

RICERCA

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

Quindicinale della Federazione Universitaria Cattolica Italiana - Anno XXVIII - n. 5 - 15 marzo 1972

Nell'interno:

pag. 2: *Meditazione*; pag. 3: *Il Vangelo secondo Matteo: introduzione*; pag. 4: *Scuola ed esperienze educative: A proposito delle innovazioni didattiche*; pagg. 5-12: *Documentazione: Le comunità di « base »*; pag. 13: *Schede*; pagg. 14-15: *La stampa diocesana in Sardegna - 1ª parte*.

Il materiale di questo numero è stato consegnato in tipografia il 14 marzo.

Lo scioglimento delle Camere

All'indomani delle elezioni politiche del '68, la speranza di molti era che fosse iniziata una nuova stagione della vita pubblica nazionale: decisamente fuori uso la destra, ampiamente riconfermata al governo la fiducia degli elettori, una significativa affermazione della sinistra. Pareva a molti che si sarebbe aperta una legislatura serena e proficua: che ce ne fosse bisogno, questo lo affermavano pure molti. La strategia delle riforme e l'instaurazione di un corretto rapporto tra governo e opposizione parevano andare nella direzione degli auspicci. A un certo momento però, quasi subito occorre dire, qualcosa si inceppava. Le riforme su cui tutti parevano d'accordo procedevano lentamente e finivano nelle pericolose sabbie mobili degli intralazzi parlamentari, la crisi economica si manifestava dapprima in forma « strisciante » poi sempre più acuta, il malessere sociale generale si accresceva. La crisi di una società capitalistica incapace di razionalizzare i suoi stessi squilibri e di una borghesia attaccata a privilegi sociali ormai sorpassati, si facevano ogni giorno più evidenti. Gli sconvolgimenti delle lotte studentesche del '68 e ancora di più delle lotte operaie del '69 (« l'autunno caldo ») erano destinati a lasciare tutta una serie di conseguenze. Da un lato infatti, come già accennato, c'era una struttura economico-sociale ormai antiquata, ma incapace di rinnovarsi, di superare le sue vecchie contraddizioni per trovare una razionalizzazione a nuovi livelli, dall'altra c'era una spinta di base fortemente innovatrice, costretta ad esprimersi tuttavia all'interno di canali istituzionali fortemente deteriorati e incapace nello stesso tempo di costruirsi e di gestirsi dei nuovi.

E' in questi due dati, probabilmente, la radice dell'attuale drammatica situazione da cui è nato infatti un fortissimo logoramento del quadro istituzionale e politico, troppo invischiato in giochi di potere oramai troppo consolidati, perché fosse possibile mettere in moto un processo di rinnovamento, e di conseguenza non in grado di dare una risposta alla forte domanda popolare di rinnovamento.

All'interno di questa situazione ha trovato spazio e possibilità insperata di manovra un ampio recupero della destra: di fronte a forze governative partite sì da una ipotesi politica di centrosinistra, ma a lungo andare deterioratesi nelle secche del sottogoverno, senza una prospettiva a largo raggio, e quindi capace solo di scontentare tutti; di fronte ad una opposizione di sinistra preoccupata di fiancheggiare e fare l'occhiolino alle forze di governo, amministrando prudentemente il potere contrattuale conquistato coi voti; di fronte ad una classe imprenditoriale e dirigente attaccata molto di più all'« uovo » di oggi (il profitto massimo immediato) che alla « gallina » di domani (la razionalizzazione e il rilancio del sistema produttivo) e quindi fortemente scossa dalle lotte operaie; di fronte ad un ceto medio desideroso di ordine e di benessere e percorso da fremiti corporativi, la destra è riuscita ad attuare una aggressiva rimonta.

Senza badare ai mezzi: quanti sono gli episodi di violenza, di ricatto, di provocazione in questi anni? la frequenza è senz'altro impressionante: dagli attentati del '69 (in primavera alla Fiera di Milano, in agosto sui treni, in inverno a piazza Fontana) agli ultimi scoppi contro sedi di giornali e monumenti della Resistenza; dai pestaggi di esponenti di altre forze politiche fino alle drammatiche vicende napoletane di questi ultimi mesi; dai fatti di Reggio Calabria alla scomparsa di Mauro De Mauro e al travaso di voti, chiaramente a scopo dimostrativo ed intimidatorio, verso l'estrema destra nelle ultime elezioni siciliane — episodi questi ultimi che portano il marchio di una collaborazione con « l'onorata società »... — da qui nasce un clima di tensione e di confusione. E porta i suoi frutti (e quali!) negli ultimi mesi: l'elezione

(continua a pagina 4)

Una prospettiva per il nostro lavoro

Una delle tendenze più approfondite e significative dell'attuale vicenda delle comunità cristiane è di reinventare un volto storico, una aderenza al mondo per l'esperienza di fede. In questa linea si è sviluppato lo sforzo che ha sollecitato e sostenuto il Concilio: discernere il nucleo irrinunciabile della Rivelazione dai rivestimenti contingenti, per adeguare l'espressione della fede alla coscienza moderna. In prospettiva ulteriore è quella la spinta che guida molte comunità cristiane a riflettere e ad operare sull'impatto e sull'orizzonte politico in cui avviene l'esperienza cristiana.

Su questo punto, fede e politica, si allarga sempre più il dibattito, la ricerca, il dissenso in molteplici comunità cristiane a testimonianza che la antica e largamente accettata distinzione di piani — lo « spirituale » come ambito proprio della Chiesa; il « temporale » come settore d'impegno laico e politico — appare inadeguata e richiede un superamento.

Fede e storia

In tale prospettiva la vicenda odierna dei cristiani sta procedendo su una duplice linea. Anzitutto nel restituire alla fede la sua *trascendenza* e la sua *libertà* rispetto a ogni concretizzazione sociologica e politica. Non si vuole costruire una « repubblica cristiana », un « mondo cristiano », alcune « istituzioni cristiane ». Questo, evidentemente, non per disprezzo del mondo e del lavoro dell'uomo; ché anzi una delle acquisizioni essenziali del tempo presente è il valore, la

consistenza, non subordinata ma autonoma, dello sforzo umano, per dominare la terra. La spiegazione di codesto processo consiste piuttosto nell'aver compreso la forza critica della Parola di Dio nei confronti di ogni tentativo umano di comprenderla pienamente, e di fissarla in uno schema concettuale organico e oggettivo; e quindi la necessità di concepire la fede come abbandono totale alla stessa Parola, più che a progetti e certezze « mondane ».

La seconda linea è quella dell'*incarnazione* della stessa fede nella situazione storica, in forza di quel « sì » che Dio, nell'Incarnazione di Cristo, ha detto all'uomo e alla terra. In conseguenza di ciò la storia è intesa come una responsabilità per il cristiano: etimologicamente come una risposta da dare a Dio, un compito autonomo e positivo da portare, per quanto compete all'uomo, al suo compimento. Nel progetto di Dio, la storia non è soffocamento dell'umano ma è impegno liberatore dell'uomo, è storia di un'alleanza e di una salvezza.

L'impegno nella storia, pertanto (e più precisamente lo impegno nel sociale, l'impegno politico) è stato inteso, a livello teorico e nei fatti, come struttura e componente irrinunciabile della vita cristiana.

Sono stati, questi, passi importanti. *Abbiamo fatto del mondo un punto di riferimento centrale, un parametro per la ricomprensione, la interpretazione della fede.* Abbiamo compreso come la fede non è un fatto privatizzabile fra la

coscienza del singolo e Dio, ma deve, in qualche modo, diventare una storia: una storia di liberazione che nasce da una esperienza di abbandono su Dio e verso Dio e si sostiene e si edifica su di essa.

Quale storia?

Ora, tuttavia, tocca ai cristiani fare qualche passo successivo e questo passo va compiuto anzitutto con il chiarire e lo scegliere di *quale storia* parliamo. Dobbiamo renderci conto che quella storia, in cui noi affermiamo di dover radicare lo spessore dell'esperienza cristiana, non è interpretabile e assumibile né in maniera troppo universale né in maniera univoca.

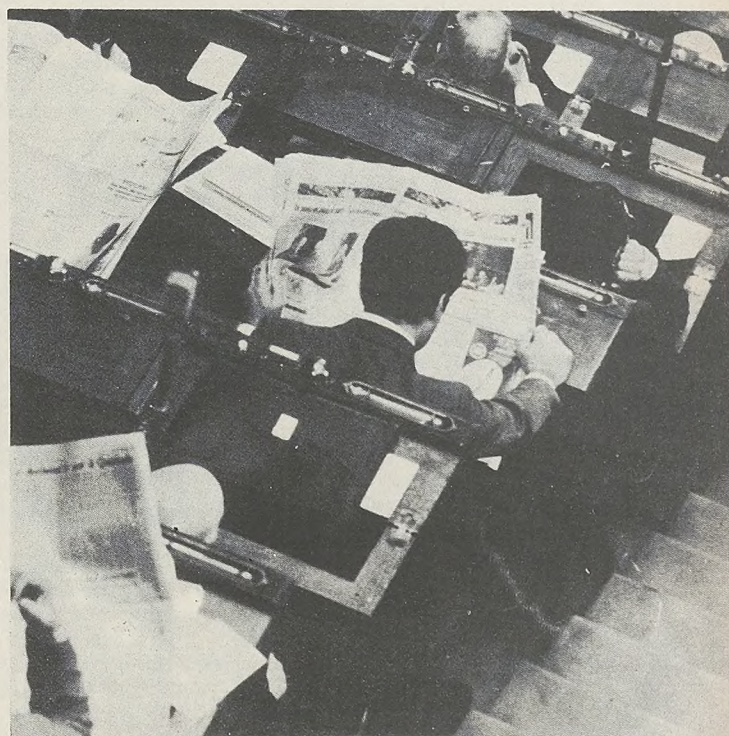
E' dubbio che vi sia *una storia* da intendersi in modo universale come avventura corale e armoniosa degli uomini. Né è più sufficiente interpretare la storia con categorie univoche: il progresso, la secolarizzazione ecc. che fissino in modo sintetico e globale l'esperienza presente.

Viviamo oggi un momento critico della vicenda collettiva degli uomini in cui accanto all'assetto di vita e di organizzazione della società, che potremmo definire in via di progressiva razionalizzazione produttiva e tecnologica, vanno sorgendo esperienze che negano tale assetto e progettano un modo alternativo e critico di intendere la vita, i rapporti intersoggettivi, l'oggettivizzazione dell'impresa umana nella natura. Tali esperienze

(continua a pagina 16)

Maria Irace
e Marco Ivaldo

(dall'editoriale) All'indomani delle elezioni politiche del '68, la speranza di molti era che fosse iniziata una nuova stagione della vita pubblica nazionale... Pareva a molti che si sarebbe aperta una legislatura serena e proficua: che ce ne fosse bisogno, questo lo affermavano pure in molti. La strategia delle riforme e l'instaurazione di un corretto rapporto tra governo e opposizione parevano andare nella direzione degli auspicci. A un certo momento però, quasi subito occorre dire, qualcosa si inceppava.



Sulla via della Pasqua con San Matteo

E' pacifico: San Matteo ci offre una testimonianza assai caratteristica della vita e dell'opera di Gesù. Egli ci presenta cinque grandi discorsi di Gesù che richiamano appunto i grandi discorsi di Mosè (cf. Deut.) e che giustificano, in parte almeno, la tipologia di fondo del primo vangelo, quella tra Mosè e Gesù.

Ma accanto a questa osservazione generale, se ne deve subito fare un'altra: Matteo, tra gli evangelisti, è quello che fa più spesso riferimento all'Antico Testamento e più degli altri lo cita esplicitamente. Ora vorremmo proporre alla meditazione comune alcune di queste citazioni veterotestamentarie che Matteo ha in proprio e che convergono nel presentare la persona e la opera di Gesù alla stregua di ciò che il Deutero-Isaia (capp. 40-55) dice del Servo di Jahvé. Si ha modo così di cogliere e di giustificare un'altra tipologia portante del primo vangelo, quella tra il Servo Sofferente e Gesù.

* * *

Dopo la narrazione della guarigione della suocera di Pietro (cf. anche Mc. 1,29-31 e 4,38-39) Matteo aggiunge: « *Fattasi sera, portarono a Lui molti indemoniati; ed egli con la sua parola cacciò gli spiriti e sanò tutti i malati, affinché si adempisse ciò che era stato detto per mezzo del profeta Isaia (Is. 53,4): Egli ha preso le nostre infermità e si è caricato delle nostre malattie* » (8,16-17).

Ora mentre Marco e Luca insistono nel dire che Gesù non permetteva ai demoni di parlare, Matteo invece vi inserisce, con la sua formula solenne, una esplicita citazione, dall'A.T. con un'evidente intenzione teologico-didattica. Egli vuol mettere in evidenza il valore teologico e rivelatore non solo del precedente miracolo, ma di tutta l'opera taumaturgica di Gesù che occupa tutta una grossa unità letteraria e si dilata per ben due capitoli (Mt. 8-9). In altri termini: dopo aver rilevato, attraverso il primo lungo discorso, quello della montagna

(Mt. 5-7), che Gesù è il nuovo Mosè, portatore di una nuova Legge, di una nuova giustizia e di una nuova economia di salvezza Matteo vuol mostrare nello stesso Gesù il taumaturgo, l'operatore in questo tempo di salvezza dei gesti salvifici di Dio. Con Gesù, secondo Matteo, si rende presente ed operante la volontà salvifica di Dio, in Gesù abbiamo un segno assai chiaro del dono della salvezza messa ormai a disposizione di tutti. Gesù dunque, non solo con le sue parole ma anche con le sue azioni, si pone al termine dell'antica economia e all'inizio della nuova economia di salvezza. Egli, per dirla con l'espressione di un grande esegeta contemporaneo, si pone nel mezzo del tempo, al centro della storia della salvezza (H. Conzelmann).

Tutto questo Matteo lo esprime fondamentalmente in due modi: innanzitutto ordinando le sue memorie sulla attività taumaturgica di Gesù su un certo schema, secondo illuminando questa stessa attività con alcune citazioni isaiane.

a) Lo schema sembra essere esattamente quello colto da B. Riguax: « Dopo tre casi di guarigione (8,2-17), Matteo fa l'elogio della misericordia e della potenza di Gesù, misericordia che sarà imposta ai discepoli ad imitazione di quella del Maestro. Il tema è ripreso dopo il pranzo coi peccatori in quegli stessi capitoli (9,10-13): « Voglio la misericordia e non il sacrificio » (Os. 6,6). E Matteo aggiunge: « Non sono venuto infatti a chiamare i giusti ma i peccatori ». La misericordia di Gesù sarà spesso invocata anche altrove da coloro che implorano: « Abbi pietà di noi » (Mt. 15,22; 20,30.31; cf. Mc. 10,47.48; Lc. 18,38.39). La stessa misericordia commuove Gesù davanti alle folle che sta per sfamare con le moltiplicazioni dei pani (Mt. 14,14; Mc. 6,34; Mt. 15,32; Mc. 8,2) e davanti ai due ciechi di Gerico (20,34). Infine Matteo rileva la misericordia di Gesù anche nell'invio dei discepoli in missio-

ne (9,36). Matteo, dunque, mostra nelle guarigioni la misericordia in atto ».

b) Le citazioni desunte dalle profezie del Deutero-Isaia sono esattamente quella sopra citata e quest'altra che troviamo al capitolo 12°: « *Ma Gesù avendolo saputo si ritirò da lì. Molti lo seguirono ed egli li guarì tutti; però proibì loro di manifestarlo, affinché si adempisse ciò che era stato per mezzo del profeta Isaia (42,1-4): Ecco il mio servo, che ho scelto, il mio diletto, nel quale l'anima mia si compiace. Porrò su di lui il mio Spirito e annuncerà il diritto alle genti. Non litigherà e non griderà, e nessuno udirà la sua voce sulle piazze. Non spezzerà la canna fessa e non spegnerà il lucignolo fumigante, finché non abbia fatto trionfare il diritto. E nel suo nome le genti porranno la loro speranza* » (12,15-21). Come ognuno vede, ciò che era stato detto del Servo sofferente di Jahvé (in lui il Signore ha posto la sua compiacenza, è pieno dello Spirito di Dio, è lui che annuncia la fede alle nazioni, egli sarà umile e misericordioso) viene esattamente ripetuto per Gesù ed è proprio Matteo a farlo. L'apporto di Matteo si rivela anche in un piccolo particolare: egli ha trasformato la finale della citazione introducendovi l'accento alla vittoria finale: « *finché abbia fatto trionfare il diritto* ». Così facendo egli vuol accennare anche alla escatologia, ma intende pure affermare che la vittoria finale dipende e si esprime già anche nella vittoria presente di Gesù sulle malattie e sugli spiriti immondi che, secondo la sua convinzione, stanno all'origine delle malattie. Questo aspetto positivo o vittorioso della missione di Gesù viene a completare l'interpretazione teologica offertaci da Matteo.

* * *

E' ora di tentare qualche applicazione e di proporre una visione sintetica. Ovviamente abbiamo solo fatto alcuni saggi all'interno dell'opera matteana (si esigerebbe una

analisi molto più vasta e molto più profonda) ma forse ce n'è abbastanza per comprendere come la soteriologia proposta da Matteo debba essere costruita sulla falsariga delle pagine isaiane sopracitate, cioè sul modulo tipologico Servo sofferente-Gesù. Questo ci obbliga a cogliere i due momenti essenziali e complementari del mistero salvifico: Gesù è chiamato a soffrire per arrivare alla vittoria, deve sobbarcarsi al peso delle nostre iniquità per liberarci da esse, deve accettare di condividere con noi le nostre afflizioni dovute al peccato (ma non il peccato) per liberarci definitivamente un giorno dal peccato stesso.

Viene così chiaramente delineato il mistero della nostra solidarietà con Gesù e della sua divina accondiscendenza alla nostra condizione storica di umanità peccatrice. Ci viene inoltre proposta la possibilità di un superamento di questa situazione di dolore e di prova attraverso il sacrificio di Gesù, che in qualche modo si sostituisce a noi nella lotta contro il male, contro il peccato e contro il demonio, o meglio lotta accanto a noi, vero uomo accanto a noi uomini, pronto non solo a condividere le tremende conseguenze del nostro peccato ma, per dirla con Paolo, fatto egli stesso peccato per noi (cf. 2 Cor. 5,21; Gal. 3,13).

E' quanto Matteo esprime in termini molto plastici ed estremamente forti quando scrive, cogliendole dalla bocca stessa di Gesù, queste parole: « *Il Figlio dell'Uomo non è venuto per farsi servire, ma per servire e dare la sua vita in redenzione per molti* » (20,28). Ancora una volta troviamo un chiaro riferimento alla figura del Servo sofferente del deutero-isaia; ancora una volta troviamo una caratterizzazione della missione di Gesù in termini di servizio; ancora una volta troviamo un invito assai esplicito (cf. vv precedenti) a seguire Gesù sulla via della sofferenza e del servizio, cioè sulla via della Pasqua.

Carlo Ghidelli

Bibliografia sul Vangelo di Matteo

a cura di Giovanni Giavini

1) Per uno studio documentato:

P. GAECHTER, *Das Matthäusevangelium*, Innsbruck (Tyrolia Vg.) 1963.

Dopo una breve introduzione, segue un ampio commento, con attenzione ai vari problemi letterari, stilistici, esegetici, teologici.

J. SCHMID, *L'evangelo secondo Matteo*, Brescia (Morcelliana) 1957.

L'A. offre un'ampia introduzione e un commento ai singoli brani del vangelo, seguendo le indicazioni della moderna critica storica e letteraria (notevoli sono i richiami all'ambiente giudaico originario).

Di grande interesse sia per lo studio che per la lettura meno pretenziosa, sono le « note » sparse lungo il commento.

P. BONNARD, *L'évangile selon S. Matthieu*, Neuchâtel (Delachaux et Niestlé) 1963-70. Commento di un protestante, di tipo e valore simili ai

precedenti. La lettura però è meno unitaria e più analitica che sintetica, ma ugualmente molto interessante. La lettura può essere utile anche come conoscenza dell'esegesi moderna protestante credente e attenta anche al dialogo ecumenico.

B. PRETE, *Vangelo secondo S. Matteo*, Milano (B.U.R.) 1957.

P. BENOIT, *L'évangile selon S. Matthieu*, Paris (Du Cerf) 1953.

Il volume (della serie « La Sainte Bible de Jérusalem ») presenta una introduzione discretamente ampia, mentre il commento al testo matteano è molto ridotto, sostanziale.

ORTENSIO DA SPINETOLI, *Matteo*, Assisi (Cittadella ed.) 1971.

Dopo un'introduzione alquanto breve, segue un commento ampio alle varie sezioni di Mt. Nelle note l'A. richiama abbondantemente la bibliografia specifica e discute anche alcuni problemi ese-

getici difficili o aperti. Non sempre le opinioni dell'A. sono sufficientemente provate.

G. SCHIWI, *Introduzione al Nuovo Testamento. Matteo e Marco*, Città Nuova ed. 1971.

L'A. offre un facile commento al vangelo, con ampi riferimenti al Vecchio Testamento e al mondo classico, oltre che con una discreta attenzione a problemi teologici attuali. Il libro è anche un facile aiuto per conoscere tutta la Bibbia e il suo mondo.

Buone introduzioni e commento (sia pure di carattere divulgativo) si trovano anche nelle Bibbie editate da Marietti (a cura di S. Garofalo), UTET (a cura di P. Rossano), Garzanti (A. Sisti). Altre edizioni della Bibbia o dei Vangeli recano introduzioni o commento più ridotti.

2) Per una lettura più semplice o più direttamente mediativa:

W. TRILLING, *Vangelo secondo Matteo* (2 voll.), ed.

Città Nuova 1964-68.

L'introduzione è molto scarsa; il commento invece è buono e suppone nell'A. una solida informazione scientifica.

A. STÖGER, *Vangelo secondo Matteo*, in *Il Nuovo Testamento*, vol. 1, Assisi (Cittadella ed.).

Più semplice e scarso del precedente.

