

RICERCA

Nuova serie di Azione Fucina

Quindicinale della Federazione Universitaria Cattolica Italiana - A. XXIV - 15 Ottobre 1968 - N. 19

Nell'editoriale si ricordano i fatti di Monaco, cercando di trarre luci ed insegnamenti per la nostra situazione attuale.

Nel fondo, Angelo Bertani offre delle riflessioni sul tema della povertà e del servizio, cercando di sottolineare la differenza fra povertà dal danaro e povertà dalla cultura.

A pag. 3-4 riprendiamo il discorso sui temi essenziali del Movimento Studentesco con un articolo di Vincenzo Calandra.

Mario Falcitore prosegue il discorso iniziato sullo scorso numero con un articolo sulla natura dell'Azione Cattolica: pag. 5-6.

Alla 39. Settimana Sociale è dedicata la nota di Paola Zabban e Sandro Parrella, a pag. 9.

Marisa Nunzella, a pag. 10, valuta attentamente i fatti di Parma nelle motivazioni e nella realizzazione.

A trent'anni da Monaco

Mercoledì 28 settembre 1938, Jan Masaryk, che poi sarebbe diventato ministro degli esteri ceco e vittima di Stalin, si trovava nello studio del Premier inglese Neville Chamberlain, alla presenza del ministro degli esteri Lord Halifax. Si era appena saputo dell'invito rivolto da Hitler alle potenze europee per un incontro a Monaco che risolvesse il problema dei Sudeti. Per chi aveva seguito tutta la vicenda era chiaro che Francia e Inghilterra, complice l'Italia, si preparavano a cedere la pace dalla Germania pagandola con l'abbandono della Cecoslovacchia alla conquista nazista. E' ormai entrata nella storia la frase che Masaryk pronunciò allora prima di accomiarsi: « Se avete sacrificato la mia nazione per mantenere la pace del mondo, sarò il primo ad applaudirvi. Ma se non raggiungerete lo scopo, signori, che Dio salvi le vostre anime! ».

La frase è di quelle che sono degne di finire nei manuali scolastici; ma purtroppo se la esaminiamo attentamente non mantiene le promesse che si possono ricevere da una prima lettura. Il problema è se, cedendo o permettendo la prepotenza si possa validamente garantire la pace. La storia che seguì il famigerato ottobre di trent'anni fa dimostra che non sono i più o meno onorevoli mercati sulla pelle degli altri i mezzi migliori per mantenere la pace. La resa di Monaco costò al mondo un danno incalcolabile, perché non servì affatto a salvare la pace come si aspettavano (non si sa con quanta buona fede) i governanti delle « democrazie occidentali », ma soltanto a far guadagnare a Hitler quasi un anno di tempo nei suoi preparativi criminali.

Infatti, fra il 1° ottobre 1938 e il 15 marzo 1939, la Cecoslovacchia veniva cancellata, come Stato indipendente, dalla carta dell'Europa. Poi fu la volta della Polonia.

A trent'anni di distanza, ci sono forse ancora alcuni insegnamenti che si possono trarre dalla lezione di Monaco.

La soluzione cecoslovacca adottata a Versailles era stata ispirata alla pretesa della Francia di garantirsi un equilibrio di potenza europea favorevole per sé e sfavorevole per la Germania. L'impulso dato alle nazionalità est-europee aveva lo scopo di assicurare una cintura protettiva antigermanica a est, che minacciasse, in caso di guerra a ovest, l'apertura di un secondo fronte. Di fatto le rinatte nazioni orientali erano tutte, chi più chi meno, legate alla Francia. Esse erano il fulcro del sistema di sicurezza. Hitler mascherò sotto pretesti nazionalistici (i Sudeti) la sua strategia, peraltro inequivocabile, di sconfiggere punto per punto Versailles. E vi riuscì perché, parlando senza complimenti, la Francia ebbe paura di battersi con la Germania.

Il sistema di equilibrio europeo fallì, perché Versailles aveva presunto troppo. Aveva creato un sistema di alleanze inerte e sterile, che doveva necessariamente lasciar vivere e anzi rinfocolare gli odi e i risentimenti dell'anteguerra. Gli storici più recenti, senza nulla togliere alla follia e alla criminalità del nazismo, hanno ricostruito la parte di responsabilità che spetta alle potenze vincitrici nello scoppio della seconda guerra mondiale; ed essa deve essere ricercata proprio nell'amministrazione della pace, della quale furono arbitri senza condizioni.

Monaco segue la logica di Versailles. Le nazioni si fanno e si disfanno a seconda della convenienza del momento. La Cecoslovacchia era la garanzia francese a est. Secondo la prassi, naturalmente, la Francia aveva permutato questa garanzia con una eguale da parte sua, in caso di aggressione tedesca ai cechi. Ma era solo per modo di dire; perché si usa che i patti siano bilaterali. In realtà alla Francia, allora grande potenza, interessava solo la propria sicurezza: chi avrebbe potuto costringerla a intervenire, se non voleva? Nessuno; e nessuno lo fece. La Russia era impegnata a intervenire, se fosse intervenuta la Francia; e dichiarò per bocca di

(continua a pag. 12)

Povertà e servizio

Quello della povertà è certamente uno dei temi più importanti e più veri che si stiano sviluppando oggi, nel popolo di Dio. Povertà della Chiesa. Povertà del cristiano. Povertà, libertà, servizio.

C'è un rinnovato confronto della realtà evangelica con le note essenziali della nostra storia e, magari, della nostra psicologia. L'auspicabile fine dell'era costantiniana, delle compromissioni col potere e dei suoi pesanti privilegi; lo scandalo di una fede riposta più nella grandiosità dei mezzi umani che nelle vie dello spirito; il problema inquietante dell'ingiustizia, della miseria, della fame di tanti fratelli. Si riscopre l'essenzialità del messaggio di Cristo; la dignità umana e il valore religioso della povertà; il suo valore di testimonianza, di liberazione, di contestazione.

Il rimettere in onore questi valori è cosa urgente e doverosa nella Chiesa, oggi. Non sarà facile.

Oltre alle comprensibili sortite e resistenze ci sarà da fare i conti, ancora una volta, con tentazioni ed equivoci.

E' facile per ciascuno di noi ricordare come ci sia stata insegnata un'interpretazione intenzionale e piuttosto intimistica del consiglio evangelico sulla povertà. Sarebbe povero chi è « distaccato », chi padroneggia il danaro e non lo serve, chi è sobrio, addirittura sarebbe povero colui che è circondato dagli agi pur non dandosi molto daffare per procurarselo, magari per un fondo sottilmente scettico,

E' un rischio che hanno corso e che corrono un po' tutti i consigli evangelici, anche la castità e l'obbedienza: diventare il regno di una mezza umanità che fugge ogni contraddizione, ogni dramma profondo trasformando in bastioni di protezione e di timidezza (e di benessere artificioso) anche la testimonianza più sconvolgente.

Trasformare i consigli evangelici in banali ricette di disimpegno; non attingere quel livello di radicalità al di là del quale essi sono veramente segni escatologici e condizioni di libertà e di umanità più piena d'impegno umano meno trionfalistico, ma più convinto e più efficace.

Se oggi vogliamo riproporre a noi stessi — e a tutta la Chiesa — il tema della povertà dobbiamo superare, dunque, tutte le tentazioni angelistiche, « spiritualistiche »; dobbiamo credere al realismo evangelico e calarlo nella nostra storia.

La povertà del Vangelo è la povertà del denaro, anzitutto. E' quasi incomprensibile come oggi si facciano discorsi generali e paralleli di povertà del denaro, sì, ma anche — e magari soprattutto — di povertà della cultura, delle idee. L'equivoco radicale è proprio quello di aver scambiato la povertà con il disinteresse, il disimpegno, la accettazione « con riserva mentale » della realtà e dello sforzo umano. Mentre, al contrario, povertà è la rinuncia concreta (non solo intenzionale) di qualcosa di « comodo » (in segno di spe-

ranza escatologica), per realizzare un livello anche umano più alto, meno equivoco, più libero. E, dunque, non mai disgiunta dall'« attività », lavoro in senso lato, tensione e fatica.

Proprio per l'oggetto e la radicalità di questa — presente oggi forse più in molti uomini votatisi a ideali non remunerativi (dai guerriglieri ai preti-coi-poveri) più che nei grandi ordini religiosi — essa non può essere confusa con la sobrietà, la giustizia, l'utilizzo « umano » dei beni. Anche questi sono atteggiamenti buoni; ma assai meno « liberanti » e « significativi ».

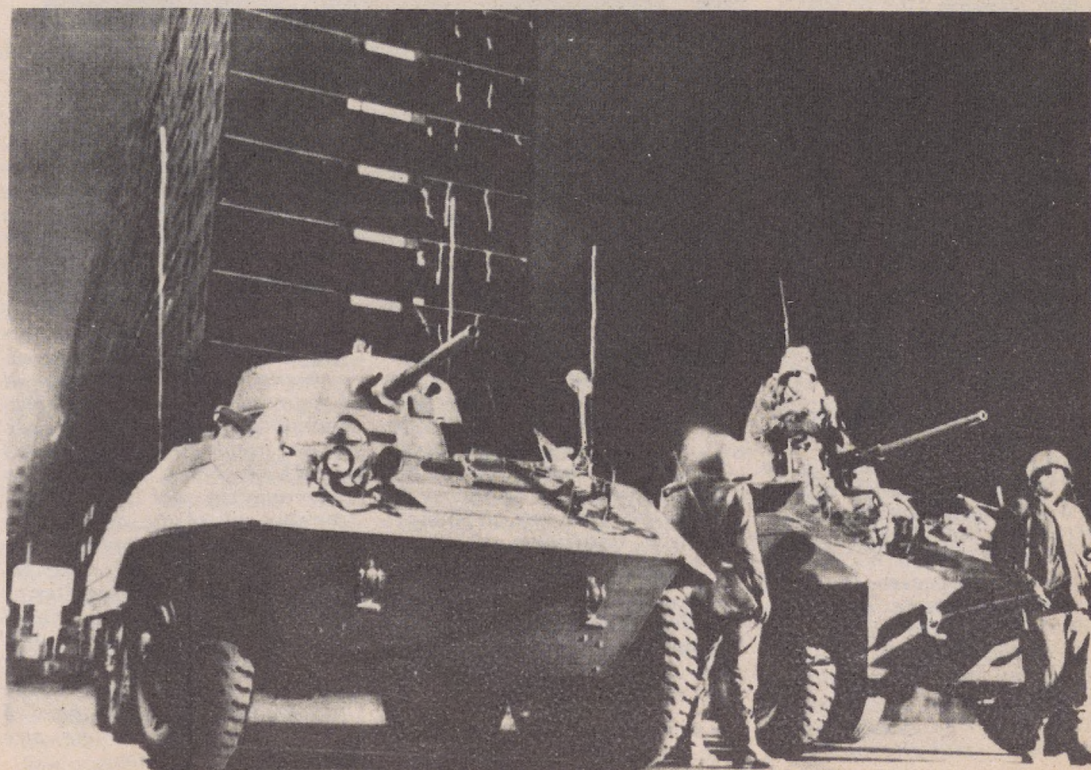
A questo punto ci preme, invece di sottolineare come lo slogan della « povertà dalla cultura » sia radicalmente diverso; assai più equivoco e assai meno giustificato da esigenze evangeliche.

Povertà dalla cultura starebbe a significare anzitutto (e fin qui è cosa ragionevole) il rifiutare o almeno sottoporre a vaglio critico, il patrimonio culturale del quale il cristianesimo si è storicamente rivestito fino a perdere, spesso, di autenticità. E poi, via via, povertà dalla cultura, significa spesso rifiutare di dare un nuovo volto, una nuova incarnazione al messaggio essenziale di Cristo, disinteressarsi delle cose di quaggiù fiduciosi solo nel soprannaturale. Rifiutare le scelte perché sono compromissione, rifiutare

Angelo Bertani

(continua a pag. 12)

« Le Olimpiadi non sono così importanti che si debba accettare la morte di esseri umani pur di non rinviarle. Personalmente non intendo correre sul sangue versato da giovani come me. Se per far svolgere i Giochi si debbono uccidere giovani studenti, allora dico, nel modo più esplicito, che una Olimpiade non vale una sola vita umana... » (Eddy Ottoz).



Eucarestia e Spirito Santo

Il cristiano onesto scopre una profonda frattura tra la vita ecclesiale e quella puramente umana, che lo lega agli altri uomini. Le verità della fede si riservano un certo spazio della nostra vita, dove rischiano di essere collocate staticamente, senza possibilità di trasformare e lievitare l'intera nostra realtà. Persino le celebrazioni eucaristiche sono per molti come dei momenti nei quali un mito viene rivissuto: momenti di riposo di un tempo binario, secondo un'espressione del Dournes (La missione contro le missioni, Jaca Book 1967). C'è un tempo umano, vissuto dinamicamente, che ci muove e trascina coi suoi problemi; e un tempo di Dio, immutabile, che non trascina alla missione, tempo del riposo e della domenica.

A fare dell'opera di Cristo un mito del passato, che non ci tocca esistenzialmente, contribuisce la mancanza, nella nostra ecclesiologia, di una adeguata teologia dello Spirito Santo. E' lo Spirito infatti che glorifica il Cristo e vivifica la Chiesa, vivendo in noi e trasformandoci, operando la nostra santificazione.

Una riprova di questa dimenticanza, caratteristica della Chiesa latina, può essere data dalla comparazione della liturgia eucaristica occidentale con le varie liturgie orientali. In queste troviamo, subito dopo il racconto dell'istituzione, la epiclesi, o invocazione dello Spirito, in cui si chiede che l'oblazione della Chiesa sia veramente per coloro che vi partecipano, Corpo e Sangue di Cristo. Scrive Dalmais, in Le liturgie orientali: «In Occidente la presenza di Cristo, Sacerdote unico della Nuova Alleanza, rende attuale attraverso il tempo e lo spazio il sacrificio redentore; è Lui che agisce mediante il ministero di coloro che hanno ricevuto da lui la delega apostolica e la potestà sacramentale. In Oriente, la celebrazione eucaristica, significa ed opera tutta l'economia della salvezza nella quale la Trinità intera è impegnata; e la misteriosa «proprietà» di ciascuna delle Persone divine è esplicitamente evocata».

Una lettura ed una meditazione sulle varie formule di epiclesi delle liturgie orientali possono farci penetrare più addentro in quella misteriosa dimensione della Chiesa che è costituita dalla dinamica presenza dello Spirito Santo e che noi occidentali, di fatto, quasi ignoriamo.

Questa preghiera ha la caratteristica di invocare lo Spirito affinché l'oblazione ottenga la pienezza del suo significato, per assicurare i frutti della comunione, perché questa non divenga la nostra condanna.

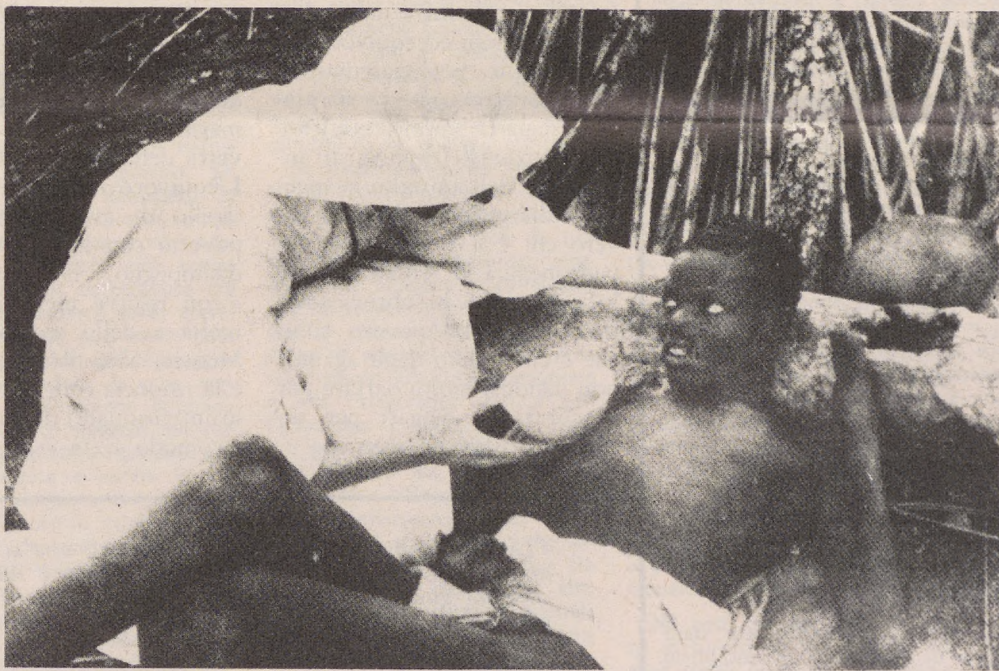
Fino al IV sec. però, si va precisando un significato di vera e propria consacrazione: attraverso un esame dei testi arrivati fino a noi si può seguire il progresso ed anche la trasformazione del significato dato all'epiclesi.

Nell'anafora di S. Ippolito di Roma, che risale all'epoca tra il 200 e il 215, si domanda: «Ti chiediamo di far scendere sull'offerta della

Santa Chiesa il tuo Spirito Santo. Ed ai tuoi santi che la riceveranno, oltre all'unità, concedi che essi siano ripieni di Spirito Santo, affinché venga rafforzata la loro fede nella verità; e noi ti lodiamo e per mezzo del tuo Figlio Gesù Cristo, dal quale hai onore e gloria, noi glorifichiamo il Padre ed il Figlio con lo Spirito Santo, ora e nei secoli dei secoli».

Nell'anafora Caldea degli Apostoli, sembra che l'epiclesi fosse un'inserzione posteriore, originariamente assente. Essa è ancora molto vicina al significato che Ippolito le dava. Lo stesso tipo si trova nella forma più antica di S. Basilio. Ma già nel IV sec. S. Cirillo di Gerusalemme così istruiva i neobattezzati: «Allora (dopo il racconto della cena) noi supplichiamo il Dio di bontà affinché invii lo Spirito Santo sulle oblate, onde ne faccia il Corpo e il Sangue di Cristo» (3) (Catechesi Mistagogiche, V, 7).

