RICERCA

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

Quindicinale della Federazione Universitaria Cattolica Italiana - A. XXIX - n. 24 - 31 dic. 1973

Nell'interno:

A pagina 2: meditazione; a pagina 3: Un valore storico da difendere: la democrazia; da pagina 5 a pagina 11, Documentazione: Conferenza stampa del Card. U. Poletti; Dossier sul problema universitario nella diocesi di Ancona; K. Schäfer: « Gruppi cristiani in una società che cerca la sua identità »; a pagina 12: A Lione, convegno del dissenso cattolico; a pagina 13: Collocazione economica dei laureati: spunti per un'analisi, Recensione; a pagina 15: Indice.

La crisi energetica

Il costume, la mentalità, le abitudini degli italiani sono state improvvisamente sconvolte dai provvedimenti presi dal governo per attutire il colpo della crisi energetica.

Il nome coniato per questa situazione di emergenza: « austerity », rivela un tentativo mal riuscito di alleggerire la tensione buttandola sullo scherzo. In effetti c'è poco da scherzare, la situazione si presenta molto grave e non c'è probabilità di uscirne se non tra molto tempo e con forti scotti da pagare.

Senza arrivare agli accenti un po' apocalittici, ma non del tutto fuori luogo, di chi vede in questo la fine di un'era, è chiaro che molte « certezze » economiche e politiche che fino ad oggi sembravano tutto sommato sicure, stanno crollando. In questo momento infatti assistiamo ad una ridda di ipotesi; si analizzano e individuano cause e prospettive: imperialismo, sistema economico anarchico, consumi sociali, riforme, contenimento della spesa pubblica, centralizzazione dell'economia, rilancio dell'agricoltura...

V'è il rischio che la definizione di una linea diagnostica e risolutrice sia ancora una volta lasciata soltanto agli esperti, e, non a caso, a un certo tipo di esperti: ai tecnici.

I nodo invece è diverso, **è politico:** risiede nel rapporto anarchico ed irrazionale di sfruttamento che lo sviluppo capitalistico istituisce fra produzione e mondo naturale. Senza dimenticare la **totalità** del rapporto di sfruttamento, le note che seguono, prenderanno in esame il rapporto **distruttivo** e **di dominio** che lo svoluppo capitalistico ha con il mondo naturale.

Se la natura era finora considerata con attenzione dall'ecologia, ora essa è diventata oggetto di interesse sempre più crescente e diretto da parte dell'economia e della politica. L'attuale crisi energetica ha evidenziato i limiti di uno sviluppo che coinvolge l'orientamento di fondo delle prospettive economiche di ogni paese che ha conosciuto la cosiddetta « civiltà dei consumi ». Se è vero che anche se con minore drammaticità di quanto certa stampa e certi petrolieri interessati vorrebbero far credere) si viene o si verrà determinando una carenza oggettiva di greggio, ciò è anche dovuto al fatto che il capitalismo non bada a quello che divora, non misura l'utilizzo dei beni naturali su una scala di bisogni e di priorità socialmente scelte e controllate, ma sull'arbitrario istinto di pochi che decidono o promuovono (secondo il loro profitto) le aspirazioni e i bisogni di tutti.

Non si vede, o forse oggi si è costretti a farlo, che anteriormente all'esercizio della propria libertà l'uomo deve confrontarsi con la natura, con le possibilità che essa offre.

D'altra parte è già in questo rapporto che si rivela l'atteggiamento di fondo della libertà umana se essa sia « per » o « contro ».

Se quindi, nella logica del profitto che oggi coinvolge anche i Paesi Arabi, vince il « potere » dell'uomo sulla natura e sugli altri, viene sconfitto il buon senso, quella razionalità che dovrebbe permettere agli uomini un orizzonte di prassi e di prospettive più ricche e secondo natura, quindi più umane.

La Redazione

Impegnarsi nella città

Una delle forme in cui è, oggi, concretamente sperimentabile e visibile quella secessione fra fede e storia che, a parere di molti, costituisce il problema cardine della Chiesa contemporanea, risiede, a nostro avviso, nell'assenza di un rapporto organico ed evangelicamente efficace fra *prassi pastorale e città.* Soprattutto nell'ultimo secolo — allorché l'impetuoso processo di industrializzazione indotto dal nascente capitalismo costringeva importanti masse umane ad aggregarsi nei nuclei urbani ed a trovare lì una forma, per molti aspetti contraddittoria, di convivenza — la città è rimasta sempre un fatto non *organico e centrale* ma *periferico ed accidentale* dell'azione pastorale della Chiesa.

Di fronte al processo di urbanizzazione l'atteggiamento della Chiesa, agli inizi, fu di sospetto e di freddezza: si intravedeva in tale processo una occasione di disintegrazione di quel mondo cristiano che, nel tempo, si era organicamente modellato e radicato nell'ambito rurale. Della città la Chiesa vide piuttosto l'aspetto di pericolo per la fede, gli difettò una lettura storica, in profondità e in prospettiva, che giudicasse il fatto dell'urbanizzazione nelle sue potenzialità e nelle sue ambiguità storiche. Nel momento poi in cui la comunità cristiana ha dovuto, per la pressione dei dinamismi collettivi, prendere in considerazione la forma urbana della organizzazione della vita questa assenza di una capacità di lettura e di discernimento storico sul fatto-città ha generato un processo di *adattamento generico* piuttosto che un processo di reale *incarnazione* della prassi di fede nella nuova realtà urbana.

In linea di massima, si può dire, la vita ecclesiale, nella città, ha fatto progressivamente rimarcare i limiti:

— del *moralismo*, in quanto la non-volontà ad affrontare nelle loro radici oggettive i problemi e le contraddizioni della convivenza civile ha sortito, quasi sempre e soltanto, generici inviti ai cristiani a comportarsi con buona volontà e « buona coscienza »;

— dell'*intimismo,* generato dalla costituzione e dal diffondersi di forme di vita cristiana chiuse in se stesse, psicologistiche, in quanto polemiche reazioni ad una realtà urbana considerata come un « tutto » globalmente nemico;

— *dall'acritica trasposizione* di modelli di organizzazione pastorale rurali (soprattutto di vita parrocchiale) nelle parrocchie e nel tessuto urbano.

— *dall'emarginazione* dalla coralità ecclesiale di quelle esperienze che differenziandosi dal quadro pastorale complessivo, tentavano un reale radicamento della prassi di fede dentro il tessuto urbano, soprattutto nella classe operaia e nei quartieri periferici o suburbani.

— *dal ritualismo*, dato dal ridurre la presenza della Chiesa ad una formale ripetizione del culto domenicale e alla « distribuzione » dei sacramenti.

Questa sostanziale secessione fra città e prassi pastorale rischia di emarginare la Chiesa da una realtà in cui, con sempre maggiore determinatezza e profondità, si vengono articolando, nelle sue verità e nei suoi limiti, la vita e la vicenda umana.

Ciò per diverse ragioni.

L'organizzazione urbana è il luogo ed il modo in cui, oggi, più fortemente si palesano le contraddizioni del processo capitalistico. Nella città la divisione sociale diventa visibile e assume forma concreta attraverso la separazione fra quartieri residenziali, quartieri commerciali, periferia e città dormitorio. La carenza di qualità della vita propria di questa società è concretamente sperimentabile, nella vita urbana, dalla polverizzazione dei rapporti umani, dall'assenza

(continua a pag. 16)

Marco Ivaldo
Gian Paolo Violi



« ...L'attuale crisi energetica ha evidenziato i limiti di uno sviluppo che coinvolge l'orientamento di fondo delle prospettive economiche di ogni Paese che ha conosciuto la cosiddetta "civiltà dei consumi"... » (dall'editoriale).

Gesù, la Parola dell'Altro

« In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio... E il Verbo si è fatto carne ed abitò fra noi » (Gv. 1, 1.14).

Dio non è più lontano: ora egli è « L'Emmanuele, cioè Dio con noi » (Mt. 1,23). Se pensiamo all'avvenimento dell'incarnazione con concetti essenzialistici, disincarnati, in termini di divinità e di umanità, facilmente annulliamo il mistero e la conversione non è più necessaria. Con l'espressione « Dio si è fatto uomo » rischiamo di non volgere lo sguardo ad alcuno, di non dover uscire fuori di noi: Dio infatti è da tempo l'oggetto (la persona) della nostra ricerca (religiosa) e dell'uomo sappiamo tutto perché tali siamo anche noi. Cosicché Dio non nasce fra noi, ma proiettando noi, i nostri desideri, i nostri pensieri, il nostro essere in modo paradigmatico, ci affermiamo in modo radicale e al natale di Dio si sostituisce il nostro natale, di superuomini.

Ma « nessuno ha mai veduto Dio, l'Unigenito Dio, che è nel seno del Padre, Egli stesso ce l'ha fatto conoscere » (Gv. 1,18). « E non vi è in nessun altro la salvezza. Non esiste, infatti, sotto il cielo altro nome dato agli uomini per mezzo del quale noi dobbiamo essere salvi » (Atti 4,12). Non il nostro nome è il nome del Salvatore, né Giovanni, né Pietro, né Paolo, ma Gesù, quel bambino nato da Maria per opera dello Spirito Santo (cfr. Mt. 1,20-21) è l'uomo-Dio che dobbiamo conoscere ed accogliere per incontrarci con il Dio vero e non con un idolo muto e cieco « che ha gli occhi e non vede, la bocca e non parla », un idolo che costruito con le nostre mani non può non avere i nostri difetti.

È attraverso una trascendenza umana, l'alterità di Gesù di Nazareth, che possiamo attingere in modo verace al Dio vivente, a quel Dio che al sentimento e al mito ha preferito la corporeità della nostra storia per rivelarsi e salvarci. E in questo amore conoscitivo non si danno salti, quasi che fosse possibile amare l'Altro senza prima conosce l'altro, Gesù e ogni uomo, in tutto simili eccetto il peccato.

Quale esodo allora diventa necessario da una terra d'Egitto che il compromesso e l'abitudine non ci fanno più sentire come straniera, quanto cammino resta da compiere per accettare di vivere secondo la promessa, secondo la novità di « Colui che è, che era e che viene » (Apoc. 1,8).

Gesù ha vissuto e parlato in modo troppo diverso da quanto spontaneamente ci saremmo aspettati: le sue beatitudini non sono le nostre, la sua libertà è sempre stata solo libertà e coerenza, il suo potere un servizio e un dono agli altri, mai lo ha usato per sé, mentre ha conosciuto la inefficienza personale della croce. Non è stato un uomo « affettuoso », né di facile amicizia pur mostrando una sensibilità senza pari; non è stato nemmeno un uomo « religioso » anzi è stato condannato perché empio.

Chi è costui?

La risposta che daremo comincerà a dividerci e se vorremmo essere coerenti non potremo non iniziare a vivere anche noi in modo diverso i nostri rapporti con Dio e con gli uomini.

O nello Spirito confesseremo che « Gesù è il Signore » (1 Cor. 12,3) e crederemo « in Gesù Cristo per essere giustificati dalla fede in Cristo e non dalle opere della Legge, perché dalle opere della Legge « non sarà mai giustificato nessuno che è carne » (Gal. 2,16) o con il Sommo Sacerdote ci stracceremo le vesti dicendo: « Ha bestemmiato » e lo condanneremo a morte (Mt. 26,65ss).

Dobbiamo scegliere tra Gesù e la Legge (la religione) che condanna Gesù, con Abramo alla richiesta di offrire in olocausto Isacco, il figlio della promessa, dobbiamo scegliere tra Colui che promette e la Sua promessa passata, in una fede mai disgiunta dalla speranza, « sperando contro ogni speranza » (Rom. 5,18); come si concili il presente con il passato per potere ricevere il futuro è un mistero, il mistero della nostra vita, ma questa è la richiesta della immobilità e del dinamismo dell'Eterno che sfugge al tempo e alle sue determinazioni in una presenzialità costante che ci stupisce e che ci supera.

Con Gesù il velo del Tempio si è squarciato (cfr. Mt. 27,51), Egli era qualcosa di più grande del Tempio (cfr. Mt. 2,16), padrone del sabato ai Farisei, che gli facevano notare che i suoi discepoli compivano quello che non è permesso fare di sabato aveva risposto: « Se voi aveste compreso che cosa significa 'Misericordia voglio e non sacrifici', non avreste condannato degli innocenti » (Mt. 12,7). Apparentemente in contraddizione con il Dio d'Israele, con se stesso, Gesù è in realtà « segno di contraddizione » tra gli uomini « affinché vengano svelati i pensieri di molti cuori » (Lc. 2, 34-35).

Un'apologetica che speriamo d'altri tempi si è sforzata di determinare in modo astratto quali siano le caratteristiche proprie della religione per confrontare con tale modello le religioni storiche, facendo vedere come la unica che realizzi pienamente

meditazione

questa religione ideale sia il cristianesimo. Credo che oggi dovremmo invece accettare Gesù, con la sua storia, come « Via, Verità e Vita » (Gv. 14,6) e trovare nel suo totale Sì alle promesse del Padre (cfr. 2 Cor. 1,20), che cosa significhi credere e come la fede appartenga piuttosto alla categoria della storia che a quella della religione.

« La religione pura e senza macchia davanti a Dio, Padre nostro, è questa: visitare gli orfani e le vedove nella loro afflizione e mantenersi immuni dalle sozzure del mondo » (Gaic. 1,27). Non la preziosità dell'oro e dell'argento, né la magnificienza di certi capolavori d'arte, potranno significarci la bellezza di Dio e le sue ricchezze, ma con Gesù ogni uomo, ogni altro che ci passa accanto ci parlerà dell'Altro, soprattutto i poveri e i sofferenti ci ricorderanno il volto del Servo di Jahvè.

Sarà allora Antonio che dai campi di sterminio nazisti scriveva: « Se mi vedessi, Anna, non mi riconosceresti più per lo stato che sono ridotto molto magro grigio sembro tuo nonno, tutto ciò non basta, il peggio sarà domani sera... » che ci annuncerà Gesù sofferente « sfigurato da non sembrare più umano e la sua figura da non sembrare più quella di un uomo » (Is. 52,14).

Oggi si parla spesso del « silenzio di Dio », quasi che quel Dio che ha parlato anticamente più volte in molti modi ai Padri per mezzo dei Profeti negli ultimi tempi con Gesù (cfr. Eb. 1,1) non voglia più incontrarsi con noi. Non ci chiediamo al contrario se noi vogliamo davvero seguirlo o piuttosto abbandonarlo chiudendo la porta all'emarginato, all'affamato e all'assetato, se alle sue parole preferiamo le nostre, anche sacre, preghiere e i suoi comandamenti, che continuamente ripetiamo senza vivere, a filastrocca con l'indifferenza dei bambini che hanno dovuto imparare a memoria una cosa « necessaria », ma inutile e noiosa.

In questo modo non agiamo da credenti e Dio dice « e perché osi recitare i miei comandamenti e avere il mio patto sopra le mie labbra, mentre tu hai la disciplina in orrore e ti getti dietro le spalle le mie parole? » (Ps. 50, 16-17).