3) Per una introduzione al vangelo di Matteo, senza commento al testo:

B. RIGAU, *Témoignage de l'évangile de Matthieu*, Paris-Bruges (Desclée de Brouwer) 1967 (tr. it. presso Gregoriana ed.).

E' un'introduzione di carattere medio, moderna e orientata alla corretta impostazione di una eventuale biografia di Gesù.

4) Per un'introduzione ai Vangeli in genere, al loro genere letterario, alla loro formazione e al loro valore storico, oltre che al vangelo di Matteo:

qualcuna delle Introduzioni al Nuovo Testamento pub-

blicate da Paideia (A. Wikenhauser), Morcelliana (AA.vv., tra cui L. Randellini con un amplissimo studio sui Vangeli), Queriniana (K.H. Schelkle: divulgativo).

S. ZEDDA, *I vangeli e la critica oggi* (2 voll.), Treviso (ed. Trevigiana), varie ediz.

Soprattutto il primo volume presenta una breve ma chiara esposizione ragionata e documentata dei problemi più vivi oggi circa le origini e il valore dei vangeli. Il secondo volume è più analitico e di applicazione dei principi esposti nel primo a singoli problemi di cristologia, ecclesiologia, apologetica.

X. LEON-DUFOUR, *I vangeli e la storia di Gesù*, Roma (E.P.) 1968.

Questa opera corrisponde al 1° vol. della pubblicazione precedente; è più ampia, più ricca di prospettive (specialmente per i singoli vangeli), ma meno chiara nell'impostazione e nella trattazione dei problemi di fondo circa i vangeli e il loro valore.

Il Vangelo secondo Matteo: introduzione

Ci sono alcuni problemi, quali la relazione del primo Vangelo con Matteo Apostolo e l'esistenza di un Matteo aramaico, sui quali i critici moderni sorvolano o portano soluzioni piuttosto affrettate. Sta il fatto però che il nostro Vangelo rimane per tutti gli studiosi il Vangelo Palestinese per eccellenza, il Vangelo a cui i Padri Apostolici andavano volentieri quando volevano citare le parole di Gesù. Qui infatti le Parole di Gesù erano ordinate.

Questa prima impressione dei Padri possiamo confermarla attraverso un'analisi letteraria che ci dà la chiave per capire come Matteo abbia strutturato il Suo Vangelo. Questa struttura è una caratteristica generale, se si vuole, ma molto interessante perché è la prospettiva nella quale Matteo ha voluto calare tutto

il materiale evangelico che aveva già precedentemente ricevuto un suo ordine.

L'ordine del Vangelo nella vita della comunità apostolica è quello che noi troviamo nella predicazione primitiva, ordine orizzontale, cronologico-geografico.

I Kerigmi degli Atti degli Apostoli lo attestano.

A questo ordine Matteo sovrappone l'ordine verticale: cinque grandi discorsi, letterariamente qualificati, preceduti da parti narrative che introducono temi svolti poi dagli stessi discorsi in maniera più teorica e diffusa. Si aggiungano a questi discorsi i primi due capitoli sul Vangelo dell'infanzia e i racconti della morte e Risurrezione e avremo così uno sguardo complessivo dell'opera.

Possiamo ora delineare così uno schema dell'opera:

Divisione Verticale.

I - Inizio del Vangelo: Infanzia di Gesù (1-2)

II - (libro primo) Promulgazione del Regno dei Cieli (3-7)

a) introduzione narrativa (3-4)
b) **discorso della montagna** (5-7)

III - (libro secondo) Predicazione del Regno dei Cieli (8-10)

a) racconti dei Dieci Miracoli
b) **discorso apostolico**

IV - (libro terzo) Mistero del Regno dei Cieli (11-13, 52)

a) mistero del Regno in atto (11-12)
b) **discorso parabolico** (13,1-52)

V - (libro quarto) Primizie del Regno dei Cieli (13,53-18)

a) formazione della gerarchia (13,53-17)
b) **discorso ecclesiastico** (18)

VI - (libro quinto) Avvento del Regno dei Cieli (19-25)

a) imminenza della crisi (19-23)
b) **discorso escatologico** (24-25)

VII - Instaurazione del Regno dei Cieli (26-28)

a) Passione (26-27)
b) Risurrezione (28)

Divisione Orizzontale

Predicazione di Giovanni. Attività in Galilea (4,12-18,35)

Viaggio a Gerusalemme 19,1-24,30.
Attività in Giudea e a Gerusalemme: 21-28.

Uno schema di questo tipo non può naturalmente evidenziare tutta la ricchezza e varietà dei gruppi e dei tempi del Vangelo di Matteo, ma ci dà la struttura e l'ordine che Matteo come autore ha voluto di proposito. Parlavamo appunto di discorsi letterariamente qualificati: tutti terminano con la stessa formula: «e avvenne che quando Gesù ebbe terminato queste parole...», quasi che Matteo volesse avvertire di aver finito quel suo libro.

Tutti questi discorsi trattano del Regno Messianico. Nei cap. 5-7 si parla di una nuova giustizia per i cittadini del Regno. Al Cap. 10 Matteo dà i consigli per coloro che operano per la fondazione e diffusione del Regno. Al 13 Matteo parla della misteriosità di questo Regno, e con immagini e metafore di una gravità metafisica non lo definisce, ma riesce a renderci attenti alla sua specificità e a darcene il gusto anche qualora avessimo attese diverse. Al 18 Matteo raccogliendo molte parole di Gesù costruisce la regola della comunità (c'era anche a Qunram). Il Regno ha una sua visibilità fondata sul perdonare settanta volte sette, il contrario di quanto Lamech proponeva in Gen. 4,23 quando ormai il regno del peccato è stabilito. Al 24-25 il Regno dei Cieli viene prospettato nella sua dimensione escatologica: ultimo traguardo è il Giudizio finale del Cristo.

Le parti narrative inoltre preparano i discorsi. I capitoli 3 e 4 introducono sia a tutta l'attività di Gesù come al Discorso della Montagna. I capitoli 8 e 9, oltre a contenere le sezioni della vocazione apostolica (8,18-22; 9,9-17), ci parlano dell'attività traumatologica di Gesù non solo perché manifesta la presenza del Messia, ma perché costituisce un modello per l'azione dell'apostolo.

I capitoli 11 e 12 ci introducono nel mistero dandoci già le opposte reazioni allo scandalo del Regno: turbamento del Battista, leggerezza degli

abitanti di Cafarnao, opposizione dei Farisei, disponibilità degli umili e dei semplici di cuore.

Nei capitoli 13,53-17 Gesù si ritira dalle folle e si dedica alla formazione degli Apostoli che lo riconoscono Messia. Per tre volte si sottolinea il rapporto di Pietro con Gesù: confessione di Pietro e promessa del primato, Pietro cammina sopra le acque, pagamento della moneta. Pare che Pietro c'entri sempre quando ci sono temi come Chiesa, autorità, disciplina, regolamenti per una comunità.

Nei capitoli 19-23 la crisi incombe, inaugurata dall'ingresso trionfale di Gesù a Gerusalemme e dalla espulsione dei trafficanti dal tempio. Perciò Matteo propone a chi vuole superare la crisi alcuni atteggiamenti di fondo: la rinuncia alla famiglia, l'infanzia e la semplicità dello spirito, il distacco dalle ricchezze, la umiltà e la disponibilità a bere lo stesso calice del Maestro.

Una delle primissime conseguenze della lettura e interpretazione del Vangelo di Matteo è quella di non poter staccare la parte narrativa da quella didattica. La prima introduce alla seconda e la seconda certamente alla prima.

Dall'analisi proposta il Vangelo di Matteo si identifica tutto in una sola idea, in una sola consegna: il Regno dei Cieli e la sua giustizia. In venti secoli l'una e l'altra hanno avuto modo di subire tutte le contraffazioni immaginabili dall'indolenza di cristianità sempre tentate dai miraggi del Regno di Satana e della sua ingiustizia. A noi è offerta ancora in questo Vangelo la possibilità di cercare non più dei rincalzi alle nostre abitudini culturali e religiose, ma il messaggio di Cristo: qualcosa forse che non sospettiamo neppure, o se appena intravediamo, ci coglie la paura di dare il nostro sì perché non vogliamo rischiare nella fede.

Abramo Dal Colle

ca
mal
do
li

1972

Corsi estivi di formazione teologica con soggiorno alpino

Corsi estivi di Teologia e S. Scrittura per laici e religiosi abbinati ad un confortevole soggiorno alpino sono programmati dall'Università Gregoriana, Istituto di Scienze Religiose.

I corsi avranno luogo a Lavarone (Trento) m. 1173 s.m. col seguente tema generale: L'uomo nella Chiesa.

Il primo ciclo si terrà dal 21 luglio al 5 agosto e comprenderà due corsi di S. Scrittura: 1) Nuovo Testamento: l'uomo in S. Paolo; 2) L'alleanza tra Dio e il suo popolo nell'Antico Testamento.

Il secondo ciclo si terrà dal 6 al 22 agosto e comprenderà due corsi di Teologia: 1) Antropologia teologica; 2) La Chiesa di Cristo.

oenti: PP. Proff. G. Rossetto, R. Lack, G. Magnani (preside), Mons. C. Molari.

E' possibile l'iscrizione ad uno solo o ad entrambi i cicli con o senza pensione sul luogo delle lezioni. Per informazioni rivolgersi a: Segreteria dei Corsi Estivi, Istituto di Scienze Religiose della Pontificia Università Gregoriana, Piazza della Pilotta, 3 - 00187 Roma - tel. (pomeriggio 16-21) 68.91.91.

Le domande di iscrizione devono pervenire entro il 20 giugno.

Al termine dei corsi estivi viene rilasciato un attestato dell'Università.

A proposito delle innovazioni didattiche

Il ministero della P.I. ha emesso il verdetto sulla sperimentazione didattica: ogni innovazione è da ritenersi non opportuna ora che l'anno scolastico volge al termine. La sentenza è stata pronunciata dopo un incontro del Ministro con i professori del XXII Liceo Scientifico di Roma i quali erano andati ad esporgli un « piano di innovazioni » riguardanti la conduzione delle assemblee, le interrogazioni, i corsi di recupero al posto delle bocciature, nuovi sistemi di valutazione dei ragazzi. « Le loro proposte e tutte le altre formulate dai vari consigli dei professori, per quest'anno devono restare nel cassetto; saranno valutate da una commissione ministeriale, il « Comitato tecnico per la sperimentazione », che sulla base di queste indicazioni formulerà per il prossimo anno « le linee fondamentali delle innovazioni consentite nell'ambito delle leggi vigenti » nessun dubbio che leggi possono essere vecchie e inadeguate e non rispondono più ai bisogni degli studenti — nessun dubbio che la scuola sia degli studenti e non d'altri. Il comunicato aggiunge che la commissione ha il preciso compito di evitare che proliferino « esperienze contraddittorie e devianti rispetto anche alle ipotesi di riforme elaborate dalla commissione Biasini », cioè verrà accettato di tutti i tentativi fatti solo quello che potrà essere facilmente digerito. Al Ministero non si nega la legittimità delle esigenze di rinnovamento, né d'altra parte si potrebbe di fronte alla rabbia e all'aspirazione degli studenti, ma tali esigenze non sembrano così urgenti e così gravi da non poter attendere ancora un anno, esaurendo la normale prassi burocratica, magari con la speranza che tre mesi di vacanza creino qualche crisi nel movimento. Onestamente non si riesce a capire perché le sperimentazioni siano didatticamente inopportune. Per due motivi. Primo: se la scuola « non funziona », se il malessere è grave è sempre e comunque opportuno tentare rimedi. E poi le sperimentazioni non sono iniziate ora e in ogni caso sono il risultato di un difficile dialogo fra studenti e professori, sono « compromessi » raggiunti dopo mesi di lotte di

« disordini », di denunce e arresti, vincendo da una parte la resistenza di coloro che vogliono difendere la tradizione e una certa cultura come le sole degne di tale nome e dall'altra la sfiducia degli studenti che avrebbero preferito distruggere tutto.

C'è da temere che il prossimo anno ci ritroveremo allo stesso punto, anche se la commissione ministeriale avrà elaborato quelle famose linee fondamentali sopra la testa degli studenti i quali avevano tutto il diritto di rifiutare una scuola dove devono essere per forza oggetti e non soggetti e dove ha più importanza la



Il professor Gozzer

prassi burocratica delle loro esigenze. Una scuola in cui tutto è programmato, codificato e cristallizzato, cioè il contrario esatto di quello che dovrebbe essere. Si imbavagliano le sperimentazioni, coraggiose, ma non rivoluzionarie e « dissacranti » per timore che si creino dei precedenti », mentre la grossolana strategia del prendere tempo getta olio sul fuoco della esasperazione studentesca. Ci si dimentica ciecamente di quanto reale e grave sia l'insofferenza dei giovani i quali non accettano più di assorbire per anni una cultura che è innegabilmente staccata dalla storia del nostro tempo, che non offre strumenti né per comprenderla né per poterci inci-

dere, che è gestita come strumento di divisione sociale, che è concepita come esaltazione dell'individuo e che per di più è imposta mediante una struttura autoritaria e verticistica.

Da notare che le innovazioni didattiche tentate fino ad ora riguardavano esclusivamente problemi di gestione e non toccavano il « sancta sanctorum » dei contenuti.

Come non sospettare a questo punto che la volontà di cambiare realmente qualcosa sia ben poca?

Intanto Giovanni Gozzer ha lasciato dopo due anni l'incarico all'Ufficio Studi e programmazione alla P.I. Ogni commento è inutile. Ci si può dolere di questa rinuncia, forse qualcuno sosterrà che si poteva tentare ancora.

Ma in queste dimissioni non c'è solo la personale sfiducia di chi ha tentato di far cambiare qualcosa e ha dovuto riconoscere l'insormontabilità delle resistenze opposte da una mentalità, che con termine appropriatissimo, è stata definita ragione ristretta. Esse rappresentano anche un'interrogativo sulla validità e sul peso che possono avere, anche con la migliore buona volontà dei singoli, certi uffici che dovrebbero coordinare e comporre in programmi organici tensioni ed esigenze, quando l'apparato certe tensioni le rifiuta o non le vuole comprendere.

E allora si arriva all'assurdo di dover concedere piccole fette di torta al personale scolastico in cambio delle briciole di autorità e potere che gli vengono tolte e, nei confronti degli studenti, si adotta la politica della carota legata al bastone.

A questo punto pare proprio che la scuola l'abbiano a cuore solo gli studenti che vorrebbero distruggerla. Che solo loro si pongano il problema di quello che dovrebbe essere educazione, formazione critica, preparazione professionale. Dall'altra parte della barricata l'unica preoccupazione pare che sia soltanto un ammodernamento di questo gran parcheggio.

Giovanna Stella



Teologia della speranza, politica della liberazione

Ha recentemente parlato a Roma il prof. Jürgen Moltmann, dell'università di Tübingen, noto al grande pubblico, come « il teologo della speranza », attraverso il suo saggio « Teologia della speranza », tradotto ed edito per i tipi della editrice Queriniana.

La medesima tematica è stata sviluppata da Moltmann anche in occasione delle due recenti conferenze, la prima delle quali è stata dedicata ad un approfondimento del significato e della rivelazione di fede della salvezza attraverso la Croce di Gesù Cristo, in rapporto a quello specifico del cristianesimo che è la confessione della Trinità di Dio. La seconda conferenza sul tema « Teologia della speranza - politica della liberazione », può non arbitrariamente essere considerata la riflessione sul significato e la rilevanza in ordine ad una comprensione-assunzione della storia del medesimo tema della precedente conferenza. Il discorso di Moltmann è il discorso della profonda unità dialettica tra la fede e la storia: è, in ultima analisi quel discorso veramente di fede che scaturisce da una purificazione del discorso religioso attraverso le categorie della secolarizzazione. La speranza è il principio della povertà-incompletezza e, insieme, il principio di forza del cristiano, il principio, anzi che il cristiano legge e riconosce nel mondo, quale segno e realtà della presenza di Dio al mondo come il futuro iniziato ed ancora presente. Il Dio della speranza è il parametro e la fonte della lettura e dell'impegno dei cristiani nella storia; è la fonte della libertà della spinta rivoluzionaria e di giustizia e della possibilità di criticare e superare sempre ogni giustizia storica. La fede, quale speranza divenuta una proposta di un volto di Dio che non aliena il mondo, ma che lo restituisce a se stesso perché è il suo futuro, già iniziato eppure assolutamente libero e nuovo. Solo il Dio della speranza risponde veramente a quella esigenza di speranza assoluta che si configura talora come speranza senza Dio: solo come ha affermato Moltmann, infatti, il mondo è quello che deve divenire, e quello che deve divenire è il Regno di Dio. La prassi storica della comunità cristiana nella anticipazione della speranza che è fondata sull'evento compiuto della resurrezione di Cristo si compie e si configura allora in una prassi di liberazione dell'oppresso, nella testimonianza ed edificazione di una doppia ed inscindibile fraternità in Cristo: quella di coloro che lo confessano come Signore e quella nascosta dei poveri che sono il volto indigente della speranza così come la fede è il volto di certezza del futuro promesso. La Chiesa vera di Cristo che scaturisce da questa doppia fraternità e di essa vive, è allora veramente una comunità libera e di liberazione che insieme può e deve prendere distanza da quella religione politiche che ogni società si costruisce e schierarsi in una « partigianeria storica » in favore di tutti coloro che la società opprime e discrimina.

M.C.B.

editoriale

(continua da pagina uno)

del presidente Leone da parte di un arco di forze aperto a destra; la liquidazione del centro sinistra; il primo governo non parlamentare (non maggioritario cioè in Parlamento) della storia della repubblica e contemporaneamente lo scioglimento anticipato delle Camere.

Inoltre il partito di maggioranza relativa pare incapace di darsi un volto politico al di fuori dello sfruttamento delle proprie posizioni di potere per portare avanti frettolosamente una campagna elettorale spregiudicatamente e sfacciatamente rivolta ad un recupero a destra (e quindi a raccogliere una sfida impostagli dal di fuori e difficilmente vittoriosa); gli altri partiti governativi o lavorano attorno a propri disegni

(il PSI e il PRI) o sono travagliati da crisi interne (PSDI); per quanto riguarda la sinistra, nell'intero suo arco, governativo e di opposizione — parlamentare o extra — non è pensabile che nella stretta di una circostanza di emergenza possa darsi quella piattaforma comune che è stata incapace di darsi negli ultimi anni, anzi pare che le divisioni, il frammentarismo e il settarismo (dei raggruppamenti grossi e piccoli) trovino esca in una tale situazione.

Siamo alla fine allora del quadro politico-istituzionale di questo ultimo decennio? E' molto probabile: ma se si avrà una decisa sterzata a destra o se si potrà proseguire il cammino verso « equilibri più avanzati » (reali e non solo parlamentari) lo sapremo dopo il 7 maggio.

A.F.

Le comunità «di base»

Iniziamo in questo numero una documentazione sulla comunità di base. I contributi che offriamo, tratti rispettivamente da una rivista spagnola, una francese e una italiana, testimoniano della diffusione e della varietà del fenomeno: i tre articoli tentano una descrizione di esso e un'analisi della sua valenza culturale, l'ultimo con particolare riguardo alla situazione italiana.

Questa prima panoramica di interventi mette altresì in evidenza la complessità e la plurivalenza del fenomeno, senza approfondire l'esame delle possibili interpretazioni e l'analisi delle singole componenti; ci proponiamo di offrire in una prossima documentazione ulteriore materiale in proposito.

Comunità cristiane (di base)

A Medellin, nel 1968, la Conferenza dell'episcopato latinoamericano (in una riunione che è risultata decisiva per l'evoluzione della chiesa in quei paesi, così che permette di parlare di prima e dopo Medellin) include in uno dei documenti approvati questa descrizione di una comunità cristiana di base:

« Comunità locale o ambientale, che corrisponda alla realtà di un gruppo omogeneo e che abbia una dimensione tale da permettere un comportamento personale fraterno... E' il primo e fondamentale nucleo ecclesiale che deve, a suo livello, rendersi responsabile della ricchezza e crescita della fede, come pure del culto e della sua espressione. E' inoltre la cellula iniziale di strutturazione ecclesiale e centro della evangelizzazione e, oggi, fattore primordiale di promozione umana e di sviluppo ».

Questa definizione dell'episcopato latinoamericano è importante. Importante per essere il primo documento di chiesa che accetta senza reticenze il fatto « comunità cristiana di base ». E perché non ha avuto molti seguaci. Nella maggioranza di riferimenti ecclesiastici in documenti posteriori si è soliti usare una qualificazione reticente del fenomeno crescente delle « comunità cristiane »: interessante, ma pericoloso.

Nel 1970, nel Congresso di Teologia di Bruxelles (organizzato dalla rivista **Concilium** e con la presenza dei più celebri teologi) una conclusione affermava: « vediamo attualmente una ricerca di forme nuove di comunità di base; pensiamo che questo fenomeno abbia una grande importanza ecclesiologica ». Nel 1971, a Strasburgo, il CERDIC organizzava un incontro sullo stesso tema, pure con l'assistenza di numerose celebrità teologiche. Sono segni di un indubitabile interesse ai vari livelli della Chiesa. Che pure si esprime positivamente nell'Assemblea congiunta di vescovi-sacerdoti della chiesa spagnola.

Ma se in questi ultimi tempi tutti parlano di loro, anche se se ne parla come di una « moda », certamente quasi nessuno le conosce realmente. Cosa sono? anzi: ci sono? Per questo, c'è chi le ha

paragonate ai dischi volanti: tutti ne parlano, nessuno li ha visti.

Molti nomi, molta confusione

Hanno molti nomi: comunità di base, gruppi informali, marginali, chiesa parallela, chiesa sotterranea, piccoli gruppi, gruppi profetici, spontanei. Perfino gruppi selvaggi. Si citano anche alcune comunità concrete, che raggiungono la celebrità (esempio tipico: l'Isolotto di Firenze). Ma si contano sulle dita di una mano (...).

