondo rimanga abitabile, dobbiamo essere più buoni. Questo mi hanno insegnato mio padre e mia madre, questo cercherò di insegnare a mio figlio. Cosa sarà di noi solo Dio lo sa ma, se è vero che nessuno potrà restituirci la felicità perduta, è vero anche che nessuno potrà mai toglierci gli anni lieti che hanno preceduto quelli del dolore. Neanche le Brigate Rosse, le campagne diffamatorie postume, il 16 marzo e il 9 maggio, l'abbandono di tanti riusciranno a disintegrare la certezza assoluta dell'amore, perché l'amore va ben oltre le possibilità umane, esiste da sempre e non avrà mai fine ». Non c'è più il riferimento geografico, temporale, storico, ma rimane la certezza che la casa dei cento Natali vive ancora nei cuori di tutti coloro che vollero bene al suo papà, che capirono la giustezza della scelta politica come servizio. Maria Fida non scrive contro la « vocazione » per la politica, per cui essa « consiste in un lento e tenace superamento di dure difficoltà, da compiersi con passione e discernimento al tempo stesso » (Weber), ma contro quella maniera di intendere la politica per cui l'uomo è solo una variabile sempre, inevitabilmente dipendente rispetto ai meccanismi del potere e delle istituzioni. C'è la speranza perché tutto il libro, per come è scritto, per i ritmi narrativi che assume, per quello che contiene, è la memoria di chi è stato Aldo Moro, la memoria tenace che resiste oltre la tragedia.

Oggi rimane un simbolo, dice Maria Fida, di quella che fu la casa dei cento Natali: un piccolo bivacco sulle montagne del Trentino « sperduto tra le rocce grigie, levigate dal ghiaccio e allietate dal vento ». Quel bivacco è la nostra speranza, un brandello di vita di ieri che non ha ragione se non trova un domani. E' Paolo VI che lo disse per primo nella preghiera a San Giovanni in Laterano, scritta per l'uomo « innocente ed amico » nel cuore della cronaca, ma già densa di profezia: « fa che noi tutti raccogliamo nel puro sudario della sua nobile memoria l'eredità superstite della sua diritta coscienza, del suo esempio umano e cordiale, della sua dedizione alla redenzione civile e spirituale della diletta nazione italiana ».

Maria Fida Moro
La casa dei cento Natali
Rizzoli

Questo numero è stato chiuso in tipografia il 15 ottobre 1982

RICERCA

L. 2000

Direttore: Giorgio Tonini, Responsabile: Giuseppino Monni. Redazione: Giorgio Armillei, Alberto Bobbio, Stefano Ceccanti, Paolo Pignocchino, Beppe Tognon, Mauro Vigini. Direz. e Amm. Via della Conciliazione, 1 - 00193 Roma, Tel. 655.621. c.c.p. n. 35038009 intestato a: « Ricerca ». Fuci. Spediz. abbon. postale Gruppo II 70% Litotipografia « Nova AGEP » 00186 Roma. tel. 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 Tribun. di Roma n. 4938 del 5 dicembre 1955. La collaborazione è aperta a tutti gli universitari; gli articoli non pubblicati non si restituiscono.