Ascoltiamo il Signore che come al profeta ancora si rivolge dicendo: « Grida a gran voce, senza posa, come una buccina alza la voce e annunzia al mio popolo le sue scelleratezze e alla Casa di Giacobbe il suo peccato. Giorno dopo giorno mi cercheranno e desidereranno conoscere le mie vie, come un popolo che abbia compiuto opere eque e che non abbia abbandonato la giustizia del suo Dio. Mi chiesero sentenze giuste e si dilettarono della vicinanza del Signore. 'A che scopo digiuniamo, se Tu non vedi? a che scopo ci mortifichiamo se Tu non lo sai?' Ma nel giorno in cui digiunate, voi trovate modo di fare affari e opprimete i vostri dipendenti. Sì; per attaccar lite e contesa voi digiunate e per colpire col pugno il povero. Voi non digiunate oggi per far sentire la vostra voce nell'alto. È forse come questo il digiuno che Io possa apprezzare, il giorno della mortificazione che Io possa gradire? Piegare come un giunco la testa, giacere cinti di sacco nella polvere! È questo che voi chiamate digiuno, giorno gradito al Signore? È questo un digiuno che Io possa apprezzare? Rompete piuttosto i legami della malvagità, sciogliete i vincoli del giogo, rimandate liberi gli oppressi e infrangete ogni giogo. Spezza il tuo pane all'affamato e i poveri raminghi conduci a casa tua, quando vedi un ignudo rivestilo e non ritrarti da chi è carne tua. Allora eromperà come alba la tua luce e la tua guarigione sollecita verrà; camminerà davanti a te la tua giustizia e la gloria del Signore ti raggiungerà. Tu chiamerai e il Signore ti risponderà, griderai ed Egli dirà: 'Eccomi', se allontanerai da te il giogo e cesserai dal minacciare con il dito e dal dire cose vane. Prodiga te stesso all'affamato e sazia chi ha fame e brillerà nell'oscurità il Signore sempre e ti sazierà anche nel deserto; le tue ossa si rafforzeranno e tu sarai come un giardino innaffiato, come una fonte d'acqua perenne » (Is. 58,1-11).

Gian Paolo Violi

ERRATA CORRIGE

Ci scusiamo con i lettori e con la casa editrice « Queriniana » per gli errori tipografici in cui siamo incorsi nel dare la segnalazione del libro da cua abbiamo tratto la meditazione di « Ricerca » n. 23. La dicitura esatta è: R. BULTMANN, « Prediche di Marburg », Queriniana 1973.

Un valore storico da difendere: la democrazia

Se oggi si può ancora parlare, al di fuori di ogni retorica, di un grande ideale da difendere, questo è senz'altro la democrazia, sia come frutto del contrbuto e del sacrificio di tante generazioni, sia come garanzia del rispetto e della realizzazione della dignità umana. La democrazia è stata ed è il risultato di un lungo processo storico che va dalla civiltà ateniese a quella occidentale, fino ad abbracciare oggi le aspirazioni e le lotte di tutti i popoli. E se attraverso i secoli si è nutrita dell'apporto di tante elaborazioni teoriche e pratiche, non si può tralasciare la sua profonda e intima connessione con l'ispirazione cristiana. « La democrazia — ha detto Thomas Mann — la si può chiamare legittimamente l'aspetto politico del sentimento di vita cristiano » (1), e Maritain ha addirittura aggiunto che la democrazia « è sorta nella storia umana come una manifestazione temporale dell'ispirazione evangelica » (2).

Ma questo, in fondo, non è che un motivo in più per affrontare, su questo tema, un discorso che serva non solo a capire le trasformazioni sociopolitiche della società, ma anche come stimolo ad un impegno teorico e pratico per la realizzazione di una società a misura d'uomo.

A mio giudizio la nostra civiltà è oggi sconvolta da tre crisi profonde, o meglio, da una stessa crisi a tre livelli: economico, politico, culturale. Il primo investe la mancata risposta del neo-capitalismo (dopo l'ottimismo creato dai vari « boom » e la cieca fiducia nel mito del progresso) ai problemi energetici, ecologici e soprattutto distributivi. Il secondo la contraddizione creata dal sopravvivere di istituzioni liberali-ottocentesche di fronte alle sfide e all'avanzamento delle masse, e il terzo una certa sfiducia, a volte qualunquistica, a volte seriamente motivata, nella democrazia e nell'uomo.

Tralasciando in questa sede la prima crisi, cerchiamo di affrontare le altre due che, tra l'altro, sono strettamente collegate tra loro. È stato portato in questi ultimi anni un duro attacco (« nouveau roman », psicoanalisi, strutturalismo, neo-positivismo, ecc...) non solo ai cosiddetti valori tradizionali, ma anche all'umanesimo, alla nozione di persona e di coscienza, alla fede, basi del pensiero democratico. È stata la reazione al fallimento di una certa visione ottimistica delle possibilità della ragione umana che aveva portato alle grandi tragedie del nostro secolo (i vari fascismi, le guerre mondiali) e che si era accompagnata con il declino del sistema politico che aveva prodotto.

Crisi della democrazia liberale

Vi è infatti una stretta connessione, che è anche filosofica, tra la « rivoluzione liberale » e la democrazia rappresentativa. Si tratta della concezione illuministica della politica che delega l'esercizio del potere ad altri, agli addetti. Nell'800 questa concezione si aattava benissimo alle esigenze della nuova classe dominante, la borghesia, che vedeva nella separazione tra società politica e società civile la non intromissione dello Stato negli affari economici e il distacco delle masse dalla vita politica. Anzi, lo stesso Statuto, che formalmente proclamava la uguaglianza di tutti i cittadini, proprio in quanto era separato dalla società civile e quindi non poteva creare neanche le « chances » per una possibile uguaglianza reale, si dimostrava strumento della borghesia.

Solo durante la prima guerra mondiale si è sentita la necessità di interventi statali nel sistema produttivo e distributivo, ma se ciò ha significato l'assunzione di un nuovo ruolo da parte dello Stato, non s'è verificato un mutamento reale dei rapporti socio-economici.

« In linea di principio perciò, il processo economico continua a regolarsi in conformità alle istituzioni del classico diritto privato, alla cui conservazione fa da "pendant" il mantenimento delle norme dello Stato di diritto liberale. La struttura statale sostanzialmente fondata sulla separazione tra Stato e società viene conservata anche se tale separazione non sussiste più almeno nei vecchi termini. Benché non più contrapposta allo Stato come autonoma e indipendente entità, secondo il modello liberale, la società non si trasforma in una società autenticamente politica » (3).

Eppure l'avvento del suffragio universale aveva creato degli intermediari tra lo Stato e i cittadini, e cioè i partiti, prima partiti di notabili e poi di massa, ma si è poi creata una nuova separazione: tra i partiti, che venivano a diventare i reali centri del potere, e gli elettori, sempre più alienati dalle decisioni politiche. Max Weber, che ha visto così bene il pericolo della burocratizzazione, ha scritto agli inizi del secolo: « ogni attività si svolge ormai senza la partecipazione dell'elettore semplice, non inquadrato nell'organizzazione, corteggiato dai partiti, del quale si prende atto come persona esclusivamente durante le elezioni oppure in occasione di pubbliche dimostrazioni a lui dedicate » (4). Di fronte a questi fenomeni che oggi si sono andati generalizzando un po' ovunque, vi sono vari tipi di risposte. Vi è una certa sociologia, che si richiama alla scuola « elitistica » di Mosca, Pareto, Michels, e quasi tutta la scienza politica di origine americana che ritiene che queste siano deviazioni di un sistema politico valido. Sono questi i sostenitori della democrazia rappresentativa e pluralista che, anche se è « aristocratica », ha il grande merito di controllare l'invadenza dello Stato burocratico e che comunque non avrebbe reali alternative. Sartori, uno dei maggiori e più qualificati esponenti di questa tendenza, sostiene appunto che l'alternativa è (a meno che non si voglia cadere nelle « democrazie autoritarie » e nelle « democrazie totalitarie ») tra democrazia « diretta », intesa come partecipazione, e « indiretta », cioè rappresentativa. Mentre la prima è realizzabile solo nella « polis », ovvero nella piccola comunità cittadina, l'altra è l'unica che può esprimere la garanzia della libertà accanto all'efficienza dello Stato e della società (5).

Ovviamente questi studiosi « liberali » non sono portati a considerare questo sistema politico espressione dei rapporti capitalistici di produzione, e perciò possono nascondersi dietro una parvenza di neutralità (6) che maschera la difesa di un modello economico, oltre che di un modello politico, ambedue, abbiamo visto, ormai in crisi.

La partecipazione

Un altro tipo di proposta è quella che viene da altri studiosi, per lo più caratterizzati da una matrice cattolica, ma ancora difficilmente classificabili, che, presa coscienza dell'inattualità di certe istituzioni, propongono soluzioni concrete per facilitare, in maniera indolore, la trasformazione della democrazia, il passaggio cioè dalla democrazia rappresentativa a quella partecipativa. Evidentemente non si sono posti di fronte ad un « aut-aut » come Sartori, in quanto non intendono per democrazia partecipativa quella « diretta », bensì quella mediata dalle associazioni (partiti, gruppi, ecc...) in cui l'uomo è « situato », e in cui « partecipa ». Una delle proposte più intelligenti in questo senso è forse quella di Zampetti che auspica la votazione popolare dei « leaders » dei partiti, dato che ormai sono questi a determinare le principali scelte politiche (7).

Anche se siamo sempre nell'ambito di una esigenza di razionalizzare un sistema sociale e politico in trasformazione, bisogna tuttavia riconoscere non solo un decisivo passo avanti rispetto alle precedenti concezioni, ma anche la rivalutazione della persona umana che traspare dalla filosofia della partecipazione. L'uomo è un essere responsabile e cosciente, e quindi bisognoso di esprimere la propria natura. Ecco che perciò la partecipazione si presenta come antitesi all'alienazione, a ogni condizionamento che limiti lo sviluppo integrale dell'uomo (8).

Questa visione, che va senz'altro accettata e sostenuta pone però, una volta inserita in un preciso contesto, un problema concreto, storico direi. È possibile creare una partecipazione effettiva alle scelte politiche nell'ambito di un sistema che si regge sulla restrizione del potere reale nelle mani di pochi, in quanto espressione di rapporti capitalistici di produzione? E la maggiore alienazione « oggettiva » non è forse dovuta alla contraddizione tra lo sviluppo delle forze produttive, uno sviluppo sempre più sociale, e la riduzione ad una sfera sempre più privata del potere? Il problema vero, quindi, prima ancora che politico istituzionale, è strutturale, e non può essere affrontato senza una analisi storico-economica del sistema in cui si vuole operare. E allora la partecipazione diventerà realmente superamento dell'alienazione, solo quando si porrà come momento portante della trasformazione del sistema socio-economico che ha estraniato l'uomo dalla sua natura, dalla sua « genericità ». E così diventerà lo strumento più adatto alle forze politiche e sociali impegnate nel mutamento, non solo come momento di maturazione e di responsabilizzazione, ma anche come premessa all'avvento di una società più giusta e più umana. E la democrazia non sarà solo partecipativa, ma anche sociale.

Oggi il Movimento operaio ha assunto il ruolo storico che porta alla trasformazione della democrazia in questo senso, ma deve essere pienamente consapevole di ereditare un patrimonio di civiltà che va difeso prima ancora che migliorato. E in questo senso sono attualissime le parole di una grande teorica del Movimento Operaio, Rosa Luxemburg: « Se per la borghesia la democrazia è diventata un elemento in parte superfluo, in parte di ostacolo, essa, per la classe operaia, invece, è diventata necessaria e indispensabile. Necessaria, prima di tutto in quanto offre le forme politiche (autogoverno, diritto elettorale) che serviranno al proletariato da appigli e punti d'appoggio nella sua opera di trasformazione della società borghese. Ma anche indispensabile, perché solo in essa, nella lotta combattuta per la democrazia, nell'esercizio dei diritti democratici, il proletariato diviene cosciente dei propri interessi di classe e dei propri compiti storici » (9).

Massimo Papini

---

nota

(1) Rip. da J. Maritain, *Umanesimo integrale*, Torino 1967, presentazione di P. Viotto, pag. 25.

(2) J. Maritain, *Cristianesimo e democrazia*, Milano 1953, pag. 77.

(3) J. Habermas, *L'università nella democrazia*, Bari 1968, pag. 26.

(4) M. Weber, *Staatsoziologie*, Berlino 1956, pag. 68.

(5) Cfr. G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, Bologna 1957.

(6) Per una critica della falsa neutralità della scienza politica americana, cfr. C. Bay, *Scienze politiche: con ottimismo e squallore* in « L'università del dissenso », Torino 1968, pagine 223-246.

(7) Cfr. P.L. Zampetti, *Democrazia e potere dei partiti*, Milano 1969.

(8) Al proposito cfr. R. Papini, *Democrazia e partecipazione*, in « La discussione », n. 12, 22-3-1973,

(9) R. Luxemburg, *Scritti politici*, Roma 1970, pag. 196.

L'impegno dell'IRI per la politica ecologica

L'azione della Comunità Europea per la difesa dell'ambiente ha registrato di recente un sensibile colpo di acceleratore. È stato messo a punto uno schema di programma, che potrà costituire le base della politica ecologica comunitaria per gli anni futuri. L'ipotesi ispiratrice è quella di un intervento globale, che punti sia a una riduzione degli inquinamenti che alla salvaguardia dell'ambiente naturale nel suo insieme.

Non si tratta di un'iniziativa improvvisata: è dagli anni '50 che il campo europeo si dedica notevole attenzione ai problemi dell'ambiente. Nel '56 la CECA ha dato il via a un complesso programma di ricerche per difendere gli operai siderurgici e minerari dalle emissioni di polveri e gas. L'EURATOM, da parte sua, è impegnato da tempo in studi relativi alla protezione delle popolazioni e dei lavoratori dalle radiazioni ionizzanti; nei sei stati membri, inoltre, è stata costituita una rete di stazioni per la misura della radioattività ambientale.

Ma solo di recente si è passato a programmare un intervento d'insieme sull'ambiente. Si possono fissare due momenti importanti, che corrispondono alle due « comunicazioni » presentate dalla Commissione europea al Consiglio dei Ministri della CEE. La seconda « comunicazione », in particolare, è stata giudicata il tentativo più avanzato di programmare la politica ecologica comunitaria. Conviene perciò darne qualche accenno, ma non prima di aver ricordato i problemi che gli esperti hanno dovuto superare e sui quali, nel corso del '72, si è acceso un dibattito vivace.

Ci si è chiesti: la politica dell'ambiente rientra nella sfera degli interessi comunitari, oppure dev'essere lasciata ai singoli governi, sia pure col correttivo di accordi multilaterali? Su questo punto il vertice europeo di Parigi ha dato una risposta inequivocabile, sottolineando l'importanza di una politica di protezione dell'ambiente a livello europeo, e invitando le istituzioni comunitarie a elaborare entro il '73 un piano d'intervento con precise scadenze. I capi di Stato e di Governo hanno in sostanza stabilito che un progresso reale in questo campo richiede che vengalo sviluppate al massimo le disposizioni dei Trattati.

Ci si è chiesti poi se un'efficace politica ecologica implichi necessariamente un arresto dei ritmi di sviluppo. È un dilemma che nasce dalla nota teoria di uno « sviluppo zero », ma che oggi viene generalmente contestato. Si sottolinea infatti che la battaglia ecologica può essere vinta solo con un'accelerazione dello sviluppo tecnologico: il solo modo, non solo di sopportare i costi del disinquinamento, ma anche di limitare gradualmente il potere inquinante dell'attuale tecnologia.

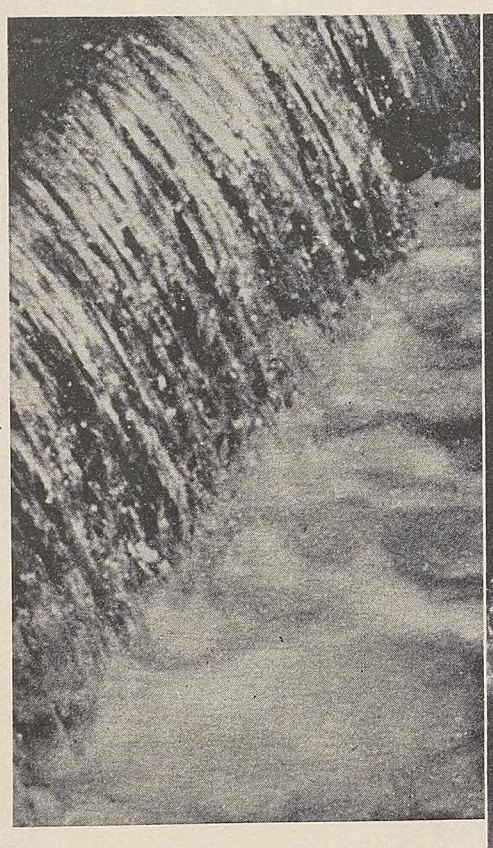
Ma il problema più dibattuto riguarda gli oneri che possono derivare dalla lotta contro l'inquinamento. A questo proposito la Commissione Europea, facendo propria un'indicazione dell'OCSE, ha accettato il principio del « paga chi inquina ». Il che significa che la responsabilità finanziaria delle misure contro l'inquinamento spetta all'inquinante e deve perciò ripercuotersi sul costo dei beni e servizi che, attraverso il processo di produzione e di consumo, sono all'origine dell'inquinamento. Tuttavia la Commissione ammette che, nella fase d'inizio, vengano concessi aiuti alle imprese o alle economie regionali interessate, per permettere loro di adattarsi gradualmente alle disposizioni comunitarie senza essere danneggiati gravemente rispetto alla concorrenza. Del resto, agevolazioni del genere sono già previste in Germania, Belgio e Olanda. E per quanto riguarda l'Italia, basta ricordare la legge 6 ottobre 1971 n. 853, secondo la quale « per le spese relative ad attrezzature e impianti per eliminare l'inquinamento, la misura del contributo in conto capitale a tutte le iniziative industriali del Mezzogiorno è elevata di 10 punti in percentuale ».