Per questo prima di proseguire conviene chiarire l'equivoco fondamentale. Alcuni di questi gruppi sono nati per reazione **contro** l'istituzione ecclesiastica ufficiale. Oppure, nati al suo interno, sono entrati in conflitto con i suoi rappresentanti. Questi conflitti hanno portato a identificare « comunità di base » con « comunità conflittiva ». Cioè, quello che è stato e continua ad essere un accidente del cammino, è diventato definitorio.

Altro equivoco è l'identificazione con gruppi di azione, sia con gruppo di azione più o meno sovversiva nella Chiesa, sia con gruppo di azione politica. Tutto questo provoca una strana confusione. Quello che dovrebbe definirsi primariamente come un gruppo specificatamente cristiano, viene definito da alcune sue conseguenze marginali.

E' doveroso riconoscere che alcune comunità — o alcuni preti e laici che si erigono a loro portavoce — hanno contribuito notevolmente a questi equivoci. Soprattutto per quanto riguarda la sua identificazione con gruppi di azione intraecclesialistica. Precisamente quando il deterioramento della evoluzione postconciliare andava togliendo interesse ai problemi ecclesiastici, alcuni si sono appropriati della nebulosa qualifica « comunità di base » — reso prestigioso da alcune comunità concrete — per convertirla in trampolino delle sue azioni conflittive di fronte agli altri rappresentanti della istituzione ecclesiastica.

E in questa situazione tanto scarsamente chiara, il rischio che si sciupi il fenomeno « comunità di base » è acuto. Poiché la deteriorizzazione postconciliare, la scarsa forza della maggioranza delle « istituzioni » cristiane, la necessità

di nuove impostazioni che superino il marasma e rispondano alle nuove situazioni, tutto ciò unito al discredito frequente delle soluzioni nate in alto, spinge molti a cercare la soluzione nelle cosiddette comunità di base. Senza sapere se sono realmente una soluzione; senza sapere, perfino, neppure cosa sono.

Cos'è una comunità cristiana?

La definizione di Medellin parla di « comunità locale o ambientale che corrisponde a un gruppo omogeneo e che ha una dimensione che permetta un comportamento personale fraterno ». Ma ancor prima dovremmo insistere su un aspetto fondamentale: in una comunità si entra. In una situazione di cristianità, il cristiano si trovava inquadrato in certe istituzioni, quasi sempre a base territoriale, senza che fosse richiesta una decisione volontaria. Questa era presupposta (era, in realtà, la « decisione » del battesimo). E tutta una legislazione, sviluppata soprattutto a partire dal secolo XIII, tendeva a vincolare il cristiano con questa istituzione territoriale — con la parrocchia — dando per supposta sia la decisione di fede che l'esistenza di una comunità.

L'apparizione di comunità di base (al margine, contro o nel tentativo di trasformare la parrocchia) risponde a una situazione precisa: non c'è cristianità. Essere cristiano è qualcosa che non si presuppone. Non ci sono popoli cristiani o rioni cristiani o città cristiane, ma cristiani in un popolo, in un rione o in

una città... Simultaneamente, essere cristiano non è facile. Meglio: è impossibile da vivere isolatamente. Così si riscopre una delle realtà fondamentali nel cristianesimo dei primi secoli: non ci sono cristiani senza comunità.

Per questo i cristiani vogliono incontrarsi. C'è una **volontà** di incontrarsi **come cristiani**. Vale la pena di sottolinearlo: la cosa fondamentale non è che sia un gruppo di amici, o di vicini, né di gente che condividono le stesse opzioni umane. La cosa decisiva è che sia un gruppo di cristiani (di gente che vuole essere cristiana).

Ma è pure vero che perché questo incontro di cristiani possa essere stabile e fecondo occorre che ci sia una certa omogeneità tra di loro. Non si può definire in anticipo quali devono essere gli ingredienti di questa omogeneità (se l'età, o le opzioni umane fondamentali, o una situazione ambientale simile...), ma se devono aiutarsi nella loro fede hanno bisogno di alcune condizioni umane che facilitino l'incontro e la comunicazione. Le comunità che prescindono da questo di solito si afferrano a un cristianesimo disincarnato, angelico. Se non c'è cristianesimo senza comunità, potremmo dire che non c'è neppure comunità senza base umana.

Perché la comunità deve permettere un rapporto personale. Non forzarlo, ma permetterlo sì, favorirlo. Non come un aiuto umano — che potrebbe e dovrebbe essere cercato in altri ambiti e non necessariamente in una comunità cristiana — ma come un mezzo per esprimere, comunicare e alimentare la vita cristiana dei membri di una comunità. Per questo occorre una certa omogeneità tra i partecipanti di una comunità. E questo limita pure il numero dei membri: non possono essere troppi, se l'essere troppi trasforma la comunità in una massa nella quale uno non si sente partecipante attivo. Ma nemmeno possono essere troppo pochi, se ciò diventa causa che i problemi di relazione personale diventino i più importanti, l'aspetto decisivo nella comunità.

Con altre parole: la comunità non è un fine a sé, ma un luogo e uno strumento per un lavoro, per un obiettivo. E questo è la crescita e l'approfondimento della vita cristiana, e insieme la sua espressione.

Cosa fa una comunità?

Come si vede, siamo abbastanza lontani dalla identificazione delle comunità di base con una specie di « guerriglieri di Cristo » di qualsiasi tendenza. A definire le comunità di base non è quello che fanno, ma quello che sono. E qui stanno appunto i loro problemi, ma anche la loro ricchezza di possibilità. Il problema non è oggi, in primo luogo, né di riforma ecclesiastica né di presenza nel mondo, ma di configurazione cristiana: cos'è l'essere cristiano? come si è cristiani? Senza il sostegno della cristianità e di fronte alle questioni fondamentali, ci sono cristiani che continuano, credendo nella forza della fede e desiderano trovare le strade per questa fede. Ma — come i primi cristiani — pensano che o la strada la si fa insieme o essa svanisce fino a scomparire.

Volendo essere più concreti, direi che, fondamentalmente, gli incontri di alcuni cristiani in una comunità hanno due finalità principali: parlare della propria fede ed esprimerla. O, con parole più classiche, catechesi e liturgia.

Parlare della fede, catechesi. Cioè, aiutarsi a capire cosa significa, come si fonda e si formula, cosa implica, cosa esige. In comunione con tutta la chiesa universale — in comunione con la chiesa radicata in Cristo, fondata sugli apostoli, che avanza laboriosamente attraverso i secoli, che vive oggi in pluralità di forme — ma anche in comunione con la vita concreta di ciascuno.

Esprimere la fede e liturgia. Cioè, rinnovarla e manifestarla con la forza di alcuni segni comunitari che sono qualcosa di più che espressione della piccola fede di ciascuno: sono espressione della fede cristiana. La forza dei segni (il pane e il vino, ad es.) va al di là della forza delle parole. Una comunità cristiana è inimmaginabile senza liturgia, anche se evidentemente deve essere una liturgia non stereotipata, ma molto libera nel suo modo di rinnovare i segni fondamentali della fede cristiana.

Comunità e struttura ecclesiale

Dicevano i vescovi latinoamericani a Medellin: « è il primo e fondamentale nucleo ecclesiale ». E anche: « è la cellula iniziale di strutturazione ecclesiale ». Però qui sorgono le difficoltà, tra cui la opposizione di non pochi di fronte alle comunità cristiane: immaginano che si tratti di obbligare tutti i cristiani a iscriversi in una comunità.

Come per ogni problema di immaginazione, è utile presentare qualche modello. E un modello è la chiesa dei primi secoli, prima di strutturarsi come la società della religione ufficiale. Cos'era, se non la comunione di molteplici comunità? E non siamo ora — sempre più — in una nuova situazione di chiesa, non

strutturata come religione ufficiale della società, ma come comunione di credenti? Non si tratta di tornare in tutto al modello di quei primi secoli. Si tratta di tornare a porre in primo luogo quello che è primordiale: le comunità concrete. La Chiesa Universale — sulla quale tanto si è insistito durante i secoli recenti, molte volte identificandola con la persona del Papa — o è un'astrazione, o è la comunione delle chiese locali, che a loro volta sono la comunione delle comunità concrete. Per dei secoli l'apparato della struttura ecclesiale ha occupato il primo luogo. Ora — per reazione — c'è chi vuole prescindere. Anche la sua riduzione al minimo, che alcuni difensori delle comunità di base pretendono, è più una reazione emozionale che realista. Nella chiesa del secolo XX questo idealismo anarchista è puro romanticismo. L'efficacia della chiesa al servizio del Regno esige oggi una struttura considerevole. Ma la questione sta non nella maggiore o minore struttura, ma nella sua funzione e compito: la sua funzione è la coordinazione e promozione e servizio nelle comunità concrete; il suo compito è di cedere il primato a queste comunità. La chiesa non è la struttura; la chiesa è la comunione di comunità; la struttura è segno e servizio della e alla comunione.

Ma evidentemente siamo molto lontani da questa situazione. Oggi, salvo eccezioni, l'immagine della chiesa è quella di una struttura, o forse meglio quella di uno scaglionamento di strutture che proteggono una moltitudine di individui. Come progredire verso il primato delle comunità? La mentalità schematica di molti pastori li porta ad immaginare che il primordiale è sostituire di colpo una struttura con un'altra. Per questo può aiutare il ricordo di altro modello: per lunghi secoli di organizzazione societaria della chiesa, sempre i fermenti di rinnovazione sono nati da comunità (benedettini, francescani, gesuiti...). Ma succedeva che queste comunità cristiane, una volta realizzata la loro azione vivificante dell'organismo ecclesiale, restavano costituite come comunità marginali. L'organismo ecclesiale continuava strutturato fondamentalmente come una società di « cristianità » (cioè, basata sul principio: « tutti i membri di questo territorio sono cristiani »). Il vincolo di ogni cristiano con la chiesa si realizzava attraverso la struttura gerarchico-territoriale. Oggi il principio di « cristianità » è stato sostituito dalla realtà di un pluralismo di credenze e non-credenze; oggi il vincolo gerarchico-territoriale è inespressivo e insufficiente. Per questo, oggi la funzione delle comunità cristiane nascenti non è la rivitalizzazione temporale di un corpo, ma anche quella di una sua nuova struttura. Non nascono per vitalizzare e subito emarginarsi come comunità chiuse. Nascono — devono nascere — per vitalizzare e strutturare.

Come di fatto questo si realizzerà è impossibile predeterminarlo. Ma dovrebbe essere la stessa struttura ecclesiale a favorirlo. Le attuali parrocchie — per esempio — più che rimanere soddisfatte ribattezzandosi come « comunità », molto più che confezionare organismi aprioristici di nuove comunità, moltissimo più che intraprendere nuove crociate contro le comunità che di fat-

to appaiono, quello che dovrebbero fare è fomentare e promuovere la formazione di comunità concrete, coordinarle, accoglierle, supplire ai loro limiti... La parrocchia dovrebbe convertirsi in una comunità di comunità o in un servizio alle comunità (e in un servizio di supplenza per tutti i cristiani che, per qualsiasi ragione, non hanno la loro comunità concreta).

La difficoltà dell'individualismo e il pericolo della supplenza

C'è un'altra difficoltà — un'altra opposizione — di fronte alle comunità cristiane: quella che nasce dall'individualismo. Difficoltà radicata, penso, in due cause molto distinte. La prima si identifica con l'educazione praticamente individualista che la maggioranza dei cristiani ha ricevuto. Un individualismo cristiano che spesso viene rafforzato da un individualismo umano (specialmente in certe classi sociali o in certi settori culturali). Oggi c'è chi si estranea, e perfino si tende davanti alla radicale crisi di fede in molti. Ma potrebbe essere diversamente se è scomparso il sostegno della « cristianità » e non esiste quello della « comunità »? Può essere che quanti sono stati educati in questo individualismo religioso trovino difficoltà ad integrarsi in una comunità (trovino difficoltà perfino a comprendere che non c'è vita cristiana senza comunità), ma sarebbe bene che comprendessero

che essi sono la fine di un'epoca cristiana e che le nuove generazioni cristiane o vivono la loro fede in comunità o non la vivranno in alcun modo.

La seconda causa si identifica con una immagine eccessivamente univoca che delle comunità cristiane è stata presentata. Comunità cristiane (cioè gruppi di cristiani che si incontrano periodicamente per parlare della loro fede, della loro vita cristiana, e per esprimerla comunitariamente) possono e devono avere mille forme. Adattate così alle diverse circostanze umane, ad ogni talento, ad ogni età, ambiente, opzioni fondamentali... Per questo il primo nemico del fatto « comunità cristiana » è stato ed è la identificazione con un tipo concreto. Anche qui occorre immaginazione per costruire forme distinte di comunità.

Credo che l'unica cosa che non può mancare a una comunità cristiana (il qualificativo di « comunità di base » è tautologico, dato che non c'è comunità che non sia di base) è appunto la sua specificità cristiana. Che impone di centrare in quello che è centrale nella vita cristiana: la fede, l'amore, la speranza radicate in Gesù Cristo. Ma come questo vada vissuto, comunicato, espresso, strutturato... dipende dalle circostanze. Non c'è modello prefabbricato. Identificare la comunità cristiana con alcuni modelli concreti è limitare indebitamente la sua moltiplicazione e la sua fecondità.

Specificità cristiana. Una comunità cristiana non si riunisce per promuovere un'azione, civica, sociale, politica o culturale. In questo mi pare equivoca la definizione di Medellin quando afferma che « oggi sono fattore primordiale di promozione umana e di sviluppo ». Forse in una situazione di estremo sottosviluppo civico è vero. Ma come norma i cristiani devono svolgere la loro azione civica — da quella politica a quella pedagogica — nelle organizzazioni che hanno queste finalità specifiche. Utilizzare per essa le comunità cristiane può sembrare una supplenza necessaria, una fedeltà alla fede, ma è di fatto un nuovo clericalismo. Nella società attuale provoca il contrario di quanto si vorrebbe, perché a lungo andare rende difficile la creazione di organizzazioni non confessionali che realizzino questi compiti che sono loro propri, e insieme impregna di ambiguità l'azione della comunità cristiana.

Per terminare e guardando al futuro: penso che il futuro della Chiesa passi per la vita semplice — specificatamente cristiana — di molteplici comunità, non chiuse, bensì aperte e in comunione, vincolate e strutturate nella comunione di comunità che è la Chiesa, nascendo e morendo, succedendosi, accettando la propria povertà, rispettandosi nella loro pluriformità. Non si tratta di una nuova moda che sia necessario organizzare a colpi di decreto, ma di una realtà progressiva, che vivranno più pienamente le nuove generazioni cristiane.

Frattanto la vecchia chiesa — e i vecchi cristiani — dovrebbe aprirsi a questa nuova immagine della chiesa, non ostacolarla, promuoverla senza imporla. Con fede e speranza. Anche se non sappiamo esattamente come si concretterà.

Joaquin Gomis

(da El Ciervo, Barcellona, gennaio 1972)

Società Cattolica di assicurazione

Cooperativa a r.l.
fondata nel 1896

Sede e Direzione
Generale

37100 VERONA
Lungadige Cangrande 16
Tel. 91.53.00 (10 linee)

CAPITALE SOCIALE
E RISERVE OLTRE
35 MILIARDI

ESERCITA TUTTI I RAMI

LA SOCIETÀ CATTOLICA
DI ASSICURAZIONE
è una delle primarie
società italiane e
rappresenta
la realizzazione
e la continuazione di
una delle principali e
più care iniziative dei
pionieri dell'Azione
Cattolica che proposero
e propugnarono la
costituzione della società
nel congresso di Torino
nel 1895.

Agenzie generali in tutti
i capoluoghi ed i centri
più importanti di ogni
provincia.

La nostra cultura a confronto con l'esperienza delle comunità di base

Che le comunità «selvagge» costituiscono un fenomeno culturale lo dice già il vocabolo con il quale le si designa.

Nelle diverse combinazioni di sostantivi e aggettivi: «comunità selvagge», «gruppo informale», «chiesa-sotterranea», etc. il cui insieme delinea un campo semantico inconsueto, i sostantivi indicano modalità di incontro, di cui si hanno numerose esperienze in campo non religioso. La tendenza ai micro-raggruppamenti sotto le forme più varie, è caratteristica delle società ad elevata concentrazione urbana, forse a motivo della dispersione territoriale dei centri di vita che queste società impongono ai loro membri.

Quanto agli aggettivi, accennano alla clandestinità, alla distanza dagli «apparati», alla non strutturazione, cioè una fenomenologia di atteggiamenti di cui nessuno contesta più la generalizzazione e la estensione culturale.

I - La «comunità selvaggia» come luogo di sperimentazione

...Conviene ora chiederci che cosa caratterizza le comunità di base nel loro duplice rapporto dialettico con la cultura teologica della Chiesa e con la cultura in generale. Questo compito è reso difficile dall'assenza quasi totale di una definizione di tali comunità, Chiese o gruppi.

1) Rifiuto della rigida strutturazione all'interno delle istituzioni

Come nota Hans Hoekendijk: «Una definizione concisa di questi gruppi è quasi impossibile. Sia con la loro teologia che con il loro modo di organizzarsi, essi rappresentano una grande varietà, ma la loro motivazione è identica o quasi: abbattere l'istituzione perdendo di consistenza strutturale e non sottomettendosi più alle decisioni delle autorità. Perché? Forse semplicemente per respirare più liberamente e per avere un luogo di sperimentazione» (1).

Arnaldo Nesti, che ha consacrato parecchi anni alla ricerca su questo problema, è quasi altrettanto generico: «Gruppi di laici e di preti, legati a istituti o a parrocchie, gruppi spontanei al di fuori di ogni contatto con le associazioni tradizionali, denunciano la precarietà delle forme storiche che in qualche modo strutturano il cammino dei credenti» (2).

La stessa imprecisione per ciò che concerne la Chiesa sotterranea nella Germania occidentale: «Il concetto di Chiesa sotterranea... esprime la protesta di teologi e laici contro l'ordine stabilito e le strutture di potere...».

Questa protesta non prende le forme di una «contro-comunità» ma quello di associazione di solidarietà, di azione e attività sindacale» (3). Non ci si stupirà di questa impossibilità di definizione se si considera attentamente il carattere informale dei raggruppamenti, trattandosi appunto di gruppi che hanno, fra le motivazioni fondanti, precisamente il rifiuto della rigida strutturazione istituzionale («abbattere l'istituzione perdendo di consistenza strutturale», «a denunciare la precarietà delle forme storiche», «protestare contro l'ordine stabilito e le strutture di potere»). Se questo fenomeno è definibile non è certo per il suo possibile sbocco in forme nuove di istituzionalizzazione. Al contrario, abbiamo spesso sentito esprimere da persone che ne fanno parte la volontà ferma ed esplicita di rifiutare tutto ciò che possa somigliare a una nuova istituzionalizzazione. Ed è proprio in que-

sto che il movimento delle comunità selvagge si distingue in radice dai movimenti riformatori del passato, dal monachesimo al vecchio cattolicesimo, passando attraverso il movimento valdese e la Riforma vera e propria.

2) Una mentalità definita dall'esperienza

Ma questo rifiuto è esso stesso altamente significativo di una situazione culturale relativamente nuova alla quale fa riferimento H. Hoekendijk quando parla di «luogo di sperimentazione».

Mentre la cultura alla quale fanno riferimento le grandi chiese è tutto ciò che si vuole, tranne che **sperimentale**, quella in cui operano le comunità selvagge si presenta invece come immersa in un tipo di mentalità definita dalla esperienza, cioè, in questo caso, contrassegnata dalle caratteristiche della operatività e del provvisorio. E' pure la prima determinazione culturale che possiamo cogliere.

Precisiamo. La cultura teologica tradizionale si è costituita con procedimenti mutuati dal metodo deduttivo. Essa parte da un insieme di testi considerati come documenti di una Rivelazione. Questi testi propongono dei discorsi su Dio, sul mondo, sull'uomo etc. Questi discorsi, a loro volta, sono riproposti secondo un certo modello razionale e danno origine ad altri discorsi all'interno dei quali si stabiliscono rapporti da antecedente a conseguente. Per esempio — e per restare nell'ottica delle nostre preoccupazioni — ci sono delle allusioni bibliche alla Chiesa. Questi riferimenti sono codificati e organizzati in un insieme coerente d'enunciati: la Chiesa è una, santa, universale, gerarchica, etc. Questi enunciati impongono, a loro volta, modelli di fondazione di cui essi costituiscono, alla radice, il criterio di riferimento, e questi modelli informano, all'altra estremità della catena, una prassi di cui costituiscono la legittimazione. Dalla rivelazione al regime socio-culturale, tutto si tiene (teoricamente almeno) rigorosamente, in modo che chi accetta le premesse accetta anche le conseguenze. E così avviene che una contestazione delle conseguenze inevitabilmente comporta una contestazione anche delle premesse e quindi un atto di incredulità. In questa prospettiva non c'è niente di empirico, perché l'esperienza ha il suo fondamento nell'enunciazione teorica, in virtù di una «catenazione» (come dicono i linguisti) puntualmente coerente. Certo, il ritocco ai dettagli è sempre possibile. Si può, per esempio, concepire con toni diversi i rapporti tra pontificato e l'episcopato, tra il sinodo e le chiese locali.

Ma, nel complesso, il sistema è relativamente rigido, proprio perché è deduttivo. Bisognerebbe, per trasformarlo radicalmente, rivederlo al livello delle sue prime implicazioni, cioè alla radice dell'articolazione del discorso biblico e del discorso dei grandi simboli (ciò che ha fatto il non conformismo protestante) o, eventualmente, dell'articolazione del discorso simbolico e degli enunciati istituzionali, come ha fatto la Riforma.

Finché, facendo tutto questo, si continua però ad utilizzare il metodo deduttivo, non si arriverà che a nuove istituzioni altrettanto coerenti, e altrettanto poco sperimentali quanto quelle che si sono contestate.