Le parole dell'epiclesi cominciarono ad essere ritenute non meno essenziali delle parole dell'istituzione. Sia la liturgia di san Giovanni Crisostomo, adottata attualmente da tutti i Greci, dissidenti o uniti a Roma, sia quella di S. Basilio apparentemente testimoniano in tal senso. Riporto quella bellissima di S. Basilio:



20 ottobre - GIORNATA MISSIONARIA MONDIALE:

...perché la «Parola di Dio corra e sia glorificata» (2 Thess. 3, 1) ed il Regno di Dio sia annunciato e stabilito in tutta quanta la terra (A.G., 1).

«Per questo, o Signore santissimo, noi peccatori e indegni servitori, elevati alla dignità di prestar servizio al vostro santo altare non per la nostra giustizia, perché non abbiamo fatto nulla di buono sulla terra, ma per la pietà che voi avete riversato così abbondantemente su di noi, ci avviciniamo al vostro santo altare con fiducia e, offrendovi i segni del Corpo e del Sangue del vostro Cristo, vi chiediamo umilmente che lo Spirito Santo discenda per bontà vostra su di noi e sui doni qui presenti, li benedica e li santifichi».

O Dio siate propizio a me peccatore e abbiate pietà di me. Benedite Signore questo pane, che è il prezioso Corpo del nostro Dio e Salvatore Gesù Cristo (Amen).

Benedite Signore questo calice, che contiene il prezioso

Sangue del nostro Dio e Salvatore Gesù Cristo (Amen).

Benedite Signore l'uno e l'altro, cambiandoli per virtù dello Spirito Santo (Amen, Amen, Amen).

O Dio santo, ricordatevi di me peccatore. Tutti noi che partecipiamo a questo solo Pane e a questo Calice, Cristo unisca nella comunione di un solo Spirito Santo e faccia sì che nessuno di noi partecipi al Corpo e al Sangue di Lui per sua condanna, ma che tutti troviamo pietà e grazia con i santi che dall'inizio dei secoli vi sono piaciuti, gli antichi padri, i patriarchi, i profeti, gli apostoli, i predicatori, gli evangelisti, i martiri, i confessori, i dottori e i giusti morti nella fede, soprattutto con la nostra santissima ed immacolata Maria, nostra gloriosa Signora, Madre di Dio e sempre Vergine».

Questa supplica è fatta con ardore, sottolineato dalla genuflessione e prostrazione dei celebranti.

Gli ortodossi hanno spesso discusso e portato la questione dell'epiclesi all'attenzione dei Romani, tuttavia il decreto per gli Armeni e il concilio di Trento hanno definito la posizione cattolica in questo senso: la consacrazione avviene in forza delle parole dell'istituzione. Si tratta di una verità certa e prossima alla fede: che cioè è stata supposta e derivata da altre verità definite infallibilmente dalla Chiesa, non oggetto di una definizione diretta; e che si appoggia alla

Inoltre nei più antichi documenti liturgici l'epiclesi a volte c'è, ma a volte non c'è; a volte è indirizzata al Verbo e allo Spirito, ma è posta prima delle parole dell'istituzione, oppure chiede allo Spirito non di operare la consacrazione, ma di completarla in modo da ricevere veramente i frutti della comunione. E bisogna rilevare che prima della scolastica non ci si chiedeva quale fosse il momento preciso in cui si compiva la transustanziazione. I segni di croce fatti durante la preghiera «Unde et memores», come tutti quelli dopo la consacrazione, sia che si considerino vere benedizioni, o semplici gesti ad indicare le oblate, indicano come la domanda a Dio di mutare il pane e il vino nel Corpo e Sangue di Cristo si protragga per tutta la preghiera eucaristica, e che, se anche questo mistero della transustanziazione avviene in un attimo, è tutta la preghiera, l'anafora nel suo insieme, che ottiene da Dio questa grazia. Siccome non si può dire tutto in una volta, vediamo che i concetti si sviluppano in più preghiere. Anche l'anamnesi sviluppa e chiarifica un concetto implicito alle precedenti preghiere, esprime che la Chiesa è memore del Signore e del suo comando: fate questo in memoria di

e di grazia. Per lo stesso Cristo Signore nostro. Amen».

Secondo l'analisi che ne fa François Amiot (in La storia della messa), la struttura letteraria del Supplices sarebbe assai complessa: «Le prime parole s'incontrano spesso nei postcommunio del sacramentario gregoriano; la seconda parte, ove si chiede che la nostra offerta sia portata in cielo, proviene dal De Sacramentis. L'ultima parte era la conclusione di un'epiclesi, ma certamente è stata manipolata: manca infatti l'invocazione allo Spirito Santo, affinché intervenga ed operi la consacrazione. Nel nostro canone romano non c'è dunque una epiclesi propriamente detta». L'economia salvifica avviene per volontà del Padre, compiuta dal Figlio, per mezzo dello Spirito. Lo Spirito ha prefigurato e preparato la venuta del Cristo, ed è stato da Lui mandato per completare e rammentare quello che Lui aveva detto, e che senza la guida dello Spirito non ci era possibile comprendere. «Egli non parlerà da se stesso... ma vi ricorderà tutto quanto vi ho detto» (Giov. 16, 13-14-26). E' Cristo che manda lo Spirito Santo, perché sia la vocazione e la guida della Chiesa, per il tempo che va dalla sua resurrezione all'ultima parusia. Per mezzo dello Spirito il Cristo si trova ancora in mezzo a noi, non siamo rimasti orfani (Giov. 14, 16), perché è la nostra obbedienza allo Spirito che ci conduce a Lui, ce lo fa riconoscere, fa sgorgare in noi l'amore, quell'amore che egli stesso è, «dolce peso d'amore che riposa sul petto del Padre», l'amore generato dal Padre e dal Figlio, l'aspetto più intimo dell'intima vita trinitaria di Dio, per questo effuso e dal volto sconosciuto, Persona misteriosa che si cancella davanti a noi, per esserci più intima di qualsiasi cosa, forza trasformatrice della nostra volontà perché sia unita a quella divina, che ci trasfiguri in modo che saremo noi sua immagine, suo volto, noi infuocati d'amore per Dio come Lui è il fuoco d'amore di Dio.

Questo aspetto così personale dell'azione dello Spirito, non è per questo meno ecclesiale, vincolo d'amore, cioè di unità tra gli uomini. Nello Spirito noi torniamo a fare la volontà di Dio lottando e vincendo personalmente non solo il nostro peccato, ma anche la diaspora che esso aveva operato in noi, tra di noi, tra noi e Dio. Nello Spirito noi troviamo la nostra ristabilita integrità interiore, personale, non meno che la nostra riunione e pace con gli altri uomini, la nostra unità ecclesiale, la nostra appartenenza a Dio.

Sia il Cristo che lo Spirito fanno la nostra unità, la unità della Chiesa. Questo aspetto ecclesiale va accentuato perché non è come noi tendiamo a credere, noi individualisti, noi così poco trasfigurati di amore. Non è tanto che noi, singoli, riceviamo la Grazia, riceviamo il Cristo nella nostra singola Ostia: è che attraverso di essa siamo sollevati tutti in Lui. Il Cristo

Valeria Bassanesi
(continua a pag. 4)

Dall'analisi ad una linea politica

Riprendere il discorso sul movimento studentesco acquista, un particolare significato nel momento in cui le università si ripopolano e si avvicina l'inizio di un nuovo anno accademico. Il M.S. per sua natura stagionale, ha dovuto osservare la pausa impostagli dal calendario universitario senza per questo cessare di essere al centro dell'attenzione della stampa, dell'interesse delle forze politiche, delle preoccupazioni del governo; e ciò, oltre a testimoniare del peso della sua presenza nella vita politica italiana, è prova anche dell'importanza della problematica che ha saputo sollevare, e del conseguente dibattito che ha aperto.

La pausa estiva non ha, quindi, sopito i fermenti e bloccato il movimento — come del resto dimostrano i convegni nazionali ed internazionali che si sono tenuti in questo periodo —, piuttosto ha favorito un ripensamento, un riesame di questo primo anno di vita del movimento, da cui trarre gli orientamenti, le linee operative secondo le quali riprendere la lotta. Per questa ragione per chi, come noi, non giudica le cose dall'esterno, ma si pone all'interno del movimento, esprimere in questo momento certe considerazioni sui motivi che hanno ispirato l'azione del movimento studentesco in questo primo anno di lotta, vuole essere un contributo al chiarimento degli obiettivi e dei metodi che il M.S. deve proporre alla sua azione.

A novembre infatti il movimento dovrà presentarsi con una sua configurazione in campo nazionale e con una linea politica ben precisi onde evitare sbandamenti, un certo frazionamento delle iniziative, quelle incertezze che, se sono naturali nel momento di crescita del movimento, possono influire negativamente nel momento in cui il movimento ha raggiunto una sua « dimensione politica » in base alla quale è chiamato ad agire.

In modo particolare, nel passaggio a questa fase in cui si va caratterizzando come movimento più propriamente politico, il M.S. è chiamato a fare alcune scelte di fondo in coerenza con la linea politica che è venuto maturando: il che significa da una parte, la ricerca di una precisa collocazione all'interno della sinistra italiana attraverso la partecipazione ai problemi del proletariato italiano e la dialettica con le forze impegnate in un discorso di rinnovamento della sinistra, dall'altra l'impegno di portare all'interno delle strutture politiche attuali quello sforzo di rinnovamento dei contenuti e dei metodi di azione politica che il M.S. ha fatto proprio.

Come si giustifica la necessità di questo passaggio da una fase contestativa ad

una più propriamente politica?

Il M.S. dall'Università alla società

Questa evoluzione della linea di azione del movimento, trova la naturale premessa nella decisione di uscire dall'università e di trovare nel confronto con la società i termini della propria contestazione ed esprime il logico sbocco a cui ha portato l'analisi che il movimento ha condotto sulle strutture politiche ed economico-sociali della società neocapitalistica italiana.

L'orientamento che ha caratterizzato questo anno di lotte universitarie è il prodotto di un logico processo di maturazione del movimento: l'aver preso coscienza del significato politico e non meramente tecnico del problema della riforma, l'aver individuato nella natura autoritaria e di classe della scuola italiana l'impronta di una realtà sociale con cui è inevitabile lo scontro nel momento in cui s'intende svolgere una azione diretta al

Ormai diminuiscono anche le notizie date dalla stampa. Pare che tutto il mondo si sia rassegnato ad assistere impotente al genocidio degli Ibo. I pochi che cercano di alleviare le sofferenze di questo popolo sono continuamente ostacolati nella loro opera di soccorso. Tutti ormai sanno che basterebbe un poco di buona volontà delle nazioni africane e occidentali interessate per far interrompere almeno i giochi economici che hanno favorito la tragedia di questo popolo.

radicale mutamento delle strutture universitarie, hanno portato il movimento a comprendere che lottare per una nuova università significa innanzi tutto operare per il rinnovamento dell'intera società.

La consapevolezza dell'impossibilità di prefigurare il modello di una nuova università prescindendo dal contesto socio-economico in cui questa avrebbe dovuto inserirsi ha indotto il M.S. ad uscire da una visione corporativa dei problemi, ad estendere alla società civile il campo della propria analisi, ad individuare nuovi obiettivi e nuovi metodi di lotta.

Ciò che è importante tenere presente è che questo salto di qualità che si è operato nelle lotte studentesche, non nasce ad opera di un ristretto gruppo di vertice se non per quanto attiene alla giustificazione ideologica; è un fatto di massa, il frutto della adesione spontanea di larghi strati studenteschi.

Spiegare le ragioni per le quali, spesso senza una valutazione cosciente della problematicità di tale scelta, si è prodotto attorno ad essa un consenso così vasto e repentino, non è facile.

Probabilmente ha influito in maniera determinante la presenza di una forte carica antagonista in larghi strati della massa studentesca, pro-

vocata da una situazione di insoddisfazione nei confronti del proprio ruolo sociale, stimolata dalla reazione a certi avvenimenti politici (il Vietnam, la 2314), esasperata dall'azione repressiva della polizia e della stampa.

Ma al di là di questa spinta volontaristica iniziale che certamente ha avuto un ruolo importante, a determinare il nuovo corso delle lotte studentesche ha contribuito anche notevolmente la consapevolezza, raggiunta in assemblea attraverso la discussione collettiva sulla riforma, dell'indissolubilità del rapporto scuola-società e del-

classe dominante, all'ombra del mito dell'oggettività della cultura, impone la sua ideologia.

Allo stesso modo il movimento scopre nell'autoritarismo il metodo con il quale il sistema impone ad ogni livello la sua logica: nella scuola ove si fa garante del rispetto dei valori borghesi, nella società dove accompagna costantemente l'esercizio del potere da parte della classe dominante.

Sulla base di questa consapevolezza che porta ad analizzare le contraddizioni del sistema neocapitalistico e ad individuare nelle strut-

ture politiche ed economiche che ai diversi livelli esercitano una azione di condizionamento e di repressione, la propria controparte, il movimento acquista una nuova maturità che lo porta inevitabilmente a cercare uno sbocco politico alla sua azione, ad individuare nuovi obiettivi e nuovi metodi di lotta.

Un modo nuovo di fare politica

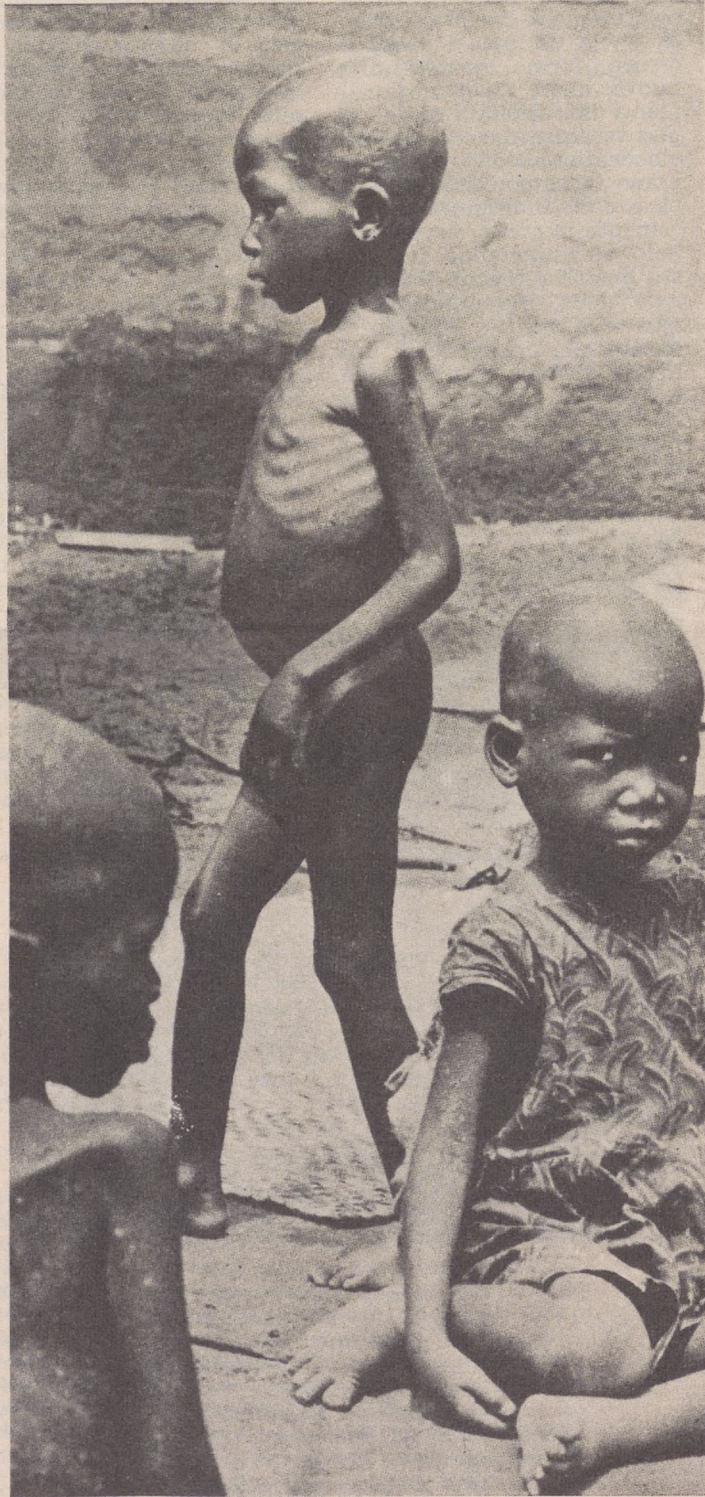
Se anche si può prevedere che il M.S. si orienterà verso la ricerca di un proprio spazio politico, di una strategia di azione rivoluzionaria, tuttavia il nuovo corso delle lotte studentesche si apre all'insegna di una notevole confusione ideologica ed incertezza di obiettivi — come i recenti convegni hanno messo in evidenza — per cui, non appare fuori luogo svolgere alcune considerazioni sul significato che ha, per il movimento studentesco, l'aver acquistato una "dimensione politica".

Bandita dalle aule universitarie in nome di una quanto mai mistificante concezione di neutralità della cultura e delle scelte che la riguardano, la politica, intesa come giudizio su di una realtà sociale che si esprime in termini operativi, viene riscoperta nel momento in cui il M.S. si apre alla dimensione sociale del problema universitario.

La presa di coscienza del carattere « ideologico » della scienza, del significato politico delle scelte che riguardano la cultura e la sua organizzazione, hanno indotto il movimento ad uscire dalla visione settoriale e corporativa propria del tradizionale modo di fare politica universitaria, per aprirsi ad una prospettiva politica globale all'interno della quale dare soluzione ai singoli problemi.

Ma il movimento studentesco non ha solo rivalutato la funzione della politica all'interno dell'università; esso ha individuato un nuovo modo di fare politica che rovescia i termini del tradizionale agire politico.