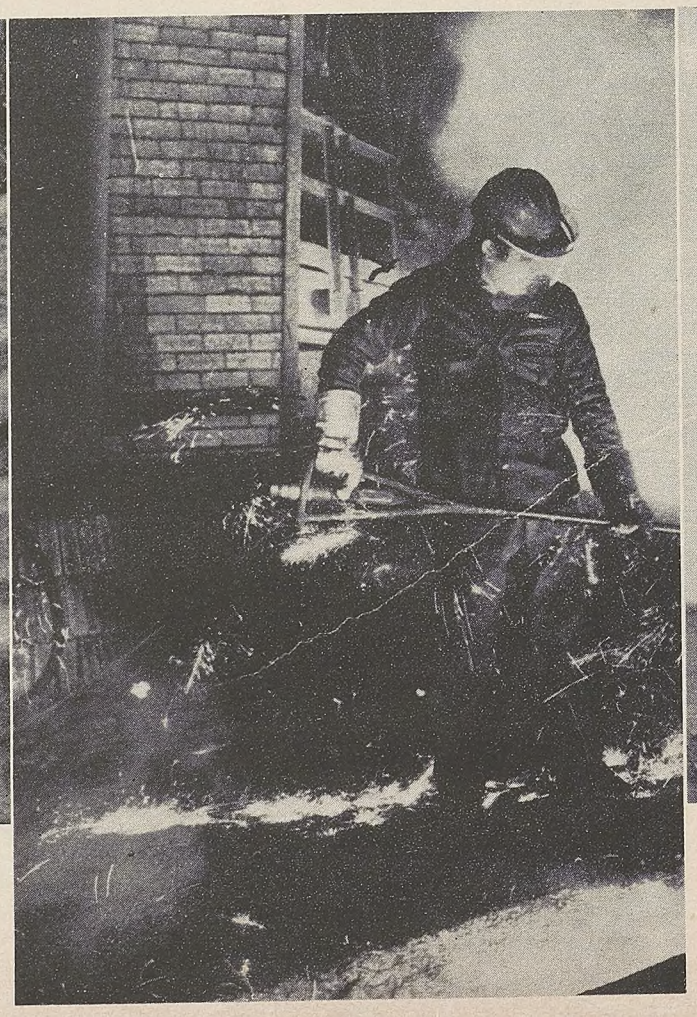
Una volta superati questi problemi, la Commissione Europea, con la sua « seconda comunicazione », ha elaborato una serie di proposte relative, le une, alla riduzione degli inquinamenti, e le altre alla salvaguardia dell'ambiente naturale. Il primo punto è più complesso, ed è quello che riveste carattere di maggiore urgenza, dato il crescente squilibrio tra le quantità di sostanze chimiche e biologiche riversate nell'ambiente, e le limitate capacità di assorbimento di questo. La Commissione propone di studiare metodi uniformi, a livello europea, per l'analisi e il controllo delle concentrazioni di agenti inquinanti. Indica poi un ventaglio di possibili interventi nei settori industriali maggiormente inquinanti (industrie siderurgiche e metallurgiche, della carta, chimiche, tessili, alimentari ecc.) e riguardo ad alcuni prodotti (motocicli, aerei, macchinario per lavori pubblici, imballaggi, carburanti) e ad alcuni tipi di rifiuti. Particolare attenzione è dedicata ai settori dell'alimentazione, dell'agricoltura e della produzione di energia. Vengono affrontati infine i problemi del disinquinamento di aree territoriali comuni, quali il Mediterraneo, il Mare del Nord, il bacino renano; del disinquinamento sonoro e di quello radioattivo.

A queste possibilità d'interventi la Commissione affianca indicazioni molto interessanti per la salvaguardia della natura. In particolare, riguardo all'agricoltura montana, vengono proposte deroghe al piano Mansholt, sotto forma di aiuti alle aziende non produttive ma situate in zone in cui un minimo di attività agricola è necessario per preservare lo spazio naturale. Si propone inoltre che il contributo FEOGA per l'indennità di cessazione di attività agricole deficitarie venga subordinato a una successiva destinazione delle terre al rimboschimento, a parchi nazionali o a aree attrezzate per il tempo libero. La Commissione richiede infine che l'azione dei proprietari privati per il rimboschimento sia incoraggiata con lo stanziamento di adeguati fondi pubblici, da erogarsi tramite il FEOGA.

Un impegno ecologico così deciso e realistico richiede la collaborazione di ogni gruppo imprenditoriale operante nella Comunità Europea. Per quanto riguarda il nostro Paese, criteri analoghi a quelli indicati dalla Commissione Europea sono da tempo applicati dalle industrie dell'IRI. L'Italeco e le altre aziende specializzate del Gruppo hanno messo a punto impianti avanzati di depurazione. L'Italimpianti ha progettato e installato nei principali complessi siderurgici nazionali 28 impianti di trattamento, depurazione e recupero di acque nere, tecnologiche ed acide, 32 impianti di depurazione fumi, 75 impianti di depolverizzazione. La Italstat ha realizzato grandi depuratori di acque nere di origine urbana, fra cui quello in costruzione a Roma est per servire una popolazione di 400 mila abitanti. Le stesse aziende hanno poi installato impianti d'incenerimento dei rifiuti solidi urbani.

Tutte queste esperienze, insieme agli studi portati avanti nelle aziende IRI sulle tecniche ottimali di analisi dei fenomeni inquinanti, costituiscono un solido patrimonio tecnologico a disposizione della Comunità. Ugualmente importanti, per la salvaguardia dell'ambiente naturale, le esperienze dell'Italstat nei settori delle sistemazioni idro-geologiche del territorio, delle bonifiche montane o integrali, delle grandi opere idrauliche, e dei grandi interventi di conservazione e valorizzazione di risorse ambientali, quali, i parchi nazionali e quelli urbani.







La responsabilità dei cristiani di fronte alle attese di giustizia e di carità nella diocesi di Roma

Conferenza stampa del Card. Vicario UGO POLETTI in occasione della presentazione del Convegno sulle attese di giustizia e di carità che si terrà in Roma nel febbraio 1974.

I. Verso il Convegno

Invito a una riflessione comune

I pressanti interrogativi dei cristiani di Roma di fronte al dilagare dell'egoismo delle sproporzioni e sofferenze sociali hanno stimolato l'esigenza di una riflessione comune fondata sui principi propri ed immutabili del cristianesimo e sugli imperativi di responsabilità e di impegni che ne derivano.

In particolare si è avvertita, da molte parti della diocesi, la volontà di giungere ad una comune presa di coscienza della propria specifica responsabilità di cristiani di fronte alle attese di carità e di giustizia, di uscire dall'assenteismo, dall'indifferenza e dall'acquiescenza, per procedere ad un rinnovamento interiore da cui possano scaturire una autentica comunione di azioni e testimonianze, animate dall'amore cristiano e dalla giustizia.

Comitato promotore

Il Vicariato di Roma, partecipando a queste esigenze, ha sostenuto l'iniziativa di un incontro a carattere diocesano, preparandola, con la collaborazione del Servizio Assistenziale del S. Padre, attraverso un Comitato Promotore, che ne ha definito i modi ed i tempi di realizzazione, predisponendo anche alcuni documenti di base

Considerando la varietà e complessità della diocesi, si è ritenuto opportuno, ai fini organizzativi, di affidare a cinque Commissioni il compito di operare ciascuna in un settore della città secondo la ripartizione in atto nella diocesi (nord-sud-ovest-est-centro).

Le commissioni, formate inizialmente da un presidente, un vicepresidente e un « rapporteur », hanno proceduto a coinvolgere le comunità parrocchiali nella riflessione sui documenti di base e si sono ampliate attraverso partecipazioni di rappresentanti di gruppi associati e spontanei, di sacerdoti, religiosi e laici del settore.

Il lavoro delle commissioni si è poi sviluppato e si va attuando attraverso:

1) una raccolta di testimonianze in rapporto al tema e

2) di documentazione su iniziative di particolare significato.

Le commissioni procederanno successivamente alla verifica delle varie iniziative in rapporto al tema proposto ed ai bisogni espressi e non, per coglierne la realtà nei singoli settori.

Il materiale raccolto sarà utilizzato per la preparazione e la articolazione dell'incontro assembleare che si prevede verrà attuato nella prima decade del febbraio 1974.

Esso verrà impostato su due relazioni di base svolte da un sociologo e da un teologo.

Il primo, attraverso l'analisi di alcuni aspetti della realtà sociologica della diocesi, consentirà di individuare spunti adeguati di riflessioni; il secondo porterà l'attenzione sulla esigenza e sulla natura della risposta cristiana a tale realtà.

A queste due relazioni seguirà il lavoro dei gruppi che si raccoglieranno intorno alle cinque commissioni per prendere atto del lavoro da queste svolto e discuterlo nel quadro delle indicazioni offerte dalle due relazioni di base, al fine di redigere un documento conclusivo.

Tali conclusioni verranno raccolte e riassunte da un terzo relatore che le presenterà all'assemblea, unitamente ad altre eventuali documentazioni, nonché ai rilievi e alle conseguenti istanze programmatiche.

Per facilitare la più ampia partecipazione all'Incontro anche al di fuori delle commissioni attualmente operanti, i tre relatori hanno preparato un documento di lavoro che verrà ampiamente diffuso nella diocesi al fine di fornire spunti di riflessione a chi intende unirsi a questo sforzo di rinnovamento.

Spirito congressuale

L'incontro rappresenta un momento intermedio tra la riflessione, la conoscenza e l'azione e si auspica che esso sia fecondo per un'azione futura in cui tutta la diocesi (gerarchia e laicato) sia disponibile a testimonianze più adeguate alle istanze attuali.

Il Convegno Diocesano non vuole essere un convegno tradizionale, ma un incontro di meditazione dell'intera comunità cristiana di Roma sui problemi anunziati della giustizia e della carità nella nostra Città.

Un incontro di riflessione della comunità cristiana: ma aperto all'intera realtà cittadina e finalizzato ad un duplice obiettivo:

a) quello di animare la stessa comunità cristiana, di renderla più consapevole, di adeguare il suo spirito, il suo respiro, la sua presenza ed il suo ritmo operativo alle nuove e più mature esigenze della realtà sociale;

b) quello di richiamare la città, tutta la città, le sue strutture politiche ed amministrative, la responsabilità delle stesse forze politiche e sociali e dei vari ambienti in cui la città stessa si articola ed esprime, ad un diverso e più umano e, quindi, più cristiano senso di giustizia e di carità.

Il Convegno-Incontro non sarà fine a se stesso.

Anche se si pone a conclusione di un lungo lavoro di ricerca, di dibattiti, di sperimentazione e di loro analisi, condotto in silenzio ed umiltà, il Convegno vuole essere e sarà l'inizio di un dialogo più profondo, di un impegno più costante e implicante, di un rinnovamento dei modi e dei sentimenti con i quali affrontare i problemi di una grande città come Roma.

II. Roma: analisi di una città

L'incremento demografico

I problemi di giustizia e carità sono posti, a Roma, dalla stessa struttura urbanistica, sociale economica della città.

Alcuni dati al riguardo sono estremamente significativi.

Roma è, tra le grandi città italiane, quella che continua ad avere il maggior tasso di crescita demografica. Nel decennio 1961-1971 la percentuale di incremento demografico di Roma è stata pari a quella di Milano, Torino e Napoli messe insieme.

Questa crescita (che negli anni più recenti sembra stabilizzata intorno alle 50 mila unità annue) continua ad essere — per circa la metà dei suoi valori — il frutto di flussi migratori cospicui e costanti.

Negli ultimi anni, in realtà, i fenomeni migratori hanno subìto alcune variazioni significative.

Ad una costanza delle immigrazioni (circa 65 mila anime) è andato affiancandosi un fenomeno progressivamente crescente di emigrazioni (che ormai sfiorano le 45 mila anime). Ma questo fenomeno di uscita da Roma è più apparente che reale; per buona parte si tratta infatti di cittadini romani che trasferiscono la loro residenza (ma non il loro lavoro) nei paesi vicini, nei Castelli, nei paesi posti lungo la Flaminia, nella zona Tiburtina e Prenestina.

Ai problemi posti dai nuovi venuti si aggiungono così quelli di un pendolarismo accentuato e progressivo che ha le sue pesanti incidenze non solo sulla vita organizzativa della città, ma soprattutto sui rapporti umani, sulle capacità delle persone di vivere una dimensione umana e non alienata.

Mortalità infantile

Anche la crescita in conseguenza del cosiddetto saldo naturale della popolazione presenta dei problemi.

Nonostante il globale aumento della popolazione, le nascite mantengono un andamento regolare e anzi denunciano una certa flessione. Ma quello che lascia pensare — perché indubbiamente sottintende la presenza di problemi e di condizioni che prima che alla carità attentano alla giustizia — è il fatto che a Roma si registra un tasso di mortalità infantile (a livello di neonati o di bambini fino ad un anno di vita) assurdamente elevato: il 26 per mille.

Deficit degli alloggi

Altri dati strutturali tratti dall'ultimo censimento o da recenti indagini.

Roma è tra le grandi città quella che ha, ad un tempo, il più alto deficit alloggiativo, il più elevato numero di abitazioni improprie (7885 contro le 890 di Torino, le 842 di Milano, le 788 di Napoli), il più elevato numero di abitazioni non occupate (circa 64 mila contro le 16 mila di Torino, le 18 mila di Milano, le 9.000 di Napoli).

Perequazione nei redditi

Roma è una città nella quale è notoriamente elevato non solo il tasso di disoccupazione, ma più ancora, forse, quello di una sotto-occupazione endemica. Roma, d'altro canto, è la citta in cui l'impiego prevalente è quello amministrativo, pubblico e privato: un impiego a reddito fisso in genere, anche relativamente modesto. La nostra città è però tra quelle che vantano un più alto reddito pro-capite: oltre 1 milione l'anno.

È questo il segno indubbio della presenza di squilibri profondi dell'esistenza di distanze abissali tra i redditi.

I redditi privilegiati sembrano peraltro non voler mettere le loro capacità e possibilità a disposizione dell'intera città.

Mentre da un lato è, con Milano, la città in cui più incidenti sono i consumi cosiddetti voluttuari, Roma è anche la città in cui minori sono gli investimenti produttivi, finalizzati alla creazione di nuovi posti di lavoro.

Le ricchezze accumulate non sono, cioè, ridistribuite, immesse in circolo per creare nuova ricchezza e soprattutto per crearla per una massa crescente di cittadini.

Dai dati generali di struttura a quelli relativi ad alcune situazioni e servizi si desume quanto segue:

Tasso di assistenza istituzionalizzata

I minori

Roma è la città in cui più alto è il tasso di istituzionalizzazione, soprattutto dei minori. Alcuni esempi. Nel 1971 (cfr. Camera dei Deputati, « Stato e prospettive dell'assistenza pubblica e privata in Italia » 1972) erano ricoverati in tutti Italia, a carico del Ministero degli Interni, 24 mila minori dai 6 ai 18 anni. Un anno dopo (a situazione presumibilmente invariata) al momento del trasferimento dei poteri alle Regioni, il Ministero dell'Interno ha trasferito alla Regione Lazio oltre 4 mila minori ricoverati in istituti educativo-assistenziali. Di questi, oltre la metà, risultavano residenti od originari di Roma.