Le comunità selvagge rifiutano precisamente questo meccanismo. La loro ripulsa può esprimersi in forme diverse, più o meno coscienti. Possono, per esempio, rifiutare di voler essere Chiesa, restano associazioni che non contemplano, al loro interno, alcuna vita sacramentale o ministeriale, come succede nella maggior parte dei casi in USA, in Inghilterra o in Francia. Insomma, esse non pongono più la loro speranza nella Chiesa e, confidando solo nell'esperienza fino in fondo, si impegnano in un tipo di esperienza che non progetta in alcun modo di raggiungere la sua pienezza un giorno nella dimensione ecclesiale. La loro critica al metodo deduttivo si esplicita nella scelta consapevole di uno statuto d'esperimentazione perenne.

Ma esse possono anche riprendere alle origini il progetto di edificazione della Chiesa, come alcune comunità italiane che io conosco, in cui si discute della significatività e delle modalità della celebrazione eucaristica, del sacerdozio ministeriale o dei riti del battesimo e del matrimonio, sulla sola base dello studio biblico, e senza alcuna preoccupazione di istituire **durevolmente** un ordinamento qualsiasi.

Il primo tipo corrisponde a una situazione di sperimentazione dominata dal provvisorio, il secondo a una situazione di sperimentazione nella quale al provvisorio si unisce l'operatività.

I due tipi sono caratterizzati da un identico rifiuto di considerare ciò che è istituzionalizzato come normativo, cioè di considerare la tradizione a tal punto degna di venerazione. Più ancora, nei due tipi, si manifesta la stessa diffidenza nei riguardi di ciò che potrebbe richiamarsi al metodo deduttivo.

3) Una certa analogia con i gruppi «gauchistes»

Non si può evitare di accennare qui all'analogia con alcuni fenomeni che si rilevano all'interno del mondo politico, analogia che comporta d'altronde anche una profonda differenza, come vedremo.

I gruppi gauchistes sono nati, approssimativamente, da una frattura ideologica. Infatti concordano nel respingere il marxismo scolastico che essi considerano appannaggio dei partiti socialisti tradizionali.

E questo rifiuto assume, mutatis mutandis, la doppia forma che abbiamo più sopra illustrato: sia il progetto di non fondare un nuovo partito, ma di consacrarsi alla mobilitazione delle masse, senza più preoccuparsi di fondare un ordine politico valido anche per il fu-

turo; sia il progetto di riprendere il marxismo-leninismo alla base e di costituire piuttosto un gruppo di ricerca nel tentativo, precisamente, di attualizzarne i principi fondanti. In entrambi i casi, anche qui, si diffida dell'irrigidimento tipico degli apparati. E nei due casi ci si pone sotto il duplice segno dell'operatività e del provvisorio.

4) L'orizzonte della ricerca non è una dottrina ma una persona: Gesù Cristo

Tuttavia l'analogia non va più lontano. Perché, se i partiti gauchistes si richiamano ad una dottrina che è da reinterpretare, certamente, ma è, grosso modo, accettata e riconosciuta a titolo di verità politica, le comunità selvagge cristiane guardano di cattivo occhio una verità religiosa che taluni disperano persino di poter reinterpretare. Il loro riferimento, generalmente, non è speculativo, ma esistenziale. Perfino quando esse si riferiscono all'analisi marxista per rifiutare la dommatica — e soprattutto la ecclesiologia — cristiana, non fanno mai del marxismo la sorgente di una ideologia (tranne il caso in cui divengono puramente e semplicemente marxiste, ciò che in effetti capita, ma che cambia i dati del problema). L'orizzonte della loro ricerca non è un insieme di enunciati, di giudizi, etc., ma una persona: Gesù Cristo. Accade invero che questa persona non sia presa in considerazione nella totalità delle sue dimensioni teologiche, tuttavia è proprio come persona che diviene norma di comportamento e di scelta.

Per quel che ne so, né Mao, né il Che, né Fidel Castro hanno ancora giocato un ruolo analogo per i gruppi gauchistes.

Altrettanto, è opportuno definire questa «esperienza». Essa non è scientifica nel medesimo senso per cui il marxismo-leninismo è una scienza della realtà socio-politica. Essa non è scientifica in quanto il primo atto di ogni scienza è il tentativo di nuove sistematizzazioni.

Ma la legge di queste ipotesi di lavoro non procede dalla ragione applicata all'osservazione: procede dalla volontà sostenuta dalla ispirazione.

Non si tratta di mettere alla prova la logica interna di un gruppo il cui comportamento risponderebbe all'igiene prescritta dalla dinamica di gruppo (ammesso che ne prescrivano una). Si tratta di tentare una esistenza in comune formata e informata da una persona, autenticamente colta attraverso delle testimonianze bibliche.

E' dunque il diretto rapportarsi ad una persona che le comunità selvagge contrappongono all'obbedienza ad una dottrina.

Un tale proposito non si realizza facilmente: esso dà per scontati brancolamenti, errori e revisioni, cioè dei rischi. Ma questa è una delle condizioni più generali di ogni azione condotta avanti da una minoranza attiva nel mondo di oggi.

In questo dunque si comincia a intravedere un tema culturale di grande importanza. Le comunità selvagge affondano nella cultura moderna per quanto accettano la condizione fondamentale di questa cultura, cioè la precarietà e la rinuncia ad ogni edificazione di sapere a titolo definitivo.

Ma è evidente che proprio con questo atteggiamento esse pronunciano una

ERRATA CORRIGE

Ci scusiamo con i lettori per un vistoso refuso apparso sul numero scorso. L'articolo di Hector Borrat a pagina 14, si intitola infatti «Una via socialista verso la patria grande» e non «Una vita ecc.» come è stato erroneamente pubblicato.

Cogliamo l'occasione per informare i lettori che l'autore dell'articolo è direttore della rivista **VISPERA** che è espressione di gruppi impegnati a vari livelli per la promozione globale della realtà latino-americana.

L'indirizzo della rivista è: Canelones 1486, Montevideo (Uruguay); il prezzo di abbonamento è \$ 6.50.

BANDO DI CONCORSO CO. NA. SERRE - ITALSIDER S.p.A.

PREMI DI LAUREA PER TESI SULLE "COLTURE PROTETTE"

Il CO.NA. SERRE (Comitato Nazionale per l'incremento delle coltivazioni orto-floro-frutticole in serra) e l'ITALSIDER S.p.A. (Gruppo IRI-Finsider), nell'intento di stimolare l'interesse verso una sempre maggiore conoscenza e diffusione delle colture protette, nonché di promuovere ricerche e studi in tale settore, bandiscono un Concorso a premi per tesi di laurea che trattino i seguenti argomenti:

- Tecniche di coltivazione in serra di specie la cui coltura protetta sia ancora poco diffusa nel nostro Paese.
- Nuovi tipi di strutture in acciaio (serre, serretunnels, tunnels, ecc.) ed impianti per colture protette idonei a migliorare, sotto il profilo tecnico ed economico, la produttività delle coltivazioni.

I DUE PREMI SONO COSTITUITI DA L. 1.000.000 CADAUNO INDIVISIBILI.

Da assegnarsi alla migliore tesi di ciascuno dei due gruppi a) e b).

La consegna dei premi sarà effettuata in forma ufficiale entro il 31 marzo 1973.

Sono ammessi a partecipare al Concorso i laureandi delle Facoltà di Agraria e di Ingegneria che abbiano conseguito la laurea entro i termini di scadenza del concorso.

Le tesi ammesse dovranno:

- essere possibilmente, o almeno in parte, sperimentali;
- documentare i vantaggi tecnico-economici e di mercato della coltura o delle strutture o degli impianti di forzatura trattati.

Le domande di ammissione al Concorso, redatte in carta libera e indirizzate al Co.Na. Serre (Via S. Michele degli Scalzi, 2 - Pisa) dovranno essere fatte pervenire entro e non oltre il 31 dicembre 1972, corredate da:

- nome, cognome, indirizzo e Facoltà di appartenenza;
- certificato di laurea con l'indicazione delle votazioni degli esami superati e di quella di laurea;
- 1 copia della tesi di laurea firmata dal candidato.

La Commissione giudicatrice del Concorso sarà così costituita:

- un rappresentante del Ministero dell'Agricoltura e Foreste;
- un rappresentante dell'Istituto Nazionale per il Commercio con l'Estero;
- un rappresentante del Co.Na. Serre;
- un rappresentante dell'Italsider S.p.A.;
- un esperto sulle coltivazioni protette;
- un esperto sulle strutture;
- un esperto sugli impianti.

Nel caso in cui il Concorso andasse deserto, oppure la Commissione giudicatrice non ritenesse meritevole di uno o di entrambi i premi alcun concorrente, uno o entrambi i premi non assegnati verranno messi a concorso per l'Anno Accademico successivo.

IN OGNI CASO, IL CONCORSO VERRA' RIPETUTO ANCHE PER L'ANNO 1973.

Qualora la Commissione esaminatrice giudicasse le tesi vincenti particolarmente rilevanti sul piano della novità e completezza dell'argomento trattato, il Co.Na. Serre e l'Italsider potranno curarne la pubblicazione e la successiva divulgazione, e si riservano il diritto di riprodurre completamente o parzialmente le tesi premiate senza che siano dovuti diritti ai loro autori dei quali, comunque, saranno sempre citati i nomi.

Il giudizio della Commissione è insindacabile.

sentenza decisiva su quella che persiste ad essere l'ambizione ufficiale delle Chiese della cristianità. Io dico **Ufficiale** perché, a guardare le cose da vicino, la difesa ad oltranza delle « verità cristiane » alla quale esse sembrano dedicarsi, è già da qualche tempo una lotta contro i mulini a vento.

II - La sensibilizzazione politica

C'è un secondo punto che vorremmo precisare ora, a proposito del quale le comunità selvagge d'oggi, tagliando netto con le forme di comunità del passato, attestano la loro significatività come fenomeno culturale. Il nostro tempo si caratterizza — è banale ripeterlo — per la politicizzazione di tutti (o quasi tutti) i rapporti interumani. L'etica privata non esiste più, appare come nient'altro che la specie borghese del genere etico socio-politico. Siamo sensibili più di quanto non si sia stati mai all'aspetto politico dei problemi morali, fin qui esplorati nelle categorie dell'intimità.

Nella misura in cui le Chiese si erano attribuite la specializzazione della gestione delle coscienze, con il duplice strumento della spiritualità e della morale, esse si trovano in posizione falsa rispetto al cambiamento di sensibilità dei moderni. In posizione falsa ed arretrata. E' proprio questa arretratezza che ha provocato la nascita delle comunità selvagge.

1) Passaggio da un'etica privata ad una etica politica

Il processo di formazione delle comunità selvagge è praticamente il medesimo ovunque. In occasione di una crisi politico-economica o sociale, dei cristiani si trovano impegnati in un'azione per la quale essi si trovano in posizione avanzata rispetto alle masse dei credenti e alle autorità ecclesiastiche. Questa azione (lotta per i diritti civili, appoggio agli scioperanti, agli studenti che protestano, agli emigrati etc.) provoca o fa precipitare una sensibilizzazione politica rapida, la quale rende evidente la contraddizione tra la posizione ufficiale della Chiesa e quella che è invitata come logica dei rapporti tra tensione evangelica e lotta politica. Il caso dell'**Isolotto** è significativo, benché non sia il solo (anche se il numero dei membri della comunità ne fa un caso unico).

Quando si scriverà la preistoria delle comunità selvagge moderne (perché quelle del passato appartengono già alla storia e non presentano gli stessi caratteri), si potrà senz'altro dimostrare che è stata la II guerra mondiale che ha messo in luce l'inadeguatezza dell'etica ecclesiastica e l'urgenza di riconsiderare in modo nuovo il problema dell'impegno politico iscrivendolo nella logica della fede. Questa urgenza è stata, più o meno chiaramente, percepita da un gran numero di cristiani.

All'occasione, essa è stata persino invocata dalla gerarchia. Ma l'analisi del comportamento ufficiale delle Chiese evidenzia come raramente esse abbiano oltrepassato i confini della buona volontà. In particolare, esse hanno voluto mantenere l'unità dei loro membri, e perciò hanno considerevolmente smussato certe arditezze teologiche, almeno a livello di implicazioni concrete.

Poteva difficilmente essere diversamente, sia in ragione della loro composizione socio-economica (la borghesia vi predomina manifestamente quasi dovunque), sia in ragione delle loro posizioni etiche tradizionali, riferite ad una proble-

di vivere una nuova logica tra ciò che si professa e ciò che si vive. La situazione socio-politica fa da catalizzatore, sia che si presenti sotto le forme delle rivendicazioni operaie o studentesche, della lotta dei Negri o, più in generale, del Terzo Mondo, dello scandalo, delle bidonvilles o dell'accedere ineguale alla formazione scolastica e universitaria. Mentre le Chiese pronunciano buone parole di consolazione, gruppi di cristiani intendono andare al di là delle buone parole delle Chiese per far posto alla parola della Fede. Ogni occasione concreta appare come l'occasione di aprire una breccia e il passarvi attraverso comporta molte più cose di quanto non si suppone prima. In realtà, attraverso le lotte su un tema specifico, è l'insieme del sistema (e della mentalità che lo sostiene) che sarà rimesso in questione.

L'affermazione che ritorna più spesso, quando si interrogano i membri di « comunità selvagge » è: « Tutto ciò non poteva durare... ». Con questo essi vogliono dire che la contestazione iniziale non poteva rimanere settoriale, che era grava di una esigenza e di una urgenza estese a tutti gli aspetti dell'esistenza. La contestazione non può rimanere parziale, perché è impossibile sostenere degli scioperanti senza mettere implicitamente in causa tutta l'economia fondata sul profitto, come è altrettanto impossibile di condurre una lotta politica senza riconsiderare in radice tutta la teoria dell'impegno della fede.

2) Una revisione che si estende a tutto il progetto della fede

Quale che sia il punto di partenza, la comunità si trova impegnata a reinventare una morale, una liturgia e, molto presto, una teologia, più o meno strettamente condizionata da una visione nuova dell'uomo, della sua storicità e della « natura » che questa storicità rivela e costruisce.

Se il momento d'aggancio di questa riedificazione è ecclesiologico (contestazione degli apparati, delle strutture, e delle abitudini di Chiesa), essa tuttavia non rimane confinata entro il dominio della ecclesiologia. Più precisamente, è a partire da un riesame dei rapporti tra ecclesiologie e politica che la revisione si generalizza e si estende a tutto il progetto della fede.

Qualunque cosa si possa pensare di certe affermazioni, senza dubbio frettolose e troppo ingenuamente radicali, è veramente un processo culturale: che è in corso nell'esperienza delle comunità selvagge, il medesimo processo in atto nella teologia classica troppo condizionata da un'antropologia filosofica e troppo disattenta alle incarnazioni dell'uomo in una storia dominata dai fatti socio-economici e politici.

Se ne trova qualche significativo indizio nel discredito che ora gode il tema tradizionale del peccato (giudicato idealistico e senza rapporto con la vita vissuta) e nella ripresa, recentemente, del tema della salvezza nella storia.

Resta da precisare — perché i teologi cui abbiamo accennato non sono in alcun modo caratteristici delle comunità selvagge soltanto — che è sempre a partire dall'azione (le sue esigenze, la sua comprensione, la sua valutazione etc.) che si delinea la riflessione.

Sta nascendo una vera scienza della prassi che, se pur contrasta abbastanza nettamente con le considerazioni generalmente teoriche che abbiamo ereditato dall'etica, nondimeno si presenta come un'istanza di riflessione la cui importanza è forse tale da provocare una rivoluzione non solamente negli enunciati, ma nel modo stesso di fondazione della teologia.

Georges Crespy

(tratto da: « *Lumière et vie* », n. 99, agosto-ottobre 1970).

NOTE

(1) HANS HEOKENDIJK, *Possibilités de structures radicalment différentes*, IDOC n. 6, agosto 1969, p. 76. L'essenziale della documentazione accessibile in francese sulle comunità selvagge si trova nella collezione IDOC. La opera fondamentale per l'Italia è quella di A. NESTI, *L'altra Chiesa in Italia*, Mondadori 1970 (cfr. bibliografia italiana in IDOC n. 22, p. 42). Per gli USA vedere: THEODOR M. STEEMAN, *L'Eglise souterraine*, IDOC n. 3. Per la Germania, RÜDIGER REITZ *Analyse de l'Eglise souterraine en Allemagne du l'Ouest*, IDOC n. 21.

(2) IDOC, n. 22, p. 43.

(3) RÜDIGER REITZ, *op. cit.*, p. 69.

Il movimento comunitario in Italia

Il fenomeno di aggregazione sociale che si è venuto delineando, specialmente dal 1967-68 in poi, al di fuori dei tradizionali canali istituzionalizzati investe un'area vasta e complessa.

Ai processi di massificazione, di mobilità, di manipolazione, di reificazione propri di un sistema totalizzante e superprotettore, che tende a ridurre gli spazi di autonomia e di creatività personale, si contrappongono nuove forme di presenza e di espressione interpersonale, secondo una tipologia diversa: gruppi di azione sociale, culturale, politica; gruppi-comunità contro la società; gruppi di contro-Chiesa; gruppi-comunità sostitutivi della famiglia (1).

Il rifiuto, la prassi negativa nei confronti dei valori e del quadro istituzionalizzato, si sono alternati a nuovi progetti, alla ricerca di nuove ipotesi di vita collettiva, seppure con differenziazioni e aspetti non facilmente decifrabili.

Si è preteso a lungo di poter raccogliere tutto sotto l'« ombrello » della contestazione, o comunque riconducibile ad una particolare situazione generazionale. Nel contempo nella misura in cui si è cominciato a riconoscerne gli aspetti innovatori, si è avviata un'operazione di cooptazione, privilegiando gli apporti che si limitano al mutamento limitato alla sfera psichica, personale, privata, lasciando immutati i meccanismi del potere. E' tempo di riprendere in esame il fenomeno, considerandolo al di là di categorie quantitative, al di là della limitata vicenda « esterna ».

Il fenomeno va al di là della cronaca di questi anni, va al di là della letteratura sul « dissenso » o « sulle comunità di base »; è l'indice più esplicito di un processo di « controcultura », critica e alternativa, a livelli diversi, delle forme culturali dominanti.

In questa ottica, cerchiamo di analizzare la tipologia e le tendenze che particolarmente i gruppi e le comunità con prevalente riferimento cristiano, presentano in Italia, come segmenti di contro-cultura. La nostra ricerca prende in particolare esame i gruppi sorti nel clima del cambiamento post-conciliare e che presentano due fondamentali tipologie: 1) gruppi tendenti alla riforma ecclesiastica; 2) gruppi tendenti alla riforma religiosa (rivoluzione). La riforma ecclesiastica, o riforma *tout court*, implica il rifiuto dei mezzi di cui si serve « la Chie-

sa », ne accetta tuttavia le mete culturali codificate. La riforma religiosa, o rivoluzione, implica il rifiuto del quadro istituzionalizzato oltre che delle norme etico-religiose proprie dall'attuale tipo di Chiesa, prospettando un diverso cosmo simbolico e quindi una differente concezione dell'istituzione.

I gruppi della riforma ecclesiastica

Questi gruppi e comunità presentano molte analogie, ma al tempo stesso, molte differenze. In base ad alcuni indicatori relativi alla loro organizzazione e all'ideologia, riteniamo di poterli raggruppare entro quattro sottotipi di cui tracciamo un breve profilo.

1. Ideologia mistica totalizzante, ovvero il primato della « conversione » individuale

Per alcuni gruppi la Chiesa è percepita come « uno spazio verde », un luogo-rifugio nei confronti del mondo; un luogo dove delle persone scoprono e vivono intensamente dei rapporti interpersonali. Il superamento del rapporto amicale avviene in base ad una forte interiorizzazione ideologica (spiritualità). La proposta costante che viene operata è la rigenerazione interiore, individuale. Il reale e prioritario rinnovamento da operare è quello a livello personale. « Noi non siamo cristiani — si afferma — per divenirlo occorre percorrere un lungo cammino di fede nella comunità ».

La salvezza ci viene da Cristo « ma ciò implica un personale cammino salvifico, da operare percorrendo il cammino comunitario ». Ogni altro impegno professionale, politico o culturale passa in seconda linea. La « comunità » è una Chiesa locale, non un'associazione. Il modello da aver davanti e da rivivere è « Cristo, servo di Jahvé, che non reagisce in modo alcuno all'oppressore, che si lascia condurre come pecora al macello ».

Il cristiano è l'uomo che elimina da sé ogni atto di violenza, fino a prendersi su di sé, in casi estremi « il peso del peccato altrui » individuo-persona o individuo-autorità-potere, disposto a sottomettersi all'offensore. Al credente non spetta anticipare la giustizia divina. E' lo Spirito divino che sorregge e guida la storia umana secondo i suoi disegni. L'essenziale è coinvolgersi in Dio, lasciare che Lui operi. Certamente il Faraone, presentato come l'idealizzazione della prepotenza, verrà abbattuto.

Sul piano organizzativo i membri vivono un anno di precatecumenato; successivamente vi sono alcuni anni di catecumenato che si conclude con la professione di fede. Ogni comunità elegge un responsabile che è assistito da quattro persone. Il responsabile, è in genere un laico. Il prete è uno che svolge un particolare servizio liturgico; viene scelto d'intesa con il parroco del territorio in cui si trova la maggioranza dei membri.

Alla gerarchia ecclesiastica si rico-

nosce il diritto di intervento nella comunità. Qualora l'ordine impartito fosse difforme dalle legittime aspettative, la comunità si riterrebbe vincolata a costo di mettere in questione la propria sopravvivenza. Le strutture ecclesiastiche attuali sono difformi dal messaggio evangelico, la loro sostituzione avverrà quando Dio vorrà, senza spezzare l'unità della Chiesa e ledere l'ubbidienza sostanziale.

I tempi forti della vita comunitaria si incentrano sulla « liturgia della parola », le celebrazioni penitenziale ed eucaristica.