Il rifiuto di posizioni aprioristiche, la ricerca ed affermazione di valori e modelli operativi attraverso una analisi rigorosa della realtà sociale, la verifica costante di essi nella prassi, individuano una nuova concezione della politica basata sulla riscoperta dei valori della partecipazione e del pluralismo. E' significativo il fatto che la prima grande conquista del movimento sia stata la consapevolezza di avere nell'assemblea la insostituibile forma di espressione, l'unica arma che, nel momento attuale, potesse eliminare il verticismo sterile della rappresentanza delegata garan-



la necessità di rivedere l'analisi che si andava conducendo sulle strutture universitarie, alla luce di questo rapporto. E' questo il momento in cui il M.S. si rende conto che il classismo che si rileva all'interno della scuola, è solo un aspetto della realtà di classe presente nella società e risponde all'esigenza di perpetuare le differenziazioni classiste all'interno del sistema.

La scuola così strutturata, diventa il mezzo attraverso il quale la classe borghese mantiene la sua posizione di privilegio, il luogo in cui la

la ricerca di un collegamento con il movimento ope-

tendo la partecipazione di tutti gli studenti alla maturazione di una linea politica che fosse la risultante di un continuo dibattito, di un permanente confronto di posizioni.

Ma l'assemblea non costituisce solo il mezzo politico con cui reagire alla emarginazione a cui lo studente è condannato in una scuola autoritaria e spersonalizzante: è il rifiuto della logica di potere che domina la nostra società.

La politicizzazione dello studente; la presa di coscienza dei problemi della società italiana, il recupero della propria dimensione sociale che si compiono nella discussione collettiva, non hanno messo in crisi solo il tempio della cultura, ma ogni struttura autoritaria e repressiva che, come la scuola, è al servizio degli interessi dominanti.

Dall'analisi dell'autoritarismo viene, così, individuato nell'autogestione intesa come gestione del potere da parte di tutti coloro che ne sono direttamente interessati, un obiettivo valido a sconvolgere gli attuali rapporti di potere.

Anche nei confronti delle strutture più propriamente politiche il discorso del M.S. si è mosso su linee analoghe: la sfiducia totale nei confronti di una riforma della scuola che parta dall'attuale classe dirigente è, infatti, la conseguenza di un completo rifiuto di un determinato modo di gestire il potere. In un sistema in cui il potere politico è sottoposto al potere economico ed agli interessi dominanti, in cui domina il verticismo, in cui i conflitti vengono superati attraverso operazioni di sottogoverno e di spartizione del potere, in cui non esiste alcuna forma di controllo effettivo, al di là delle attestazioni formali, non esiste democrazia.

Da un sistema politico così profondamente compromesso non ci si può aspettare un rinnovamento radicale della società; ecco quindi l'esigenza di conquistare un proprio spazio politico e di collegarsi in una strategia di azione comune con le altre forze interessate da un mutamento degli attuali rapporti di potere.

Ma in questa prospettiva, una azione politica che parta dall'affermazione del valore della partecipazione democratica, non può non prendere in considerazione i tradizionali mezzi di partecipazione politica, cioè i partiti.

Il M.S. ha criticato i partiti rilevandone la burocratizzazione e la scarsa democrazia interna per cui non riescono più ad assolvere al loro compito di collegamento fra base e gruppo dirigente. A questa situazione il M.S. ha opposto il suo modo di fare politica basato su di una costante diretta partecipazione, sull'informalità dei rapporti fra base e élite dirigente per cui questa si forma non per investitura formale, ma attraverso il riconoscimento di capacità e preparazione politica e mantiene la leadership del movimento fino a che è in grado di svolgere il suo compito.

Ciò non significa, a mio

parere, né che i partiti non abbiano più senso, né che per tornare ad assolvere alla loro funzione di collegamento debbano trasporre meccanicamente all'interno delle loro strutture l'esperienza secondo la quale si è mosso il M.S. Significa, però, che i partiti devono prendere atto di questa esperienza, accettare il principio fondamentale da cui essa muove per riconsiderare al proprio interno il discorso della partecipazione.

Se il discorso della democrazia diretta non è proponibile a livello di sistema politico, esso è comunque pienamente valido in una prospettiva di rinnovata partecipazione all'interno delle attuali strutture partitiche, nel momento che precede il livello politico-decisionale, cioè quello dell'organizzazione delle masse. Esiste tutta una serie di momenti, particolarmente a livello di società civile, in cui è possibile creare forme partecipative nuove, libere da condizionamenti istituzionali, in cui si può veramente compiere una elaborazione di massa in grado di responsabilizzare la base e di indirizzare efficacemente le scelte del partito. Solo abbandonando in questo modo la visione tradizionale delle organizzazioni di base dei partiti, strumentalizzate alla creazione di una massa di manovra elettorale, e impegnandosi a favorire la realizzazione di questi nuovi momenti partecipativi a livello della società civile — quali le assemblee operaie come momento di autocoscienza del movimento operaio, o i quartieri come mezzo di partecipazione ai problemi degli enti locali — il partito potrà acquistare la sua funzione di collegamento ed esprimere una dirigenza più cosciente dei problemi e delle esigenze della base. Occorre però tenere presente che questo lavoro di recupero della base attraverso una

pluralità di momenti partecipativi, non implica solo modificazioni profonde nella struttura interna dei partiti, ma anche un capovolgimento dei termini del tradizionale modo di fare politica all'interno dei partiti che tenga conto della necessità di superare le contrapposizioni ideologiche aprioristiche attraverso l'adozione del metodo induttivo.

L'esperienza del M.S. ha, infatti dimostrato che la discussione collettiva nasce e si sviluppa divenendo efficace mezzo di partecipazione di massa quando i problemi vengono affrontati, non partendo da modelli precostituiti, ma da una riflessione sulla propria condizione oggettiva e sul proprio ruolo sociale. Ammaestrato dal comportamento per anni seguito dalle associazioni universitarie — che per altro era il riflesso del modo di concepire la politica all'interno dei partiti — il M.S. ha espresso il rifiuto per un dibattito politico astratto che si muova secondo rigidi schemi ideologici in quanto questo può servire solo da paravento alla povertà di idee, alla cronica incapacità di dare soluzione ai più gravi problemi che si dibattono nel nostro paese. Da qui la necessità di ritrovare il senso di un lavoro di massa attraverso un autonomo processo di maturazione che prende le mosse dall'esame di una realtà oggettiva e soggettivamente sentita quale è quella della condizione dello studente. Non si tratta quindi d'imporre un modello prefigurato ad una realtà che si vuole modificare, ma di analizzare tale realtà per scoprirne dall'interno le contraddizioni, e costruire, in base a questa analisi, modelli operativi da verificare continuamente nella prassi. Se in questo processo ci si serve di schemi ideologici, lo si fa nei limiti in cui li si ritiene validi ad analizzare una realtà e sempre pronti a superarli là dove segnano il passo e si mostrano strumenti incapaci ad interpretare una si-

tuazione nuova che si presenti. D'altra parte il rapporto con la prassi mette costantemente in crisi ogni modello e ne presuppone il superamento nel momento in cui si dimostri inadeguato, evitando, così, il pericolo di cristallizzazioni ideologiche. I partiti se vorranno, secondo la prospettiva che s'indicava in precedenza, farsi corretti interpreti delle istanze sollevate a livello della società civile, dovranno accettare questo metodo; il che significa essere pronti a mettere in discussione tutto, dalla propria strategia al proprio assetto istituzionale, cioè in definitiva accettare al proprio interno una reale dinamica pluralistica al di fuori di condizionamenti autoritari o di mistificanti richiami all'unità, non in vista di precisi obiettivi politici, ma in base ad una acritica accettazione di generici valori tradizionali.

Alcune considerazioni sulle prospettive future del Movimento

Dalle considerazioni svolte risulta chiaro che una delle linee d'azione secondo cui il movimento dovrà impegnarsi, in questo nuovo anno di lotte, è quella di farsi promotore di questo sforzo di rinnovamento delle forme di partecipazione all'interno della società civile, così come all'interno dei partiti e delle organizzazioni sindacali. Anche il collegamento con il movimento operaio infatti, passa inevitabilmente attraverso una presa di coscienza, da parte del mondo operaio, del valore della partecipazione e del pluralismo che sia tale da mutare le attuali strutture sindacali per le quali sono riproposti molte delle critiche che il M.S. ha rivolto ai partiti.

E' necessario, però, che il movimento, nel momento in cui afferma certi valori e compie un certo lavoro di ba-

se in vista della creazione di nuovi momenti di partecipazione, non abdichi a quello che è il suo compito fondamentale, cioè quello di essere, esso stesso, una nuova forma di partecipazione attraverso la quale la base studentesca deve venire costantemente recuperata ai nuovi problemi e ai nuovi obiettivi che si aprono al movimento.

Se si pensa, infatti, alla prevalente spinta volontaristica sulla quale l'azione del movimento si basa, è lecito domandarsi come possa il M.S., in questa sua nuova dimensione politica, garantirsi una costante spinta di base ed assicurare costantemente un corretto rapporto fra gruppo dirigente e massa studentesca. E' un interrogativo di non facile soluzione al quale, però, il M.S. è chiamato a dare una risposta se non vuole rischiare di agire sul piano della contestazione ed eversione degli attuali rapporti di potere, come una élite illuminata, ma senza un collegamento con una base che possa dare un effettivo peso politico alla sua azione.

Personalmente ritengo che, anche in questa fase «politica» del movimento, la crescita e la maturazione della base studentesca debbano essere una costante preoccupazione, un obiettivo da tenere sempre presente per far sì che le scelte operative del movimento non siano scelte di pochi, ma nascano da una generale consapevolezza dei problemi, da una adesione di ciascuno che si fa sempre più responsabile.

Per questa ragione è necessario che il movimento continui a considerare la università come il punto di riferimento di tutta la sua azione perché solo all'interno di essa è possibile mantenere il collegamento con la massa studentesca, promuovere un costante recupero della base ai sempre nuovi problemi che si presentano, compiere una elaborazione che divenendo patrimonio comune di larghi strati studenteschi può avere una reale capacità di penetrazione all'interno delle strutture della società civile e del sistema politico.

Non bisogna infatti dimenticare che l'estrazione sociale borghese della stragrande maggioranza degli studenti, alla quale sono legate determinate esigenze di destinazione professionale e di «carriera», lungi dal poter assicurare il mantenimento di una spontanea spinta di base, nel lungo periodo rischia di giocare un ruolo determinante nel crearsi di una frattura fra una minoranza attiva e politicamente impegnata e la massa degli studenti. In questa prospettiva è essenziale che l'università resti il luogo naturale di lotta per il M.S. in quanto in essa è possibile mantenere la condizione dello studente come costante punto di riferimento per l'azione e limitare, così, il rischio della «avventura politica».

D'altra parte non si deve dimenticare che mettere in crisi costantemente il sistema nella scuola, cioè in quella struttura di cui il sistema maggiormente si serve per autofabbricarsi il consenso, è un obiettivo importante e che non va sottovalutato.

Vincenzo Calandra

V. B.

(continua da pag. 2)

non viene ad incatenarsi a noi, siamo noi che diventiamo di Lui. Il dono della Grazia, personale, fa sì che noi torniamo a Lui e al Padre, innalzandoci sul vertice di noi stessi, uscendo di noi stessi per amore, affinché noi possiamo tornare non soli ma con tutti gli altri e con tutte le cose del mondo. Il creato intero è salvato da Lui, perché ogni cosa era stata trascinata da noi nella morte. Egli salva tutto di noi.

L'opera di Gesù Cristo e quella dello Spirito sono inseparabili: il Cristo crea l'unità del suo Corpo mistico mediante lo Spirito e lo Spirito si comunica alle persone umane nel Cristo. Il Cristo si dona ad ognuno di noi riunendoci tutti strettamente a Lui e lo Spirito si rivela in ognuno di noi facendo la nostra unità ecclesiale.

In Occidente l'opera dello Spirito è compresa teologicamente ed in modo esatto, è sempre sottintesa, ma l'adorazione e sensibilità ed obbedienza allo Spirito è rimasta maggiormente in Oriente, a causa forse di quella che sembra essere la vocazione propria della mentalità e spiritualità ortodossa, e cioè il senso del mistero e dell'aspetto incomprensibile della di-

vinità. Inoltre in Oriente la teologia dello Spirito Santo è favorita da una teologia che non è mai separata dalla mistica e che è tendenzialmente apofatica, cioè che procede per negazioni onde raggiungere una relativa conoscenza di Dio, intuita attraverso tutto ciò che non è Dio. Ma l'Occidente potrebbe arrivare ad una più diffusa comprensione ed adorazione e sensibilità allo Spirito attraverso i suoi propri mezzi, una meditazione e conoscenza teologica catafatica e razionale, attraverso una conoscenza biblica; perché l'antico e il nuovo testamento mostrano il modo in cui progressivamente si è rivelato lo Spirito, la storia, per così dire, dello Spirito.

La coscienza di questa storia dovrebbe ridonarci la consapevolezza che il dono dello Spirito è stato fatto particolarmente a noi che siamo nel tempo della Chiesa, e che ci si manifesta soprattutto come potenza di santificazione e rinnovamento di tutto l'essere, riunione con Dio, di rigenerazione anche del corpo. Poiché egli risusciterà il nostro corpo, se abiterà in noi, come ha risuscitato Gesù.

Per un nuovo modo di essere Azione Cattolica

Continua con questo articolo la serie delle nostre riflessioni per un contributo al rinnovamento dell'AC. Questo, come gli articoli che seguiranno, si pongono semplicemente come occasione per un dibattito più ampio a cui tutti sono responsabilmente chiamati. A tal proposito consiglieremmo di tener particolarmente d'occhio le indicazioni bibliografiche.

Inoltre vorremmo anche sottolineare che il nostro è uno studio proiettato nel «dover essere». E' chiaro che per molti la realtà in cui essi vivono è spesso in contrasto con le idee che qui si vengono enucleando. Ciò non toglie che se un rinnovamento dell'AC ci deve essere, è opportuno chiarirsi gli obiettivi di questo rinnovamento e destare intorno ad essi l'attenzione dovuta.

Punto di partenza obbligato per uno studio sulla AC è costituito dal problema della sua natura e dei suoi fini (1).

Per una giusta impostazione della questione occorre riferirsi anzitutto al concetto di apostolato dei laici per poter poi discernere i rapporti con l'AC (2). Mentre infatti il concilio e una lunga tradizione hanno sempre considerato l'AC come una delle forme di apostolato dei laici, opinioni sempre più diffuse, ora negano all'AC la sua ragione d'essere, non riscontrandosi nessuna differenza tra i laici semplici e quelli di AC, ora invece negano la tipicità del suo apostolato laico se non addirittura la laicità di questo apostolato.

Indubbiamente la prima opinione si fonda su una considerazione giusta e cioè che «a tutti i cristiani è imposto il nobile impegno di lavorare affinché il divino messaggio della salvezza sia conosciuto e accettato da tutti gli uomini su tutta la terra» essi infatti «derivano il dovere e il diritto all'apostolato dalla loro stessa unione con Cristo-Capo» essendo «inseriti nel Corpo Mistico di Cristo per mezzo del Battesimo, fortificati dalla virtù dello Spirito Santo per mezzo della Cresima» alimentandosi attraverso i sacramenti di quella carità che «è l'anima di tutto l'apostolato» (A.A. I, 3). Dovremmo allora concludere che l'AC, essendo composta da fedeli che in quanto tali sono investiti dal diritto-dovere di partecipare alla missione della Chiesa, non è in fondo che un inutile doppione?

Per poter rispondere occorrerà tener presente una serie di considerazioni fondamentali.

Anzitutto è ben vero che la missione salvifica è una, come una è la Chiesa, il Popolo eletto (Ef. 4, 5 - Gal. 3, 28; Cor. 3, 11), ma come «nella Chiesa non tutti camminano per la stessa via» poiché essa «è per divina istituzione organizzata e diretta con mirabile varietà» (L.G. 32) così l'unica missione affidata alla Chiesa viene realizzata in differenti condizioni.

Vi è infatti alla base una unica missione che investe tutti, chierici e laici e che deriva dal fatto che lo Spirito promesso a tutti i fedeli, a tutti questi è stato inviato: un apostolato fondato sulla Pentecoste il cui diritto-dovere si acquista per il semplice fatto di essere inseriti per mezzo del Battesimo nel Corpo di Cristo e che non si perde mai anche quando si riceve l'Ordine (3).

Vi è però un diverso modo di realizzare questa missione che deriva dalla propria collocazione all'interno della Chiesa a sua volta dovuta alla diversità dei ministeri e dei carismi. D'un lato abbiamo i successori dei Dodici che hanno avuto da Cristo il compito di insegnare, reggere e santificare il suo nome e con la sua autorità (A.A. 1, 2). D'altro lato abbiamo i laici, resi partecipi dell'ufficio pastorale, profetico e regale di Cristo, chiamati a completare nella Chiesa e nel mondo l'opera salvifica (4).

Questa diversità tra l'apostolato della gerarchia e quello dei laici va inquadrata nel piano generale della salvezza in cui ciascuno ha il suo posto, la sua funzione e i doni relativi per realizzare il proprio compito: siamo di fronte a un piano organico che deve tener conto della pluralità di situazioni a cui l'annuncio va incontro. Organicità che però va intesa anche sotto il profilo della comunione; le diverse forme di apostolato sono infatti necessarie «l'una e l'altra e l'una all'altra» (5).

I Pastori convinti che non «possono assumersi da soli tutto il peso della missione salvifica della Chiesa verso il mondo» riconoscono «i ministeri e carismi dei fedeli, soprattutto in quei luoghi e in quelle circostanze in cui la Chiesa non può diventare sale della terra se non per loro mezzo».

I laici convinti della peculiarità della loro opera nella Chiesa e nel mondo sfruttano i doni dello Spirito attraverso l'infinita varietà della loro vita e dei loro rispettivi compiti e funzioni, e si stringono intorno ai loro Pastori da cui «ricevono i beni spirituali della Chiesa, soprattutto gli aiuti della Parola di Dio e dei Sacramenti» ed a cui «manifestano le loro necessità e i loro desideri, con quella libertà e fiducia che si addice ai figli di Dio e a fratelli in Cristo» (L. G. 37).