A questi dati vanno aggiunti quelli relativi ai ricoveri effettuati dall'ENAOLI, dall ONMI, dal Ministero della Sanità. Per tutte queste istituzioni il rapporto tra i ricoverati di Roma e quelli totali a livello nazionale, privilegia, tristemente, la nostra città su tutte.

Che significano questi ricoveri? Frutto solo di indigenza economica o anche, come avviene in numerosi casi, di difficoltà familiari di ogni genere, da quelle morali a quelle educative? Quali conseguenze ha, ed avrà, questa massiccia istituzionalizzazione sul futuro umano di migliaia di individui?

Fino a che punto è necessario ricorrere sempre e comunque alla istituzionalizzazione e fino a che punto non sarebbe possibile ed auspicabile un intervento delle pubbliche autorità a favore delle famiglie?

E ancora, entrando più da vicino nel vivo del discorso che intendiamo portare avanti: considerato che numerosissimi istituti educativo-assistenziali sono retti e gestiti da religiosi, quali sono i criteri seguiti in questa opera di gestione? Quali sforzi gli istituti fanno per rendere meno drammatica questa massiccia istituzionalizzazione, per renderla meno emarginante? Quali proposte gli Istituti religiosi e l'intera comunità cristiana in Roma sono pronti a fare, per rendere al problema, soluzioni alternative, più rispondenti a principi di giustizia e di carità?

Gli anziani

Accanto al problema dei minori quello terribile degli anziani.

Qui i dati sono più precari, perché accanto agli interventi della assistenza pubblica, sono numerosissime le iniziative private o semiprivate.

I caratteri generali dell'assistenza possono comunque essere così delineati:

a) Assistenza pubblica in favore degli anziani autosufficienti. Il ricovero è assolutamente emarginante; le rette di ricovero sono bassissime; l'anziano è veramente un utensile oramai inutile e messo in ripostiglio.

b) Assistenza pubblica e privata in favore di anziani con problemi sanitari. La formula tipica è il cronicario. L'utensile inutile attende passivamente di essere gettato via.

c) Assistenza privata per autosufficienti e non. Soluzione: le case di cura per lungo-degenti e le case di riposo a pagamento, aperte solo a chi è in grado di pagare rette consistenti.

Per tutti gli altri anziani, per quelli che non accettano o non possono abbandonare il proprio ambiente familiare e sociale, una sorte ancora più misera. Nessuna assistenza degna di questo nome. L'isolamento tra la folla. Il disinteresse dei figli, dei nipoti, dei familiari.

E Roma è una delle città in cui si hanno i più alti tassi di longevità!

Handicappati

C'è poi il problema degli handicappati fisici e mentali. Uno stuolo crescente di persone colpite da infermità e deformazioni che sarebbero curabili e recuperabili in gran parte se affrontate per tempo, con i dovuti mezzi e con metodologie adeguate. L'antica impostazione dell'emarginazione totale di questi elementi o di un vuoto pietismo nei loro confronti, domina ancora la realtà cittadina e tutt'ora guida quanti operano in questo settore, ivi compreso — salvo alcune preziose e significative eccezioni — le istituzioni cattoliche.

E l'handicap — quale che sia — è un problema e una sofferenza non solo per l'immediato portatore, ma per tutto il suo ambito familiare.

Cosa risponde la città, cosa risponde la comunità cristiana alle esigenze di tanti nuclei familiari, di tanti individui che conservano la loro dignità di persone nonostante l'handicap di cui sono portatori e che hanno diritto che questa dignità sia loro riconosciuta non a parole ma con fatti concreti: con la possibilità di una effettiva crescita psico-sociale, di un reale inserimento culturale, professionale e sociale nel contesto cittadino?

Infermi e strutture ospedaliere

Il problema delle strutture ospedaliere, della loro carenza quantitativa e qualitativa è troppo noto perché ci si debba soffermare sopra. Due fatti vanno rilevati e sottoposti alla attenzione della comunità cristiana e dell'intera città.

Esistono vaste zone della città (es. il settore che va dal Nomentano a Pietralata, oppure quello che corre lungo l'Appia e la Tuscolana) prive di strutture ospedaliere pubbliche ma dense, specie in alcuni punti, di case di cura private, il cui fine, insieme alla cura, sovente è anche il lucro (e qualche volta la cura viene dopo il lucro).

Deficienze della struttura pubblica, indubbiamente, ma anche ingiusta impostazione dell'assistenza ospedaliera privata. E chi ne soffre è la popolazione, in genere le classi più umili. Seconda considerazione. La critica più serrata che da ogni parte si leva contro la struttura ospedaliera romana (pubblica o privata che sia) riguarda soprattutto il modo in cui viene erogata e gestita l'assistenza, lo spirito con il quale viene prestata, le conseguenze alienanti che ha sugli interessati e le loro famiglie.

Il malato è spesso un oggetto, non un uomo, un materiale da lavoro, non un individuo.

Fino a che punto questa situazione è frutto di mancanza di preparazione da parte del personale di assistenza e fino a che punto è invece la conseguenza di carenze organizzative? Le conseguenze di questa situazione ci interessano come cristiani e come cittadini. Cosa propone la comunità cristiana della città? Quali impegni assume? Quali impegni chiede e sollecita alle autorità pubbliche?

Tenuto conto che considerevole è la presenza delle istituzioni religiose che operano nel settore ospedaliero; quali revisioni la comunità cristiana è pronta a fare, per rispondere, con maggiore giustizia e carità, ai problemi degli infermi?

Roma: giungla o megalopoli?

Esistono problemi di giustizia e di carità che non passano attraverso i punti finora indicati, che sono — se si vuole — più sottili, perché attengono in generale ai comportamenti interumani e comunitari.

Roma è una città; ma, non una comunità. L'individuo è prevalentemente solo, anche se vive in quartieri numerosi e affollati. Sono le stesse strutture cittadine a isolarlo, a non consentirgli un armonico sviluppo delle relazioni interumane.

La dimensione e le caratteristiche urbanistiche della città, unitamente all'ininterrotto traffico, non offrono luoghi di incontro.

Le piazze (poche fuori della cerchia delle mura aureliane e nei nuovi quartieri) quando non sono delle piattaforme di smistamento e di smaltimento del traffico, sono degli enormi parcheggi. In ogni caso, la loro struttura e dimensione non stimola la sosta.

Roma — che era la città dei giardini — non ha una tradizione di vita nei parchi. Il parco, o, meglio il giardinetto pubblico, per il romano è il luogo dove far correre i bambini o dove si incontrano i vecchi. Le persone attive non conoscono i parchi, si incontrano altrove, nei bar alla moda, in punti che consentono solo rapporti fugaci.

Sui posti di lavoro non esiste e non può esistere un rapporto comunitario.

L'ordinamento gerarchico tipico della Pubblica Amministrazione consente solo rapporti di dipendenza, tutt'al più stimola sentimenti competitivi dove può; la competitività o è semplicemente individuale o è di « categoria » (tecnici contro amministrativi, impiegati di concetto contro direttivi. ecc.).

Chi non vive la vita anonima degli uffici, vive la dimensione individualistica e competitiva del piccolo commercio (170 mila addetti).

Lo stesso mondo operaio, vive mere immagini di vita comunitaria, vuoi perché una parte notevole del mondo operaio è inserita in strutture burocratiche e di servizio (si pensi alla massa degli autoferrotramvieri, ai netturbini, agli operai delle aziende municipalizzate) vuoi perché i settori di impiego sono fragili, esposti alla congiuntura (edilizia) e stimolano non una tendenza comunitaria, ma individualistica.

III. Il Convegno: ricerca ecclesiale

Autocoscienza e valori comunitari

Il convegno intende offrire a tutte le componenti della comunità diocesana di Roma la possibilità di una riflessione comunitaria, aggiornata ed impegnata sulle esigenze, la responsabilità, i doveri che, per ogni cristiano, scaturiscono dalla giustizia e dalla carità di fronte ai bisogni e ai problemi sociali e civici, a quelli della comunità di Roma, in particolare.

Il Convegno vorrà proporre alla coscienza dei cristiani che si riconoscono tali, il senso delle proprie responsabilità sociali e comunitarie, ai fini di un impegno e di un'azione concreta nella realtà sociale e nella comunità ecclesiale.

Oltre a sollecitare questa presa di coscienza sociale comunitaria e civica, il convegno mirerebbe ad imprimere un tono più personale nei rapporti, a tutti i livelli, nell'ambito della comunità ecclesiale sia con le strutture sia con le istituzioni in



essa esistenti, perché questi rapporti siano improntati ad atteggiamenti e ad uno spirito di maggiore comprensione, rispetto, dialogo e reciproco aiuto fraterno.

Inoltre dovrebbe aiutare i cristiani a porsi in senso più critico e costruttivo di fronte alle carenze e alle disfunzioni sociali e ad individuare le cause e le scelte politiche e civiche che nella nostra società determinano la miseria e la emarginazione, e a far riflettere sulla efficacia e sulla corrispondenza della risposta offerta dall'attività e dalle opere sociali ed assistenziali promosse e gestite dai cattolici nell'ambito della diocesi. Lo spirito di cui deve essere animato questo impegno ci viene suggerito da Paolo VI: « Sta alla comunità cristiana discernere, con l'aiuto dello Spirito Santo, in comunione con i Vescovi responsabili, in dialogo con gli altri fratelli cristiani e tutti gli uomini di buona volontà, le opzioni e gli impegni da prendere per operare le trasformazioni sociali, politiche ed economiche che si ritengono necessarie con urgenza in molti casi. In questa ricerca da promuovere, i cristiani dovranno anzitutto rinnovare la fiducia nella forza e nella originalità delle esigenze evangeliche ».

La Chiesa: comunità autentica

La presa in considerazione dell'essenza e della missione della Chiesa, comunità di salvezza, invita alla vitalizzazione delle comunità di base, alla fiducia nella loro libertà, alla promozione della loro creatività. Il problema pratico è che la comunità sia profeticamente impegnata in diversi settori dell'esistenza collettiva senza divenire però una comunità politicizzata, perché ciò comporterebbe una perversione della sua essenza di comunità ecclesiale.

Come non essere d'accordo con S. Giovanni Crisostomo quando afferma che « un fatto così travolgente come la nostra unità reale in un Corpo deve avere delle conseguenze reali nella nostra vita quotidiana »? Nell'ambiente pagano ellenistico che fu il teatro dell'attività missionaria della Chiesa apostolica, gli uomini liberi e gli schiavi non partecipavano alle stesse cerimonie culturali. Il semplice fatto che i cristiani si riunivano tutti insieme per celebrare l'eucarestia, senza distinzione alcuna di classe sociale, costituiva una contestazione radicale delle disuguaglianze inumane dell'epoca.

Ricordiamoci che, pur riunendosi nello stesso luogo per la celebrazione eucaristica, vi riportavano egoisticamente le stesse fratture sociali.

Per una comunità di Chiesa, scoprire e attuare il prodigioso dinamismo della carità evangelica è un impegno costante.

Ci si domanda: ma la Chiesa ha ancora qualche cosa da dire alla società di oggi? Certamente. Ha da dire *che il mondo attuale è inaccettabile* e che l'uomo ha la vocazione di trasformarlo e di comandare l'orientamento del suo divenire collettivo

La Chiesa: Redenzione dell'uomo

Ma la società stessa è motore e guida del suo sviluppo. Questa constatazione porta il cristiano, presente attivamente in questo processo, ad interrogarsi sulla sua fede e sulla teologia. Ciò costituisce un rovesciamento di problematica. Invece di domandarsi come determinarsi politicamente quando si è cristiani, ci si deve piuttosto domandare: quando si è politicamente impegnati, come si può essere veramente cristiani?

La Chiesa come comunità, in questa visione, non si disinteressa della giustizia dello sviluppo, del cambiamento sociale, ma misura il suo ruolo specifico strettamente legato alla sua missione di annunciare la Buona Novella ai poveri ed agli oppressi. Ciò significa che Dio stesso invita questi ultimi a rifiutare il mondo che li opprime ed a costituirne un altro più conforme alla giustizia che Dio attende. Sacralizzando così la speranza e la volontà di cambiare le cose, il Vangelo ricorda che esso è annuncio di liberazione, ma questa liberazione, ha un'altra dimensione: continua fino alla vittoria sulla morte.

L'impegno per la giustizia e per lo sviluppo, identificato alla promozione integrale dell'uomo, ha il suo compimento e si pone nella linea stessa della missione della Chiesa, che deve ricordare le esigenze di tutta la vita umana e ricordare a tutti i suoi membri di assumersi le loro responsabilità di uomini nella società, cioè nella politica.

Facendo della politica l'ambiente-cerniera dove si risolvono i problemi della società con la partecipazione sempre più cosciente dei cristiani, possiamo dire in un certo senso che si fa della politica « un luogo teologico ».

Ci si accorge che vi sono sempre più questioni di fede che sono anche politiche e delle questioni politiche che sono anche questioni di fede. Non è più solo dalla dottrina che si deduce una politica, ma è nella stessa vita politica che si vive e si interpreta la fede.

La Chiesa scopre che la trasformazione del mondo è anche il luogo della redenzione, della liberazione in atto in una Pasqua dalle dimensioni storiche. Essa chiama ogni uomo a convertirsi in questo mondo, non fuggendo da esso, ma trasformandolo. Non si tratta di identificare trasformazione del mondo e redenzione di Cristo — che trascende l'umanizzazione del mondo, perché si tratta della vittoria di Dio sulla morte — ma questo mistero si realizza nella storia degli uomini.

In realtà, il problema attuale della giustizia e della carità sembra propizio per una nuova interpretazione del Vangelo e della missione della Chiesa.

Si può citare a questo proposito il testo del Sinodo dei Vescovi sulla giustizia: « La lotta per la giustizia e la partecipazione alla trasformazione del mondo ci appaiono pienamente come una dimensione costitutiva della predicazione del Vangelo che è la missione della Chiesa per la redenzione dell'umanità e per la sua liberazione da ogni situazione oppressiva ».

Appunti per un dossier sul problema universitario nella diocesi di Ancona

Pubblichiamo un contributo del gruppo di Ancona sulla pastorale universitaria. Questo documento, preparato per comunicare alle altre espressioni di chiesa locale la situazione degli universitari in Ancona e le iniziative che il gruppo ritiene adatte e vuole intraprendere, può essere utile per stimolare altri gruppi ad un dibattito concreto sulla pastorale universitaria, a partire dalle specifiche situazioni cittadine, anche in riferimento a quanto si è detto all'ultima Assemblea Federale.

1. La presenza degli universitari in Ancona

1. La fisionomia della città di Ancona, per la crescente presenza di studenti universitari, sta man mano mutando. Ciò pone nuovi, impegnativi compiti alla missione pastorale della Chiesa anconitana.

2. Cifre esatte ed aggiornate sulla popolazione universitaria anconitana possono facilmente essere reperite presso fonti opportune. Intanto si può dire che essa ammonta approssimativamente a circa 3.500-4.000 studenti e tende a salire rapidamente entro il 1975 a quasi 6.000.

3. Più importante è definire i caratteri della nuova figura dello studente:

a) Forte è la provenienza marchigiana. L'università di Ancona è veramente una università regionale. Ciò fa di Ancona effettivamente una città-regione, polo di riferimento di tutto l'hinterland, con i suoi valori culturali e tradizionali. Debole presenza delle regioni meridionali. Nel corpo docente si nota la presenza di bolognesi e romani; ma con scarsissimo inserimento nel tessuto sociale vivo della città (pendolarismo dei docenti).

b) Conseguentemente all'accesso generalizzato agli studi superiori, che configura l'università italiana come una università di massa, radicalmente differente dalla vecchia università di élite volta a preparare i futuri quadri dirigenti, il nuovo studente universitario è spesso proveniente dalla piccola borghesia non solo cittadina, ma anche paesana.

c) Tra le classi abbienti a causa della dequalificazione degli studi e del deprezzamento sociale del titolo universitario, tra le classi emergenti a causa delle condizioni economiche disagiate, si diffonde il medesimo fenomeno dell'esercizio di un'attività lavorativa accanto all'impegno di studio.

d) La relativa vicinanza geografica, la inefficacia del metodo didattico cattedratico, la mancanza di interessi vitali nella sede universitaria, la scarsità e costosità degli alloggi, favoriscono il fenomeno del pendolarismo, che impedisce un inserimento vitale e fecondo nell'ambiente sociale e culturale cittadino.