L'impegno politico è sottratto alla competenza della comunità in quanto tale. I componenti del gruppo appartengono a professioni di tipo superiore e medio: professionisti, insegnanti, impiegati, studenti universitari, casalinghe di famiglie con redditi superiori alla media. Abitano in grandi città, come Roma, in zone residenziali. (Esperienze simili si hanno anche in città di provincia come Bolzano, Brescia, Trieste, ecc.). L'età dei membri varia. Prevale quella che va fra i 20 e i 40 anni. Partecipano gruppi familiari e persone singole. Non ha avuto sviluppi l'esperienza avviata fra i sottoproletari come i baraccati romani (2).

2. La comunità cristiana come « proposta politica », ovvero la gestione escatologica scissa dalla storia

Sulla scia dell'esperienza condotta da Giovinità Studentesca (G.S.) (3), che particolarmente in Lombradia ebbe una notevole diffusione fra gli studenti fra il 1960 e il 1968, si collocano i gruppi di « Comunione e Liberazione ». Talora si presentano con denominazione diversa, a seconda delle zone di presenza. Si affermano prevalentemente fra giovani studenti. Soprattutto fra i giovanissimi che non hanno conosciuto le vicende del 1968. Ai loro occhi l'esperienza comunitaria costituisce un'originale risposta collettiva al processo di lacerazione sociale.

Si affermano, inoltre, fra gli studenti che nel '68 si sono posti in un atteggiamento di prudente riserbo, nonché fra alcuni che sono rimasti frustrati dell'esperienza politica finora fatta.

I primi possono così utilizzare un certo linguaggio contestativo per reintrodurre precedenti formule « giessine »; gli altri vivono una parabola involutiva e pensano così di recuperare le frustrazioni subite.

I punti ispiratori dei gruppi ci sembrano i seguenti:

1) Le attuali strutture sociali impediscono la realizzazione dell'uomo. E' ovvia la scelta anticapitalistica, antiborghese, antiindividualista. 2) La soluzione alla drammatica crisi in corso non può essere attinta da una lotta per il mutamen-

to della struttura sociale. L'uomo non è riconducibile in tutto al semplice livello della natura. In quanto figlio di Dio il suo processo di liberazione si realizza sul piano meta-politico. 3) Il cristiano si differenzia dalle varie dottrine marxiste e positiviste, deve giungere ad una sintesi del dato rivelato e dell'organizzazione sociale nella comunità che è appunto il luogo della sintesi globale. Il cristianesimo, secondo costoro, dà un impulso nuovo al mutamento sociale, senza peraltro ridursi a una forma ideologica.

Questo mondo è destinato a passare; l'importante è costruire la Chiesa che è autentica comunione, condizione quindi di costruzione del mondo, liberandolo dai suoi idoli. « Nella comunità l'alienazione è scomparsa, è scomparso ogni automatismo, non esistono classi sociali, scompaiono il profitto e la ricerca del profitto ».

Questi gruppi ritengono di risolvere in chiave escatologica i problemi della società, prescindendo dall'assunzione di altri metodi di analisi storica. Il rapporto con l'autorità gerarchica è conflittuale. La lettura della storia non è lettura di classe ma lettura religiosa: il mondo è diviso radicalmente fra credenti e non credenti, e non fra potenti e subordinati. « Siamo gente, afferma un loro documento, che annuncia al mondo che sono vane tutte le speranze che non si fondano su di lui (Cristo). La comunità cristiana è il luogo della nostra unica speranza. La comunità cristiana è la nostra proposta politica » (4).

I gruppi si negano come « gruppo sociologico » per affermarsi luogo, ambito puramente religioso, in cui si ascolta la « Parola di Dio ». La comunione sarebbe una dimensione « religiosa » di cui sarebbero espressione concreta le amicizie, i legami quotidiani i piccoli sottogruppi, l'ambito di incontro. Mancando e rifiutando una visione dei fatti sociali secondo un tipo di analisi socio-politica, il porsi in atteggiamento di attesa davanti al futuro, rafforza lo spessore dei rapporti interpersonali.

3. Il gruppo come autodifesa, ovvero il prolungamento dell'io.

Altri gruppi presentano chiaramente connotati ideologici e organizzativi degli anni sessanta, per quanto tengano a immaginarsi una esperienza innovatrice rispetto al passato.

Sono formati da coppie di coniugi che alla base hanno una militanza comune, spesso, nei tradizionali movimenti giovanili cattolici. Dopo il matrimonio, inseriti nella struttura professionale, se ne sono distaccati per il cambio di mentalità e per la percezione del dimorfismo esistente fra le aspettative acquisite nell'ambito professionale, mondano, e, le proposte espresse dalle strutture cattoliche in genere e parrocchiali in particolare.

Si profila il bisogno di superare la condizione di isolamento della « coppia », di uscire con altri, di stare insieme per verificarsi, non sentirsi isolati. Il gruppo nasce quindi come risposta al bisogno primario di prolungamento dell'io e della propria famiglia, che non basta più a sanare le frustrazioni della *routine* e/o gli *stress* della carriera. Viene e svolge la funzione di intermediario-cuscinetto come elemento protettivo dello individuo agevolando il recupero della identità propria. La diffusa polemica con la famiglia di origine si fonda sulla funzione limitate, non permissiva di tale autoidentità. Il riferimento religioso ristabilisce un *continuum* con la formazione di base e supera la sensazione di conflitto vissuta a contatto con il tradizionale quadro chiesastico. I valori religiosi

sono aggregati in uno spazio collettivo di tipo primario, tradizionale, con prevalenza della dimensione individuale e privata. La presenza dei figli stimola la ricerca di una nuova immagine di Chiesa. Il gruppo — con prevalente carattere parziale — diviene così il luogo in cui realizzare e trasmettere un'immagine di Chiesa diversa ai figli. «Le iniziative» si intrecciano con la dimensione familiare, ad essa danno un timbro, una tonalità. Non sempre il leader è un prete. Il conflitto, eventuale, con l'autorità istituzionale viene vissuto prevalentemente a livello di problemi sentiti come personali (la pillola, il prete, ecc.).

Personalità sono le scelte politiche. Le strutture religiose tradizionali sono, tutt'al più giudicate come un fenomeno reificato, o si coesiste privilegiando d'attenzione i singoli uomini che pure operano «dal di dentro» operando nel loro potere di riorientamento, oppure riducendo ogni aspetto di conflittualità. Il grado di intensità della dinamica interna varia da gruppo a gruppo. In taluni casi si registra l'identificazione comune nel gruppo che giunge a risolvere ogni spazio sociale e la sua logica diventa antinomica a quella mondana, come perfino agli amici «out». L'età dei membri va dai 25 ai 35-45 anni. Molti sono impiegati e insegnanti.

4. Fra il passato e il futuro, ovvero un profilo al di fuori della routine

All'interno, o con un qualche riferimento al quadro istituzionale, altri gruppi sorgono, si sviluppano e si trasformano — molti scomparendo del tutto — secondo un binario costante. Sono formati da giovani, per lo più studenti, ma anche operai e impiegati, che, avvalendosi dell'azione di qualche sacerdote amico, cercano di rendere vivibile l'esperienza cristiana.

Ordinariamente nella prima fase si tende a qualificarsi come un fermento, come coscienza critica all'interno delle strutture (parrocchia, istituto, fabbrica, ecc.). La vita comune si fonda sulla lettura e la meditazione della Bibbia, sulla celebrazione rinnovata della eucaristia.

Si organizzano nello stesso tempo volantaggi, conferenze, assemblee. In una fase successiva emerge la necessità di conciliare la nuova prassi con quella della «parrocchia», i nuovi valori con le relative implicazioni operative ed esistenziali con quelli della routine, «cattolica». La dinamica del gruppo è sottoposta a verifiche, a prese di posizione, a differenziazioni. Sorgono spesso conflitti e divisioni. La mobilità dei membri si accompagna al carattere di provvisorietà della loro età. Avviene così che alcuni assumono nuove posizioni e operano nuove scelte, segno di una raggiunta maturità creativa, altri o si ritirano a vita privata, o abbandonano la «scelta di campo», privilegiando quello esclusivamente politico, o ristagnano nella routine.

Il profilo di questa tipologia è molto dinamico, sta fra la problematica di tipo solo ecclesiastico e quella di tipo «religioso». Lo spartiacque talora è impercettibile.

I gruppi della riforma religiosa rivoluzionari

Accanto ai gruppi finora esaminati, ne esistono altri con intenzionalità e con tratti che potremmo dire di tipo rivoluzionario. La loro preoccupazione non è l'aggiornamento o l'adattamento del tradizionale quadro istituzionale ecclesiastico al nuovo, quanto un'esperienza «religiosa» che privilegia i valori radicali del cristianesimo alle norme codificate e legate alle strutture stabilite, una percezione della fede aliena dai rivestimenti ideologici che la rendono coinvolta con i «valori» del sistema socio-politico dominante.

Utilizzando gli stessi indicatori cerchiamo di ricostruire il profilo dei vari sottotipi che si muovono nell'ambito della «riforma religiosa».

1. La comunità primitiva come schema di riferimento, ovvero davanti al conflitto sociale delle «comunità-filadelfia»

A questo tipo appartengono quelle aggregazioni con prevalenti caratteri comunitari e quindi con un prevalente carattere totalizzante. Molti dei membri hanno conosciuto un'esperienza religiosa di tipo precettistico, rigidamente formalistica, legata alle agenzie del controllo sociale.

Alla base della loro ricerca c'è l'esigenza di dare un volto storico alla esperienza «religiosa», prescindendo e superando una serie di immagini che si associano alla immagine comune di Chiesa, in particolare quella relativa alla società. La società è per essi attraversata da profondi conflitti sociali a causa dei meccanismi propri del sistema capitalistico. È abbandonato e demistificato l'obiettivo della pace sociale, ottenuta armonizzando il corpo sociale a tutti i livelli, sia tramite l'azione dei corpi intermedi interclassisti sia attraverso la modifica dell'assetto giuridico istituzionale. A loro avviso, la fede va vissuta prendendo come punto di riferimento lo schema delle comunità cristiane primitive. In un mondo diviso, la fede risponde con un tipo di «chiesa» intesa come stare insieme, comunità «luogo di fraternità». Alla base sta l'ascolto della Parola, la frazione del pane, oltretutto come simbolo del reciproco coinvolgimento, la preghiera comune e la messa in comune dei propri averi (in forme diverse).

I tempi forti della vita comunitaria sono la celebrazione eucaristica e la meditazione biblica. I ruoli all'interno del gruppo sono assai dinamici. Il leader non di rado, è un prete. La vita comunitaria lascia i singoli autonomi nelle loro opzioni politiche e stimola all'uso degli strumenti profani al di fuori di ogni proposta di nuove utopiche «società cristiane». Molto intensi sono i rapporti interpersonali all'interno del gruppo. Lo specifico «religioso» è percepito co-

me il massimo di «altruizzazione» e il massimo grado di «metanoia» personale.

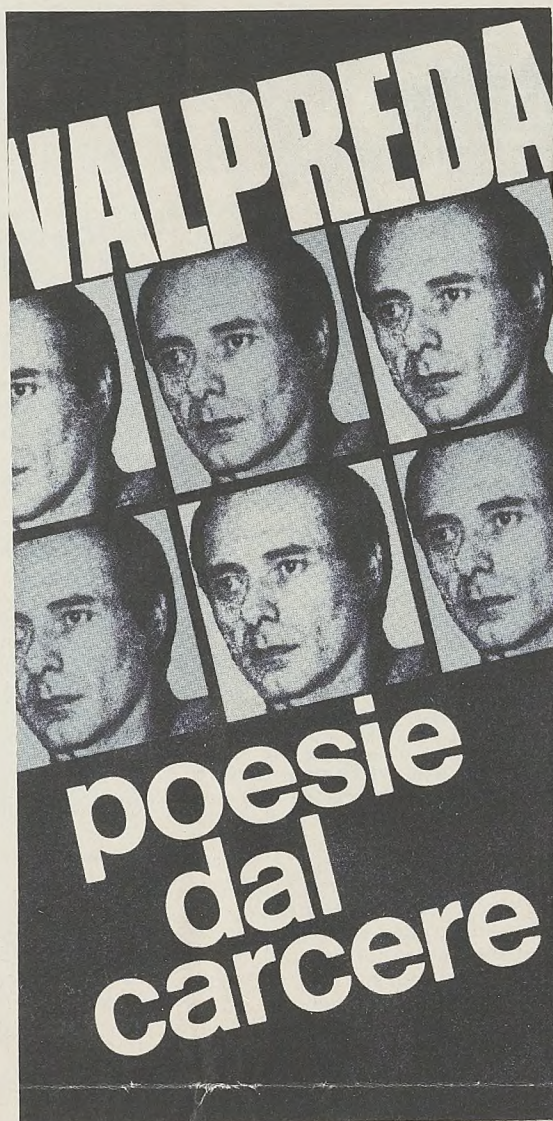
2. Gruppi d'azione, ovvero la scelta della prassi negativa

Un differente tipo di gruppi è costituito da coloro che si pongono prioritariamente l'indilazionabilità del processo di deistituzionalizzazione. Talora, per essi, la Chiesa stabilita in Italia utilizza tecniche efficientistiche per allargare il consenso, ma resta ripiegata su se stessa, come il segno dell'apoteosi dei valori primari-privati. Esprime il consenso ai valori e alle élites detentrici delle forme di potere, si qualifica elemento di sostegno alle classi dominanti, un fattore di integrazione nel sistema capitalistico. La neutralità della gerarchia ecclesiastica è un modo di tacito consenso a chi ha le redini del comando, comunque lo eserciti. La difesa dell'interclassismo accentua il processo di differenziazione fra le classi abbandonandole davanti all'ulteriori aggravamento di livello delle classi subalterne.

Il ricorso alla carità come rimedio, davanti alla crescente conflittualità, lascia immutato lo stato di divisione e la dinamica del depauperamento.

L'apolicità della Chiesa diventa obiettivamente uno strumento di stabilizzazione dell'ordine esistente, qualunque siano le intenzioni soggettive. L'insieme dei riti, delle norme etiche, delle istituzioni ecclesiastiche che pretendono di amministrare la «salvezza del mondo» riproduce l'insieme di concetti propri della società organico-rurale, l'insieme di modelli propri ad una società in cui è prevalente la struttura del primario. La «dottrina sociale cristiana» tende a destoricizzare il lavoro, a desocializzarlo, a ridurlo a generica «attività umana». Riesce a trovare connotati collettivi «solo in modelli di microsolidarietà cooperativistica, di interazione di carattere artigianale o in microstrutture aziendali a carattere personal-familiare».

Era inevitabile e c'era da aspettarselo. Il lato «umano» del processo Valpreda era un'occasione troppo allettante perché qualcuno non pensasse a sfruttarla. E così, delle bombe, dell'istruttoria e del processo viene offerta una lettura tutta in chiave di drammi, i sentimenti personali giocando sulla facile emozione di chi trova molto comodo piangere sulle vittime purché vittime restino. Iniziative come queste si nascondono male dietro il paravento di una solidarietà ambigua e mistificante. Si ha tutta l'impressione che un'edizione tanto speciale (persino nella carta!) sia stata pensata per la biblioteca dei bravi borghesi e caccia di «pezzi rari», dove un volumetto forse avrebbe sfigurato. Un modo come un altro per «digerire» più facilmente questo processo.



Dalle poesie è stata curata una edizione speciale del formato 28 x 38, stampata su carta speciale di Fabriano, con rilegatura in pelle, numerata da 1 a 100 e firmata a mano da Pietro Valpreda. Il volume contiene una incisione originale in acquaforte di Ennio Calabria numerata e firmata dall'artista.

Il prezzo di sottoscrizione è L. 100.000 da inviare a mezzo assegno circolare non trasferibile, a:

NAPOLITANO EDITORE S.r.l.
00195 ROMA - Via Chinotto, 16

IL RICAVATO SARA' INTERAMENTE VERSATO ALLA FAMIGLIA DI PIETRO VALPREDA.

La comunità cristiana, in questo caso, è più proiettata nel futuro che sperimentata nel presente. Il processo di deistituzionalizzazione coinvolge il piano religioso e quello più tipicamente politico. La dimensione squisitamente sacramentale viene vissuta, in taluni casi, entro modelli totalmente rinnovati, ma talora, con sofferenza, in attesa di nuove soluzioni. L'azione di denuncia, e quindi la spinta deistituzionalizzante, tende a coinvolgere le forze politiche nella prospettiva dell'abolizione del concordato, dell'abolizione dell'attuale insegnamento religioso nelle scuole, nella denuncia delle fonti di ricchezza della Chiesa in Italia, chiedendo una radicale opzione dalla parte degli «sfruttati».

Nello stesso tempo viene caldeggiata la pratica dell'obiezione di coscienza da spingere a vari livelli, oltre alla denuncia delle forme militariste, della discriminazione sociale (nella scuola, nelle istituzioni totali, ecc.). I gruppi hanno una durata limitata, si affermando soprattutto nelle aree a «religiosità» tradizionale, presentando un impegno di tipo parziale.

3. Una comunità critica, ovvero tra la teologia della rivoluzione e la «scelta socialista»

Con posizioni assai simili ai gruppi precedentemente descritti, alcuni avvertono i limiti della prassi negativa, ma al tempo stesso vedono il rinnovamento della Chiesa collegato al rinnovamento della società. È fondamentale ai loro occhi l'azione delle masse. Non ha molto significato privilegiare attenzioni particolari celebrazioni liturgiche o battersi contro la disciplina celibataria del clero. È qualificante la scelta di classe non solo in base all'analisi della realtà, ma in particolare in nome del comandamento evangelico che obbliga a schierarsi dalla parte dell'uomo in perdita, privato delle sue qualità autorealizzatrici, del povero insomma.

Per poter realizzare le condizioni di libertà dalla paura e da false immagini di sé, è indispensabile porsi a fianco di coloro che lottano per la liberazione totale dell'uomo. La comunità viene così a svolgere un'azione politica/prepolitica costantemente preoccupata di mantenere e sviluppare la presa di coscienza nella prospettiva rivoluzionaria.

Fede e rivoluzione sono un binomio inscindibile. Il vangelo è un particolare strumento di riscatto collettivo. La prassi rivoluzionaria è condizione indispensabile per recuperare il significato non alienante della religione nel mondo.

Un campo dove i gruppi tendono a sviluppare una particolare presenza sono le istituzioni totali, quali gli ospedali psichiatrici, le carceri e in particolare i quartieri popolari e le baraccopoli. Rifiutano l'obiezione di integralismo o populismo « cattolico » come intellettualistica. Privilegiare i problemi posti da chi sta alla base della scala sociale, secondo loro, è d'ostacolo alla trasformazione della religione in una spiritualità individualistica alienante, ed è una condizione per svolgere un'azione costantemente critica all'interno del sistema sociale, per mostrare l'efficacia dell'amore cristiano, al di là di tutte le alterazioni prodotte nel passato. Una volta che l'azione rivoluzionaria sarà riuscita a operare un cambiamento di struttura, e quindi ci saranno le condizioni per una nuova immagine dell'uomo, l'annuncio del vangelo dovrà essere ripensato come ulteriore messaggio di contestazione permanente. Evidentemente per adesso è prematuro indicare o prevedere le strade di allora.

Confluiscono su queste posizioni persone, in prevalenza giovani, degli strati medi che condividono, di fatto, l'analisi in base alla quale vengono declassati alcuni settori degli strati medi, come linea di tendenza, introducendoli nell'area di un nuovo proletariato (5).

4. Dopo la contestazione, ovvero una esperienza anonima di Chiesa

Soprattutto negli ultimi tempi si è andata delineando un'esperienza con alcuni connotati tipici e chiaramente successivi al « tempo » della contestazione. Di fronte alla rigidità e alle contraddizioni del quadro istituzionale, ritengono che i fermenti che si sono andati delineando costituiscano una svolta.

Tuttavia, spesso sono rimasti sul piano della pura denuncia nominale o della prassi, senza una prospettiva d'insieme. E' mancata e tuttora manca, a loro avviso una teoria della società che comprenda e ricomponga in modo sistematico, al di là delle intenzioni soggettive, l'analisi di classe con le istanze religiose, e al tempo stesso un clima che permetta la percezione di un'immagine nuova di Chiesa, con reale funzione « profetica », che sia altro di un battesimo a posteriori della riscoperta coscienza di classe o di un rinnovato populismo. Con tutti i rischi che la scelta comporta, compresa quella di trasferirsi in posizioni apparentemente di autodifesa, a loro avviso, questo è il tempo di sottoporre la Chiesa ad un radicale processo di spogliamento (questo è tempo di *kenosis*).

Occorre abbandonare le certezze che si fondano sulla legge, sul sostegno dell'apparato, ogni certezza di potere e dover salvare il mondo con gli strumenti « della prassi pastorale ». L'annuncio del vangelo operato con le parole con i libri « cattolici », con un apparato che gestisce miliardi di lire che si presenta oltretutto come ideologia tota-

lizzante non è più credibile. Si tratta soprattutto di « qualificarsi » con la vita, senza altra preoccupazione che rendere la parola vita. Il problema oggi non è quello di presentare un vangelo « pubblicizzato, garantito, apologizzato », quanto di trasformarlo, come seme nel terreno, nella prassi quotidiana. Le tattiche pastorali, le sacre memorie, il prestigio delle sacre istituzioni, l'ideologizzazione religiosa sono elementi di scandalo. La vera forza è quella che discende dalla Fede vissuta da soli e con altri, all'interno dell'unica comunità umana, nell'impegno a costruire l'unica storia umana.

La Chiesa non è dove ci sono i templi, le leggi, gli ecclesiastici, ma dove « due o più » vivono nella testimonianza dell'unico Signore. Naturalmente è là dove c'è la ricerca sofferta seppure solitaria. I vincoli « visibili » fra quelli che sono sparsi per il mondo, nella fedeltà del Signore, si espliciteranno progressivamente, nella misura in cui si costruirà una reale rete di esperienze.

L'esperienza « di base » vissuta, inevitabilmente, è destinata a emergere e a rivitalizzare anche corpi e situazioni sclerotizzati. Non si tratta di operare uno scisma, ma di saldare lo scisma attuale fra parole e vita, fra istituzioni e aspettative collettive. Già nel passato la storia della Chiesa ha conosciuto situazioni analoghe. Il monachesimo, a suo modo, ha rappresentato una risposta alternativa ad un'esperienza di Chiesa vissuta con diffuse preoccupazioni mondane. Nella misura in cui si è adattato al sistema dominante e ne è divenuto un sostegno, è venuta meno la sua funzione originaria.