In questa comunione, con questa continua circolazione di grazia, con questo continuo scambio di doni tra le diverse membra, il Corpo cresce, la Chiesa si edifica e compie la sua missione.

Ora in questa visione ecclesiale è chiaro il posto dell'apostolato gerarchico e di quello dei laici, ma ritorniamo al nostro interrogativo di prima: lo è altrettanto quello dell'AC? Forse che coloro che vi partecipano non sono fedeli o forse pur essendolo si sottraggono all'impegno apostolico proprio dei laici,

forse che essi in qualche modo vengono a partecipare alla missione gerarchica rinunciando alla loro laicità? Insomma in cosa si differenzia il laico semplice da quello di AC? (6).

Coloro che partecipano all'AC assumono naturalmente l'impegno apostolico che investe tutti i fedeli, essi però lo «riprendono, lo consacrano, lo qualificano in maniera nuova», senza tuttavia che questo acquisti un titolo diverso che comporti una missione che compete alla gerarchia non a tutto l'intero corpo.

E' questo il punto cruciale: abbiamo un identico apostolato che tocca tutti i fedeli, ma abbiamo all'interno di questo un certo tipo di apostolato che si caratterizza e si specifica per un «quid novum» che pur nella sua novità rispetta la natura e i fondamenti di quell'apostolato.

E' questo «quid novum» che ha dato origini a molte confusioni, e a parer nostro a frettolose ed errate conclusioni sulla natura dell'AC. In cosa consiste il «quid novum» in questione?

Anzitutto nell'essere l'AC

(A.A. 18) — e piacque a Dio di riunire i credenti in Cristo per farne il Popolo di Dio.

Quindi l'apostolato associato corrisponde felicemente alle esigenze umane e cristiane dei fedeli e al tempo stesso si mostra come segno della comunione e dell'unità della Chiesa in Cristo che disse: dove sono due o tre riuniti in mio nome, io sono in mezzo a loro (Mat. 18, 20).

Una comunione più ristretta di fedeli è dunque l'AC, comunione con queste caratteristiche: 1) la volontarietà: di modo che la gerarchia potrà promuoverne e favorirne la nascita, ma mai imporla;

2) l'organicità: sì che la sua azione sia saggiamente articolata e coordinata al suo interno e al suo esterno con il piano pastorale di tutta la Chiesa.

Questo punto ci pare di per sé già sufficiente per distinguere l'AC dall'apostolato dei laici in genere. Vi sono però altri due punti che costituiscono la «novità» non solo rispetto al generale apostolato dei laici, ma anche a tutte le altre forme di apostolato.

«Grande è la varietà delle associazioni di apostolato; al-

una associazione che si propone, nella sua globalità gli stessi fini apostolici della Chiesa. Non uno quindi o alcuni in particolare, ma tutti nel loro complesso.

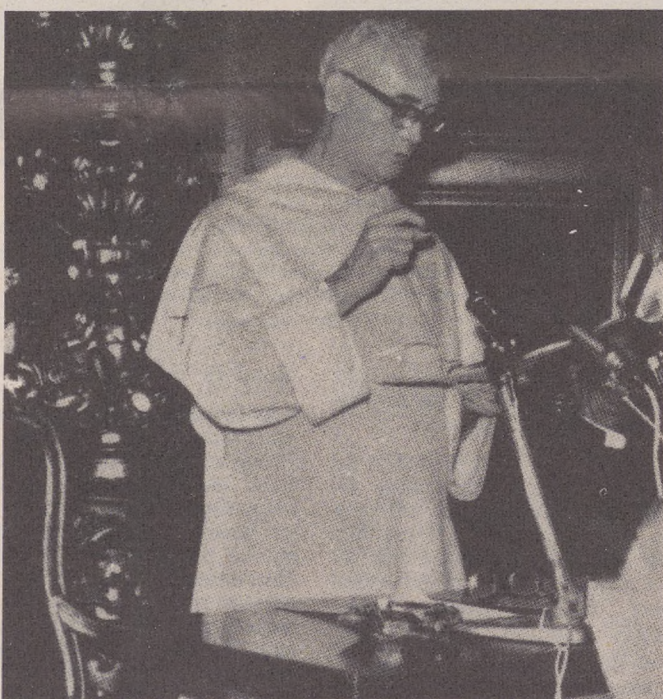
Questa condivisione generale ai fini apostolici della Chiesa, se l'ha ben distinta dalle diverse forme di apostolato laicale esistenti, ha potuto far pensare ad una sorta di mimetizzazione dell'AC ed ha, a volte, avvalorato le impressioni di una sua pleonasticità. Questo è potuto accadere perché non si è tenuto presente nella sua interezza il «quid novum» dell'AC, il fatto cioè essenziale che essa assume sì i fini della Chiesa, ma lo fa in «modo proprio» che non è neanche quello puro e semplice dell'apostolato dei laici in generale (7).

Abbiamo già notato come l'AC sia una forma di comunione più ristretta e con strutture organizzative, che nasce liberamente, volontariamente all'interno dei laici; a tutto ciò che, come già prima sottolineavamo, può rappresentare un modo singolare e particolare di porsi nel mondo laicale si aggiunge un altro punto importante, quello della offerta spontanea di una più stretta collaborazione con la gerarchia (8).

Questo punto è considerato da molti l'unico elemento differenziatore della natura dell'AC. A questa interpretazione ci opponiamo decisamente, ritenendo che esso, pur nella sua fondamentale importanza, va visto nel complesso del modo peculiare con cui l'AC si pone all'interno del laicato e della Chiesa: modo che abbiamo visto riguardare la nascita (libera e volontaria) il funzionamento o sviluppo (organicità nella comunione) che vedremo poi in relazione al perseguimento dei fini, e che ora consideriamo nella prospettiva del rapporto con la gerarchia.

A prescindere da questa necessaria premessa, è opportuno dire che su questo punto molte sono le opinioni controverse.

Interessano in particolare quelle opinioni che considerano il legame dell'AC con la gerarchia come una sorta di condivisione dell'apostolato gerarchico sì che essa perderebbe la sua qualifica laicale per assumere una «clericale», «ecclesiastica», «istituzionale» (9). A questa conclusione si è giunti, a noi sembra, per diverse cause. In primo luogo per l'influenza che ha avuto sugli studi teologici e sulla stessa vita ecclesiale un certo modo di concepire la costruzione della Chiesa con un processo di edificazione unidirezionale; dall'alto in basso, concezione che avrà avuto le sue giustificazioni storiche (10), ma che ha generato però notevoli distorsioni nei rapporti gerarchia-laicato con un conseguente allargamento di sfiducia per cui ogni opera di laici che si compie in stretta unione con la gerarchia, sembra dover comportare per



Schillebeeckx non è sotto processo come si era erroneamente detto in un primo momento sulla stampa, ma l'ex Santo Uffizio sta soltanto controllando l'ortodossia delle sue idee: e per farlo ha chiesto a Rahner di difendere il teologo olandese spiegando tutte quelle idee che paiono «pericolose» o almeno dubbie. Certo le apparenze richiamano metodi irrispettosi e inquisitori che ci si illude sempre siano ormai superati; speriamo tuttavia che questa questione si risolva al più presto dimostrando che anche la Chiesa sa accettare la libera ricerca in un vero pluralismo di idee: non temendo chiunque con coraggio porta avanti lo studio e la riflessione in un autentico amore alla Chiesa.

una organizzazione di laicato, ovvero un nucleo fra tutti i fedeli laici, che sceglie liberamente una forma associata perché il proprio apostolato si realizzi in una più viva e sentita comunione e sia più proficuo.

Ecco il primo punto; l'AC è una forma di apostolato associato che nasce liberamente tra i fedeli.

«L'uomo per sua natura è sociale — ricorda il Concilio

cune si propongono il fine apostolico generale della Chiesa; altre in particolare il fine della evangelizzazione e della santificazione, altre attendono ai fini dell'animazione cristiana del temporale, altre in modo speciale rendono testimonianza a Cristo con le opere di misericordia e di carità» (A.A., 19).

Ora l'AC, secondo quanto risulta dallo stesso Decreto Apost. Act. e precisamente dalla prima nota del n. 20, è

forza una sottomissione maggiore, una maggiore dose di obbedienza.

Nella ecclesiologia del Vaticano II, cui sopra sommariamente accennavamo, tale concezione non ha più posto e di conseguenza hanno scarsa ragione di essere motivi di sfiducia, a meno che non si voglia fare un discorso di uomini, della loro capacità e volontà di attuare il concilio, ma sarebbe un altro discorso, qui di certo fuori luogo.

Un'ulteriore causa delle opinioni in esame può ritrovarsi poi nelle numerose interpretazioni, inesatte e devianti, che si sono avute del famoso «mandato» con il quale la gerarchia qualifica in modo particolare le forme di apostolato di AC (A.A. n. 20, 4ª nota).

In primo luogo abbiamo chi considera il mandato quasi come una «realità sacramentale» che crea una specie di «ordine laico». Gravissima interpretazione che «può portare a credere che la missione apostolica è strettamente propria ed esclusiva della gerarchia; che questa, grazie a un suo mandato, ne trasmette una parte a questo o a quel gruppo di laici organizzati (e diretti), i quali, senza questo mandato sarebbero privi di una missione apostolica» (11). Affermazione quest'ultima che alla luce di quanto fin qui detto appare semplicemente assurda.

In secondo luogo vi è chi, pur non parlando di una specie di atto sacramentale vede tuttavia nel mandato un mezzo di sottomissione totale per il quale i laici nell'AC non sarebbero più che uno strumento in mano alla gerarchia.

In base a queste interpretazioni del mandato certamente l'AC non potrebbe più considerarsi movimento di laici; ma al mandato deve darsi un significato ben diverso.

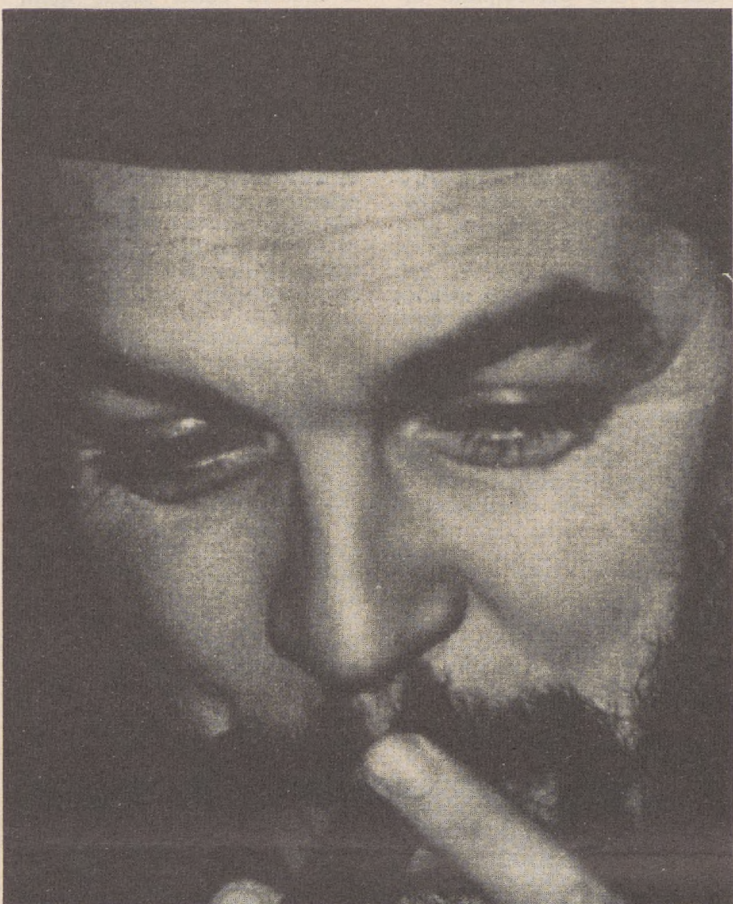
Con il mandato la gerarchia riconosce un certo tipo di partecipazione dal basso all'edificazione della Chiesa; e questo riconoscimento non si risolve in una «consacrazione» e neppure richiede obbedienza più di quella normale e naturale richiesta ad ogni laico.

Si può quindi dire che con il mandato si riconosce la validità e la opportunità di una spontanea offerta di maggiore disponibilità, e questo ha il senso di un duplice impegno: della gerarchia ad una

attenzione sempre più viva e sollecita verso coloro che spontaneamente si offrono di collaborare più e meglio con essa; dell'AC a mantenere costante il proprio atteggiamento di maggiore corrispondenza alla missione apostolica. Tutto questo in una continua e stimolante dinamica di rapporti e di apporti, rispettosa degli ambiti e dei

laici, esperienza e posto che possono essere benissimo quelli dell'AC.

Alcuni sono spinti all'obiezione suscitata dalla considerazione, sempre, ritornante, che l'AC è in fondo un frutto di tempi ormai passati, e oggi con un laicato maturo essa è sempre più anacronistica con la sua pesante struttura e con la sua posi-



«lo rispetto coloro che, in coscienza, si sono sentiti obbligati a optare per la violenza, non la violenza troppo facile dei «guerrilheiros» da saloon, ma di coloro che hanno reso testimonianza della loro sincerità con il sacrificio della vita. La memoria di Camillo Torres e di Che Guevara merita altrettanto rispetto di quella del pastore Martin Luther King» (Dom Helder Camara).

compiti entro i quali e per mezzo dei quali si esercitano le diverse competenze.

Prima di concludere su questo punto vorremmo ricordare una ultima obiezione, quella di chi afferma che un tale rapporto, una tale dinamica tra laici e gerarchia non necessariamente debba attuarsi nell'AC o con le forme dell'AC. Non abbiamo alcuna difficoltà nell'accettare tale obiezione. Riteniamo tuttavia che nessuno può impedire a dei fedeli di scegliersi una propria esperienza di Chiesa, un proprio posto all'interno dell'apostolato dei

zione di privilegio.

Quanto a queste due caratteristiche è chiaro che nell'ambito del rinnovamento in atto essere devono scomparire. Quanto al resto, e cioè al laicato di oggi, vorremmo anche noi essere così ottimisti, ma ci pare invece che ancora oggi il laicato sia «povero» e vada quindi aiutato con le dovute forme, perché non ci si illuda però sui tempi di scadenza. Danielou afferma che la povertà del laicato non avrà mai fine, e tutto sommato, potremmo realisticamente dargli ragione.

Mario Falcitore

NOTE

(1) Si dovrebbe forse far precedere l'esame di questo primo problema da alcune notazioni storiche sui precedenti dell'AC e, in generale, dell'apostolato dei laici, sulle sue origini e sui suoi successivi sviluppi. Riteniamo però che a tal riguardo siano sufficienti alcuni richiami bibliografici.

Anzitutto cfr.: Gli Atti degli Apostoli (18, 18-26) e le lettere di Paolo (Fil. 4, 3) (Rom. 16, 3-4-6) in cui si ritrovano alcune delle primitive forme di apostolato dei laici. Si può poi consultare la veloce sintesi storica di CONGAR in «Per una teologia del laicato» Brescia, 1966. Per una visione completa del panorama bibliografico in proposito cfr. la Parte IV (lavori storici) del quaderno bibliografico di «Presenza Pastorale» quad. n. 1 del nov. 1967.

(2) Cfr. naturalmente la «Lumen Gentium», in particolare il cap. IV, e l'Apostolicam Actuositatem.

Sul concetto di apostolato cfr. CONGAR: «L'apostolato» in «Sacerdozio e laicato» Brescia, 1966; sul concetto di laici cfr. SCHILLEBEECKX «La definizione del laico» in «La Chiesa del Vaticano II» Firenze, 1965, p. 959 e segg.; CONGAR «Che cos'è un laico» in «Per una teol...» cit.

(3) Il sacerdote è prima di tutto un fedele e deve completare quanto fa ex officio con una santità ex Spiritu CONGAR «Per una teol.» cit. p. 498 nota.

(4) Il Concilio ha affermato che il laico compie la sua missione nel mondo e nella Chiesa. Il che vuol dire che egli pur facendo parte della Chiesa è pienamente immerso nel mondo con cui stabilisce un continuo rapporto che investe tutta la sua vita: la sua preghiera, la sua fede, la sua speranza, il suo amore. Un rapporto che colora di secolarità la partecipazione del laico alla missione primaria della Chiesa. Cfr. Schillebeeckx op. cit., p. 977.

(5) Cfr. CONGAR «Per una teol.» cit., p. 457-490. HAMER

«La Chiesa è una comunione» Brescia 1966.

(6) E' quello che si chiede ADRIANA ZARRI in «Il laico semplice e il laico di AC» in Studi Cattolici 11 (1967), 689-697.

(7) Nel prossimo articolo dedicato ai fini approfondiremo gli aspetti di questa novità.

(8) Alcuni considerano il legame dell'AC con la gerarchia una conseguenza irrinunciabile della assunzione dei fini della Chiesa nella loro globalità. Saremmo più propensi a liberare questo legame (ovviamente più intenso, più stretto) dal carattere della necessità, in quanto snaturante la scelta libera che ne caratterizza la nascita: non si sceglie, infatti, solo di perseguire i fini stessi della Chiesa e poi, quasi come un inconveniente, un tributo da pagare, anche il legame con la gerarchia: vi è nel particolare «orsi in sintonia» dell'AC con i Pastori, un certo margine di originalità che deriva dal desiderio di realizzare, in forme sempre più concrete, la comunione nella carità.

(9) E la tesi propugnata da K. RAHNER in un suo scritto del 1954 ora ripreso in «Saggi nella Chiesa», E. P. Roma 1966 p. 213 e ss. A tale tesi hanno fatto eco: BAUMGARTNER: «Formes de l'apostolat de laïcs» Christus 13 (1957) 9-33 e in Italia.

A. ZARRI, in vari scritti di cui il più completo «Il laico clericizzato» è apparso di recente in «Teologia del probabile» Borla editore. P. Balducci di cui cfr. la relazione al I Convegno di Testimonianza in «Il laicato italiano dopo il Concilio», ed. Testimonianze.