4. A queste condizioni sociologiche oggettive sono affiancate situazioni psicologiche e soggettive di gravissimo rilievo.

a) Lo studente si sente estraniato dall'inserimento sociale vivo, in quanto percepisce, almeno confusamente che la sua università non lo qualifica professionalmente (problema degli sbocchi professionali), ma ne fa anzi un « disoccupato occulto », destinato ad impiegarsi poi in ruoli sociali subalterni o di sottoccupazione, che frustrano notevolmente il suo desiderio di ascesa sociale.

b) Sente poco valorizzato il proprio ruolo sociale di studente anche a causa dell'accademismo e dell'astrattezza della cultura che gli viene impartita.

c) È desideroso di fare esperienze alternative fuori dall'ambito di studio, e tuttavia non trova facilmente canali di impegno sul piano sociale, estremamente refrattario e preordinato secondo gli interessi delle forze sociali già esistenti.

5. La città di Ancona si è trovata impreparata ad offrire ambiti capaci di recepire e soddisfare le richieste vitali della popolazione studentesca. A cominciare dal problema degli alloggi e delle mense. Ma ancor più la quasi totale assenza di circoli di ritrovo e di ricreazione, di istituzioni e di infrastrutture culturali (circoli, biblioteche, emeroteche, ecc.), di iniziative che aprano una visione consapevole sui problemi storici più vivi in ogni ambito della vita sociale.

6. Nonostante questo, e nonostante il carattere « precario » della presenza studentesca, la città è stata indubbiamente vivacizzata nel giro di pochi anni.

a) Sul piano politico, dopo una prima fase lasciata quasi esclusivamente in mano ai movimenti spontanei e ai gruppuscoli, i partiti stanno organizzando la presenza di sezioni universitarie delle rispettive federazioni. Anche il dibattito politico cittadino ne ha risentito in notevole misura.

b) Sul piano culturale il moltiplicarsi delle iniziative come cineforum e conferenze e gruppi culturali, sta a testimoniare la richiesta di nuovi canali di informazione e di dibattito critico, nuova richiesta di cultura, sempre tuttavia con caratteristiche di massa (una sorta di « massa qualificata »).

2. La problematica pastorale

1. C'è nei giovani una richiesta religiosa? In che modo la Chiesa anconitana ha reagito alla presenza nella città di una popolazione così tipica?

2. Indubbiamente la richiesta religiosa negli studenti c'è, ma spesso implicita, non manifestata. Spesso essa è legata, come un dato di provenienza, alla cultura di origine, e la sua maturazione, se viene perseguita, viene soddisfatta negli ambienti ecclesiali del paese d'origine, con gli strumenti tradizionali, specie la parrocchia. In altri essa viene abbandonata per dare spazio alle dimensioni culturali, sociali e politiche, la cui maturazione appare più urgente. Pochissimi — e sono coloro che vivono in gruppi con esplicite finalità pastorali ed ecclesiali d'ambiente — riescono a inserire la dinamica di una fede matura nello stesso processo di rielaborazione culturale, sociale e politica.

3. La Chiesa anconitana ha reagito con lentezza a causa della rapida esplosione del problema. Soprattutto non ha compreso ancora bene che una pastorale universitaria implica evidentemente un salto di qualità non solo nell'offrire concretamente strumenti pastorali adeguati, ma anche nello stesso modo di concepire la pastorale. Non si tratta più solo di concepirla come servizio della evangelizzazione e servizio della santificazione, ma come sforzo continuo di inserire la dimensione dinamica e salvifica del messaggio di fede in una realtà storica in movimento, problematica contraddittoria ed ambigua. In questo sforzo di mediazione tra fede e storia, tra chiesa e mondo, è essenziale un certo grado di riflessione culturale, di ricerca critica, sia sul piano del dato di fede, (non più solo catechesi, ma anche teologia), sia sul piano della interpretazione della realtà (dottrina sociale, antropologia cristiana, visione della storia, ecc.); nonché un certo spazio di sperimentazione e di posizioni d'avanguardia. A questo proposito occorre riconoscere che ci si trova abbastanza impreparati.

4. Quali sono in concreto le forze interessate a una rapida promozione della pastorale universitaria?

a) C'è una certa pressione da parte di genitori — una sorta di maggioranza silenziosa — preoccupati per implicazioni morali e ideologiche connesse all'ambiente studentesco universitario, specie se vissuto fuori casa, lontano dalla famiglia. Questa pressione si concretizza in richiesta di collegi o pensionati, o pensioni private che garantiscano un minimum di serietà morale e riparo intellettuale. Interesse evidentemente tutoristico, non pienamente soddisfacente.

b) C'è una certa pressione da parte di uomini politici e amministratori che temono la radicalizzazione e la polarizzazione agli estremi degli orientamenti politici della massa studentesca. Gradirebbero la presenza massiccia di una componente di ispirazione cristiana nella speranza di una sua funzione equilibratrice. Talvolta la richiesta si indirizza esplicitamente nel senso di una « terza forza » politica, riconducibile storicamente nel partito democristiano. Interesse evidentemente esorbitante dalla finalità pastorale della Chiesa.

c) C'è infine la richiesta — in proporzione piuttosto timida — da parte di sacerdoti sensibili al problema specificamente pastorale. Tale sensibilità nasce per alcuni dal fatto di notare nella propria parrocchia un discreto numero di universitari, con richieste religiose non completamente soddisfacibili mediante i tradizionali strumenti pastorali. A volte si tratta di sacerdoti che si sono preoccupati di cercare alloggio agli studenti (vedi ad es. il pensionato universitario presso i salesiani, ragazzi ospitati in pensioni private a Posatora, ecc.) e giustamente desiderano offrire contenuti formativi.

3. Situazioni e prospettive

1. Che cosa si è fatto? Che cosa si sta facendo? Che cosa si può programmare? Occorre per prima cosa distinguere gli studenti in sede da quelli fuori sede.

2. Per i fuori sede alcune parrocchie si sono preoccupate di ricercare alloggi presso famiglie di buona formazione cristiana. In genere tali gruppi rimangono legati alla vita parrocchiale, o perlomeno ne sono disponibili. Per quanto mi risulta esistono gruppi simili nella parrocchia delle Grazie, di Posatora, di Palombina Nuova. È una iniziativa da incoraggiare e sollecitare anche presso altre parrocchie, specie di periferia. Problema aperto è offrire contenuti pastorali adeguati e stile di vita cristiana.

3. Ancora per i fuori sede c'è da menzionare il pensionato universitario presso la Parrocchia della S. Famiglia. Circa 30 studenti. C'è un progetto di allargamento delle strutture per dare ospitalità sino a 60 studenti. Un altro gruppo è ospitato presso il Convento dei Cappuccini. È in progetto un pensionato universitario femminile presso le suore francescane di Cristo Re. In progetto ancora una sezione per universitari presso l'erigendo Ist. Buon Pastore al Pinocchio. Problema aperto è di offrire contenuti pastorali, stile di vita cristiana e *in più* fare di questi nuclei esplicitamente centri in cui viene portata avanti una riflessione e fermentazione cristiana, culturale e sociale adeguata agli impegni storici di una chiesa marchigiana in cammino nella sua storia e nel suo ambiente.

4. Ancora per i fuori sede c'è da menzionare la presenza del movimento di Comunione e Liberazione, spontaneamente seguito da un nostro sacerdote, che porta avanti un discorso esplicito di pastorale ambientale studentesca. Problema aperto è di inserire il movimento nelle finalità e nella collaborazione con la Chiesa locale.

5. Per gli studenti in sede il discorso, paradossalmente, si fa più difficile, in quanto essi sembrano particolarmente impermeabili a una proposta specifica loro indirizzata. I motivi possono essere: *a*) il fatto che già vivono inseriti in una pastorale sia parrocchiale, sia associativa o di movimento che sebbene non dia rilievo alla condizione studentesca, tuttavia soddisfa la ricerca religiosa e fa loro ritenere superfluo ogni approccio specifico; *b*) la mancata sensibilizzazione della chiesa anconetana e degli stessi sacerdoti al problema universitario.

6. Per quanto riguarda la prima osservazione occorre notare che spessissimo nelle parrocchie i gruppi parrocchiali e le iniziative sono portate avanti da studenti universitari. Universitari sono anche per lo più i componenti delle associazioni e centri come l'Azione Cattolica, il Centro Missionario, gli scouts, ecc. Né sembra opportuno « distrarre » tali elementi dal loro lavoro.

7. Per quanto riguarda la seconda osservazione sono da rimarcare le difficoltà e il pratico isolamento in cui ha dovuto operare il Centro Universitario Diocesano (istituito per volontà di S.E. l'Arcivescovo, sentito il parere del Consiglio Pastorale Diocesano) e del gruppo F.U.C.I. che intorno ad esso si è costituito.

8. Se tutto ciò è vero allora non è possibile costituire un movimento di pastorale ambientale studentesca (che rimanga legato al tessuto vivo del popolo di Dio che è in Ancona) se l'ambiente ecclesiale e cittadino non è fermentato e sensibilizzato esso stesso alla problematica studentesca e alle implicazioni collaterali che comporta.

9. Sorge qui il problema delle istituzioni e iniziative culturali *stabili* capaci di influire a lungo termine nel volto spirituale e umano della chiesa e della città anconitana. A questo proposito c'è da rilevare la pratica assenza dell'Istituto Teologico Marchigiano, che pure, per la sua attuale configurazione, separata dal Seminario Regionale, è particolarmente atta a svolgere quel ruolo di animazione e di fermentazione teologica ed ecclesiale che è richiesta all'auspicato salto di qualità. Dalla elementare mancanza di pubblicità, alla mancanza di iniziative culturali « realmente » aperte al mondo laico studentesco, alla mancanza di incentivazioni specifiche (borse di studio per ricerche religiose), alla mancanza di infrastrutture soddisfacenti (la biblioteca è assolutamente inadeguata), ecc., si tratta di ostacoli non insormontabili. Eppure la posta in gioco è alta: si tratta di superare un atavico anticlericalismo e laicismo, radicato profondamente nel popolo nostro, che attenuato sul piano della comune convivenza, sopravvive tenacemente sul piano ideologico e culturale.

10. Evidentemente ciò comporta un dato fondamentale: il dibattito sul cristianesimo, se davvero vuol fermentare le problematiche umane, deve opportunamente laicizzarsi. Non può essere esclusivo monopolio dell'organizzazione ecclesiastica. Occorre stimolare ambiti di autonomia laicale e culturale che superino le contrapposizioni degli schemi ideologici, i blocchi storici, verso la ricerca di una riformulazione dei rapporti tra fede e storia, tra chiesa e mondo, in una sincera tensione verso l'unità.

4. Conclusione

1. Come si vede, l'avvio di una pastorale diocesana sensibile al problema universitario non sembra potersi attuare con soluzioni univoche. A rigor di termini non esiste propriamente una pastorale universitaria, ma piuttosto una serie di attenzioni e di iniziative che convergono al fine di dare una risposta adeguata alle interpellanze che la presenza dell'Università in Ancona rivolge alla Chiesa, dal momento che tutto questo modifica sensibilmente il volto della comunità civile ed ecclesiale.

2. Questi appunti rapidi vogliono essere un invito a tutti gli operatori della pastorale e in particolare agli organismi pastorali diocesani perché si prenda doverosa coscienza del problema e si dia impulso alle iniziative già prese e da prendersi in questo campo.

Gruppi cristiani in una società che cerca la sua identità

Intervento del dr. Klaus Schaëfer al convegno di Lione del dissenso cattolico.

Avvertenze: argomento, prospettiva, metodo

1. Nelle seguenti tesi e formule saranno accennate l'urgenza e la difficoltà nel mettersi d'accordo, nelle società industriali più sviluppate, sugli interessi, obiettivi, sulle opinioni ed attività comuni.

Saranno sottolineate alcune riflessioni che hanno avuto una parte importante nelle discussioni dei teorici dell'azione e della società. L'espressione « ricerca dell'identità » indica il fatto che, nella vita sociale di oggi, si tratta di probabilità, di obiettivi, di forme e di modelli di una futura vita (di un futuro sopravvivere) sociale. Quali interessi sono fondamentali e quindi generalizzabili di modo che dovrebbero essere osservate da tutti? Esistono certi obiettivi che, per ragioni ben chiare, dovrebbero essere seguiti in comune? Su quali atteggiamenti e modi di comportamento dobbiamo e possiamo metterci d'accordo riguardo a una futura vita in certo qual modo riuscita e degna di essere vissuta nelle prossime generazioni? Si tratta dunque qui dell'urgenza, delle difficoltà e delle possibilità che si manifestano nel vedere questi problemi e nel trovarne la risposta.

2. Queste riflessioni verranno fatte riguardo a un piccolo gruppo della popolazione soprattutto nei paesi industrialmente più sviluppati: ai piccoli gruppi di cristiani formatisi negli ultimi dieci anni, che sono n cerca di possibilità, di obiettivi e di forme d'una futura vita religiosa. In queste piccole cerchie di lavoro, gruppi di solidarietà e comunità nasceranno due questioni:

1) Quali stimoli — di agire e di riflettere —, quali incoraggiamenti e quali accenni possono darci alcune formule che spuntano nelle discussioni dei sociologi sul trovare delle norme e dei fini?

2) È contenuto in quello che questi gruppi intendono e che cercano di realizzare, un contributo all'osservazione e alla percezione d'interessi comuni, alla ricerca di una vita più riuscita, alla trasformazione dei modi di pensare e di agire? Dietro a questi due problemi c'è però la convinzione che i gruppi cristiani farebbero bene a considerare se stessi e la vita religiosa, alla quale appartengono come elemento criticio ed innovatore, come parte della vita sociale.

3) Questa relazione non vuole cominciare con le esperienze comuni, che si fanno d'una maniera più o meno diffusa, ad esempio da abitante della Repubblica Federale o da cattolico tedesco. Essa vuole piuttosto mettere l'accento sulle ipotesi e sulle proposte che risultano dalle teorie formatesi nelle scienze sociali.

1) Il testo presente rappresenta la seconda redazione di uno scritto le cui tesi sono state presentate e dibattutte al convegno annuale di gruppi di preti solidali, nella Repubblica Federale, avvenuto l'1 e il 2 giugno 1973.

Tali riferimenti ad espressioni come « nuova sensibilità », « etica del sopravvivere », « comunicazione senz'autorità » vengono intesi come ispirazioni per quei lettori che si fanno le suddette domande, che vogliono occuparsi più a fondo di teorie che per loro possono essere interessanti. Non intendo dare qui una introduzione filosofica, scientifica, storica o magari una rappresentazione sistematica del razionalismo critico, della teoria critica, della sua continuazione in J. Habermas e della teoria critica sociale di H. Marcuse. Qui non si può affrontare il problema teologicamente importante del riflettere di nuovo sui principi del dogma cristiano trascorrendo in maniera critica queste molteplici discussioni teoriche e queste teorie giustificando la storia della « rivelazione » e di Gesù Cristo in un modo nuovo. Non si tratta di fare un montaggio di vari pezzi di teoria per avere un'ideologia di gruppo eccletticistico, ma di indicare dei punti di vista che forse potrebbero essere interessanti riguardo alla concezione che i gruppi cristiani hanno di se stessi. Dato che le teorie e i « pezzi di teoria » hanno sempre una funzione comunicativa, appellativa ed operativa, questo accogliere di espressioni prospettiche dovrebbe essere permesso anche dal punto di vista scientifico e teorico.

I.