Il francescanesimo, nella misura in cui immette nell'organismo della società medievale cristallizzata e verticalizzata, la « pazzia » della povertà, delle beatitudini evangeliche, costituisce un fenomeno di vasta portata ecclesiale. Viene meno nella misura in cui si adatta, e il francescanesimo è una « regola » o un ritorno ad un passato irripetibile, senza capacità creativa sul presente. A loro avviso, oggi, in un tempo dalle profonde trasformazioni ideologiche, scientifiche, tecnologiche, l'esperienza della fede va vissuta come esperienza liberatrice nell'anonimato dei grandi quartieri urbani, nelle realtà che si pongono. La Chiesa allora si presenta come un fatto alternativo, un polmone, un cantiere di umanizzazione di ricomposizione della divisione sociale, di riconciliazione con la natura. Le forme variano: talora si assocerà al recupero di elementi essenziali (indipendenza dalle cose, ritorno alla natura ecc.), talora al recupero di nuovi rapporti interpersonali (linee etiche nella prospettiva mondiale, nuovo comportamento etico, impegno politico ecc.) talora al recupero della dimensione interiore (riscoperta di sé, nuove scelte personali ecc.). L'approccio alla Parola di Dio avviene in forme differenti.

Diversi sono i modi e i tempi della ricerca comune. E' costante la disponibilità personale. Le loro abitudini costituiscono un ponte aperto agli altri, un reale crocevia. Un'attenzione speciale è posta all'ospitalità, all'amicizia, alla fraternità, alla giustizia. Il numero dei membri del gruppo varia: in genere non è molto alto. La loro età varia dai 20-25 ai 40-50 anni. Un momento di difficoltà è costituito dall'immissione nella vita professionale, per l'insorgenza di occasioni che mettono a rischio il difficile equilibrio fra esigenza professionale e scelta personale (6).

Tendenze in atto

a) **l'apoteosi del privato, ovvero i segni dell'involuzione.** Non è difficile avvertire la precarietà, per non dire l'impossibilità, di una sistematizzazione organica del fenomeno in esame dati i suoi caratteri di fluidità, di dinamicità, di provvisoriarietà.

Né ci sembra di particolare importanza, almeno in questa occasione, l'analisi della funzionalità interna ai gruppi come la ricerca delle occasioni immediate che ne agevolano la formazione o la disgregazione. Cerchiamo piuttosto di soffermarci sui tratti comuni, soprattutto per individuare le prevalenti linee di tendenza al di là della limitata ottica contestativa.

I gruppi della « riforma ecclesiastica » come si è detto, si pongono come meta la ridefinizione dell'immagine di Chiesa, muovendosi entro uno schema concettuale per cui le attuali disfunzioni o sono inevitabili di ogni grande gruppo organizzato o sono da imputarsi ai « difetti » umani di alcuni responsabili. Il richiamo alla fede è fatto con una forte carica emotiva, sottolineando l'urgenza primaria, spesso esclusiva, la dimensione personale. La rivoluzione è da operare « nel proprio cuore ».

Solo dopo aver fatto il cambiamento personale sarà possibile il più vasto cambiamento collettivo. Si può stabilire un rapporto con quanto si può registrare nel più ampio contesto collettivo. E' in atto una vasta tendenza che vede in ogni problema sociale e collettivo la risultante dell'unica iniziativa soggettiva. Rileva al riguardo Ch. A. Reich: « C'è una rivoluzione che sta arrivando. Non sarà come le rivoluzioni del passato. Inizierà nell'individuo e nella cultura e cambierà la struttura politica solo come suo atto finale. Non richiederà violenza per aver successo e non può essere combattuta con successo dalla violenza » (7).

Il sollecito ritorno al privato, alla riscoperta della sfera ludica, psichica, magica, sacra — si pensi ai differenti « love, love » dei mille semplici e innocenti refrain — è la condizione prima per il cambiamento.

La realtà sociale è colta soprattutto come costruzione mentale, prescindendo dalla percezione della lotta di classe e dello stato conflittuale in atto; alla consapevolezza soggettiva è rimesso ogni potere di determinazione del mondo e della esperienza storica. In fondo il cambiamento affidato all'iniziativa spontanea e individuale, al di là dei nominalismi critici, finisce con il privilegiare l'esperienza visionaria e farla prevalere sull'analisi razionale e coerente dei fenomeni sociali. Sotto le diverse etichette, il processo rivoluzionario avanza senza modificare gli interessi consolidati, senza investire i condizionamenti collettivi che a livelli diversi, come una morsa, guidano la società attuale, senza indicare le possibilità di cambiamento degli attuali strumenti di potere, lasciando quindi intatta la sostanza dello *status quo* attuale.

I gruppi in esame infatti sfuggono ad un'analisi dei meccanismi collettivi, lasciano al loro destino, spesso non avendone ancora consapevolezza e conoscenza, quanto è già consolidato. La loro proposta o si risolve nella « conversione intima », svalutando « la storia » e percependola estranea, in fondo, al proprio contributo creativo, o sostituisce il mondo con « la comunità », la lettura critica dei fatti contingenti di cui è rivestita la vicenda umana, con riferimenti escatologici (insistendo sulla irriducibilità della speranza cristiana ad ogni progetto umano).

Nel primo caso l'iniziativa umana è tutta rivolta ad una intensa revisione personale, assumendo una fisionomia « quietista » nei confronti della società.

Nel secondo caso si ha la pretesa di saltare ogni impegno di analisi e di lotta della e nella storia, presumendo in nome della fede di costruire il Regno di Dio, di poter anticipare i tempi messianici, riducendo quindi in fondo la fede ad una ideologia con precisi connotati integralistici. I gruppi quietisti pre-

sentano alcuni connotati particolari che li rendono simili a movimenti religiosi del passato (8). In particolare: a) rappresentano il tentativo di sganciarsi dalle rigide formulazioni dogmatiche, con il risultato di ricadere in un proprio dogmatismo totalizzante ed esclusivista; b) esprimono in vari modi la reazione al vuoto formalismo religioso prevalente; c) sono un indice della ricerca di una via d'uscita al problema del rapporto fra libertà umana e iniziativa gratuita di Dio. In un periodo di profonde contraddizioni il riaffiorare di tendenze simili, se conferma il bisogno di valori aderenti alla nuova condizione umana, mostra come la prospettiva complessivamente non riesca a porsi al di fuori di linee di sviluppo all'interno dello *status quo* e quindi di un'identità religiosa che è scissa dalla dinamica collettiva; quindi, come l'apoteosi della sfera privata (e quindi l'estraneità davanti alle divisioni sociali esistenti). Gli altri gruppi tengono a precisare il loro rifiuto totale della civiltà del benessere e quindi dello scientismo e del sociologismo come loro variante. Di fronte alla decomposizione in atto, riaffermano il valore della tradizione « cattolica » di contro quella razionale e ateistica degli ultimi secoli, di fatto venendo a predisporre pericolose condizioni culturali ad alternative di tipo autoritario, irrazionale, e quindi per dirla con l'Evola « un tipo di civiltà in cui tutte le manifestazioni della vita siano orientate dall'alto e verso l'alto, vale a dire in funzione di un principio superiore trascendente » (9). E' molto diversa simile posizione dall'integralismo cattolico profascista? (10).

b) **I sintomi della controcultura.** Alla base dei gruppi che abbiamo definito della « riforma religiosa » (al di là delle preoccupazioni ecclesiastiche, la fedeltà all'ispirazione evangelica) si può ritrovare una unità di fondo seppure fra notevoli sfumature e differenze psicologiche, culturali. L'appartenenza religiosa cessa di identificarsi con un sistema stabile pre-costituito, statico, protetto, di simboli e di istituzioni. Non coincide con i modelli codificati e non trae motivo di plausibilità dall'organizzazione ecclesiastica. Credere è altro che accettare un certo numero di formule, la fede è altro che un'ideologia, seppure metatemporale o metastorica. L'assenza di Dio è piuttosto il rifiuto degli altri, posti sullo stesso destino. La vita è colta come opera di Dio, da sviluppare progressivamente nelle sue potenzialità, da riscattare dagli egoismi e dai processi oppressivi.

La differenza dei gruppi nasce in gran parte dalla loro percezione di Chiesa a seconda del livello di coscienza della Chiesa in rapporto ai meccanismi del sistema sociale e viceversa.

Scompare la « cultura del rito » nella sua dimensione magico sacrale, meccanicistico-individuale, mentre si verifica una ricerca di reinserimento a vari piani, della liturgia nell'arco della vita. Si profila un declino dei confini sacro-profano, prete-laico, delle dicotomie Chiesa-mondo, tempio-vita, maschio-femmina.

In particolare, ci sembra che questi gruppi presentino una serie di connotati che assumono un'importanza particolare al di là della loro limitata vicenda all'interno delle Chiese, in quanto sintomi di un più vasto quadro culturale di « controcultura » che investe la famiglia, la scuola, la politica, i vari ambiti della vita sociale (11).

Una lettura teologica implica una ri-

considerazione di tutti questi nuovi aspetti. Fra i diversi caratteri qualificanti l'innovazione, prova della loro differenziazione rispetto ai modelli tradizionali della « cultura cattolica », questi ci sembrano alcuni di particolare rilievo.

1. E' abbandonata e demistificata l'immagine della società secondo la prospettiva dell'organicismo solidaristico della dottrina sociale cristiana. Si rivela sterile l'obiettivo della pace sociale ottenuta armonizzando il corpo sociale a tutti i livelli, tramite il privilegiamento degli enti intermedi interclassisti e attraverso una modifica globale dell'assetto giuridico-istituzionale. Nello stesso tempo è abbandonata ogni dottrina tendente alla subordinazione della dimensione economico-politica al perfezionamento religioso e morale dell'uomo. La « conciliazione delle classi » non avviene sulla base di una « eguaglianza proporzionale ai cittadini e ai gruppi sociali » nella dovuta « considerazione dei ceti più abbienti » e nella « tutela dei loro interessi » fermo rimanendo che « questi non sono in contrasto con l'interesse del corpo sociale » (12).

2. E' acquisita la percezione del conflitto sociale, non in quanto dovuto ai rapporti interpersonali a livello esistenziale o a imprecisione e all'ingiustizia nella definizione degli *status* giuridici di ogni cittadino, ma in quanto dovuto alla situazione strutturale di classe, ai ruoli sociali. Per quanto sopravvivano ancora alcuni tentativi di mitizzazione in senso anticapitalistico della dottrina sociale cristiana, si diffonde la consapevolezza del dato di fatto di vasti strati sociali in condizione di dover vendere la propria forza-lavoro.

3. Il quadro istituzionale codificato non è immutabile, oggettiva espressione dei valori eterni. Esso è legato a dei modelli che riflettono un'immagine di società di forma piramidale, riflette una immagine di Chiesa in cui l'autorità è vista secondo schemi autoritari. L'istituzione va vista in funzione strumentale subordinata ai fini da raggiungere.

4. Viene denunciata l'idea di sociale e di collettivo del mondo religioso dominante formulata in termini di amplificazione dei rapporti primari propri di una società rurale, con la conseguente destoricizzazione e desocializzazione del lavoro, visto come generica attività umana. In particolare, si denuncia la riduzione della « esperienza religiosa » alla sfera privata. Nel medesimo tempo, una volta operata tale riduzione, il carattere pubblico è stato utilizzato esclusivamente dalla gerarchia. Con tale scissione si è venuto così a creare un impoverimento (devozionismo, spiritualismo disincarnato ecc.) dell'esperienza religiosa individuale e il carattere pubblico fatto proprio dalla classe dominante, per affermarsi, si è servito della semplice logica mondana del potere politico, assolvendo spesso una funzione subalterna e reazionaria.

5. La nuova identità religiosa si sviluppa entro un quadro in cui appare il contrasto fra la « parcellizzazione » della nuova esperienza ed espressione religiosa e la « totalità » di quella propria delle società premoderne. Inoltre vengono esplicitati i limiti delle varie immagini « religiose » delineatesi negli ultimi tempi: il modello weberiano del cristiano che dà significato alla propria attività economica (la fede come stimolo all'adattamento e quindi al dominio individuale); il modello di cristiano tardoborghese che pone la vita sacramentaria « accanto » a quella professionale svincolata da ogni intenzionalità « religiosa »; il modello del cristiano « spirituale » che vive la dimensione religiosa

(1) Utilizziamo in modo indifferenziato il termine « gruppo » e « comunità », per quanto ci troviamo prevalentemente davanti a gruppi anziché comunità in senso stretto.

(2) Cf. S. MAGISTER, *Credere, obbedire, non combattere*, in « Sette giorni », n. 233, 28 novembre 1971, pp. 44-45.

(3) G. DELLA PERGOLA, *I gruppi di « Comunione e liberazione »*, in: « Testimonianze », 1971, n. 136, pp. 523-534.

(4) Per una documentazione dettagliata cf. A. NESTI (a cura di), *L'altra chiesa in Italia*, Mondadori 1970, prima parte.

(5) Molto vicina, a queste proposizioni, la linea dei giovani evangelici italiani. Cf. in particolare la rivista *Gioventù evangelica*.

(6) Fra i numerosi ciclostilati di gruppi che si muovono in questa prospettiva cf. *Insieme*, espressione di « un gruppo di base attento ai segni dei tempi », casella postale n. 23 - 51100 Pistoia.

(7) CH. A. REICH, *The Greening of America*, Random House, New York, 1970, p. 2.

(8) Abbiamo utilizzato i connotati dei gruppi spirituali moltiplicatisi in pieno clima di controriforma, individuati dallo studio del quietismo italiano del seicento M. Petrocchi. Cf. S. MAGISTER, *op. cit.*, p. 45.

(9) Cf. intervista con I. EVOLA, *Il filosofo dell'individuo superiore*, in: « Panorama », 17 giugno 1971, p. 30.

(10) Cf. F. FERRAROTTI, *I Don Camillo della Rivoluzione*, in « Critica sociologica », n. 17, primavera 1971, pp. 3-7.

negandosi o giustapponendosi alla dimensione collettiva; il modello del cristiano « rivoluzionario » che riduce la fede a esclusivo strumento tattico in vista del generale cambiamento sociale.

6. Le posizioni critiche al modello codificato di Chiesa ripropongono il rapporto con la Chiesa, e in particolare la esigenza di definire l'identità di Chiesa.

Secondo una diffusa concezione ecclesiologica, il cristianesimo dovrebbe identificarsi in modo *totale* incondizionato, alle direttive impartite dal magistero ecclesiastico, agli insegnamenti dei vari organismi istituzionalizzati, tanto a livello dogmatico-giuridico che a livello spirituale-pastorale. Il cristiano ideale sarebbe quello che fa propri i voleri, i desideri della gerarchia ecclesiastica. I vari tentativi di sblocco, di riforma, di superamento di questo sistema « emanatistico » di potere, giustificato come espressione della volontà di Dio, sono recepiti come « opera di disturbo », come « azione denigratrice » che oltretutto ingenera nella struttura, ritenuta intangibile, confusione e incertezza.

La situazione attuale ricorda che non c'è stata alcuna persona « carismatica » che, all'inizio della sua vita pubblica, abbia chiesto una convalida ufficiale del proprio diritto alla critica il permesso

per poter battere nuovi sentieri. Al riguardo scrive H. Schlette: « Il *sentire cum ecclesia*, se inteso come un sintonizzarsi con la *ratio Ecclesiae* più profonda, non è possibile comprenderlo come un puro e semplice sentire con la gerarchia, perché questa non è la Chiesa e la Chiesa non è una realtà immobile, ma in divenire: non è « il regno di Dio ». Il sentire con la Chiesa riesce possibile soltanto quando ci si distanzia coscientemente dal modello di un'identificazione totale, che non consente spazio sufficiente per una nuova vita, nuovi aneliti e nuovi sviluppi. E proprio dal principio « cattolico » ed ignorano del *sentire cum ecclesia* si può dedurre che una identificazione totale, che necessariamente poggia sull'autorità e sull'obbedienza, sulla tranquillità e sull'ordine, non significa altro che morte per soffocamento, mentre la fantasia libera e creativa, che s'identifica con il senso profondo di Chiesa — ed un *sentire cum ecclesia* traducentesi in tali termini — potranno trovare spazio soltanto nella sfera di un'identificazione totale, che necessariamente poggia sull'autorità e sull'obbedienza, sulla tranquillità e sull'ordine, non significa altro che morte per soffocamento, mentre la fantasia libera e creativa, che s'identifica con il senso profondo di Chiesa — ed un *sentire cum ecclesia* traducentesi in tali termini — potranno trovare spazio sol-

NOTE

(11) Diverse cominciano ad essere le ricerche sulle forme di controscuola, controfamiglia, a livello politico.

(12) Cf. R. SCAGNO, *La cultura politica cattolica in Italia dallo stato cristiano al rinnovamento post-conciliare*, Fondazione Agnelli, 1971.

(13) H. SCHLETTE, *Identificazione parziale con la chiesa*, in « Concilium », 1971, n. 6, pp. 51-69.

(14) Opportunamente rivela Marx la contraddizione di aver assolutizzato il principio della libertà soggettiva e dell'uguaglianza umana, al tempo stesso lasciando separato l'individuo dalla specie, dalla società e trasportato questa nello stato del cielo o nel cielo dello stato. K. MARX, *La questione ebraica*, Roma 1967, p. 48.

Sempre secondo tale analisi, formalmente gli individui sono liberi, realmente sono schiavi del capitale, vendono la loro forza-lavoro come merce e « il rinnovo continuo di questo rapporto di compra-vendita non fa che mediare la continuità dello specifico rapporto di dipendenza e conferirgli l'apparenza ingannatrice della stipulazione di un contratto tra possessori di merci dotati di uguali diritti e parimenti l'uno di fronte all'altro ». K. MARX, *Il Capitale*, libro I, cap. VI, ined. Firenze, 1969, p. 99.

(15) Cf. F. BASAGLIA, *La maggioranza deviante*, Einaudi, Torino, 1971.

(16) G. GIRARDI, *Cristianesimo, liberazione umana, lotta di classe*, Assisi 1971; ALVES A. RUBEN, *Teologia della speranza umana*, Brescia 1971.

(17) Cf. A. NESTI, *Cultura popolare come controcultura* (in stampa).

tanto nella sfera di un'identificazione parziale (13).

7. D'altra parte, la Chiesa non può isolarsi quasi « una minoranza cognitiva » ripiegata su se stessa, una specie « di parafrasi religiosa superflua delle correnti moderne » (Metz). Essa è chiamata all'esperienza e al confronto storico. Un tipo di Chiesa che si isola o disprezza il mondo e relega ad un ruolo ancillare tutto ciò che è profano (salvo poi a servirsene per conservare quanto è stato acquisito nel passato) è alienante. L'identità cristiana implica un'autoliberazione da tutto ciò che relega la fede a categorie esclusivamente private, entro i quadri codificati socio-religiosi, di isolamento rispetto alla logica di dominio che permea i meccanismi del sistema sociale.

Implica inoltre una prospettiva ed un impegno che tenda ad eliminare le cause strutturali e sovrastrutturali che mantengono l'alienazione umana (14). In un mondo dove la divisione, l'esclusione di una maggioranza (la maggior parte degli uomini) da parte della minoranza (che ha il potere a vari livelli) (15), il dominio sull'uomo da parte di altri uomini, destituiscono la prassi dominante, l'immagine religiosa è colta in simbiosi con la prassi rivoluzionaria perché l'amore costituisca una forza di rottura degli attuali meccanismi violenti, anche se ritenuti legali e normali (16).

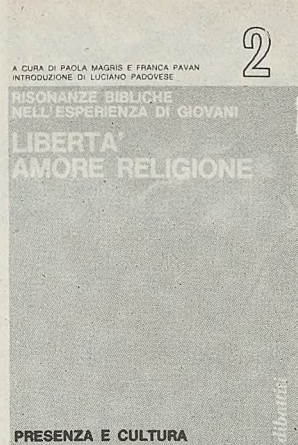
8. In tale quadro di riferimento i gruppi « rivoluzionari » mettono in evidenza un'immagine di Chiesa « la cui memoria sovversiva è necessaria all'avvenire della libertà ».

In tal modo il riferimento religioso si innesta nel più ampio processo sociale in atto della controcultura, al di là dei limitati perimetri confessionali. Si viene così a stabilire forme di presenza che privilegiano la unità sostanziale a quella strumentale (lo stesso ecumenismo si qualifica per la convergenza sul terreno della prassi di liberazione dell'uomo al di là degli equilibri politici dei vertici confessionali), la sovranità della vita rispetto alle formulazioni e i nominalismi (scissi dall'esperienza); le forme di cooptazione di chi detiene il potere, lo smascheramento ideologico della neutralità e dell'oggettività funzionale al sistema dominante. Si sviluppa così la coscienza critica rispetto alla « coscienza collettiva riflessa », stimolando la percezione delle disuguaglianze sociali come contraddizioni oggettive di una cultura e di un sistema che tenderebbe a presentarsi con un'immagine di socialità, di libertà, di benessere.

A differenza della rivoluzione borghese, che tendeva a recuperare la dimensione giuridica, i diritti fondamentali dell'uomo; a differenza della rivoluzione bolscevica che denunciava le contraddizioni dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo, nonché la logica di sfruttamento propria del capitalismo, le nuove forme di aggregazione di segno rivoluzionario, al di là delle contraddizioni e delle ritornanti riduzioni alla sfera intimistica, soggettiva, individualistica, possono rappresentare, e a nostro avviso rappresentano, il segno più esplicito di un clima rivoluzionario che tende a recuperare la dimensione sociale e culturale dell'uomo. Non sboccia come un fiore improvvisamente nel deserto della società. Per quanto riguarda l'Italia, ha un ampio retroterra culturale che prende consistenza e chiarezza nella rilettura della società e della Chiesa. Evidentemente di una storia che non si esaurisca nella storia delle istituzioni: civili o ecclesiastiche che siano, come avviene comunemente di conoscere e di trasmettere (17).