Alla tesi di Rahner aveva anche aderito Schillebeeckx che però ha in seguito modificato la sua opinione - cfr. l'articolo cit.

Critiche a Rahner se ne sono avute diverse: la più importante, a nostro parere, è quella di CONGAR in «Sacerdozio e laicato» cit. p. 275 e segg. e nelle appendici di «Per una teol.» cit. p. 656.

(10) Cfr. CONGAR «Per una teol.» cit. pp. 465-469.

(11) Cfr. CONGAR «Per una teol.» cit. pp. 522-532.

LA SOCIETÀ DEL BENESSERE E I PAESI IN VIA DI SVILUPPO

ORIZZONTI DEL DIALOGO

PROBLEMI DELL'ATEISMO

questi i temi monografici dei primi tre fascicoli della:

Rivista internazionale di dialogo

Rivista a redazione internazionale diretta da K. Rahner e H. Vorgrimler. Luogo di incontro e di dibattito delle principali correnti di pensiero del mondo d'oggi.

Abbonamento annuale L. 4000

fascicolo trimestrale L. 1200

c.c.p. 17/29882

MORCELLIANA EDITRICE - BRESCIA

Discussione sulla Fuci dopo l'A.F.

Lucia Merlo

Provo ad allargare qui, per iscritto, l'intervento che ho abbozzato all'assemblea federale (ho avuto solo 2 minuti per farlo: vale a dire, se sono ancora capace a contare, 120 secondi. Non è una recriminazione questa; capisco che il tempo era poco e molti gli intervenuti, ma appunto ho trovato il posto per rivularmi).

Avevo detto che la Fuci si giustifica oggi come strumento della pastorale universitaria e non diversamente. Ora sono troppe le affermazioni che lasciano il tempo che trovano e ciò succede perché non le si comprendono e non si eseguono (l'esecuzione è la comprensione più piena).

Penso che in questo caso Ricerca possa « eseguirle » almeno in parte. Dirò subito come e poi darò il buon esempio con il seguito di questo articolo.

Il primo momento della pastorale è quello dell'annuncio. Annuncio che deve giungere ora come 2000 anni fa, cioè altrettanto nuovo, altrettanto comprensibile ecc. Forse è errato parlare di pastorale specializzata ed è più corretto ricordare che è l'annuncio, e solo l'annuncio, che va ritrovato nei linguaggi più diversi. In que-

sta prospettiva l'università non è più l'oggetto dei nostri discorsi, ma solo la situazione nostra e di quelli cui intendiamo rivolgerci.

Cioè penso che nei nostri circoli e quindi su Ricerca si debba fare questo sforzo di ritrasmissione personale del messaggio rivelato, sforzo in base al quale soltanto, esso diviene *nostro*. L'annuncio deve essere fatto *da noi*, *a noi*, *tra noi* e deve trovare le parole. Rendere l'annuncio accettabile a noi significa automaticamente renderlo comprensibile a chi ha il medesimo nostro linguaggio.

Ripeto: chiedo che su Ricerca ci sia spazio per questo, che Ricerca ospiti la ricerca dei singoli universitari sul significato attuale e personale della Rivelazione sul suo nucleo essenziale.

A Roma pensavo: noi non erigiamo tempi a Vista. Noi conosciamo il nostro Dio e lo sappiamo più santo, più degno, più Dio. Non è un Dio da placare con sacrifici, ma è un Dio che ci ha amato per primo. Non è il frutto di una fantasia, un Dio lontano inaccessibile che nessuno ha visto mai. Anzi si è presentato un giorno, è venuto Dio-uomo, ha sofferto per noi uomo-Dio. Noi lo sappiamo; loro non lo sapevano e tanti altri non lo sanno ancora.

E se è lontano forse è perché noi lo si vada a

cercare dopo che egli ha cercato noi. E' presente ed assente: presente nella nostra ricerca, assente per la nostra ricerca: ogni rapporto personale è doppio, fatto di azione e reazione.

L'esistente è l'uomo che è al mondo e si chiede perché, è l'essere che pone in questione se stesso. L'esistenza è un fatto strano, misterioso, ma non perciò finisce d'essere un fatto. Capita di pensare strana qualunque cosa che superi il presente mondano. Ma allora dovremmo pensare altrettanto strana l'esistenza, la nostra che un giorno ha superato il nulla.

E' strano che io esista, ma io esisto. E' strano che un giorno la mia divenga una superesistenza, che io un giorno mi trovi con altri alla tavola che Dio ha imbandito per chi lo ha riconosciuto, tavola di cui l'eucarestia oggi è una prefigurazione. Sarà un banchetto di festa in cui noi saremo lieti della Sua gloria. Può sembrare strano tutto ciò eppure un giorno sarà, così come è, pur essendo strano, tutto ciò che è. Forse allora lo strano non è più una categoria invalidante. Forse Iddio ha previsto per l'uomo questi due gradini: la nascita e la morte: il primo è il passaggio dal nulla all'esistenza, in cui l'uomo si possiede e comincia la sua storia, il secondo dall'esistenza alla superesistenza tramite la morte.

Forse Iddio lo ha fatto apposta (anzi senz'altro). Avrebbe potuto farci per-

Attendiamo altri contributi dagli amici che intendono continuare qui i discorsi iniziati nella recente Assemblea Federale.

fetti e capaci di lui subito così come nasce una pianta su un terreno fertile. Ha voluto invece farci il suo dono per gradi. Ora noi siamo al primo gradino: quello dell'esistenza, della presenza-assenza di Dio. Due gradi perché noi ci accorgiamo del suo dono, perché lo desideriamo (battesimo di desiderio), perché lo scegliamo. Infatti l'uomo è cosciente e libero. Il secondo passaggio, non il primo, è problematico. E ci sono tanti modi di scegliere, dal più implicito al più esplicito: Gesù ha detto che i premiati si stupiranno. Mt 25, 34-36.

L'uomo è il figliol prodigo che deve tornare alla casa del Padre. E al suo ritorno sarà accolto meglio di chi è rimasto presso il Padre (gli angeli per es., se ci sono) perché il suo ritorno era insidioso ed era possibile che non tornasse.

Allora, se è vero tutto questo, la nostra vita, quella di ieri, di oggi e di domani non è un passaggio come si dice. E' questo, ma è anche molto di più: è già un *inizio*, è la possibilità dell'uomo di tornare alla casa del Padre, e il Padre già fin da ora cerca questo essere ambiguo che non sa dove volgersi, già fin d'ora gli è presente e lo ama, già fin d'ora gli si fa incontro e lo aspetta. Quello dell'uomo è un ritorno guidato da Cristo.

La nostra vita, se è un ritorno, non è una prova (considerazione giuridica della religione), non è un passaggio (svalutazione del nostro essere al mondo) ma è, o può essere, un cammino verso Dio che è già con noi.

Ci sono tanti modi, alla portata di tutti, per dirigersi verso di lui. Se l'uomo è un essere ambiguo, il suo scegliere un modo di vita piuttosto di un altro, il suo aderire alla vita umana quale Dio l'ha concepita è già una scelta, è già un segno di salvezza.

Potrei continuare all'infinito in questa ritrasmissione in termini miei dell'annuncio di salvezza fatto ai poveri ovvero a chi è disponibile a chi non è autosufficiente, a chi dalla vita aspetta qualcosa oltre la vita.

Ho fatto un abbozzo soltanto che, come tale, può essere presuntuoso, povero, incompleto, superficiale, arbitrario, non ortodosso (ma l'ortodossia non è una "cosa" bensì lo spirito di una ricerca) e poi per comprendere bisogna rischiare. L'importante è che questo mio intervento non sia l'unico, ma che sia affiancato da altre e più qualificate interpretazioni. L'importante è questo sforzo e questo confronto.

Mi sembra senza dubbio importante riprendere il discorso iniziato all'A.F. di settembre, ribadendo la necessità di un ripensamento sui rapporti tra Fuci e MS contestativo.

La Fuci, come gruppo di universitari, va continuamente verificando il suo rapporto con l'Università. In particolare il nuovo porsi del MS di quest'anno viene ad incidere in modo determinante sulle scelte della Fuci: dobbiamo metterci in crisi. Non solo per quanto riguarda temi e giustificazioni di un lavoro culturale, ma anche per quanto riguarda un modo di fare teologia, visto che il problema della presenza in U. è sempre stato, in modi diversi, una delle prime preoccupazioni della Fuci.

Finché la Fuci è stata la principale componente dell'Intesa, la sua presenza in U. era garantita attraverso questo tramite, che richiedeva una ricerca ed una prospettiva culturale a ciò finalizzate. Dopo il 1964 (sganciamento dall'Intesa) è venuta meno una delle motivazio-

ni del lavoro suddetto (1). Necessità, quindi, di ritrovare nuove forme e nuove giustificazioni.

Il MS ci offre, a questo proposito, un'indagine sociologica (di tipo marcusiano) ed un'ipotesi politica (meglio, ipotesi negativa, non-politica) e noi dobbiamo sforzarci di maturare una capacità critica di mediare questi prodotti culturali, per instaurare un fecondo scambio di contributi, seppure a diversi livelli. Presenza in U. attraverso la diaspora, « soli in uno sforzo, condiviso da tutti gli uomini di buona volontà, di costruzione politica » (2).

Fondamento del nostro impegno è il carattere pubblico del messaggio cristiano (3) determinante una responsabilità diretta dei cristiani nella costruzione della civiltà, responsabilità che va facendosi cosciente anche sotto gli stimoli ideali (o ideologici) propinati dal MS. Non sono poche le acquisizioni che possiamo senz'altro assumere come valide (es. la struttura classista della scuola, l'ingannevole neutralità delle scienze, la priorità della dimensione politica, ecc.).

La Fuci, come comunità

ecclesiale, deve ricercare, alla luce di una fede escatologica, i *fondamenti etici* relativi a obiettivi e mezzi (obiettivi: non questo o quell'obiettivo concreto, ma attenzione ai valori, per un rovesciamento della gerarchia dei valori stessi. Mezzi: problema, se è problema, della non violenza) (4).

D'altronde l'impegno della Fuci si chiarisce nel suo essere Chiesa; e la Chiesa « non esiste per sé, non è al servizio della propria autoaffermazione, ma dell'affermazione storica della salvezza per tutti. La speranza che essa annuncia non è speranza nella Chiesa, ma nel Regno di Dio » (5). (Chiesa come istituzione critico-sociale).

Implicazioni concrete

a) - *Lavoro culturale*: è semplicistico considerare la Fuci come « luogo » di dibattito; luogo è termine neutro, non implica una scelta, a meno che con ciò non si voglia significare la Fuci come « sacrestia » del MS. E' però certamente necessaria una riflessione culturale: nella diaspora siamo chiamati a testimoniare ciò che in modo comunitario (luogo!?) abbiamo colto come valori umani. Una riflessione, in particolare, sui temi e fatti che il MS stesso ha evidenziato in questo periodo (es.: scuo-

la classista ed integrazione nel sistema). Ne consegua l'esigenza di una traduzione pubblica della cultura (o delle culture) (comprensione tra MS e MO), la sepoltura dell'ipotesi del professionista intellettuale (è utile partire dalla facoltà e dalla professione, proprio quando la strutturazione per facoltà viene messa in crisi e si va palesando l'inesistenza di una presenza qualificata in Università?).

b) - *Lavoro teologico*: occorre promuovere una rivoluzione teologica, per giungere ad una teologia nuova, una teologia « politica » (5), da cui derivi un superamento dell'atteggiamento *stoico-borghese* emergente, invece, da un certo tipo di teologia e religiosità che ha avuto come suo unico obiettivo la salvezza della propria anima (6).

Nel riflettere su queste indicazioni, ricordiamoci del carattere pastorale del nostro impegno come Fuci nella Chiesa e nel mondo: dobbiamo sentire la nostra azione inserita in un movimento di riconciliazione totale ed avere coscienza della dimensione realmente rivoluzionaria del nostro cammino verso il Regno.

(1) Cfr. intervento di ANNA ALBANELLO. Ricerca n. 17-18.

(2) BENZONI, « tra tradizione e novità: una difficile presenza », n. 41. Ricerca n. 17-18.

(3) Cfr. J. M. GONZALES-RUIZ, Carattere pubblico del messaggio cristiano nella sua relazione con il carattere pubblico della società moderna, Concilium n. 6, 1968.

(4) Interessante, a tal proposito, uno spunto di SCHILLE-BEECKX sulla rilevanza sociale e politica, in senso utopistico, del messaggio evangelico. « Il messaggio evangelico dell'attesa cristiana offre la stimolante possibilità di superare costantemente le limitazioni di ogni situazione codificata nel presente. Esso contiene una critica permanente della situazione attuale... » da Il Magistero e il mondo della politica, Concilium n. 6, 1968, p. 47.

(5) J. B. METZ, Il problema di una teologia politica e la Chiesa come istituzione di libertà critica nei confronti della società, Concilium n. 6, 1968.

(6) Nell'evoluzione della teologia politica, quando per molti la fiducia nel « cosmo » si convertì in scontentezza e paura del mondo e la Stoa divenne l'erede della teologia politica greca classica, il pensiero ellenistico causò un atteggiamento di conservatorismo nella cristianità: l'uomo impotente di fronte al mondo, impossibilitato a cambiare gli ordinamenti immutabili del mondo (determinismo della cosmologia stoica) disimpegnato nella costruzione del mondo, ma autosufficiente nella sua vita, alla ricerca di una autogiustificazione, nella libertà di autodeterminarsi interiormente, in un rapporto, individualistico e falsamente ascetico, con Dio. Per un maggiore approfondimento cfr.: H. SCHMIDT, Osservazioni e domande sul problema della cristologia politica e L. DEWART, La Chiesa e il conservatorismo politico, Concilium n. 6, 1968.

Franco Pedita

I programmi di sviluppo del gruppo IRI

Il sistema delle partecipazioni statali, di cui il gruppo IRI è la componente principale, è un importante strumento della politica economica italiana ai fini di una sostenuta ed equilibrata espansione economica del Paese.

In tale quadro, particolare rilievo assume il programma di investimenti definito dall'IRI agli inizi del 1968, programma la cui attuazione comporterà nei prossimi anni un impegno di spesa superiore ai 3.500 miliardi. Esso costituisce pertanto il più rilevante fra i programmi fino ad oggi formulati dall'IRI, riflettendo il concorso di almeno tre linee di sviluppo perseguite dall'Istituto:

a) l'accentuato impegno nel Mezzogiorno in tutti i settori di intervento, e in particolare in quello manifatturiero;

b) l'azione nelle strutture aziendali, nella ricerca di dimensioni adeguate a un confronto concorrenziale aperto con le maggiori industrie europee e americane e, al tempo stesso, lo studio di nuove grandi iniziative volte a consolidare la struttura portante dell'industria italiana;

c) la forte espansione dei servizi e delle infrastrutture, che comportano, come noto, rilevanti fabbisogni di investimenti.

L'espansione degli investimenti riguarda la quasi totalità dei settori in cui è presente il gruppo IRI; in particolare tra le attività manifatturiere la *siderurgia* ha in programma investimenti per 450 miliardi.

E' previsto invero un sensibile sviluppo del consumo nazionale di acciaio, che dovrebbe raggiungere i 20 milioni di t. nel 1971 con un aumento, rispetto al 1967, di 3,7 milioni di t. in prevalenza laminati piani. In questo quadro, il CIPE ha approvato l'ampliamento dell'acciaieria di Taranto; la cui capacità produttiva passerà da 3 a 4,5 milioni di t. di acciaio, secondo le linee previste sin dall'impostazione iniziale di tale complesso, destinato così a divenire uno dei più grandi del mondo.

Con tale ampliamento, unitamente al previsto sviluppo degli altri centri siderurgici

IRI, si prevede che la produzione di acciaio del gruppo rappresenterà nel 1971 oltre il 60% della complessiva produzione nazionale.

Il programma dell'IRI nel settore *meccanico* è anzitutto caratterizzato dalla decisione di localizzare nel Mezzogiorno un grande centro di produzione automobilistica. L'iniziativa Alfasud costituisce un atto determinante nella politica di trasformazione industriale delle regioni meridionali e risponde ad un preciso indirizzo di politica economica fissato dal Governo, che ha posto l'accento sulla necessità per il Mezzogiorno di creare — dopo le grandi iniziative nei settori di base realizzate alla fine degli anni '50 e al principio degli anni '60 — importanti industrie di trasformazione, in particolare nei settori meccanico, chimico e alimentare. L'Alfasud è stata promossa dall'IRI tenendo altresì conto della esigenza di un deciso sviluppo della produzione automobilistica del gruppo in un mercato fortemente competitivo ma con prospettive, soprattutto in Italia, di notevole espansione a lungo termine.

Lo stabilimento, la cui capacità produttiva è prevista in 300 mila vetture l'anno sorgerà vicino a Napoli e il suo completamento, previsto per il 1971, comporterà un impegno di spesa di oltre 300 miliardi.

Tra gli altri programmi del settore meccanico, importanti iniziative sono state prese nel campo dei grandi motori e della meccanica nucleare, dove il gruppo si sta attrezzando rapidamente per la progettazione e la costruzione di centrali elettronucleari complete.

Nei rami dell'elettronica e dell'aeronautica, settori strategici del futuro sviluppo industriale italiano, i programmi del gruppo potrebbero registrare notevoli ampliamenti in relazione all'esito degli studi in corso.

Nel settore *cantieristico* i prossimi anni vedranno il completamento del programma di riassetto, avviato nel 1966, che porterà la capacità produttiva dei tre centri di costruzione a circa 800 mila tsl-anno, garantendo così alla navalmeccanica di gruppo condizioni di competitività in una fase sempre intensamente concorrenziale.

Nel settore dei servizi e da citare il programma *telefonico* che è stato adeguato a un incremento della domanda del prossimo quinquennio prevista ancora maggiore, in termini assoluti, di quello pur cospicuo registrato nel quinquennio 1963-67. Caposaldi del programma telefonico, che tiene pienamente conto del riassetto intervenuto nei rapporti SIP-ASST e dei conseguenti impegni assunti dalla concessionaria, continueranno ad essere la promozione del servizio nel Mezzogiorno, l'estensione della teleselezione (che sarà completata su scala nazionale entro il 1970) e il costante miglioramento della qualità del servizio.