Quello che rende difficile il mettersi d'accordo sugli interessi e obiettivi comuni di azione: Le concezioni sui fini e gli interessi fondamentali moderni sono diventate piuttosto vaghe e irriconoscibili.

1. Le tradizionali norme e i fini europei dell'epoca moderna risultano, in una comunità « plurale » e socialmente e culturalmente tanto complessa come quella della « società mondiale » che sembra formarsi tuttora, insufficienti essendo provinciali e perciò inesportabili. Una correlazione tra regioni e nazioni si avvia in campi in cui, per un certo periodo, sono possibili dei contatti che funzionano senz'accordo etico: nel campo del potere (dell'equilibrio politico), nel campo delle scienze (della tecnologia dello scambio di informazioni, del dibattito teorico e soprattutto delle scienze naturali), dell'amore (cioè dei contatti privati ed individuali tra persone di varie razze, culture e religioni) e nel campo economico (delle relazioni economiche, degli investimenti, dei mercati, dell'emigrazione di operai).

2. Le concezioni caratteristiche dell'epoca moderna di una « natura umana » sono, da vari punti di vista, diventate problematiche:

1) La concezione che si è fatta la filosofia borghese del settecento e dell'ottocento dell'« individuo » come qualsiasi essere umano autonomo e reale in se stesso si è dimostrata come qualcosa di relativo ed è stata messa in dubbio da altre concezioni (ad esempio quella della psicologia degli istinti, del behaviorismo, della teoria sociologica dei ruoli sociali e della teoria dei sistemi).

2) I nuovi rami dell'antropologia (scienze della condotta, cultural anthropology, la genetica, le antropologie filosofiche) non sono arrivati a un concetto consistente della « natura umana ». Pure i fenomeni fondamentali (lingua, istituzioni, libido, aggressione) sono in larga misura rimasti indefiniti.

3) Sembra molto difficile fare la differenza tra i bisogni « veri » e « umani » degli uomini e quelli « artificiali » « falsi », « secondari » e indicare quei bisogni e le loro soddisfazioni che fanno parte di una vita « umana » e quindi della concezione di una vita « riuscita », come gruppo o individuo.

3. Il contatto nato nell'epoca moderna tra libertà ed istituzione, tra autorità ed autonomia, tra autogestione e dipendenza è ormai sorpassato. Non si tratta più di emancipare gli individui da qualche potere repressivo ma di costruire dei complessi e delle istituzioni sociali per mezzo del consenso, dell'argomento, dello scambio libero di esperienze. La risoluzione di tali problemi ci porterà poi avanti. Si tratta dunque della possibilità di praticare la libertà per mezzo di relazioni stabili, di gruppi o d'istituzioni, d'imparare a realizzare questa libertà in comune e di organizzarla.

4. L'idea che ha avuta l'epoca moderna della continuità, della necessità e della regolarità storica (Condorcet, Hegel, Comte, Engels) ha fatto cattiva prova. La perdita della storia, l'oblio, la rottura di tradizioni e la regressione culturale (modi di comportamento meno differenziati, mancanza di motivi di azione, crollo dell'orientamento) sembrano possibili. Non ci si offre nessun potere unificante, che abbia uno sviluppo storico (uno spirito universale, una tendenza a qualche punto « omega », una dialettica immanente che libera il genere umano dall'alienamento).

5. Le tradizioni europee religiose provenienti dall'ambito grecopalestinese non servono più da base nel costituire significati sociali; l'attesa della salvezza non influenza nemmeno in situazioni di crisi collettiva il comportamento degli uomini; la miseria individuale, la crisi psichica, la sciagura personale vengono vinti sempre di meno in un modo religioso, perché, nelle sventure di origine sociale, qualsiasi spiegazione religiosa sarebbe insufficiente uno valuta male le sciagure che si fanno gli uomini a vicenda dandole una interpretazione religiosa.

6. La convinzione, già elaborata dall'antica filosofia, che le massime, le norme, le misure e le fini politicoetiche siano spiegabili per mezzo della ragione, cioè che siano in grado di essere veri e definibili coi mezzi della riflessione comune e della discussione, questa convinzione sta crollando. Ma queste « verità » morali, non sono esse in realtà dei prodotti dell'angoscia e della volontà comune a tutti di vivere e di migliorare la vita, e perciò delle illusioni collettive necessarie per poter vivere? Fatti percepibili e pretese etiche e convinzioni morali, hanno essi qualcosa di comune? Non devono almeno le scienze sociali operare senza valorizzare le cose? Opinioni e decisioni etiche sono esse comunicabili o razionalmente penetrabili? Hanno una logica interiore? Non è tutto quello che va oltre al calcolo « costo-profitto » una cosa strettamente personale e perciò non da generalizzare?

II.

Un accordo veloce sugli interessi, sulle fini, opinioni e strategie comuni diventa sempre più urgente: l'esistenza socioculturale dell'umanità ne dipende sempre di più.

1. Sono evidenti certi « trends » nello sviluppo generale:

1) La sproporzione tra l'aumento della popolazione (cioè il bisogno di nutrimento, di beni materiali, di abitazioni, di posti di lavoro, di scuole, di stabili strutture politico-sociali) e la trasformazione sociale, che ha per fine la soddisfazione di questi bisogni, non ha potuto essere eliminata durante la prima decade di sviluppo.

2) La distanza tra i paesi « ricchi » e tra quelli poco industrializzati e privi di capitale si è fatta più grande. La stessa cosa vale per la differenza tra i « grandi » e gli stati « medi » riguardo all'armamento, ciò che produce nuove forme di colonialismo (esportazione di capitali, controllo del mercato, dipendenza dalla fornitura di armi, « aiuti » per i sottosviluppati a condizioni politiche).

3) Dappertutto le note fonti delle materie prime, cioè la terra ancora disponibile o gli elementi della biosfera necessari per vivere (mari, boschi, l'atmosfera, l'acqua sotterranea e le acque) si consumano sempre più rapidamente (calore, veleni, immondizie, raggi pericolosi, distruzione dell'equilibrio ecologico). Dove siano i limiti di questo abuso o se magari siano già superati, tuttora non lo sappiamo. I costi per una produzione senza inquinamento come i provvedimenti per riavere quest'equilibrio sono enormi.

4) Le attuali tendenze politiche si dirigono verso una situazione in cui, nel 1980, tutto sarà più svariato, l'economia sarà intrecciata in modo multinazionale, alcune regioni saranno politicamente messe in pericolo. Nei paesi più industrializzati i settori di servizio, computer, progettazione e amministrazione saranno tutti economicamente più importanti della produzione industriale stessa.

Sta nascendo una cultura « mosaico » molto più svariata, nella quale la molteplicità degli interessi, dei ruoli, dei gruppi e delle tendenze renderanno difficile il trovare delle norme. Una tale cultura evocherà il pericolo della sorveglianza e dell'op-

pressione politica. Circa nel 1985 saremo minacciati da una crisi economico-sociale: miseria e fame delle masse in alcuni regioni dell'Asia, qua e là un crollo politico e sociale, depressione economica, crisi di energia, inasprimento del conflitto tra nord e sud, dispute politiche nei paesi più industrializzati.

5) Lo sviluppo delle scienze ci condurrà a nuovi presupposti e possibilità di comunicazione, alla maturazione biochimica e genetica dell'uomo e alla dirigibilità del suo comportamento (trapianto di organi, interventi prenatali, prolungamento della morte clinica, mutazioni di personalità, dirigibilità di gruppi ed individui). Fra 30 anni magari gli uomini faranno la storia dirigendosi, controllandosi e cambiandosi l'uno l'altro con questi mezzi.

6) Sovraccarico, mancanza di silenzio, di spazio, di comunicazione, disorientamento, ansia dell'avvenire, l'esperienza dell'impotenza nei confronti dell'amministrazione, mancanza di motivazioni, una discriminazione sempre più forte della vecchiaia e dei vecchi avrà per conseguenza nuove forme di miseria psichica, un aumento della criminalità e la questione sempre più palpitante della vita individuale in un paese estremamente sviluppato.

2. Da queste tendenze risultano alcuni provvedimenti:

1) Il controllo immediato dell'aumento della popolazione almeno nei paesi in cui l'esplosione della popolazione fa crescere la dipendenza politica, la miseria delle masse, la quantità dei problemi. Nello stesso tempo l'agraria e l'insegnamento devono svilupparsi e magari cambiarsi a fondo. Questo però sarà soltanto possibile, se gli stati « ricchi » cambiano le loro relazioni con i paesi sottosviluppati insieme alla struttura del commercio mondiale.

2) Lo sfruttamento delle prime materie deve essere strozzato, la produzione deve trovare nuovi materiali e nuove energie. I limiti dell'inquinamento, dell'uso di energie e prime materie devono essere precisati di modo da poter servire come base della politica economica.

3) Ogni lavoro scientifico dev'essere intensificato, affinché una conoscenza sufficiente di processi incastrati, del loro meccanismo e delle loro conseguenze diventi possibile. Le possibilità di risolvere dei problemi devono allargarsi (il riflettere secondo modelli e tecniche di proiezione e di prognosi, il calcolo costi-profitto). Le forze e la volontà di risolvere questi problemi devono mobilizzarsi.

4) L'insegnamento pratico e teorico che ha per fine la dominazione di questi « trends » e di questi compiti deve andare avanti (pedagogia del conflitto, l'educazione alla curiosità e alla creatività, sensibilità sociale, preparazione ai problemi della scelta della professione, dell'invecchiare, della comunicazione).

5) L'obbligo centrale però sembra essere la definizione degli scopi e la trasformazione delle aspettative e delle opinioni nei confronti delle alternative che ci si offrono:

— La realizzazione del benessere per i cittadini dei paesi ricchi di oggi o il preoccuparsi di una sufficiente qualità di vita delle generazioni dopo il 2000, anche e soprattutto del terzo mondo.

— Lo sfruttamento e la trasformazione incontrollati della biosfera o il passo alla produzione e al consumo ragionevolmente limitato e sano, cioè: il persistere nelle tradizionali aggressività e ambizioni in mezzo ad un ambiente disumano o una nuova integrazione dell'uomo a questo suo mondo in cui rappresenta una parte;

— o una tecnocrazia formaldemocratica che agisce secondo le leggi del sopravvivere organizzando una vita che si svolge, priva di politica, « al di là di libertà e dignità », o un processo di democratizzazione avanzata, in cui quelli che sembrano sottomessi a queste leggi difendono i loro interessi, si organizzano ad elaborare nuove alternative politiche alla gara di armamenti, allo sfruttamento del terzo mondo e all'abuso della biosfera;

— o un sistema diviso in pochi creditori e molti debitori, pochi producenti di armi e molti compratori di armi, pochi centri provvisti di tutto e larghe zone, i cui problemi rimangono insolubili;

— o un ribrientarsi politico, che ha per scopo l'accordo sul disarmo mondiale, la garanzia di pace e, nei confronti del terzo mondo, una politica che soddisfi i bisogni delle masse.

3. Bisogna dunque decidere nei prossimi anni, in che modo e con quale scopo si deve e si può cambiare tutto il sistema (produzione, consumo, istituzioni, commercio mondiale, insegnamento, strutture sociali). Per arrivare a ciò, bisogna prima mettersi d'accordo su quello che significa una vita umana, riuscita e « degna di essere vissuta ». Questo problema è storicamente nuovo. Per la prima volta nella storia il genere umano è in grado di poter decidere quello che farà della sua biosfera, cioè delle sue condizioni di vivere. Da ora in poi non si può più contare su altre forze maggiori oltre o dietro a quel fattore collettivo responsabile che è la storia. Gli uomini devono imparare a considerarsi quelli che si sono fatti storicamente: come esseri da cui dipende il loro mondo futuro.

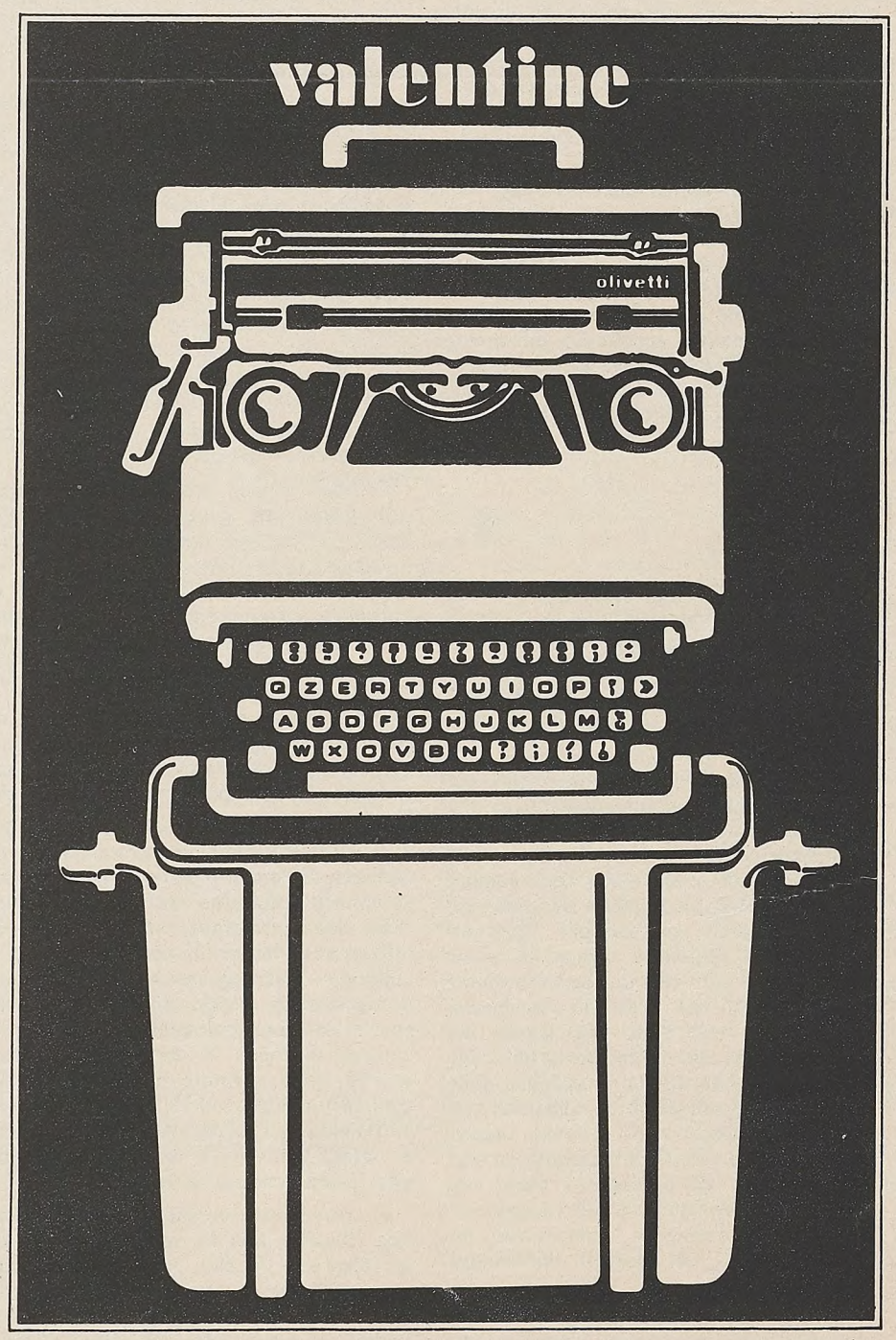
4. Le difficoltà di questo processo di studio e di decisione sono evidenti:

1) Non si sa quanto tempo ci resta ancora per trovare un accordo sugli scopi e sulle strategie.

2) Tutti i gruppi che rappresentano degli interessi e poteri economici e politici devono, in quel processo di avvicinamento, cambiare se stessi e riorientarsi completamente. Non è sicuro che ciò avvenga con la dovuta velocità.