Arnaldo Nesti

(da IDOC internazionale, ed. it. n. 3 1972, pag. 28-35).



Risonanze bibliche nell'esperienza religiosa dei giovani, libertà amore religione, a cura di P. MAGRIS e F. PAVAN - introduzione di L. Padovese, Ed. Presenza e Cultura, Pordenone 1971 pp. 101, L. 600.

Quanto vasta e complessa sia la problematica che investe attualmente l'insegnamento della religione nelle scuole lo rileva la copiosa bibliografia più recente in materia. E gli aspetti che tale problematica coinvolge si collocano a differenti livelli: giuridico, teologico, pastorale, pedagogico, ecc.

Chi poi è direttamente chiamato in causa in questo difficile « servizio » sperimenta, tra l'altro, una innegabile crisi di metodo e di contenuti. Allora città di incontro vengono messe alla prova e la ricerca è sempre aperta.

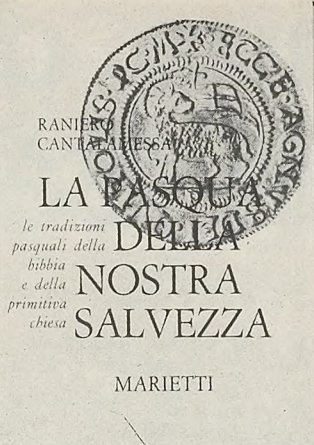
In tale direzione, il volumetto pubblicato dal gruppo « Presenza e Cultura » di Pordenone ci sembra un « segno » assai positivo e un aiuto o, almeno, una pista interessante.

Esso raccoglie « risonanze bibliche » degli studenti che, di lezione in lezione, a turno, sceglievano un « brano della Bibbia » e lo introducevano con loro personali riflessioni. Dopo circa due anni di questo lavoro, guidato da don Padovese, il materiale è stato raccolto, così, con la immediatezza delle riflessioni brevi e destinate alla comunicazione orale. E il tutto è stato coordinato intorno a tre temi centrali: libertà, amore, religione. Il volumetto ha anche ricevuto il premio nazionale « Veritas » 1971.

Senza entrare nel merito del contenuto, ci preme qui segnalare il tentativo metodologico che, oltre a procurare un accostamento diretto e personale alla S. Scrittura, impegna i giovani studenti in un dialogo esistenziale alla luce della Parola di Dio.

Evidentemente il « nodo » che fa da test, oggi, per una autentica esperienza cristiana è nel corretto rapporto fede-storia. I pericoli presenti in tale sforzo di mediazione non sono pochi: dualismo, riduttivismo, integrismo, ecc. oltre a quello di « strumentalizzare » la stessa Parola di Dio. Questi rischi non possono essere disattesi. Ma non per questo si deve rinunciare al compito. Con umiltà, con fede, nel dialogo comunitario, nella disponibilità allo Spirito. Così come felicemente indica il volumetto che, proprio per questo, vuole essere « un'esperienza come proposta di metodo ».

L. C.



RANIERO CANTALAMESSA, La Pasqua della nostra salvezza (Le tradizioni pasquali della Bibbia e della primitiva Chiesa), ed. Marietti, 1971, pp. 256, L. 2.200.

La dialettica storia e liturgia è il criterio con cui si indaga in questo libro, la millenaria vicenda della Pasqua biblica. Criterio nuovo e fecondo perché permette di abbracciare insieme e ridurre a unità l'antinomia apparentemente irriducibile tra Pasqua teologica e Pasqua antropologica, tra il passaggio di Dio che salva e il passaggio dell'uomo alla salvezza.

L'accento è posto soprattutto sulla Pasqua della Chiesa primitiva da Giovanni ad Agostino. La scelta non è senza ragioni profonde. Ricostruita attraverso le recenti riforme pasquali (il libro si propone però di mostrare fino a che punto ciò è vero) la primitiva cornice liturgica della Pasqua cristiana, appare sempre più necessario un recupero dell'immensa riserva di contenuti teologici e spirituali che animavano la Pasqua della Chiesa nello splendore della sua giovinezza e il cui nettare è ancora lontano dall'essere stato succhiato interamente dalla catechesi pasquale dei nostri giorni.

Un libro quindi sulla Pasqua della Chiesa antica, ma soprattutto un libro per la Chiesa di oggi. Esso si propone di contribuire a rigenerare i contenuti pasquali — i più sfruttati e perciò i più esposti, per una specie di legge di entropia, a un processo di fossilizzazione che fa loro perdere mordente sulla comunità — lasciando penetrare in essi una fresca ventata di quell'aria così densa di mistero che si respirava nelle veglie pasquali della Chiesa delle origini.

Si potrebbe definire questo studio un tentativo di **rifondazione biblica e patristica della catechesi e della teologia pasquale**. L'autore, ordinario di « Storia delle origini cristiane » nell'Università Cattolica di Milano, si è accinto a tal compito in spirito di collaborazione con tutti gli altri studiosi della materia, recando il piccolo contributo che gli viene dalla conoscenza delle fonti antiche e dal quotidiano maneggio della bibliografia moderna di varie lingue di cui si sforza di filtrare, a beneficio del lettore, le conclusioni più solide e le idee più feconde.

Il pregio maggiore del libro è, probabilmente, nell'abbondante scelta di testi patristici, in particolare di Origine

e di Agostino, fondatori rispettivamente della dottrina pasquale dell'Ordine e dell'Occidente: autentici gioielli capaci di stupire ancora per la loro straordinaria attualità e di scuotere con la loro potente carica religiosa. Uno solo di essi si rivela talvolta sufficiente ad alimentare un'intera meditazione teologica o un'omelia sulla Pasqua. Il libro dovrebbe essere particolarmente accetto ai pastori d'anime desiderosi di rivitalizzare la propria predicazione pasquale e a tutti coloro — amanti della liturgia o semplicemente persone di cultura — che credono nella necessità e nell'utilità di un « sapere storico » anche per la teologia.

(dalla scheda a cura della casa editrice)



SERGIO MORAVIA, Il ragazzo selvaggio dell'Aveyron, ed. Laterza, 1972, pp. 188, L. 1.200.

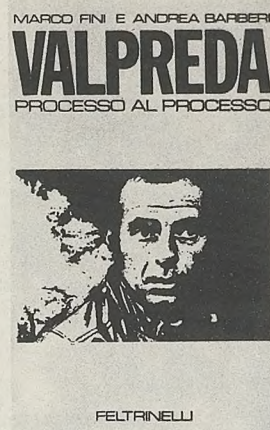
Sergio Moravia raccoglie nel suo studio alcuni testi sulla vicenda di Victor dell'Aveyron (un ragazzo vissuto nei boschi nella sua infanzia e trovato da alcuni cacciatori nell'estate del 1798), scritti negli anni immediatamente successivi a quella data e relativi al delicato dibattito scientifico, suscitato dal caso. Non si tratta soltanto di un lavoro di « archeologia » per ricostruire un clima culturale — quello tardo-illuministico — nei suoi aspetti più diversi, fatto questo che già di per sé giustificerebbe il lavoro; si tratta soprattutto di una rilettura di un fatto importante per gli interrogativi, tuttora attuali, che lo sottendono. L'accurata scelta dei testi (due relazioni di Jean Itard, il giovane studioso che si prese cura di Victor, una di Philippe Pinel, uno « psichiatra » dell'epoca, infine un intervento anonimo sulle polemiche che erano nate), porta a contatto con alcune stimolanti elaborazioni culturali. Il tentativo portato avanti con intelligenza dal giovane Itard (alcuni suoi sussidi didattici anticipano il metodo montessoriano), trova infatti la violenta opposizione di uno scienziato affermato come Pinel, convinto che il ragazzo sia un « idiota » come quelli ricoverati nei suoi istituti di cura, e quindi che sia impossibile e inutile qualsiasi tentativo di educazione.

Le annotazioni dell'Anonimo invece sono essenzialmente su un piano antropologico; rispetto a quale modello di uomo infatti si può affermare l'in-

telligenza o l'idiozia del piccolo selvaggio?

Un testo interessante quindi, ricco di annotazioni e di riflessioni per tutti quelli che affrontano problematiche relative all'educazione.

a. f.



MARCO FINI e ANDREA BARBERI, Valpreda - Processo al processo, ed. Feltrinelli 1972, pp. 208, L. 1.200.

Uscito contemporaneamente all'inizio del « processone », il libro dei due giornalisti conserva una sua validità anche ora che il processo non occupa più le prime pagine dei giornali. Suo obiettivo principale è indicare come il processo per le bombe del 12 dicembre 1969, non sia tanto rivolto contro Valpreda e gli altri indiziati di strage, quanto contro la magistratura. Troppe sono le lacune, le contraddizioni e le leggerezze con cui è stato istruito il processo, per non trasformare l'avvenimento in un duro « je accuse » contro l'apparato giudiziario. I perché rimasti sospesi sono molti e in molti casi drammatici.

La prima parte del libro, forse la meno riuscita, è dedicata alla ricostruzione della figura dell'imputato, per dimostrare la scarsa attendibilità dell'attribuzione al ballerino anarchico della maschera di mostro cinico e sanguinario.

La seconda parte ricostruisce pezzo per pezzo e successivamente smonta pazientemente pezzo per pezzo il castello delle accuse. L'interrogativo (e l'accusa) fondamentale che sta sotto alla ricostruzione è questo: perché sul banco degli imputati furono destinati subito (o forse anche prima del fatto...) gli anarchici? perché fu abbandonata ogni altra pista? perché soprattutto non fu seguita la « pista nera », quella che portava alle organizzazioni fasciste che pure nei primi giorni intersecò frequentemente l'altra, quella degli anarchici?

E' certamente l'interrogativo più drammatico e più angoscioso: ad esso soprattutto dovrà rispondere il processo quanto (e se...) si farà. Se ci furono allora, nelle ore drammatiche successive agli scoppi, delle reticenze o delle complicità da parte delle autorità giudiziarie e politiche, occorre trovare il modo e il coraggio di smascherarle subito: altrimenti, potrebbe essere troppo tardi.

a. f.



Se il fronte che corre lungo il canale di Suez della guerra medio-orientale, è ufficialmente da parecchi mesi calmo, notizie drammatiche provengono ancora una volta sulla sorte del popolo dei fedayn. Un'incursione israeliana nel Libano ha posto drammaticamente fine a « Fathland », il territorio occupato, in accordo col governo di quella nazione, dai palestinesi. Continua così il martirio di questo popolo: da anni lontano dalle sue case, costretto a vivere nel deserto, malvisto dai governi arabi. Forse quello a cui stiamo assistendo è un nuovo genocidio, consumato in nome della stabilizzazione dei rapporti di forza in quel delicato scacchiere politico.

La stampa diocesana in Sardegna-1

E' stato recapitato in redazione, per l'interessamento dei gruppi FUCI sardi, un fascicolo intitolato «La stampa diocesana in Sardegna»: ne pubblichiamo ampi stralci. Ci pare di estremo interesse sia perché è la prima volta che viene tentata un'analisi di questo genere, per lo meno relativamente all'isola, sia perché, per il rigore e la serietà, si propone come modello per altre iniziative di questo tipo.

La scelta dei brani è stata curata dalla redazione.

La sigla FISC che compare nella nota indica il Documento programmatico per i settimanali cattolici della Federazione Italiana dei settimanali cattolici, adottato come base di riferimento per l'analisi da parte degli estensori.

I settimanali diocesani

In Sardegna la stampa diocesana è rappresentata dai seguenti periodici:

Pubblicazione	Diocesi	Periodicità	Anni Pubblic.ne
Il Corriere del Sulcis	Iglesias	Settim.	8
Gallura e Anglona	Ampurias e Tempio	Settim.	21
Libertà	Sassari	Settim.	61
Libertà	Ediz. Bosa	trimens.	46
	Ediz. Alghero		
L'Ortobene	Nuoro		
Nuovo Cammino	Ales e Terralba	mensile	25
Orientamenti	Cagliari	settim.	14
Voce del Logudoro	Ozieri	settim.	20

La proprietà della stampa diocesana sarda è detenuta quasi sempre dal Vescovo, o direttamente, o per mezzo della Curia.

Alla direzione dei vari periodici troviamo sempre un sacerdote. Quasi tutti i direttori svolgono anche altri incarichi spesso molto impegnativi e, se si eccettua il caso di Libertà, non sono affiancati da un corpo redazionale adeguato.

L'Amministrazione è detenuta solo in un caso (Cagliari) da un laico. Un vero e proprio consiglio di amministrazione, nominato dal Vescovo, esiste solo a Sassari.

Le redazioni

Per quasi tutti i settimanali vige sostanzialmente lo schema: Direttore (coadiuvato al massimo da un redattore) più un certo numero di collaboratori fissi. In queste condizioni non è facile che ci sia una precisa attribuzione di ruoli specifici tra i redattori.

Finanziamento o diffusione

Le fonti di finanziamento dei settimanali cattolici sono costituite normalmente: a) dalla vendita dei giornali e abbonamenti; b) dalle offerte della giornata della buona stampa; c) dalla pubblicità.

Non risulta se e in quale misura i settimanali diocesani sardi attingano ai contributi elargiti dalla Regione alla stampa periodica sarda. Notoriamente mancano possibilità finanziarie tali da costituirsi corpi redazionali sufficienti e debitamente strutturati.

La stampa diocesana raggiunge nelle diocesi sarde servite da periodici locali una media di una copia ogni 64,2 abitanti. Si ha una diffusione molto più capillare nelle diocesi piccole. Nelle diocesi più grandi, Cagliari, si ha il rapporto più sfavorevole. In caso del genere è evidente che il giornale non raggiunge nemmeno l'ambiente parrocchiale.

L'area di diffusione dei settimanali cattolici sardi è costituita esclusivamente dalle rispettive diocesi (le copie mandate in abbonamento fuori diocesi sono in numero trascurabi-

le e raggiungono prevalentemente persone originarie di quelle diocesi).

La diffusione della stampa diocesana è effettuata prevalentemente dalle parrocchie presso le famiglie che abitualmente la desiderano o alla porta di chiesa, quasi sempre attraverso incaricate. La vendita in edicole è pressoché inesistente.

Da quanto sopra, la diffusione dei settimanali diocesani è ristretta al pubblico parrocchiale, e non sempre lo raggiunge in modo adeguato. Clienti dei nostri giornali sono, notoriamente, oltre ai sacerdoti, alla comunità religiosa, le famiglie «vicine» alla chiesa, o meglio alla parrocchia, per mentalità e tradizione. E' molto facile che questo pubblico particolare influisca non poco nel determinare la qualità e il contenuto dei giornali: i direttori hanno presente e regolano le loro prestazioni sulle attese, i gusti, le previste reazioni dei loro lettori. In questo modo però la stampa cattolica rinuncia automaticamente a penetrare in un pubblico più vasto.

TIRATURA

La stampa cattolica sarda è caratterizzata da una certa varietà di interessi. Non indulge a temi di pura curiosità (appena l'1,5% sugli articoli), tra i quali tuttavia si possono trovare notazioni su costumi locali, l'angolo del medico, problemi di psicologia e pedagogia, anche se un certo numero è dedicato allo sport (8,3 per cento), molto più di quanto ne è dedicato, se vogliamo, ai problemi ecclesiali (4,9%) o alla teologia e spiritualità (3,5%). Né si indulge troppo su argomenti di letteratura, arte, storia (3,7% degli articoli) che pure potevano costituire una tentazione per redattori prevalentemente ecclesiastici a cultura umanistica; ma neppure si deve passare sotto silenzio l'assenza completa di articoli con carattere e problematica scientifica. Di fatto si ritrovano racconti, poesia, spesso dialettali, articoli su personaggi della letteratura e dell'arte moderna, su mostre di pittura locali, pagine di storia locale.

L'atmosfera quasi di famiglia della vita di chiesa in cui vivono i settimanali delle diocesi è rispecchiata anche dall'abbondanza di annunci e comunicati (10,5%) che contengono, dagli avvisi in curia con le nomine dei sacerdoti o con direttive al clero, alle convocazioni di organismi diocesani o assemblee varie, echi di una cronaca interna alle diocesi o

alle parrocchie. In realtà una delle funzioni più utili e forse indispensabili dei settimanali cattolici nelle diocesi è proprio quello, diremo di porta ordini, di banditore, di foglio di collegamento.

L'Attualità religiosa, se riferita ai livelli nazionale o universale, da ampio spazio ad avvenimenti e personaggi della chiesa nella sua vita interna o nei suoi rapporti con altre chiese o potenze, mentre, a livelli più vicini a noi, tratta di cronache di ricorrenze, festività, congressi, visite pastorali, iniziative varie diocesane o parrocchiali.

Quel settore particolare dell'attualità religiosa che riguarda gli atti del magistero non riporta solo gli atti ufficiali, ma anche le notizie su esortazioni apostoliche, allocuzioni in occasione di udienze, specialmente in quelle generali del mercoledì. I giornali che dispongono di maggiore spazio si limitano spesso a semplici notizie o a sunti che mettono in risalto i punti giudicati più importanti e significativi.

All'attualità religiosa, sia pure in sott'ordine, è connessa in modo preferenziale da parte della stampa cattolica sarda, la presentazione di notizie e problemi di politica ed economia (12,4% degli articoli), che spaziano da informazioni di politica interna ed estera al commento di situazioni locali: crisi della regione, dei comuni, dei partiti, ecc.

L'interpretazione di questi avvenimenti è sempre inquadrabile in posizioni né reazionarie né di sinistra, sostanzialmente di centro. I settimanali riecheggiano in pratica le valutazioni della grande stampa di informazione, soprattutto filogovernativa, con una certa preferenza, si direbbe, per le posizioni proprie delle ali più moderate della D.C. (vedi condanna degli equilibri avanzati, cautele a proposito di revisione del concordato, appoggio aperto e incondizionato al referendum sul divorzio, atteggiamento riguardo alla crisi delle ACLI, ecc.).

Gli aspetti più problematici della realtà sociale ed ecclesiale, soprattutto quest'ultima, sono meno favoriti nelle pagine dei nostri settimanali. I problemi sociali trattati di preferenza (8,7% degli articoli) riguardano la scuola, la previdenza sociale, il dilagare della violenza, il disordine di certe rivendicazioni, ecc. Ma raramente si svolge un discorso di ricerca delle cause e di proposta di rimedi: c'è più spesso una denuncia di situazioni intollerabili, un'affermazione delle esigenze della giustizia, quando non si cade in un generico moralismo deplorativo.

Quel po' di problemi ecclesiali che trova posto sulla stampa diocesana (4,9% degli articoli) tratta di preferenza questioni di principio o di ca-

rattere generale, come sacerdozio ministeriale, liturgia, pastorale, ACLI. Il punto di vista prevalente, ecclesiastico più che ecclesiale, è quello ufficiale. Più che una ricerca partecipante di soluzioni a problemi vivi e sentiti, con ampio spazio dato ai vari punti di vista e alle voci dissenzienti, è preferita la discussione di tipo apologetico intesa a confutare l'avversario o comunque a chiarire o ribadire posizioni giuste contro altre più o meno aberranti.

In conclusione, alla varietà di interessi dei settimanali già rilevata, forse non fa riscontro una importanza proporzionale attribuita ad alcuni temi.

All'interesse indubbio che, per sé, susciterebbe l'enunciato degli argomenti, inoltre, spesso nuoce lo stile adottato per la presentazione. La mentalità prevalente sembra meno atta a crearsi un pubblico fuori della cerchia parrocchiale. E, all'interno di questa, i nostri settimanali possono avere più un ruolo confermatario delle posizioni ideali e pratiche già diffuse che un effetto promozionale in senso critico ed evolutivo nella direzione di una maggiore partecipazione attiva.

Giornali locali?

La necessità di seguire due livelli di interesse, una locale ed uno di portata nazionale o universale, potrebbe determinare nei settimanali diocesani uno scompenso quantitativo oppure, anche evitando questo pericolo, due discorsi paralleli: uno inevitabilmente più astratto, forse accademico, a livello dei problemi nazionali e universali, l'altro eccessivamente particolaristico e provinciale quando si presentano realtà locali.

Il superamento di questo pericolo potrebbe avvenire cercando di cogliere più appieno il significato della realtà vicina alla luce del quadro generale più ampio in cui è inserita (1).

I settimanali diocesani sardi dedicano il maggior numero dei loro articoli a temi di carattere nazionale o universale (50,0%). I soggetti a carattere locale, limitati cioè nell'ambito della diocesi, seguono chiaramente distanziati (39,0% degli articoli) e, con distacco ancora maggiore, vengono ultimi gli argomenti di interesse regionale (11,0% degli articoli).

Assumono un più spiccato carattere locale *Gallura e Anglona* e *Nuovo Cammino*, mentre predominano gli articoli sui temi nazionali-universali su *Voce del Logudoro*, su *Libertà - Sassari*, *Orientamenti*, *Libertà - Alghero* Bosa. Il chiaro tono locale de *L'Ortobene* non è reso dalle cifre della tabella sulle quali influisce il gran numero di trafiletti che il foglio nuorese dedica alle notizie di fuori. In realtà la vera fisionomia del giornale è determinata dagli articoli più ampi che trattano di cose locali. Nei restanti periodici, invece, spesso avviene il contrario: ad avere maggiore spazio e rilievo sono i temi non locali, mentre quelli locali vengono pre-

a cura del Centro Sardo di ricerche socio-religiose

sentati in gran parte con notizie brevi.

Il maggior peso dato, nel numero degli articoli, ad argomenti di portata nazionale o universale, con la conseguente minore aderenza alla realtà locale, può forse spiegarsi col fatto che le varie redazioni, a corto di personale e/o di tempo oltre che di mezzi finanziari e di informazione locale, si trovano nella necessità di ricorrere a materiali d'agenzia o a ritagli, risparmiando, tra l'altro, uno sforzo d'originalità. E' una conseguenza della situazione organizzativa assurda, sopra rilevata (caap. I), nella quale questi settimanali devono essere fatti.