Un'ulteriore espansione degli impianti radiotelevisivi in tutto il territorio nazionale, peraltro già quasi completamente servito, è in programma anche per la RAI-TV.

Nel settore dei *trasporti aerei* l'Alitalia, divenuta una delle più affermate compagnie internazionali, prevede di raggiungere nel 1971 un livello di attività globale più che doppio di quello del 1967. E' in programma l'immissione in servizio di 39 nuovi aerei (di cui 4 a lungo raggio da 360 posti) in vista di una estensione della rete dei servizi europei e intercontinentali tale da non lasciare soluzioni di continuità tra i principali mercati. E' d'altra parte prevista, all'inizio degli anni '70, una decisione circa l'acquisizione anche dei primi aerei supersonici.

Per quanto riguarda i *trasporti marittimi* va segnalato l'avvio di un programma di rinnovo della flotta Tirrenia che può considerarsi la prima fase della progressiva ristrutturazione dei servizi del gruppo Finmare.

Nel settore delle infrastrutture il programma *autostradale* del gruppo comporta, nell'insieme, investimenti per circa 1.200 miliardi di lire. Di tale importo 526 miliardi si riferiscono al completamento del programma di costruzioni avviato nel 1961, in particolare con l'apertura al traffico delle autostrade Bologna-Canosa, Napoli-Bari e Bologna-Padova; a circa 660 miliardi ammonta invece il nuovo programma aggiuntivo definito dalle autorità di governo nel quadro di un generale riesame dell'attuale regime di concessione tra ANAS e società Autostradale.

Sempre nel settore delle infrastrutture acquista rilievo il programma *Infrasud*, relativo alla costruzione a Na-

poli dell'autostrada « tangenziale » che costituisce un importante contributo alla soluzione dei problemi di una grande area metropolitana.

Gli sviluppi sopradelineati dei programmi del gruppo interessano in misura rilevante il Mezzogiorno, dove verranno realizzati circa 1.350 miliardi di investimenti. L'incidenza degli investimenti industriali sul corrispondente totale del gruppo risulta di circa il 50%; la quota sale al 60% con riferimento ai settori a localizzazione influenzabile. Nel settore autostradale, con il nuovo piano aggiuntivo la percentuale relativa al Mezzogiorno si aggira intorno al 33%.

L'accresciuto impegno del gruppo nelle regioni meridionali si indirizza soprattutto nelle attività manifatturiere. Nel settore siderurgico l'ampliamento del centro di Taranto e le opere previste per il centro di Bagnoli consentiranno di portare, a fine 1971, la produzione dei centri meridionali del gruppo a 5,2 milioni di t. di ghisa e 6,2 milioni di t. di acciaio; tali valori corrispondono, rispettivamente, al 60% ed al 53% del totale del gruppo e ad oltre la metà e a circa un terzo delle prevedibili produzioni nazionali.

Nell'attività meccanica spicca, tra i programmi per il Mezzogiorno, l'iniziativa Alfasud. Il carattere terminale della produzione automobilistica implica non solo un rilevante impiego diretto di manodopera, ma anche una gamma molto vasta di approvvigionamenti da aziende anche di non grandi dimensioni; la nuova iniziativa costituisce quindi una tipica impresa « motrice » di altre attività industriali nel Mezzogiorno.

Di non trascurabile importanza per lo sviluppo delle aree in cui operano i centri cantieristici meridionali del gruppo, sui quali gravitano numerose attività indotte, è il completamento dei programmi di potenziamento del cantiere di Castellammare e dei centri di riparazione di Napoli e di Taranto. Per questi ultimi, le favorevoli prospettive di lavoro sono connesse sia al crescente volume di trasporti via mare facenti capo alle due aree — principalmente in conseguenza delle iniziative industriali del gruppo — sia al gene-

rale sviluppo dei traffici nel bacino mediterraneo.

Il quadro dei programmi nei settori a localizzazione influenzabile è completato dalle iniziative del gruppo SME nei rami agricolo-alimentare, della grande distribuzione, dei risanamenti urbanistici, nonché prevedibilmente dei servizi pubblici in concessione.

Nell'ambito dei servizi, i programmi della SIP comportano un ulteriore avvicinamento della dotazione telefonica delle regioni meridionali a quella del resto del paese: a fine 1972 sono previsti nel Sud 10,6 apparecchi in servizio per 100 abitanti (contro i 6,9 alla fine del 1967); i km circuito di rete extraurbana saliranno nel Mezzogiorno dal 29,4% al 36,3% di quelli installati nel Centro Nord. Entro il 1970, inoltre, tutto il Mezzogiorno sarà integrato, come detto, nei collegamenti nazionali in teleselezione.

Anche il programma della RAI prevede un'ulteriore sensibile espansione degli impianti televisivi e di quelli radiofonici a modulazione di frequenza.

Da ricordare inoltre che a completare l'efficienza della rete autostradale meridionale contribuiranno i nuovi tronchi Bari-Sibari di 203 km e Caserta-Camerelle (allacciamento alla Salerno-Reggio Calabria) di 49 km, inclusi nel già ricordato piano aggiuntivo.

Non certo meno importanti, per i loro riflessi sociali ed economici, sono i programmi dell'IRI nel campo della formazione professionale.

Oltre all'attività dei centri IFAP di Napoli e Taranto — il primo dei quali sarà fortemente impegnato in relazione ai fabbisogni di personale dello stabilimento Alfasud — notevoli sviluppi sono previsti per il FORMEZ nel campo del perfezionamento dei dirigenti e tecnici di organismi pubblici e privati operanti nel Mezzogiorno. Degna di menzione, tra le attività del FORMEZ, è la recente costituzione del Centro Studi di Economia Applicata, per la formazione economica e aziendale di assistenti, laureati e laureandi della Facoltà di Ingegneria dell'Università di Napoli.



Catania 1968

Non crediamo abbia molto senso accingersi ad una valutazione di un incontro come quello di Catania se prima non ci si pongono alcuni interrogativi di fondo. Questi possono anche non trovare una risposta immediata, perciò si propongono come stimolo per una riflessione che è utile e positiva, purché riesca a far assumere una posizione criticamente responsabile alle persone, in rapporto alle giustificazioni delle Settimane Sociali.

Ci chiediamo, perciò, fino a che punto possa condividersi la validità della funzione delle Settimane come « istituzione di elaborazione dottrinale con criteri di orientamento al servizio del magistero sui problemi più acuti della società italiana di oggi ».

D'altra parte tale funzione non ci pare neppure storicamente realizzata. Sembra scontato, in partenza, il richiamo alla dottrina sociale della Chiesa e ai documenti attraverso i quali l'insegnamento della Chiesa si manifesta.

Tale insegnamento ci sembra validissimo e necessario nel richiamare principi, nella esaltazione della dignità della persona, nella denuncia dei pericoli che la minacciano, nelle pressanti richieste di giustizia; il suo frequente rivolgersi a tutti gli uomini di buona volontà, e non ai soli cattolici, sembra confermare il convincimento che si tratti di principi che sono comuni a tutti gli uomini, e quindi anche ai cristiani, che il Magistero si fa interprete di queste esigenze umane riaffermandoli ed esplicitandoli quando sembrano trascurati o dimenticati, senza con questo violentare alcuna realtà umana nel suo ordine proprio.

Sembra perciò legittimo che, trattandosi di piani « civili », ciascun uomo sia pienamente libero, nell'ambito di principi che non gli sono imposti perché gli sono propri, nell'ulteriore approfondimento, nel metodo e nelle opzioni concrete.

L'« elaborazione dottrinale con criteri di orientamento etc. » sembra, perciò, una funzione che si presta ad equivoci e ad invasioni di ambiti, se la si confronta con gli obiettivi che si propone ciascuna settimana e che sembrano dover essere estremamente concreti (si pensi alla dichiarazione finale). Non riusciamo poi a capire, una volta giunti alle proposte concrete, su problemi concernenti quasi sempre soltanto la società civile, cosa ne dovrebbe fare il Magistero.

L'esperienza, comunque, pare insegnare come sia scarsa l'incidenza delle Settimane Sociali tra i cattolici (magistero e no); e i resoconti sulla stampa non ci sembrano certo validi indici per misurarla; un indice può essere però la composizione dei partecipanti e il loro comportamento, la loro rappre-

sentatività reale delle tensioni di tutto il popolo di Dio; ma di questo parleremo più tardi.

A noi sembra che se dei cattolici, e solo dei cattolici, debbano riunirsi al servizio del magistero, lo debbano fare prevalentemente nella Chiesa locale e anche insieme con la CEI ma per collaborare all'azione pastorale; allora sembrerebbe più giustificato un incontro di studio anche su problemi di carattere sociale; ma in questo caso non ci sembra che tali incontri possano ritrovarsi nelle Settimane Sociali di oggi, mentre ci pare che già esistano strumenti, da perfezionare certamente, orientati all'adempimento di questa funzione.

Ci sembra dunque preliminare, prima ancora di celebrare la XL settimana sociale dei cattolici italiani, dibattere la validità della loro funzione, dentro e fuori il Comitato permanente, e di accettare con coraggio le conseguenze che ne potranno derivare.

Visto quindi il nostro disaccordo, o almeno la nostra perplessità, in linea di principio, è bene ora prendere in considerazione direttamente i lavori della XXXIX settimana sociale che si è svolta il mese scorso a Catania.

te diverse ed esplosive ci si chiede come la nostra società sappia essere educatrice, ed è perciò essenziale lo studio dei canali attraverso cui si educa per poter coscientemente migliorarli.

Le perplessità, come al solito nascono in seguito: ci pare assurdo il pensare di poter risolvere in una sola giornata argomenti come « scuola ed educazione al bene comune », « famiglia ed educazione al bene comune » etc, che avrebbero richiesto ciascuno almeno una settimana di studio fatta seriamente, che permettesse non solo di enunciare problemi e difficoltà, ma anche in un secondo momento di tentare di darvi una risposta seria, scientifica direi quasi.

Troppo spesso noi cattolici pretendiamo di studiare da soli problemi comuni anche ad altri, sostenendo di poter dare un apporto specifico ed autonomo, e poi invece non siamo capaci neppure di essere scientificamente seri.

Se veramente fossimo così attenti da sapere interpretare il pluralismo esistente oggi nella nostra società, potremmo anche permetterci di studiare da soli problemi come questi, ma essendo oggi questa un'utopia, strutture cattoliche (come questa delle Settimane) in campo so-

nalizzano questa pretesa autonomia dei cattolici, proprio in quanto cattolici, nei problemi sociali (qualcuno vorrebbe addirittura una omogeneità all'interno dell'autonomia!). Ci pare sia questo un sottostare troppo passivo a una tradizione di « esclusivismo cattolico » senza voler educare le persone a un vero inserimento nelle strutture civili, dove qualunque posizione possa veramente essere presente in un autentico dialogo.

E' il discorso del pluralismo che oggi molto faticosamente si sta cercando di fare e che strutture come questa delle Settimane sociali non agevolano, anzi piuttosto ostacolano, nei fatti logicamente non a parole.

A Catania ne abbiamo avuto ulteriore conferma: si può dire che il discorso sia iniziato alla luce della lettera mandata dal segretario di Stato di S. Santità al card. Siri, presidente delle Settimane sociali, e, della relazione introduttiva dello stesso cardinale che ribadiva la validità della dottrina sociale della Chiesa alla luce dei documenti del magistero e il valore delle settimane sociali come servizio per lo studio di questa dottrina: affermazioni queste che non hanno potuto essere oggetto di dibattito mentre siamo convinti che lo studio della validità o meno della dottrina sociale della chiesa debba essere, come dicevamo, seriamente portato avanti prima di eventuali altre Settimane. I lavori di ogni giornata comprendevano una introduzione problematica del relatore, la discussione generale e le conclusioni fatte dallo stesso relatore in base a

Si è parlato superficialmente, sulla stampa, di pluralismo nelle posizioni dei cattolici durante la Settimana: non saremmo propriamente d'accordo, non ci pare sia stato un vero pluralismo di idee e di discorsi, ma piuttosto la solita contrapposizione tra generazioni (i giovani da una parte, gli altri dall'altra) incapaci di dialogare e di motivarsi seriamente.

I giovani presenti erano molto pochi, in proporzione, e le posizioni emerse hanno dato la netta sensazione di una cattolicità italiana conservatrice e incapace di confrontarsi fino in fondo con la realtà sociale per poter poi essere veramente educatrice al bene comune. Ma non possiamo certo, per fortuna, dire che i partecipanti rappresentassero tutto il mondo cattolico italiano, i presenti erano i soliti cattolici o organizzati o politici o autorità che vanno in qualsiasi manifestazione ufficiale di Chiesa; ma, e tutti gli altri?

C'è un'ultimo aspetto, molto importante perché vi è inclusa tutta la incoerenza che è in noi e nei nostri discorsi, ed è quello della incapacità dei presenti di una vera vita liturgica durante la settimana: la presenza alla messa era scarsa e poco comunitaria, e a tutta la liturgia era dato un posto secondario all'interno dei lavori.

Forse bisogna semplicemente disilluderci e prendere coscienza che il livello del nostro saper essere cristiani è molto basso, e molto spesso diamo più importanza alle cose esteriori (penso ai trionfalismi delle cerimonie ufficiali di apertura, a certi discorsi tonanti e vuoti...) che al



Si è cercato di strumentalizzare la tragedia della Cecoslovacchia per fomentare l'odio anticomunista e per giustificare la posizione degli americani nel Vietnam, così come in altri momenti si è strumentalizzato il Vietnam in senso opposto. Non si risolvono i problemi con questa facilità. Bisogna agire sulle cause di queste situazioni per giungere a una vera pace in tutto il mondo: ovunque la potenza di una nazione costringe un'altra a subire violenza.

Il tema: reso noto anche dalla stampa, voleva essere una celebrazione costruttiva del ventennale della Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo, ed era: « diritti dell'uomo ed educazione al bene comune »: articolato in 5 momenti: la famiglia, la scuola, le associazioni religiose, gli organismi e raggruppamenti economici e professionali, e i partiti politici: ciascuno aspetto considerato in rapporto al bene comune.

Ci sembra che il tema sia estremamente importante e centrato: soprattutto oggi in cui stimolati da situazioni continuamen-

ciali ci paiono un equivoco perché favoriscono una chiusura tipo « ghetto » e sottintendono una falsa autonomia dei cattolici nei confronti degli altri. Tanto più se teniamo poi presente, e Catania ce lo ha dimostrato, che i partecipanti a questi convegni non riflettono neppure quel minimo di pluralismo che c'è oggi tra i cattolici d'Italia.

Ci pare meglio allora pensare ad eventuali iniziative spontanee che aiutino, quando se ne sente la necessità, ad approfondire qualche problema particolare, ma che non istituizio-

quanto emerso nel dibattito.

Sarebbe difficile e risulterebbe non completo il voler riassumere brevemente quanto si è detto per ogni tema: in generale non si sono dette cose nuove, anzi molto spesso è emersa una visione dei problemi abbastanza generica e scontata. I momenti di punta, o di maggiore innovazione, sono stati creati dagli interventi dei giovani, per lo più nettamente polemici e in contraddizione rispetto alla visione ottimistica della nostra società presentata dai relatori.

vivere la vera essenza del nostro cristianesimo nella liturgia, vero « culmen et fons » di ogni nostra azione: anche a questi aspetti queste strutture di chiesa devono educarci se non voglio essere la parodia di discorsi scientifici fatti dal « mondo » verso cui ci sentiamo in stato di inferiorità.

Pensiamo che insieme all'apertura all'umano dobbiamo ritrovare l'apertura al divino, è anche questa la coerenza che ci è oggi richiesta.

Paola Zabban
Sandro Parrèlla

I "profeti impazienti"

Il recente episodio dell'«occupazione» della Cattedrale di Parma da parte del gruppo «I protagonisti» e di altri cattolici sollecita la nostra attenzione per molti versi.

In modo non indifferente ci attrae la lettura dei documenti di «occupazione». In essi ritroviamo un insieme, certo non rigoroso, di dati teologici, ecclesiologici e sociologici raggruppati intorno al tema della povertà come condizione ed essenza del messaggio cristiano nel mondo di oggi (Doc. N. 1), e come criterio di giudizio e di denuncia all'interno della Chiesa stessa (n. 2 e 5), secondo la metodologia della «critica istituzionalizzata» da parte della Chiesa, «intesa come istituzione — presenza storica con il compito di essere segno di contraddizione» (n. 4) (1).

Insieme di enunciati che non ci sentiamo certo di definire poco generosi, anche se non rigorosamente biblici, tanto più perché ignoriamo quale tipo di studio ne sia stato il retroterra, salvo il riconoscerli spesso l'impronta di una attenta lettura di J. M. Gonzalez-Ruiz, ad esempio dei suoi articoli «Carattere pubblico del messaggio cristiano nella sua relazione con il carattere pubblico della società moderna» (2), e «Rivoluzione socialista e cristianesimo» (3).

Non facciamo però di tutto questo l'oggetto della nostra nota, che vuole essere rivolta, piuttosto che ai contenuti in senso stretto, al modo con cui sono stati proposti, che costituisce forse di questo episodio la caratteristica più evidente non solo in senso giornalistico, ma nella sua realtà inquietante di ricerca di forme più nuove ed efficaci di rapporto tra Chiesa e mondo, e soprattutto tra membro e membro della Chiesa stessa.

Per questo, più di tutti gli altri, ci interessa il documento d'occupazione n. 3, dove il gruppo si assume la responsabilità di un'azione secondo una **metodologia di rottura**, tralasciando «volutamente il rapporto burocratico con la Autorità».

Ancora più centrale, ci sembra la definizione della forma della «occupazione», come una **preghiera nuova**, «finalizzata per una presenza nuova e quindi un'assunzione di responsabilità sancita proprio dalla particolarità del luogo».