3) Per il momento sono soltanto le minorità intellettuali e ben informate che hanno riconosciuto come stanno le cose. Gli interessi della gente in questione però divergono molto. Mentre una minorità economicamente e politicamente assicurata è in grado di fare e sapere quello che farà tutto il mondo, milioni nel terzo mondo combattono la loro lotta per l'esistenza e per il sopravvivere fisico, una lotta che diventa sempre più dura. Mentre gli ecologi proclamano la fine dell'aumento delle popolazioni, nell'America Latina ci sono quelli dei movimenti di liberazione che invece proclamano una continua espansione regionale per dare maggiori possibilità alla liberazione economica e sociale: tendenze di limitazione e di espansione s'imbattono dunque.

4) Il rapporto dell'uomo all'ambiente in cui vive sembra disturbato soprattutto in Europa, negli Stati Uniti e in Giappone: tende allo sfruttamento, alla violenza, alla rivoluzione dei sistemi « naturali » ecologici che si regolano da se. Se, in fondo a quella aggressività, c'è la tradizione biblica (l'uomo è superiore alla natura, cioè « sopranatura »), non lo sappiamo dire. La difficoltà di trovare un nuovo rapporto alla natura è ovvia.



Nelle scienze sociali e in quelle dell'azione si osservano delle possibilità di percepire e di formulare degli interessi fondamentali e di fare così un passo avanti nel trovare nuovi scopi e modi di comportamento. Alcuni motti sotto cui tali possibilità vengono discusse, potrebbero servire, anche ai gruppi cristiani, da ispirazione, da incoraggiamento e da orientamento.

1. Quello che disse M. Horkheimer sulla « nostalgia di quello che è completamente diverso » potrebbe indicare un atteggiamento fondamentale di tutti quelli che non si sono rassegnati:

1) La storia della liberazione dell'uomo dal naturale ambiente strapotente è, fin dai greci, necessariamente la storia della repressione, del disincanto e della manipolazione della propria natura per mezzo della ragione strumentale. Questa ragione oggi diventa totale: costruisce delle coerenze razionali, realizzabili, tecnicamente controllabili integrando l'uomo in questi meccanismi di produzione, consumo, amministrazione e di tempo libero.

2) Si può spezzare questo complesso di accecamento? è contestabile questa sua pretesa di formare la realtà intera della vita? Di questo sono capace coloro che, nelle loro considerazioni, tengono d'occhio il fatto che questo ben ordinato mondo delle società di amministrazione altamente industrializzate può andare avanti soltanto a costo della miseria e della sciagura di gruppi ben decisi, cioè a costo di manodopere che, nel terzo mondo, costano poco, a costo di minorità discriminate, ma anche a costo dell'estrema disciplina, dell'addestramento e dell'automatizzazione di quelli che sono integrati nel sistema e che ne profittano.

3) Nell'afflizione per questo rapporto strutturale tra la dominazione razionale del mondo e la produzione di miseria umana almeno una cosa sembra possibile: non si può rassegnarsi di questi fatti, cioè non si può accettare tutte queste condizioni in fondo terribili come quello che sia l'ultimo, l'assoluto, il giusto. Questa protesta e questo rifiuto hanno il carattere dell'aspirazione a qualcosa che sia del tutto diverso di tutte queste cose false, a un'alternativa non concreta ma reale. Questa realtà è accessibile soltanto con questa negazione di tutto quello che c'è, cioè colla solidarietà della lotta per una vita migliore e diversa per tutti gli uomini.

4) Da questo accenno a una rimanente possibilità dell'evasione e della ribellione sembra cadere una luce sul dio di Abramo, dell'esodo dall'Egitto, sul dio delle parabole di Gesù e della lotta di Gesù contro malattia, angoscia e morte, sul dio del paternostro. Ma si può trasformare questa negazione, che, oltre alla volontà di tutta un'altra vita, contiene anche quest'alternativa, di modo da ottenere scopi e modi di comportamento? Esistono delle proposte riguardo all'aspetto concreto che avrà quel rifiuto di partecipazione?

2. Considerato che, pian piano, si vedono i limiti dell'aumento incontrollato (della popolazione, delle città, del traffico, dell'inquinamento, dell'armamento), diventa possibile la critica pubblica ed individuale dei bisogni e delle condizioni di vita e con ciò una nuova etica, quella della ragione ecologica.

1) Il continuo stimolo e la soddisfazione di nuovi bisogni, sconosciuti prima dell'ottocento e ormai praticati in tutto il mondo a favore dell'espansione economica, è un fattore importante della storia economica e sociale del novecento

L'invenzione stessa di nuovi bisogni, di nuove abitudini di consumo, di nuove prospettive di vita, di simboli dello strato sociale e la sua divulgazione per mezzo dei mass-media è diventata, nel frattempo una industria espansiva. Mentre questa invenzione di cose nuove che « bisogna avere » si potrebbe continuare infinitamente, le condizioni ecologiche per soddisfare questi nuovi bisogni non crescono nella stessa misura (p.e. le spiagge, le zone residenziali e quelle di villeggiatura, le materie prime, l'acqua sotterranea).

2) Tutto ciò conduce alla riflessione critica sui veri bisogni dell'uomo. Questo problema non si risolve facendo la differenza tra bisogni « naturali » e quelli « artificiali » o tra bisogni fondamentali « materiali » e quelli secondari « culturali ». Si può, si, indicare quello che è necessario alla pura vita fisica, ma con ciò non si è ancora arrivati alla definizione di quello che gli uomini possano aspettare l'uno dall'altro, cioè non si sa, quali aspizioni e quale soddisfazione di queste aspirazioni li portano alla vita « umana ». Di Marx si possono nominare due punti di vista che ci porteranno avanti: a) Bisogna rendersi conto che, nel processo di socializzazione, nascono eventualmente delle pretese moderate o sbagliate, e che, perciò, non conosciamo più questi bisogni essendo essi ridotti all'irriconoscibilità; b) comunque una persona è povera come essere umano nel caso in cui rappresenta in fondo una merce, un oggetto di scambio, il producente o consumatore di beni materiali, cioè, se viene determinata in primo luogo dal processo economico. Una esistenza « ricca » sarebbe quindi una vita in cui dominano i rapporti « interumani » non influenzati dal denaro, dall'efficienza, dallo scambio di merci, dal consumo e dalla concorrenza, cosicché venga soddisfatto il bisogno di contatto, di apprezzo, di ozio, di giuoco e variazione.

3) Si tratta dunque, nei confronti ai limiti già visibili dell'espansione, di una autodeterminazione della « bestia non determinata » (Nietzsche), che è l'uomo, per mezzo della ragione pratica, cioè critica, sperimentale, di una ragione che studia. Affinché una tale determinazione nuova e un tale riorientamento faccia dei progressi, ci vuole la discussione pubblica:

a) Soprattutto quelli che ora devono pagare, nella nostra società, quella stimolazione di nuovi bisogni, devono pronunciare i loro bisogni e difendere i loro interessi (p.e. le famiglie con molti figli e i pensionati).

b) Gli scienziati devono cercare di oltrepassare le loro concezioni di modelli e fini e di fare delle loro proposte e dei loro avvertimenti un elemento politico.

c) Una futura etica non deve rivolgersi semplicemente ad individui e piccoli gruppi. Deve invece prendere la situazione sociale economica, p.e. la politica finanziaria degli statii, per base delle loro proposte di procedimento, cioè deve diventare una etica che trasforma le priorità politiche e i fini di azioni pure nelle grandi organizzazioni più grandi.

4) I seguenti contenuti di una tale etica della responsabilità ecologica sono da osservare già ora:

a) Bisogni, produzione e consumo vengono esaminati riguardo al loro prezzo e a quello delle loro conseguenze, e ne vengono fatte le rispettive prognosi.

Vengono poi giudicati nei confronti di questo sviluppo futuro e, se pare necessario, verranno ridotti o rimandati. Non si tratta dunque di rinunciare o di rimuoverli agli istinti, nel senso del morale borghese del successo e dell'efficienza, ma di progettare e di dominare il proprio modo di vivere e atteggiamento di consumo; ciò avviene dopo aver trovato una opinione collettiva.

b) Questa correzione, orientata all'avvenire, delle proprie pretese e dell'atteggiamento economico è, in un primo tempo, certamente l'impegno di alcune minorità, ciò che significa un divergente modo di vivere che verrà consapevolmente dimostrata.

c) Tutto ciò avrà per conseguenza anche un riorientamento alla natura, a quello che è vivo, una revisione dell'arroganza innata nei confronti di tutto ciò che non è umano e dell'uso aggressivo della natura; si tratta quindi di saper riconoscere il fatto che ognuno rappresenta una parte storicamente privilegiata della vita, che ormai si è sviluppata di modo che è responsabile pure di tutto quello che vive sul pianeta.

3. La liberazione della comunicazione interumana da barriere sociali, da inibizioni e angosce innate e da fissazioni ideologiche rappresenta oggi la premessa, il mezzo e la fine della cerca d'identità (J. Habermas).

1) I modi di parlare, di conversare di agire e di trattare sono, tra la gente delle società estremamente industrializzate, diventati deformati, storti, insufficienti. La comunicazione, per la maggior parte, non ha più luogo, o ci fa una fatica enorme o fallisce a causa dell'ignoranza reciproca, di barriere linguistiche, della diversità di interessi, della superiorità rispettivamente inferiorità dei partecipanti (vantaggio o svantaggio sociali, potenza ed impotenza). Specialmente tre fatti hanno un certo peso:

a) Individui come anche dei gruppi ed organizzazioni intere sono, nelle esperienze che fanno, linguisticamente isolati: non sopportano queste esperienze, non riescono a parlarne, diventano muti, cioè possono parlare di queste cose soltanto in una maniera in cui la realtà rimane irriconoscibile. Delle malattie psichiche vengono ovviamente causate spesso da questa perdita delle facoltà comunicative. Nello stesso modo le ideologie, dogmi, le convenzioni e le regole delle istituzioni servono spesso a escludere la verità, l'esperienza e le forme di conversazione « vietata ». Nella terapia degli individui come anche nei tentativi del rinnovamento delle istituzioni si tratta di ricuperare il contatto alla realtà, le esperienze tabù e la comunicazione.

b) La lingua (come viene parlata p.e. nelle scuole, negli ambulatori, negli uffici) stabilizza la differenziazione sociale (specializzazione del lavoro) e quindi la divisione iniqua del potere, cioè la situazione attuale. Essa decide, essendo usata, chi ha qualcosa da dire e chi ha da tacere. Nello stesso tempo la lingua conserva i vari strati sociali, i ruoli, le pretese e le possibilità, cioè l'ingiustizia sociale. Essa è perciò uno strumento nelle mani degli strati privilegiati, per offendere l'incremento sociale e la stabilizzazione del potere dovuto al vantaggio intellettuale.

2) Già queste osservazioni sarebbero impossibili, se la comunicazione e la conversazione non fossero, già in sé, destinate all'uguaglianza delle possibilità di tutti, alla disinvoltura, alla liberazione dalle autorità, all'intesa ottenuta dall'argomentazione ragionevole e dall'accordo finale di tutti ed a una convinzione elaborata in comune. Chi, in genere, parla, informa, argomenta, ascolta, ha in fondo la visione di una situazione della « comunicazione libera dalle autorità ». Ogni scambio fatto tra uomini viene nutrito da quest'utopia.

3) Quest'utopia, alla quale si riferisce ognuno che cerca un accordo qualsiasi, una convenzione, il contatto parlato, ha un'importanza strettamente politica:

a) Essa torna alla base degli interessi nascosti di tutti quelli che fanno parte in questa comunicazione e chiede la discussione aperta di questi interessi, decisioni, secondo fini, intenzioni, bisogni, desideri. Gli interessati devono quindi riflettere insieme sui loro motivi, sui fini, le ideologie, le definizioni, i tabù, e domandarsi se la loro comunicazione vuole liberarsi dal vincolo di queste premesse e tendenze nascoste.

b) L'idea principale della « comunicazione libera » chiede, appena uno se ne rende conto, il tentativo di ridurre l'inuguaglianza delle possibilità tra gli interessati. Chiede quindi, nel corso della discussione, il cambiamento dei privilegiati come anche quello dei dipendenti. I muti devono imparare ad aprire la bocca e i potenti devono imparare a essere criticati.

c) L'utopia include la speranza che la pratica sociale sia realizzabile. Si appoggia sul fatto che gli interessi singolari vengono smascherati, ridotti e superati da comuni interessi fondamentali, che risultano dalla discussione. In altre parole: l'obbligo reciproco di parlare liberamente e di argomentare ragionevolmente viene esso stesso considerato ragionevole, legittimo, cioè una cosa che, nella comunicazione, ha fatto buona prova. Chi sa quello che fa, parlando con una persona senza minacciarlo, intimidirlo, darsi delle arie o senza profittare della sua superiorità, ha fiducia in una specie di umanità che, praticando l'abolizione del potere e l'incoraggiamento al ragionare, però nascere ed affermarsi.

4. Nelle società industriali dell'ovest come anche in quelle dell'est vari gruppi e movimenti sono in cerca di una « nuova sensibilità », cioè di una percezione sociale più intensa e più larga, del contatto più intenso alle realtà umane, dell'attenzione più viva verso la realtà sociale e politica.

1) Soprattutto H. Marcuse spera che la attuale dialettica dello sviluppo sociale ci condurrà a un « salto qualitativo », al passo rivoluzionario verso altre qualità ed altre possibilità di percepire la realtà, di trattare gli uomini e le cose, cioè verso altri bisogni e altre possibilità di soddisfarli. Questo salto vale per tutti i campi della vita (produzione, consumo, relazione all'ambiente, tempo libero, socializzazione, morale, arte), cioè con esso nasce un nuovo uomo. Quest'uomo non si fa più ridurre a una merce, non si fa progettare o consumare, sorvegliare o condurre dai tecnocratici. Fa valere i suoi bisogni morali ed estetici: ha bisogno di comprensione, rapporti umani, che hanno il loro valore in sé, vuol dare gioia e riceverla, rifiuta tutto quello che rende brutta la gente e il loro mondo e che li rende brutali e diformati. Avere questi bisogni e poterli soddisfare nella vita sociale, ciò sarebbe la libertà.

2) La cerca come quella di un « uomo nuovo » è una realtà che non deve necessariamente essere interpretata in relazione a una teoria dialettica del capitalismo conterrivoluzionario. L'impressione che la società industriale di oggi permette ai loro individui soltanto una vita psichicamente povera, vuota, piatta e ristretta, è, tra molta gente e non sempre tra i giovani, diffusa nello stesso modo come il desiderio di nuove forme più ricche di comunicazione sensuale e la disposizione a vedere le condizioni reali di maniera più precisa, più disinvolta e più intensa. Molta gente soffre al giorno d'oggi dell'incapacità innata di addentrarsi con tutti i sensi nel loro ambiente; si accorgono che, per funzionare, bisogna essere disinteressati, psichicamente apatici, ristretti ed abituati alla violenza ed al terrore, e cercano perciò una nuova cultura dell'attenzione, della percezione sociale, della tenerezza e dei rapporti sessuali. Ma qui non si tratta soltanto di migliorare la facoltà individuale del godere, ma del tentativo di partecipare a una vita più ampia, di abbandonarsi alla realtà e di mettersi a suo agio non solo nell'ambiente privato. Questo è un tentativo politico, perché rende l'uomo capace di soffrire e di accorgersi delle cause sociali della sciagura. Questo tentativo può condurre all'afflizione, alla rabbia e perciò anche all'analisi critica delle situazioni ed a iniziative ed alternative pratiche.

In che modo possono i gruppi cristiani partecipare alla cerca sociale di possibilità, forme e fini?

1. Lo possono fare e lo fanno prendendosi semplicemente il diritto, il coraggio e il tempo di condurre la loro propria vita, di vedere e di accettare i propri problemi e di cambiare i loro modelli, convenzionali e imposti a loro, di comunicazione e di comportamento. Dove un gruppo cristiano cerca di non farsi dettare i suoi problemi dall'organizzazione della chiesa, di non eccedere nelle sue azioni, di non farsi cacciare nella rassegnazione o nella delusione, dove questo gruppo studia il bisogno e la capacità di pronunciare le proprie esperienze, dove prende le sue esperienze che ha fatto nel campo della comunicazione repressiva, ansiosa, non libera, come punto di partenza nella cerca di diventare più attenti e più aperti, li un tale gruppo contribuisce, appunto con questa sua pratica, a cambiare qualcosa nella chiesa e perciò nella società.