Tanto maggiore è il merito, perciò, di quelle redazioni che, nonostante tutto, riescono ancora a dare un'impronta più locale ai loro periodici.

In fatto di realtà regionali il giornale relativamente più sensibile si rivela *Nuovo Cammino* seguito da *Libertà*, *Orientamenti*, *L'Ortobene*. Al di sotto della media regionale si trovano *Voce del Logudoro* e *Gallura e Anglona*. Forse c'è difficoltà a reperire materiale di questo tipo adatto alla stampa diocesana a causa di una certa povertà di avvenimenti di rilievo. Ma problemi a carattere regionale, anche di indole religiosa, non dovrebbe scarseggiare, come oggetto di dibattito giornalistico. Ma probabilmente si riflette sui settimanali la scarsa apertura delle diocesi alle cose di altre diocesi o zone geografiche, conseguenza della *chiusura autarchica* per cui le diocesi sarde sono state definite isole di un arcipelago.

La pagina di Alghero e Bosa di *Libertà* riporta le più alte percentuali di articoli di politica-economia e cronaca varia, trascura praticamente i problemi ecclesiali, ed infine ha, in suo peso morale e sociale nella vita proporzionale, il più alto numero di articoli d'occasione. La pagina riflette ampiamente gli interessi anche non religiosi locali.

L'Ortobene anche perché è l'unico periodico stampato in provincia di Nuoro, da più ampio spazio a cronache d'indole varia, o ad articoli di politica-economia sia in rapporto all'attualità religiosa che gli stessi problemi sociali ed ecclesiali. Ha anche una tra le più cospicue proporzioni di articoli di occasione.

Per *Nuovo Cammino*, dato il limitato numero di copie esaminate, le percentuali hanno ovviamente un senso molto limitato. Il mensile di Ales sembra, comunque, più interessato di altri, oltre che all'attualità religiosa, ai problemi sociali, alla presentazione degli atti del magistero, ai problemi ecclesiali. Notevole è la proporzione di articoli di teologia - spiritualità e d'occasione.

Il settimanale di Cagliari, *Orientamenti*, notevolmente al di sotto della media sarda per la proporzione di articoli di attualità religiosa, ha un sorprendente primato per gli articoli di sport (in effetti dedica una pagina intera a notizie, commenti, problematica sportivo-religiosa) e per gli annunci e comunicati. Ha il primato anche per la trattazione dei problemi sociali, ma resta notevolmente indietro per politica-economia e cronaca varia.

Voce del Logudoro sta al di sopra della media con l'attualità religiosa (trattata peraltro prevalentemente con brevi trafiletti); con lo sport, gli articoli di occasione e gli atti del magistero.

Tratta meno politica-economia, problemi sociali e comunicati.

Gli argomenti nei quali si nota maggior aderenza alla realtà locale sono l'attualità religiosa (30,4% degli articoli), lo sport (20,9%), la cronaca varia (16,4%) e la politica-economia (15,9%). Come si vede, quando i settimanali cattolici rivolgono l'attenzione alla realtà più vicina, è per rile-

varne gli aspetti più superficiali e facili (cronaca e attualità) o evasivi (sport). L'argomento più serio e impegnativo (politica-economia) viene al quarto posto. Di altri temi, che dovrebbero essere molto importanti per un settimanale cattolico, come i problemi sociali ed ecclesiali, gli atti del magistero per quel tanto che sono presenti nostri giornali, se ne parla più a livello universale o nazionale che strettamente locale.

Ai livelli più generali o universali trattati di preferenza, come si è visto, sta al primo posto l'attualità religiosa (28,5% degli articoli). Vengono poi i problemi sociali (17,2%), politica-economia (15,2%), cronaca (13,4%), problemi ecclesiali (8,5%) e magistero (8,1%). Gli argomenti meno impegnativi (sport, letteratura, curiosità) a questi livelli hanno molto meno rilievo.

Il materiale di carattere regionale, come si è già rilevato, è quello che occupa di meno i settimanali cattolici. Anche qui l'argomento più ricorrente è l'attualità religiosa (32,9% degli articoli), seguito da politica-economia (20,0%), cronaca (14,3%), letteratura (11,2%), problemi sociali ed ecclesiali (8,8 e 8,5%). Non si parla quasi nulla di atti del magistero regionale (probabilmente nel periodo considerato non ce ne sono stati) né di sport.

Si tratta di un atteggiamento sostanzialmente, anche se non deliberatamente, evasivo di fronte alla realtà più immediata in cui si vive: i temi della giustizia, della fame, del divorzio, della crisi del clero, se trattati a livello universale, restano abbastanza

indolori, ma lasciano le cose come stanno. L'impegno morale dei lettori, concentrato maggiormente su questioni lontane o viste in termini astratti, viene distratto dai problemi concreti e più a portata di mano. I giornali così assumono una funzione a meno parzialmente alienante.

Come vengono fatti

Nel complesso di tutti i settimanali esaminati non è stato possibile appurare quale fosse la fonte per la maggioranza assoluta (il 54,5%) degli articoli pubblicati. Purtroppo anche i settimanali cattolici seguono il costume quasi generale della stampa di non far conoscere ai propri lettori la origine dell'informazione, per cui questi sono privati di un importante elemento di giudizio.

Nell'interesse degli articoli di cui si è potuta rilevare la fonte il 15,6% è di origine redazionale, il 13,6% proviene da agenzie, il 10,8% è costituito da corrispondenze particolari dei giornali e, agli ultimi posti, per il 2,9% si tratta di articoli « ritagliati » da altri giornali e per il 2,6% di lettere al direttore. Ovviamente, se si fosse potuta appurare la fonte di tutti gli articoli pubblicati, si sarebbe avuta una idea meno congetturale del punto fino al quale i nostri settimanali sono opera di redazione, di agenzia, frutto di « ritagli » o di collaborazione speciale.

Le Agenzie alle quali i settimanali attingono articoli sono il S.I.S. (Servizio Informazioni Stampa) facente capo alla Presidenza Generale dell'A.C. e perciò, indirettamente alla C.E.I., e l'A.S.C.A. (Agenzia Stampa

Cattolica Associata), pare, di emanazione D.C., recentemente costituita. Ambedue queste Agenzie inviano settimanalmente articoli e fotografie, la prima per una modesta quota di abbonamento, la seconda gratis.

Le corrispondenze particolari sono dovute a collaboratori dislocati nei vari centri dell'area di diffusione del giornale, che inviano più o meno regolarmente « servizi » o altri articoli. Le corrispondenze possono contribuire a far conoscere l'ampiezza della rete di informazione propria del giornale e le lettere al direttore sono indice della partecipazione dei lettori.

I ritagli sono giustamente considerati un modo « pigro » di fare il giornale, ma spesso è la soluzione a cui le redazioni ricorrono per supplire disperatamente alla mancanza di materiale proprio.

Gli argomenti per i quali si ricorre di più alle agenzie sono non l'attualità religiosa, cioè la parte più informativa dei giornali ma la teologia-spiritualità (29,5% degli articoli), i problemi sociali (7,6% degli articoli) e i problemi ecclesiali (7,5%), e sarebbe un'ulteriore conferma sull'osservazione già fatta, secondo cui i settimanali cattolici sardi si fanno eco più di problematiche altrui che di quelle proprie. Anche letteratura-arte-storia sono oggetto di prelievi più di altre materie (7,0%) così come la teologia-spiritualità (6,5%).

L'argomento più elaborato dalle redazioni risulta lo sport (36,3%) degli articoli, seguito dai problemi ecclesiali (22,1%), dalla politica-economia (21,1%), dalla cronaca varia (20,3%).

La percentuale più alta di « corrispondenze » si ha in argomenti di varietà-curiosità (50,9%), letteratura-arte-storia (36,4%), e poi, a buone distanze, teologia-spiritualità (18,9%) e sport (12,1%). Si ha maggior numero di lettere al direttore, in proporzione, su argomenti di comunicazioni sociali (6,9%), varietà-curiosità (5,7%), problemi sociali (5,2%), problemi ecclesiali (5,2%), e via via per le altre materie.

Nei settimanali cattolici, in genere i tre elementi dello stile giornalistico (informativo, documentario, valutativo) sono presentati in assortimenti vari che possono far prevalere alternativamente l'uno o l'altro dei tre elementi.

Nel suo insieme la stampa cattolica sarda è caratterizzata da una prevalente preoccupazione informativa (69,0% di notizie). A commenti è consacrata il 27,2% degli articoli. Poco spazio, invece, è riservato alla documentazione (non oltre il 3,8% degli articoli).

Passando ad esaminare i singoli periodici si osserva che tutti sono sulla linea della media regionale: 1° posto all'informazione, 2° ai commenti, 3° ai documenti.

Gli articoli esaminati per questo studio sono firmati per il 44,0% e non firmati per l'altro 54,0%. Il dato potrà essere interessante solo se riferito a singoli argomenti e ai soli livelli regionale e locale in cui essi sono considerati. A livello universale, le firme non sono necessariamente di collaboratori dei giornali sardi, ma possono appartenere a redattori di agenzia o ad autori di articoli ritagliati. Nel caso invece di materiale riguardante l'isola o la diocesi del settimanale, la firma apposta agli articoli può indicare il particolare impegno e la particolare responsabilità che il giornale e/o l'autore dell'articolo assumono davanti al tema regionale o locale. Inoltre un giornale che presenta più firme proprie si caratterizza meglio davanti al pubblico.

Da questo punto di vista i settimanali cattolici sardi dimostrano in genere un impegno maggiore per gli argomenti di carattere locale che per quelli di portata regionale.

(1. - continua)



L'arresto a Roma di Pino Rauti, dirigente nazionale del MSI e fondatore del gruppo neofascista di Ordine Nuovo, svela clamorosamente una serie di inquietanti interrogativi su una realtà, il fascismo e i suoi miti, che avremmo voluto finita per sempre e che invece si va drammaticamente assestando ed estendendo nel paese. Chiediamo ora, fiduciosi anche nell'esempio di alcuni magistrati che intendono la democrazia come antifascismo militante, che si faccia luce se l'estensione del fascismo italiano non copra anche quelle tragiche bombe del 12 dicembre 1969 a Milano.

Una prospettiva per il nostro lavoro

(continua da pagina uno)

non sono tuttavia passatempo isolati di intellettuali senza seguito. Nascono da coloro che, muovendo dalla loro reale condizione storica, sono forzati a costruirsi, attraverso la lotta, un contesto di vita vivibile ed umano. Il movimento operaio, la spinta di studenti ed intellettuali tesi a ricercare con la classe operaia punti di convergenza e di crescita politica, le forme di lotta che crescono in modo autonomo e irrisolvibile in strati « emarginati » della società, non possono essere considerate come eventi disturbatori della « pace sociale », ma come dinamismi creativi che pongono in modo decisivo una domanda sull'essere personale e collettivo dell'uomo.

Ora, se in modo frequente la Chiesa ha identificato genericamente la storia, il « mondo contemporaneo » con l'assetto e la cultura tecnocratica e borghese, viene da chiedersi se ciò non sia avvenuto in modo intempestivo e illegittimo e se, in forza di un giudizio critico misurato sull'Evangelo, non sia più verace e autentico tentare una riformulazione della predicazione, dell'annuncio, dell'esperienza cristiana a confronto con quelle realtà che a livello politico, etico, culturale rappresentano un progetto storico alternativo.

Non vorremmo che queste idee venissero subito — con una rigida schematizzazione di schieramenti — tacciate di essere « estremiste » o « pericolose ». Esse non voglio confondere la fede con gli umanesimi terreni, né appoggiare un progetto intramondano a scapito di un altro (anche se come cristiani dobbiamo pronunciare un giudizio sui vari progetti storici e schierarci con quelli che vogliono e garantiscono « la forza della vita » nell'uomo).

Queste ipotesi vogliono indicare un *diverso punto di vista* con cui intendere l'esperienza di fede; vogliono confrontare il messaggio cristiano non tanto con « la storia » in universale, quanto piuttosto con « quelle storie », che nel-

la Chiesa e nella società, sull'onda ancora montante del Concilio e delle tensioni politiche e culturali della fine degli anni sessanta, postulano un nuovo modello di esperienza ecclesiale ed umana. Queste ipotesi vogliono proporci un *diverso angolo di lettura* e di interpretazione del messaggio evangelico: non ci pongono più, in astratto, dal punto di vista della storia universale e generica dell'umanità; ci pongono *dentro lo specifico storico*, all'interno di alcune prassi e realtà storiche in cui, per iniziativa di Cristo diventiamo « uditori della Parola », disponibili all'Evangelo, uomini viventi di fede e nella fede.

La « novità » della fede

Tuttavia non è solo in un chiarimento storico e culturale che si esaurisce il compito del cristiano. Entrare nella prospettiva culturale esposta in precedenza, suppone, nel cristiano, la necessaria consapevolezza della radicale « novità » della fede attraverso il riconoscimento che, in ogni caso, la realizzazione globale dell'uomo non può avvenire se non in una vita diversa, in una vita che è solo dominio di Dio, in una vita che sta sotto il segno del gratuito, dell'inatteso, del nuovo. Come cristiani, non possiamo esimerci dallo sforzo costante di restituire alla fede la sua novità e la sua libertà: novità e libertà che non si esplicano in comportamenti o in azioni che siano « specificatamente cristiane » e « nuove » perché diverse dalle altre che sarebbero le azioni « umane », ma che devono originare un *atteggiamento globale*: risultato di un abbandono senza riserve a Dio che investe tutta la persona nel suo centro vitale, nelle sue energie, nei suoi progetti, nelle sue speranze. Non dobbiamo dimenticarci che la esperienza storica della fede è un'esperienza di Dio compiuta attraverso la storia e che Dio, non l'uomo, costituisce l'orizzonte e il contenuto della fede. Con ciò si chiarisce che il compito odierno dei cristiani oltrepassa una scelta di contenuti e schieramenti storici, giacché postula l'invenzione di un modo di « parlare » di Dio, di esprimere la sua presenza, di esplicitare il senso della sua incarnazione e della sua morte in croce.

Un compito per la FUCI

Se la ricerca di un « volto storico », per l'esperienza di fede, e quindi l'inviduazione di alcuni processi storici allo interno dei quali interpretare l'Evangelo pur conservandone intatta la radicale « novità » e gratuità, tocca le comunità cristiane in questo nostro tempo così problematico e dilacerato, nella stessa misura tocca l'esperienza di questi anni della FUCI, nel suo tentativo di definirsi federazione di gruppi cristiani radicati in una precisa storia e chiamati a confrontare con essa la propria vocazione cristiana, la propria sequela di Cristo.

E questa storia è appunto quella che emerge dall'esperienza conciliare, con le sue tensioni, con le sue sollecitazioni e con la sua ricerca di autenticità per l'espressione di fede e di veracità nei rapporti intra-ecclesiali. E' la storia che si porta con sé la difficile eredità del '68 in università, l'« anno degli studenti », con l'ipotesi politica di tipo rivoluzionario, con la scoperta del legame stretto fra operai e studenti, con la ricerca di un'alternativa reale (anche se raramente individuata e instaurata nella prassi) all'asset-

fede; nei momenti cosiddetti « culturali » (Liturgia, la Bibbia, la preghiera); nei momenti dell'impegno storico-politico; nel rapporto che essi instaurano con i non-credenti. Ci chiediamo: questa « confessione di fede », tradotta e resa esplicita nei momenti salienti della loro vita, in quale modo nasce da un confronto, dall'instaurazione di un rapporto di mediazione con la situazione storica in cui sono inseriti e che li tocca più profondamente? In che modo la dinamica di queste comunità, in parte sfuggente a qualsiasi pretesa di « quantificazione », di misurazione in termini oggettivi, esterni, è manifestazione, è segno della grazia, di quella « grazia a caro prezzo » di cui ci parla Bonhoeffer e che è l'Evangelo, che si deve sempre di nuovo cercare, il dono che si deve sempre di nuovo chiedere, la porta alla quale si deve sempre di nuovo picchiare »? (1).

Un altro nodo di questa ricerca può essere la *complessa realtà della scuola* che, pur nelle necessarie distinzioni fra i diversi momenti educativi, presenta oggi tensioni e domande che non possono essere lasciate sotto silenzio, soprattutto da noi che dei problemi educativi facciamo un nostro momento qualificante.

Spadolini lascia forzatamente il « Corriere », pare, per « interessamento » della grande industria. Forse i pur giusti « distinguo » di Spadolini sulla larghezza del Tevere (ovvero sugli « storici » rapporti fra la Chiesa e lo Stato) non parevano più sufficienti a garantire una incidenza dell'ideologia tecnocratica rappresentata dal più « autorevole » quotidiano italiano, sull'elettorato moderato. Occorreva « aggiornarsi », anche perché le elezioni sono alle porte. E la grande industria ci ha pensato subito. Stampa-Fiat; Corriere-Montedison. Non è una bella accoppiata?



to borghese e neo-capitalista. E' infine la storia che intreccia in modo inestricabile queste due tensioni, ecclesiale e socio-politica, nell'esperienza dei gruppi spontanei, ad esempio, nella travagliata evoluzione delle ACLI, nei tentativi di doposcuola e controscuola nati sull'onda dell'esperienza di don Milani.

Ed è questa storia che ci proponiamo di interrogare nell'annuale incontro nazionale di fine agosto. All'interno di questa storia, che è la nostra storia e che, in maniera diretta o indiretta, incide sui nostri discorsi, sui nostri problemi, sulla reale vita e dinamica dei nostri gruppi, vogliamo cercare di reinterpretare la fede che ci tiene insieme.

Questa ricerca può avere alcuni momenti « focali » intorno ai quali ruotare.

Uno di questi può essere il confronto con quel modo di vivere e manifestare l'ecclesiarietà espresso dalle « comunità di base ».

L'analisi, a questo proposito si rivolge al modo in cui nella loro esperienza si viene esprimendo la professione di

In questo caso l'analisi va rivolta alle grosse domande che pongono oggi le agitazioni degli studenti medi, cercando di collegarle appunto con l'esperienza e l'eredità, in termini di problemi proposti e di contraddizioni svelate, del Movimento Studentesco universitario. In queste due esperienze i punti di contatto sono molti, proprio perché entrambe prendono le mosse da un'analisi dei processi educativi e del rapporto di questi con il contesto sociale nella sua globalità. Vengono fuori, allora, sia i problemi di fondo inerenti il rapporto tra scuola e società, autoritarismo e democrazia nella scuola, il diritto allo studio etc., sia l'analisi di esperienze « alternative » in campo scolastico; prime fra tutte (anche perché ci interessano di più da vicino) quelle esperienze che, portate avanti da gruppi o comunità di cristiani, seguono la scia aperta della scuola di Barbiana. Ci chiediamo: quanto, a Barbiana e nelle realtà di « controscuola » che, in qualche modo hanno preso le mosse dalla spinta di don Milani e dei suoi ragazzi, è presente una

analisi storico-politica della scuola? Quanto è presente, insieme alla tensione politica, una profonda, primaria tensione evangelica che ci chiama a liberare l'uomo dalla schiavitù dell'ignoranza, dandogli il possesso della lingua e una coscienza critica che lo ponga in maniera non marginale, ma centrale, al centro della sua storia, costruttore dei processi storici e quindi modificatore di quelli che lo schiacciano?

Ancora, infine, un oggetto si propone prepotentemente alla nostra attenzione, all'interno del generale quadro sociale, della sua evoluzione e della sua storia di questi anni: la *realtà del mondo operaio*, « luogo » sociale dove più drammaticamente si evidenziano le contraddizioni del nostro assetto socio-economico; e quindi concreto « luogo storico » entro il quale si esprimono ideologie che richiedono un mutamento di egemonia politica e di vita sociale, primo fra tutte il marxismo, come spinta ideologica e come prassi politica. All'interno di questa problematica rimane da chiedersi quale sia il ruolo dei cristiani. Come, cioè, la Chiesa, nella sua globalità (e quindi non solo a livello gerarchico, ma soprattutto a livello di comunità di credenti inseriti in questo processo storico-politico) si sente interpellata e tenta una risposta a « questa » storia?

A livello di prassi e di concreto inserimento in questa realtà emergono allora le esperienze dei preti in fabbrica, delle ACLI.

A partire da queste esperienze e da questa prassi si propone a livello teorico la ricerca di un rapporto nuovo tra Chiesa e mondo operaio: pensiamo a questo proposito ai tentativi di individuare una mediazione tra fede cristiana e marxismo, alla travagliata evoluzione delle ACLI.

Il confronto con la gamma di problemi esposti fin qui non è sollecitato da una volontà di recuperare posizioni perdute e di riconquistare spazi che sarebbero diventati di « altri ». Il nostro intendimento è meno « politico » e più radicale ad un tempo. Vogliamo infatti rispondere alla domanda primaria sul senso della fede, una volta che si è scelto come luogo di esistenza un mondo attraversato da contraddizioni e problemi che toccano ormai la stessa struttura ed esistenza dell'uomo. La domanda su Dio che avevamo ereditato dal congresso di Napoli ce la riproponiamo ora, tentando, in più, di guardare senza veli la storia; e di abbandonarci, più che allora, forse, alla ricchezza della sua Parola.

Maria Irace
e Marco Ivaldo

(1) Di Bonhoeffer - Sequela - pag. 23 - Ed. Queriniana.

RICERCA

Direttore: Marco Ivaldo - Condirettore: Arnaldo Ferrari - Resp. di red.: Giovanna Stella, Pio Cerocchi - Direzione e Amministrazione: Via della Conciliazione, 4/d - 00193 Roma (Tel. 655.621 - cc. post. n. 1/11870 intestato a: « Ricerca » - Fuci - Sped. in abb. post. Gr. II 70% - Tip. « Nova A.G.E.P. » 00186 Roma - Via Giustiniani 15 - Tel. 56.52.62 - Abb. L. 2.800, estero 3.500, nu numero L. 150, arretrato L. 200 Aut. del Trib. di Roma n. 4938, Dec. 5-12-1955. La collaborazione è aperta a tutti gli studenti universitari: gli articoli non pubblicati non si restituiscono.