In questa definizione riconosciamo solo un tentativo di centrare quello che è il vero obiettivo della ricerca di molti di questi piccoli gruppi che potrebbero chiamarsi la «Chiesa sotterranea» italiana: l'invenzione di nuove forme di dialogo, obiettivo che il Padre E. Pin S. J., nel suo articolo «La Chiesa come norma di stare insieme» (4), auspica come indispensabile per la crescita armonica della Chiesa di oggi.

Sottolineiamo la parola «tentativo», innanzitutto perché in esso vi scorgiamo i segni di una frustrazione di fondo, la cui origine remota è nella sfiducia a priori che le iniziative di questo genere sanno di riscuotere e di provocare da parte della Gerarchia, o almeno di molti suoi

componenti, in uno spiacevolissimo dare-avere simile a quello fra un padre e un figlio che non sanno più comprendersi e forse amarsi.

Questa sfiducia si è esplicitata da entrambe le parti, non esclusi gli «occupanti», sia per il fatto stesso che si sono posti in condizione di lasciarsi definire tali, avallando una trasposizione di categorie «terrene» in campo ecclesiale, non del tutto giustificabile (5), sia perché non hanno mancato di sottolinearlo nella premessa ai documenti di occupazione, con una punta di rammarico, suffragata da una citazione biblica fuori contesto (Mt 7, 11 oppure Lc 11, 11), dato che la preghiera deve essere rivolta solo al Padre, per ricevere il dono dello Spirito.

Sottolineiamo ancora il «tentativo», in quanto l'iniziativa della «occupazione» ha solo sfiorato il modo esatto e forse più efficace dal punto di vista ecclesiale, non solo di «pregare», ma anche di operare quello che è il «profetismo» del cristiano.

Oggi la Chiesa è alla ricerca di un modo veramente «significante» del suo essere sacramento di Cristo nel mondo.

Ma ogni tentativo che non sia veramente ecclesiale, cioè efficace in primo luogo all'interno della comunità, sottoposta alla «legge» della Carità fra tutti i suoi membri, a cominciare dal Vescovo, rischia di essere inefficace anche nei confronti del mondo a cui si vuole rendere evidente il Messaggio di Cristo (1 Cor. 13, 2). Rischia di essere un auto-ascolto (come ben sottolinea il P. Pin nell'articolo citato), un annuncio di se stessi, e non del solo Gesù Cristo, «anzi Gesù Cristo crocifisso» (1 Cor. 2, 28).

Sorge qui una domanda di fondo: dove la Chiesa realizza pienamente, cioè nel doppio aspetto della Parola e del Sacramento, la sua funzione profetica, così che la profezia venga veramente attuata ad «edificazione» di tutta la Chiesa (1 Cor. 14, 4)?

E' la liturgia il luogo privilegiato, sorgente e sbocco di tutta la vita cristiana.

In essa tutta la Chiesa, celeste e terrena, è presente, con tutti i suoi membri — dal Vescovo (nel sacerdote celebrante) a tutto il resto del Popolo di Dio — che rendono tutti insieme l'azione di Grazie al Signore e insieme pregustano la gioia del ritorno del Cristo.

In essa, Dio continua a parlare all'uomo e a «vivere» con lui.

La celebrazione della Parola è infatti elemento essenziale di tutta la liturgia, che a sua volta è tutta riassumibile nella celebrazione eucaristica, dove effettivamente si continua l'Incarnazione e quindi tutto il Mistero Pasquale nell'attesa del compimento del Regno.

Ma la Parola di Dio passa attraverso la parola umana: anche così deve operarsi l'Incarnazione. E la «traduzione» dell'Evangelo è il compito profetico della Chiesa, che, pur non mutando di una sillaba il centro del Messaggio, che è solo il Cristo, deve parlare all'uomo di oggi, deve

usare il suo linguaggio.

Tutta la liturgia è quindi oggi chiamata ad una ristrutturazione, ad una riforma non superficiale, per rispondere veramente al suo compito di «segno», di tramite fra la realtà temporale e quella escatologica.

I tentativi di omelie dialogate, di preghiere dei fedeli non schematiche, ma veramente radicate nella realtà, qualche volta una scelta dei testi biblici da parte degli stessi membri dell'assemblea, hanno cercato in alcuni casi di rendere più efficace e più partecipata la funzione profetica della celebrazione eucaristica.

Ma non basta solo questo: è necessario, perché anche queste forme non ricadano nel meccanicismo e nel rubricismo, un continuo lavoro di educazione alla liturgia, perché tutto il popolo di Dio ne colga i frutti, senza perderne alcuno, lasciandosi permeare tutto dalle categorie evangeliche. Una saggia pastorale non dovrebbe trascurare questo strumento prezioso, indispensabile: la liturgia è la «didascalia» della Chiesa, come dice il P. Vagaggini (6).

Ma come in realtà il popolo cristiano riceve insegnamento, ancor oggi, dalla Messa domenicale? Parlo di tutto il popolo, quello per cui la liturgia è solo un incontro — nel migliore dei casi settimanale — frettoloso, con Cristo,

che resta direi quasi «sull'orlo» dell'anima.

La sua realtà «profana» non viene quasi affatto intaccata da un «rito», che oggi resta tale anche in lingua italiana, mentre la Parola di Dio non gli si rende chiara attraverso una lettura veramente attualizzata nel suo tempo e, questo ancora più difficile, nel suo ambiente.

E' qui che vengono chiamati in causa tutti i «profeti impazienti» che rinfacciano alla Chiesa la sua lentezza, la sua struttura «elitaria» o «classista». Non sono essi stessi dei privilegiati, che nella loro stessa azione contestativa si pongono in dimensione «elitaria», usando spesso un linguaggio accessibile agli iniziati, e solo apparentemente «povero»? Essi stessi si pongono come stimolo, non sempre di crescita, ma spesso di confusione e di «scandalo dei deboli», sfasando il giusto senso della diffusione del Messaggio di Verità, che è soprattutto di Carità.

Un episodio come quello di Parma speriamo sia soltanto un episodio iniziale, di esordio più o meno acerbo, che prometta tuttavia un impegno ben più profondo e maturo, se non nei contenuti — in sé già rispettabilissimi — soprattutto nei modi, nelle forme che la «legge» della Carità sollecita soprattutto come servizio, come offerta concreta di tutte le proprie ricchezze. E le ricchezze, è chiaro, non sono soltanto i beni materiali, ma anche, e forse oggi soprattutto, i mezzi di comprensione di se stessi, e, nella Chiesa, nel proprio rapporto con Dio. Non è tanto di un servizio «culturale» che intendiamo parlare qui: non lo escludiamo, ma ci sembra necessario proseguire sulle linee di un discorso ecclesiologico.

Il servizio che indubbia-

mente il gruppo degli «occupanti» di Parma ha inteso dare alla sua Chiesa, non ha niente di condannabile, se non, forse, ancora il vizio di fondo di aver voluto essere una «profezia di élite», senza una **canalizzazione** efficace per una maturazione di tutta la Chiesa locale.

E' necessario quanto mai oggi «far passare la Chiesa dal livello di progetto astratto e senza contenuto a quello dell'esistenza»: e nella funzione di «tramite» delle piccole comunità spontanee P. Pin vede il modo di vivificare il rapporto interecclesiale, sollecitando tuttavia a questo sia l'attenzione della Gerarchia, sia l'impegno di tutti gli altri membri della comunità.

E qui vogliamo richiamare questi generosi, seppur impazienti, profeti: all'impegno più umile, meno scenografico, ma forse più fruttuoso per la crescita vera, serena, caritatevole di tutti i fratelli, ad un servizio di mediazione diretto, ad esempio, alle parrocchie, realtà di base della Chiesa locale, dove la vita cristiana è scandita da ritmi molto meno apocalittici, ma tanto più difficili del vivere quotidiano.

E non solo ad essi ci rivolgiamo — pur se talvolta è necessario anche il loro carisma di «rottura» — ma a chi ha saputo ascoltarli, e forse saprà fare propria la lezione di questo episodio-limite, traducendo il carisma straordinario in quello ordinario, che non vorrà dire in fiacchimento, ma costanza e ridistribuzione di una carica profetica che deve diventare caratteristica di ogni figlio di Dio (1 Cor. 14, 1).

Non ci riferiamo qui alla lettura di un contributo di una parrocchia di Firenze ai lavori dell'occupazione, data del 22 sett. 1968 (7): a parte i toni poco ecclesiali, su

Cenni introduttivi sulla teologia della «Morte di Dio»

non esiste una dottrina svolta sistematicamente, e poi perché i libri (e gli articoli) che ne trattano vengono alla luce con ritmo impressionante...

1) Con tale suggestiva espressione viene indicata una tendenza teologica odierna, indicata anche con il termine, molto generico, di teologia radicale, e con quello, più preciso ma quindi anche con un ambito più ristretto, di teologia della secolarizzazione.

Essa, grosso modo, si propone di risolvere lo scarto che c'è tra la cultura odierna tecnologica e la fede tradizionale, mediante una più o meno radicale secolarizzazione del mondo e il rifiuto più o meno radicale di tutte le immagini tradizionali su Dio e la sua Rivelazione.

2) Difficile è suggerire un iter di studio per la conoscenza e la comprensione di questa teologia, anzitutto perché

Ad ogni modo, si potrebbe accettare il consiglio di P. Witte S. J., di distinguere alcuni grossi problemi affrontati dalla teologia radicale:

- a) il fenomeno della secolarizzazione del mondo;
 - b) il significato dell'idea e del vocabolo «Dio»;
 - c) il rapporto fede-ragione;
 - d) la cristologia e l'antropologia;
 - e) la funzione della Chiesa.
- Il P. Witte ha edito (presso la Pont. Università Gregoriana in Roma) per uso privato un'ampia bibliografia distinta secondo i cinque punti indicati.

3) E' suggeribile che prima di affrontare direttamente i problemi della teologia radicale, si legga qualche libro in-

dicativo, che inquadrino storicamente il fenomeno e dia una linea critica.

In lingua italiana, ottimo è: T. W. OGLETREE, *La controversia sulla morte di Dio*, Brescia, Queriniana (l'autore è anglicano). In francese accessibile è: J. BISHOP, *Les théologiens de la mort de Dieu*, éd. du Cerf, Paris.

Un articolo introduttivo molto utile lo si trova su *La Civiltà Cattolica* del 6 gennaio 1968. R. MARLÉ, *Cristianesimo e secolarizzazione* (uscito contemporaneamente su *Etudes*, gennaio 1968). La competenza di Marlé sull'argomento è nota: tra l'altro dirige la collana «Christianisme en mouvement», di cui ha scritto il primo volume, su Bonhoeffer, il «precursore» dei teologi della morte di Dio (questo volume è stato tradotto in italiano dall'ed. Morcelliana).

Pure molto utile per la sua chiara presentazione della teologia di cui stiamo parlando è l'articolo, molto documentato, di Pietro Caroletti su *Aggiornamenti Sociali* di luglio-agosto 1968: *Senso cristiano della teologia della secolarizzazione*.

4. Per chi vuole essere te-

cui sorvoliamo volentieri, non ci sembra sia positivo risolvere sempre il proprio impegno con un'inflazione di « documenti ».

Ci riferiamo più direttamente, invece, all'impegno a cui la Giunta Diocesana dell'Azione Cattolica di Parma si è sentita in dovere di richiamare sé e le Giunte parrocchiali.

E speriamo che quest'impegno non sia solo ancora un « documento », ma un segno di vita nuova e riscoperta genuinità di uno strumento di servizio quale deve e può essere un gruppo di volenterosi, come quelli che devono e possono convergere nell'Azione Cattolica.

Che l'« adunarsi attorno al Vescovo » voglia dire aiutarlo a conoscere meglio se stesso e le sue pecorelle; che voglia dire saper aiutare, insieme con lui, tutti i fratelli a crescere nella capacità di ciascuno, e di tutta la Chiesa locale, ad essere « significante » annuncio dell'Avvento del Regno. E il Regno è veramente quello dei poveri, dei « ricchi » solo della Parola di Dio che si dona attraverso la Scrittura e il Sacramento non solo nelle Cattedrali, ma anche nella oscurità di una stanza qualsiasi, o di un garage, nella luce della Carità.

Marisa Nunzella

NOTE

- (1) Per confrontare il testo dei documenti di occupazione, vedere il supplemento dell'ADISTA al n. 30 del 1° ottobre 1968.
- (2) In Concilium, Anno IV, fasc. 6 (1968).
- (3) Nel fascicolo dell'IDO-C, n. 22, in data 2.6.68.
- (4) Nel fascicolo dell'IDO-C, n. 27, del 7.7.68.
- (5) Vedere, ad es., il « fondo » di G. Dore su L'Avvenire d'Italia del 22 settembre 1968.
- (6) Ne Il senso teologico della liturgia, Ed. Paoline, Roma, 1965, pp. 479 ss.
- (7) Vedere ancora il fascicolo dell'ADISTA già citato.

nuto al corrente, con una presentazione critica, delle pubblicazioni sull'argomento che qui ci interessa, può seguire la Nouvelle Revue Théologique. Nel n. di marzo 1968 è uscito il I Bollettino bibliografico, che prevede un seguito: le guide per orientarsi in questa problematica (e suggerisce proprio Ogletree e Bishop - v. sopra). La secularizzazione. I precursori (con il Bonhoeffer, Bultmann, Tillich, Gagarin). I protagonisti (tra gli altri gli ormai notissimi Robinson e Cox) - I Critici - La Chiesa in discussione - La morale.

5. Un'ultima osservazione: si rischia di trovare questa teologia sin troppo facile e troppo facilmente convincente... Ma questo capita solo agli orecchianti. Per affrontarla e approfondirla occorre una discreta inquadratura teologica e la capacità di usarne gli strumenti. Per questo è necessario saper usare il senso critico, e avere l'umiltà di farsi guidare e aiutare da qualche teologo serio e aperto.

Sull'argomento ci proponiamo una serie di articoli di vari autori.

(a cura di D. Mario Albertini)

La rivoluzione cristiana di Mounier

Mounier: anche chi non ha letto un rigo dei suoi scritti gli deve riconoscenza; per molti — soprattutto negli anni 50-60 — conoscere Mounier è stato l'inizio dell'impegno. La denuncia, costante nei suoi scritti, del disordine stabilito, in radice presente nella civiltà occidentale, era attuale, come pure attuali sembravano le linee di rivoluzione proposte per un primato, non moralistico, dello spirituale. Quanto oscuramente veniva avvertito negli anni inquieti, e pur così rigidamente conformisti, di quest'ultimo dopoguerra, trovava un riscontro ricco di stimoli nelle parole di Mounier, per lo più scritte in un'epoca che con la seconda guerra mondiale poteva, a « buon diritto », dirsi chiusa. Ma la radice dei mali, anche se con esiti meno disumani, era identica: e la rivoluzione personalista - comunitaria di Mounier, la rivoluzione economica e morale ad un tempo, appunto a questo tendeva: a capovolgere la trama delle ingiustizie con una rottura col disordine stabilito secondo questa consapevole successione: « il primo passo sta nel prendere coscienza del disordine. Ma una presa di coscienza che non conduca a una presa di posizione, ad un cambiamento di vita e non solamente di pensiero, sarebbe un nuovo tradimento sulla scia di tutti i tradimenti passati » (1).

Tornare oggi a Mounier, vuol dire innanzitutto fare i conti con la nostra coscienza e con la realtà — notevolmente diversa, ma non credo qualitativamente —, in cui ci troviamo.

Ma vuol dire anche iniziare un esame interiore, alla scoperta della origine di molti nostri pensieri ormai tanto ovvi da sembrare banali. Vuol dire infine tentare un primo bilancio di una stagione di cultura, di azione, che ormai abbiamo alle spalle, ma che nondimeno è ancora in noi e può essere nostra quanto

più ne indagheremo le caratteristiche peculiari. E' quella stessa stagione che Maritain ha arricchito con le sue rigorose riflessioni alla ricerca, secondo una via diversa, di uno stesso esito più vero e meno illusorio e ingannevole della comunità degli uomini (2). Opportuno mi pare, sotto questo profilo, il recente studio di G. Campanini (3) che si pone come « testimonianza e segno di un'ormai quasi ventennale consuetudine con Mounier » (4).

Seppure tra qualche lungaggine, questo studio ci permette di cogliere il divario che c'è tra ciò che è ormai di un altro periodo, e ciò che invece continua ad essere nostro, drammaticamente della nostra età. Ci dà cioè, la opportunità di cogliere in Mounier « un complesso di principi di critica e di azione, una dialettica di pensieri e di atteggiamenti tuttora vivi e tuttora validi. La storia dirà a quale funzione questo pensiero ha assolto nella lotta contro l'impostura e il tradimento, nell'orientamento e nell'estensione del movimento rivoluzionario, per il progresso di una coscienza soprannazionale » (5). E sono delle indicazioni che esigono in ogni azione competenza e amore, misura oggettiva delle cose e della realtà e non miti: tanto meno le belle parole, le verità che nel moralismo divengono miti deteriori. In questo si radica con forza la critica della società borghese, e del borghese che « è l'uomo che ha perduto il senso dell'Essere » (6). E borghese non è più soltanto definizione di classe, ma si definisce « uno spirito, e questo spirito risale fino alle alte gerarchie del regime e discende come una cappa pesante sulle masse popolari » (7). Data poi questa realtà subdola, continuamente presente e difficilmente estirpabile, in una prospettiva seriamente rivoluzionaria, è di grande importanza l'efficacia: efficacia che per

Mounier è rifiuto e della strumentalizzazione e dell'esaltazione dell'insuccesso come virtù. « Il politico "calcola" l'efficacia dell'azione; il profeta si impegna sul piano della fede. Preso tra un "polo profetico" e un "polo politico", l'uomo d'azione completo è colui che sa realizzare in sé questa duplice polarità: ma per lo più il temperamento politico vive di espedienti e di compromessi, quello profetico di meditazione e di audacia, talché raramente essi coesistono nello stesso uomo. E' indispensabile, per agire di concerto — conclude Mounier — che esistano entrambi questi tipi di uomo e che siano articolati reciprocamente: in caso contrario il profeta, lasciato a se stesso, si volge all'imprecazione inutile e il tattico si perde nella sua manovra » (8). Efficacia non è nemmeno l'attivismo, che è uno dei volti deteriori della tattica che perde i contatti con la realtà che vuole attuare. In quest'opera di costruzione umana largo campo ha il cristiano, che non può più permettersi il lusso di legare il proprio cristianesimo a nessun ordine costituito. « Lungi dallo strumentalizzare i valori profani a vantaggio dei valori sacrali, Mounier ha assai vivo il senso della drammaticità dell'esistenza e dei limiti della scienza, della tecnica, dell'uomo stesso. Il suo è un "ottimismo tragico" che guarda all'avvenire ma che non si nasconde la ineliminabile realtà del peccato e del male. Di qui, al di là di facili messianismi terreni, il senso profondo dei limiti posti all'umanità dalla storia, dal tempo, dai condizionamenti naturali, e insieme una diffidenza di fondo per ogni pretesa di risolvere attraverso l'azione sociale tutti i problemi dell'uomo, pur nella consapevolezza che strutture sociali e valori religiosi sono fra loro strettamente collegati » (9). In questo modo è possibile giungere a ciò che può permettere

al cristiano tanta libertà di azione: si giunge a scoprire come la considerazione del senso della storia è l'unica garanzia per una rivoluzione che non cada nelle secche di una soddisfazione assolutizzata. Proprio perché « La storia non è per il cristiano una geometria in bianco e in nero... ma un continuo avvicinarsi di luci e di ombre, ed egli sa che l'ombra si stende sino alla fine della storia » (10).

Date queste premesse mi pare che tuttora possa essere molto utile rileggere Mounier (11) per avere non solo delle sicure indicazioni contro le accettazioni pulite, perché inconscie, delle degenerazioni in atto, ma anche per tendere alla riconquista del senso del reale e dell'oggettivo che sono così radicalmente compromessi dalla autodegenerazione della ragione soggettiva (12).

G. B.

NOTE

- (1) Mounier, cit. in Il messaggio personalista di Mounier di M. Montani, Milano 1959 p. 219.
- (2) Sui rapporti Mounier-Maritain cfr. Montani, op. cit. p. 37 ss. e per una prima indicazione di confronto tra la prospettiva di Maritain e quella di Mounier cfr. G. Campanini, La rivoluzione cristiana (il pensiero politico di Emmanuel Mounier) Brescia 1968, p. 276 ss.
- (3) Campanini, op. cit.
- (4) Dalla premessa di Campanini alla op. cit.
- (5) J. M. Domenach in G. Campanini, op. cit. p. 281.
- (6) Mounier in Montani, op. cit. p. 157.
- (7) Idem p. 156.
- (8) G. Campanini op. cit. pagina 307.
- (9) Idem p. 295.
- (10) Mounier in idem p. 25.
- (11) Di proposito in queste riflessioni ho citato il libro del Montani, perché mi sembra valido completamento dello studio del Campanini. La lettura di questi due saggi può essere assai utile a chi voglia riprendere in mano Mounier.
- (12) Mi pare che il problema della degenerazione della ragione, particolarmente caro ad Adorno e ad Horkheimer (cfr. di quest'ultimo: eclissi della ragione Milano 1962), possa trovare in Mounier, che scrisse le sue opere maggiori nel periodo della lucidità e della caduta delle illusioni quale è stato l'immediato dopoguerra, delle vigorose indicazioni nella prospettiva di una riconquista del senso personalista e comunitario della convivenza umana.

Povert  e servizio

(continua da pag. 1)

re le idee perch  sono barriere. E allora, rifiutare il proprio tributo di dialogo e di solidariet  agli uomini, che si muovono nella sfera « inferiore » della speranza mondana, della efficienza umana, della logica terrena. La fiducia, invero un po' meccanicistica nella sola efficacia dell'Annuncio ridotto all'essenziale, nella Chiesa, distributrice solo di sacramenti, nello spirituale al di sopra e al posto di ci  che  , che si capisce e si costruisce; quale pretesa di povert    mai questa che ci rende inumani per farci credere semidei?

Abbiamo due luci per illuminare il nostro argomento: il Vangelo e la realt  storica contemporanea: tutte e due, e non per caso, convergono nel rilevare una radicale differenza fra l'esercizio della ragione umana e la logica del danaro.

Non   certo affermato, nella Scrittura, che la ruggine e la tignola consumano il patrimonio culturale, le costruzioni razionali, il doveroso possesso (padroneggiamento e costruzione) del mondo. Cos  come la nostra storia ci indica un antagonismo radicale tra la logica della ragione e la logica del danaro: quasi che l'una sia lo strumento e il fine del superamento dell'altra.

E' bens  vero che la stessa legge della ragione esige una continua tensione all'autosuperamento, una continua storizzazione, un continuo spogliarsi e rivestirsi, una continua scelta fra la scienza che gonfia e quella, autentica, che   dono e servizio. Ma non c'  bisogno di scomodare i consigli evangelici o le dottrine spirituali per accedere a questi risultati. Non ha senso usare tizzoni ardenti quando basta un fiammifero.

La cultura, l'esercizio dello ragione, lo sviluppo dei valori umani che si realizza nella storia pu  e deve essere accettato con entusiasmo (senza trionfalismi, certo: permane una ambiguit  dissipata solo dal Cristo, permane la nostra continua insufficienza, il nostro — e cosmico — bisogno insanabile di essere continuamente perdonati); ma sono fini autentici, anche se non definitivi; capaci di giustificare le nostre azioni anche se non necessariamente santificanti; bisognosi di essere ricapitolati in un unico Capo, ma gi  provvidenzialmente predisposti a questo.

Fini intermedi, certo, ma non rinunciabili: che costruttore   colui che rifiuta i mattoni per costruire una casa? Ben diverso giudizio tocca al danaro: esso   strumento, uno strumento fra gli altri; uno strumento, per giunta, partorito da una societ  non troppo giusta e umana. Uno strumento che pare prestarsi, spesso, pi  alla sopraffazione che alla liberazione.

Certo la libert  d'impegno del cristiano comprende e valorizza anche lo sforzo di condurre al suo fine (umano) lo strumento bizzarro ed equivo-

co (il danaro). Ma comprende anche, e valorizza, l'accettazione, o la ricerca di una rinuncia; della denuncia del mezzo equivoco. Rinuncia che per essere autentica   contestuale e giustificata dalla speranza; segno della speranza nell'Avvento di Dio e nei suoi mezzi; segno, anche — irrinunciabilmente — della speranza nella sorte degli uomini, nella loro capacit  di crescere con altri mezzi che non il danaro, ad imitazione del Cristo, povero, ma perci  stesso pi  libero, pi  trasparente, pi  efficace, pi  « impegnato ».

Se quel che veniamo dicendo   vero, la povert    segno della fede in Dio contro le equivocit  umane, non mai contro lo sforzo di realizzare valori umani (e perci  stesso destinati ad una vita soprannaturale, certamente inequivoca). Ecco perch  non ci pare molto saggio fare cumulativamente nella Chiesa d'oggi i due discorsi della povert  vera (povert  dal danaro) e della povert  « spiritualistica », o psicologica che sia (« dalla cultura »).

Il primo discorso   vero: evangelicamente chiaro e storicamente urgente. Il secondo   equivoco: rischia di gettare i cristiani, ancora una volta, nelle strette della disincarnazione, nella pigrizia di chi si attende le cose dall'alto, nella incapacit  di dialogare con gli uomini.

Non ci si illuda: al cristiano che crede nella Parusia non baster  mai l'attrattiva delle cose umane, dell'efficacia, delle costruzioni naturali armoniche e giuste per convincerlo ad un impegno sincero se questo non   visto come necessariamente connesso con la sua fede e la sua speranza e l'esercizio della sua carit . E se questa connessione c'  allora non ha senso parlare di povert , rinuncia cio  alla vocazione di rendere fecondo un dono.

Dove c'  un servizio autentico ed esigito non ha pi  molto senso parlare di povert : la disponibilit  alla volont  di Dio e il concreto agire per i fratelli, nel mondo,   gi  esplicitamente realizzato. Si tratter  di farlo bene: di fronte alla cultura cio  significher , certo, non ancorarsi, non gonfiarsi, essere umili e disponibili. Ma ci  non   altro che il retto esercizio di questo dono, non   altro che attendere correttamente al fine propostosi.

Radicalmente diverso, ancora una volta,   il problema del danaro, che non smette mai la sua equivocit , neppure quando   trasformato in arredi sacri. E rinunciare al quale (la sobriet  e la giustizia,   pacifico, restano « obbligatorie » per tutti)   una libera scelta per realizzare maggiori valori, anche se meno evidenti, e testimoniare cos , anche in queste cose, la fede in Dio e l'amore per i fratelli, inscindibilmente connessi.

Analogamente, dicevamo, per la castit  (scelta per raggiungere una paternit  pi  vasta e pi  spirituale, ed avvicinarsi cos  al Padre) e l'ob-

editoriale

(continua da pag. 1)

Litvinov a Ginevra il 21 settembre 1938 che avrebbe tenuto fede al suo impegno; ma poich  la Francia non rispett  il suo, nemmeno i russi si ritennero impegnati. Subito dopo doveva iniziare il tragico flirt fra Hitler e Stalin, annunciato dalla sostituzione di Litvinov (ebreo) con Molotov al ministero degli esteri russo, appena il 3 maggio del 1939.

Evidentemente anche Jan Masaryk, stando alla frase citata, avrebbe giustificato il sacrificio della Cecoslovacchia, a fini di pace. Ma se anche la frase non fosse paradossale, e intenzionalmente, essa potrebbe mostrare che Masaryk condivideva, anche lui, lo spirito di Versailles. Che non era altro se non lo spirito della vecchia Europa assolutistica, abituata a risolvere tutto con guerre, trattati e matrimoni dinastici.

In realt  il fatto stesso che occorra, o che si voglia dar a credere che occorre, il sacrificio di questo o quello Stato per salvaguardare la pace, dimostra che la pace   n  compromessa, perch  se la pace esiste, deve essere una specie di diritto-dovere di tutti gli Stati e non soltanto di quelli che hanno la potenza sufficiente a imporla agli altri.

Sarebbe stato legittimo aspettarsi, dopo una guerra come quella che   terminata appena venticinque anni fa, che si cercassero dei moduli di composizione delle controversie pi  efficaci e realistici. Dopo alterne vicende era sembrato che la guerra fredda lasciasse il passo alla distensione, e molti avevano sperato che la distensione fosse un metodo nuovo, basato sulla tolleranza e sul confronto, sulla collaborazione e sul dialogo. In realt  a trent'anni da Monaco,   ancora di attualit  ricordare quel triste episodio di incivilt  e di barbarie.

I fatti di Cecoslovacchia e le reazioni cui hanno dato luogo sono una ennesima conferma; ma in realt  una per una tutte le questioni aperte della politica internazionale, tutte le crisi pi  o meno sanguinose, dimostrano che le grandi potenze si sono assegnate pi  o meno tacitamente e pi  o meno concordemente, delle zone, non diremmo d'influenza, ma di competenza, nelle quali esse sono arbitre di ricercare la soluzione preferita. Naturalmente esistono profonde diversit  di metodo e di criterio, che tutti conosciamo bene: sono le cosiddette differenze ideologiche. Ma lo spirito sostanziale   sempre quello di Metternich, il legislatore del Congresso di Vienna.

D'altronde anche coloro che criticano la politica delle zone di competenza, si limitano a ipotizzare una diversa articolazione delle competenze, come la Francia di De Gaulle, che vorrebbe riavere il suo sgabello come l'aveva la buonanima di Vittorio Emanuele III; oppure come coloro che vorrebbero si che gli americani se ne andassero dal Vietnam, ma solo per garantire in estremo oriente una zona di competenza cinese (e in realt  la Cina non ha ancora una voce di protagonista solo perch  il suo deterrente atomico   insufficiente).

Ma se questa   la logica della situazione, quali sono i diritti delle nazioni che non sono, n  possono diventare grandi potenze?

Pi  il sistema delle zone di influenza (o di competenza) si irrigidisce e minori sono i diritti di coloro che vi sono compresi. Non solo militarmente, ma anche economicamente, finanziariamente. La lezione della Cecoslovacchia di oggi insegna che il tentativo di modificare dall'interno alcuni legami e alcuni rapporti pu  essere considerato delittuoso anche se si lasciano sopravvivere le fondamentali alleanze militari e di politica estera.

Ma c'  un altro elemento di concordanza che non si pu  tacere. La Praga di oggi, pi  o meno consciamente, ma con ben altra ispirazione che non quella di Romania e Jugoslavia (quante lodi di comodo per queste due nazioni!) tendeva a muoversi in direzione dell'Europa, e la Praga di trent'anni fa fu la vittima dell'ultimo e pi  grande fallimento della vecchia Europa. Non per nulla, se la Francia di Daladier condann  la Cecoslovacchia di Ben , la Francia di De Gaulle ha pronunciato l'elogio funebre della Cecoslovacchia di Dubcek, dicendo, per bocca del suo padre e profeta, che tutto   successo perch  la Francia non fu invitata a Yalta (altrimenti, possiamo concludere noi, avrebbe garantito per la Cecoslovacchia, come gi  una volta alcuni anni prima, e ora sarebbe li a difenderla).

La solidariet  delle nazioni europee, se avr  un avvenire, lo avr  a spese dei blocchi, delle zone d'influenza; lo avr  a spese della rottura degli equilibri artificiali. Il richiamo che essa, cos  come   ora, con tutti i guai e tutte le discordie, esercita,   grande. Non sembra dubbio che l'esperienza europea rappresenti l'unica valida terza via, ma non come ennesima zona di influenza (della Francia o della Germania o degli Stati Uniti), piuttosto invece come creatrice di nuove soluzioni economiche, sociali, di sviluppo; di quelle soluzioni di cui abbiamo pi  della met  del mondo.

Come realt  politica non pi  imperialistica n  colonialistica (dimentichiamo solo per un momento il Biafra) l'Europa   l'unica a poter proporre qualche costruttiva soluzione al terzo mondo senza dover essere necessariamente sospettata di secondi fini.

Non possiamo certo affermare che la Cecoslovacchia segna una tappa, sia pure negativa, di questo cammino. Riteniamo perch  soluzioni come quella auspicata dagli innovatori di Praga, e che bene o male hanno per s  il futuro, possono sboccare soltanto in formule associative non rigidamente costrittive, largamente sperimentali, animate da spirito di tolleranza, di emulazione, di progresso, infine di civilt . Non siamo tra coloro che parlano a ogni pie sospinto di Europa unita, e di Europa come terza forza. L'Europa unita   oggi un obiettivo falso, perch  non realistico; e l'Europa come terza forza   una pura idea imitativa, meccanica e sterile, a non proporre alcuna alternativa alle altre forze che tanto felicemente operano nel mondo.

Auspichiamo il progresso pacifico e civile di una Europa come terza via, come proposta sempre rinnovata per lo sviluppo, il progresso e la pace. In questa prospettiva speriamo in un futuro in cui Monaco non sar  che il ricordo di una aberrazione irripetibile, o di una lezione di storia da non dimenticare pi . (g. m.).

bedienza (che   costruzione e prova di volont  e libert , ed imitazione del Cristo, e non certo passivit  sonnolenta).

Tutto questo che si   detto fin qui voleva essere in funzione di ciascuno di noi, nella Chiesa e, specificamente, nella Fuci. Il discorso ha cercato di essere concreto, quasi invitante, in funzione di stimolo dialettico.

Anzitutto   in questione lo atteggiamento generale di ciascuno di noi: il credere e pensare fermamente che la trascendenza non   alterit , che l'incarnazione non   compromissione, che l'escatologia vive incoattivamente, oggi. E, inoltre, che non c'  posto per fedi « doppie » inconciliabili: quella per Iddio e quella per il mondo.

Ovviamente non c'  posto neppure per accettazioni acritiche del progresso umano, dimenticandone ambivalenza, ingiustizia, presunzioni.

C' , perch , il posto e la necessit  di un servizio razionale (integralmente umano e criticamente vigile) che ogni cristiano in quanto tale, e che tutta la Chiesa deve rendere al mondo e alla societ . Non guerra al serpente ma cimento con l'angelo senza sfuggirlo anche se ci si ammacca le ossa.

Ed eccoci, finalmente e faticosamente, a parlare direttamente della Fuci, dove pure si parla, spesso di povert .

Cercando di superare irrazionalismi o misticismi non necessari, il tema della povert  pu  forse significare, per i nostri gruppi, le seguenti cose:

1) in nome del Vangelo e della superiorit  della ragione sul danaro affermare e stimolare una Chiesa realmente pi  povera e di conseguenza pi  libera e pi  vicina a tutti;

2) affrontare, ciascuno, in coscienza, e consapevoli della nostra debolezza, il tema della nostra concreta povert  personale; come condizione, magari, della nostra stessa contestazione: ogni scelta   rispettabile, purch  coerente e onesta;

3) credere che dove c'  un servizio da svolgere (come nel campo della cultura) parlare di rinuncia effettiva sia spesso poco serio, pi  vicino alla pigrizia che all'umilt ; e parlare di « distacco », di non immedesimazione sia necessario, soprattutto, per motivi di autenticit  e onest  culturale ed umana, senza bisogno, almeno « oggettivamente », di alcuna giustificazione « ascetica »;

4) operare concretamente per incrementare il mondo, arricchirci per arricchirlo, arricchirlo per avvicinarlo a Dio. Rendere contemporaneo il Cristo rivestendolo dei problemi e del linguaggio dell'oggi: non   un abito di fango, il mondo risplende gi  della luce futura.

Senza confondere l'erudizione con la cultura; la presunzione con l'impegno; senza confondere l'accidia col servizio; il rifiuto con la libert , possiamo, forse, concludere che dobbiamo operare per una Fuci che non sia povera dalla cultura, bens  ricca. Sar  certo, pi  rischioso; ma questa   la nostra economia; questo, soprattutto, il nostro servizio.

a. b.