2. Questi processi sembrano possibili soprattutto nei gruppi, in cui non i programmi generali di azione ma i rapporti umani insieme a una precisa situazione e problematica conducono al lavoro collettivo o a forme più o meno intime del convivere. In tali gruppi i preti (con o senza ufficio divino) e i loro problemi speciali e determinati dall'istituzione e dal genere di professione sono integrati in un ambiente più vasto ed in esperienze fatte da non teologi e non clerici. Il contatto tra i vari gruppi locali e l'intensificare di questo contatto tra i gruppi solidali e i gruppi di preti sarebbe molto importante. Un'occasione che da questi gruppi potrebbe essere colta, sarebbe l'accompagnare critico-solidale di teologi verso professioni e forme di vita non protetti dallo stato e non assicurati dalle imposte ecclesiastiche.

3. Gruppi cristiani e i teologi di professione tra loro potrebbero, in vari luoghi, avvicinarsi o appartenere ai gruppi che si occupano concretamente di problemi ben precisi, trascurati dalle autorità ufficiali o dal pubblico, o che inducono a un complesso superiore di problemi, di cui, pian piano, un numero sempre più grande di concittadini dovrebbe rendersi conto. Gruppi cristiani potrebbero così arrivare alla coalizione con altri gruppi di diversissima provenienza politica e sociale per formare in questo modo una specie di « chiesa aperta ».

4. Potrebbe diventare una caratteristica dei gruppi cristiani, che nei processi di comunicazione, che si svolgono dentro di loro, si potrebbe riuscire a parlare sull'esperienza religiosa, sulla mancanza o la trasformazione di essa, sulla disperazione profonda o sulle certezze, le loro ragioni e i loro cambiamenti. Dialoghi di questo genere, preghiere, uffici divini e l'incoraggiamento di non farsi impedire dalla colpa a vivere, potrebbero, in tali gruppi, non solo far parte del repertorio convenzionale, che viene soltanto « praticato ». Possono invece nascere dal lavoro comune e dalla comprensione reciproca, dalla gioia di fare cose utili, dall'accordo col Gesù di Nazareth. Durante tali tentativi del recupero delle parole autentiche di Dio parecchi di questi gruppi potrebbero forse contribuire a ciò che la regressione, giudicata possibile da J. Habermas, di molta gente verso un ellenismo nuovo non conduce al crollo delle relazioni a Dio Gesù, all'amutolimento del protesto escatologico contro le cose come sono.

A Lione: il convegno del dissenso cattolico

L'« assemblea internazionale dei cristiani nella rivoluzione per l'avvenire degli uomini », tenutasi a Lione il 17 e 18 novembre, aveva per slogan « liberare il vangelo, liberare l'uomo ». Un migliaio di « cristiani critici », dell'Europa e dell'America Latina (gli italiani, 150 circa, erano il gruppo più numeroso dopo i francesi). Al centro del dibattito i temi della declericalizzazione (« Echanges et dialogues » e il nostro « 7 novembre », che sono stati i principali promotori dell'incontro, furono inizialmente dei movimenti di « preti solidali ») e soprattutto la scelta socialista come concentrazione dell'impegno cristiano per la trasformazione della società. Precedenti dell'incontro: Coira, luglio del '69 (incontro di preti contestatari europei); Roma, ottobre '69 (preti e laici, durante il sinodo dei vescovi); Amsterdam, settembre-ottobre '70. Rispetto a tali tre incontri la novità di Lione è rappresentata dalla maggiore politicizzazione dei partecipanti e degli ambienti che essi rappresentavano. Più che ai tre convegni suddetti, il rinvio era ai congressi dei « cristiani per il socialismo », da quello di Santiago dell'aprile '72, a quello di Bologna del settembre '73. Non descriveremo qui, analiticamente, il dibattito di Lione. Ma ci limiteremo a commentare tre pronunciamenti: uno dell'assemblea stessa, uno della delegazione italiana ed un terzo dell'episcopato francese (in risposta all'invito al convegno, rivoltogli dalla segreteria permanente).

1 - Il « text d'orientation » **2 - La delegazione italiana** **3 - La lettera dei vescovi francesi**

Un comitato ristretto ha redatto un « text d'orientation », che poi è stato dibattuto dall'assemblea. Non è stato votato e, stando al dibattito, c'è da ritenere che non sarebbe stato approvato. Esprime comunque la posizione dei movimenti organizzati che hanno promosso l'incontro. Ed è molto probabilmente la voce più rappresentativa, tra le tante che si sono ascoltate a Lione.

In questo documento si afferma che è urgente, per i cristiani critici, la necessità di « concretizzare gli impegni rivoluzionari, troppo spesso mantenuti a livello di dichiarazioni verbali e idealistiche ». Il riferimento è a due situazioni rivoluzionarie, il Cile e il Vietnam. E l'autocritica riguarda le « complicità oggettive » dei cristiani progressiti, appartenenti in maggioranza ai ceti medi, con i torturatori e gli oppressori. « Riconosciamo qui la nostra mancanza di rigore teorico e pratico e misuriamo la distanza che ci separa da quelle prese di posizione radicali cui siamo chiamati se vogliamo essere realmente solidali con gli sfruttati che lottano per la loro liberazione ».

I cristiani del dissenso si muovono in un ambito che impedisce una maggiore concretezza politica. Si può anche affermare che la contraddizione tra la esclusiva accentuazione della dimensione politica della fede e la riconosciuta impossibilità a calare tale opzione in scelte operative (pena l'integrismo) è senza via di uscita. Credo tuttavia che sia importante la consapevolezza dei propri limiti. E qui tali limiti sono lucidamente individuati.

I convegnisti di Lione si sono divisi in una decina di commissioni (da « la vita quotidiana » a « l'internazionalismo cristiano »). Una di queste, su « la politica della Chiesa », era presentata da un testo elaborato dal direttivo del « 7 novembre » e letto da Fernando Cavadini all'assemblea generale. Vi si afferma, a proposito delle posizioni ufficiali della Chiesa, che « i cristiani che hanno fatto la scelta di classe » farebbero il gioco dei loro avversari ideologici se rinunciassero ad individuare nei documenti ecclesiastici della linea più avanzata una « obiettiva apertura a un pluralismo ideologico che legittima la stessa scelta di classe ». Segue un excursus su testi del magistero, dalla *Mater et Magistra* alla lettera dell'abate Franzoni e alle dichiarazioni recenti del card. Poletti. Questa la conclusione: « l'unica fede si può esprimere dunque in diverse ideologie. Perciò i cristiani per il socialismo non potranno accusare di eresia i democristiani, né esserne accusati. Sul piano della fede essi si riconoscono fratelli ».

Sono parole per lo meno inconsuete nell'ambito del dissenso. Il documento tuttavia, nel suo insieme, non è tale da modificare l'immagine pubblica del « 7 novembre », per esempio quella che ne hanno i vescovi. Non vi si precisano i concetti di « scelta » e « lotta di classe », e perciò i vescovi li ricondurranno all'accezione per loro inaccettabile. Né vi si dice nulla sul tipo di chiesa e di fede cui ci si intende richiamare. Si può star sicuri, quindi, che le lodi all'apertura sociale dei documenti del magistero non saranno certo accolte con simpatia dalla « controparte ».

Tuttavia questo foglio di lavoro ci sembra nuovo. E, nella misura in cui esprime più che l'opinione di qualche leaders, forse potrà rappresentare un punto di partenza per una ridefinizione degli schieramenti nella zona più strettamente ecclesiale del dissenso cattolico (al « 7 novembre » appartengono sacerdoti e parroci, che ricoprono tuttora posti di responsabilità pastorale). Gli estensori del testo affermano « la possibilità di operare una saldatura tra i nostri movimenti e il dissenso interno all'istituzione ». È proprio ciò che altri italiani, presenti a Lione, si sono affrettati a negare. Sono anch'essi del « 7 novembre », hanno citato anch'essi il card. Poletti, ma per dire che non si dà continuità tra progressismo e rivoluzione. La partita è dunque aperta. A Lione è momentaneamente prevalsa l'ala « possibilista ». Ci premeva registrare il fatto.

Ma il fatto più grosso di Lione è di essere stato occasione per un esplicito pronunciamento dei vescovi francesi. Per esempio i vescovi italiani non si sono mai pronunciati direttamente sulla « scelta di classe » né, al tempo delle Acli, dove altro fu l'oggetto del documento, né recentemente a seguito del congresso « cristiani per il socialismo ». Ma oltre la novità c'è un altro elemento che fa importante la lettera del « consiglio permanente dell'episcopato » francese (un organo equivalente al consiglio di presidenza della CEI): d'essere la risposta dell'episcopato culturalmente e politicamente più avanzato, di tutta la chiesa, rivolta a un'espressione internazionale del dissenso, e come tale meno difficile ad abbordarsi, poiché a quel livello vengono necessariamente a smussarsi i motivi regionali e nazionali di contrapposizione polemica. Conviene ricordare, tra l'altro che all'analoga assemblea internazionale di Amsterdam erano presenti due vescovi olandesi, Huub Ernst e Cornelius De Witt. I francesi non hanno imitato tale esempio. Ma hanno fatto di più, motivando la loro assenza. « Vediamo con gioia delinearsi oggi i tratti di un volto nuovo della chiesa; ma, dobbiamo dirvelo con fermezza e chiarezza, il testo orientativo dell'assemblea di Lione impegna l'assemblea stessa su una strada in cui noi, unanimemente, rifiutiamo di lasciarci coinvolgere ». Il testo precisa poi che i vescovi non misconoscono l'urgenza dell'impegno per la « liberazione progressiva di tutti gli uomini e di tutte le donne dalle forme di oppressione, di dominazione e di sfruttamento », ma rifiutano « di identificare questa liberazione politica economica e sociale con la salvezza in Gesù Cristo ».

Ritengo che su questo punto, che è il più sviluppato, i vescovi abbiano compiuto un'indebita generalizzazione. Si sono pur sentiti a Lione, per esempio nel gruppo di studio sulla ideologia della chiesa, che è necessario assumere la lotta di classe come criterio ermeneutico per la lettura del vangelo; e si sono sentiti, anche più spesso, coloro che non intendono accettare alcun compromesso, neanche tattico, con la chiesa ufficiale. Ma non credo ci sia bisogno di dimostrare che tali posizioni sono minoritarie. E che con la grande maggioranza dei convenuti i vescovi avrebbero potuto proficuamente discutere. Il fatto che importa rilevare è che i tempi non sono maturi per un tale dialogo. E non lo saranno infatti finché i movimenti del dissenso, complessivamente, daranno l'impressione di non avere alcuna preoccupazione del deposito tradizionale della fede, e delle dimensioni complessive della chiesa.

Nell'ultimo paragrafo della loro lettera i vescovi passano al contrattacco: « ci sembra che vi poniate in una problematica troppo limitata e, in parte, superata, nei confronti del nuovo contesto culturale dell'umanità ». In sostanza i vescovi sottolineano l'attualità del messaggio cristiano: « che solo svela il senso ultimo dell'uomo, della società, della storia ». A questo punto il dibattito sembra paradossale. Il dissenso è nato proprio per riscoprire, o meglio dalla riscoperta di tale attualità. Ma non ha saputo farsi carico di una fruttuosa divulgazione e mobilitazione. Talvolta dà addirittura l'impressione, ridotto com'è a pretesto per affermazioni di schieramento politico, di non avere più alcuna fiducia nel vangelo. Tanto che oggi i vescovi francesi possono prenderlo in contropiede, scendendo sul suo stesso terreno.

Il congresso di Lione sta a significare che un dialogo si impone di fatto, e che è persino desiderato da ambedue le parti. Ma che per ora non è possibile, per insufficenza di premesse oggettive. Perché, per esempio, il dissenso non riconosce esplicitamente alcun ruolo ai vescovi. Li invita senza dire a che titolo li invita. E perché i vescovi, pur disposti a dialogare con gli intellettuali marxisti e le sinistre ufficiali, non hanno ancora imparato a prendere sul serio le frange estremiste delle proprie chiese.

Luigi Accattoli

Collocazione economica di laureati: spunti per un'analisi

Un esame anche affrettato dei dati relativi al rapporto tra l'università e le richieste del sistema economico rivela con una certa evidenza due fatti. Il primo riguarda la progressiva disoccupazione dei laureati in Italia e l'evoluzione quantitativa del fenomeno. Si stima infatti che nel '75 oltre il 40% dei nuovi laureati non troverà un lavoro qualificato. Il secondo riguarda il come i laureati si collocano e si collocheranno nel mondo del lavoro, cioè il loro progressivo accantonamento nel settore terziario a scapito degli altri settori produttivi. Di questo secondo particolare problema è mia intenzione sviluppare alcuni aspetti per dare un'idea della problematica che ad esso è sottesa. E ciò analizzando alcune delle posizioni tipiche che il laureato nel sistema produttivo assume. Premetto che per la definizione dei settori di produzione accolgo lo schema classico di settore primario (in particolare l'agricoltura), settore secondario (l'industria), settore terziario (i servizi). Per l'analisi della situazione occupazionale mi riferisco inoltre ai lavori della commissione 5 del congresso di Bologna sulla condizione studentesca e allo studio del C.E.N.S.I.S. sul rapporto tra istruzione, occupazione e professionalità negli anni '70-'75.

Poiché è necessario fondare sul concreto è utile partire da una sintesi dei dati citati.

Una prima lettura ci dice che nel 1970 il 68% dei laureati occupati in Italia era ripartito tra scuola, università e pubblica amministrazione. Queste tre categorie descrivono la gran parte dei laureati collocati nel settore terziario. Ne restano fuori le professioni, le quali però non presentano attualmente prospettive di sviluppo ed alle quali perciò possiamo guardare come ad una costante. Ne deriva che quando parliamo di sviluppo o di contrazione del settore terziario possiamo, pur con approssimazione, riferirci ai soli movimenti occupazionali del pubblico impiego. Se ora osserviamo le prospettive del mercato rileviamo come appunto dal pubblico impiego possano venire ulteriori richieste di laureati. La crescente domanda di servizi sociali e la espansione dell'istituto scolastico chiedono al mercato del lavoro personale qualificato atto a gestire appunto nuovi servizi e nuovi ruoli d'insegnamento. Questa tendenza del settore ad espandersi, intuita nei lavori della commissione 5, si trova quantificata nello studio del C.E.N.S.I.S.

L'elaborazione statistica delle linee d'espansione del sistema economico italiano porta infatti ad ipotizzare che nel 1975 il 90% dei nuovi laureati sarà assorbito nel settore terziario, cioè nei servizi. Se passiamo ora a valutare le dimensioni dell'occupazione dei laureati relativamente al settore industriale vediamo che questa, stimata al 13% nel '70, tenderà a rimanere piuttosto stazionaria. Non ci saranno cioè variazioni quantitative, e quindi la percentuale, relativa al totale dei laureati occupati, diminuirà. Nel settore agricolo infine la presenza dei laureati è e resterà minima. Si risente infatti anche in questo la mancanza di una politica per l'agricoltura che vada oltre lo sfoltimento demografico e il portare la gente dai campi in fabbrica. Pochi dunque i laureati in agraria e pochi i laureandi.

Sin qui il dato statistico. E già un fatto balza immediato agli occhi: la espansione economica colloca il laureato nel settore terziario. Questo risultato veniva già prospettato dagli economisti classici, nel senso di un logico passaggio tra il momento propriamente produttivo e il momento della distribuzione della ricchezza, dei servizi. E ciò come risposta del sistema ai limiti dello sviluppo. Per cui si potrebbe essere tentati di accogliere questo risultato, ritenendolo come proprio ad una corretta gestione di una società avanzata. Ci sono però due grossi motivi per dubitare. Il primo è che non siamo ai limiti dello sviluppo, cioè il sistema non è così razionalmente e integralmente organizzato da sfruttare al massimo le sue risorse. Il secondo è che questa collocazione nel terziario colpisce oggi in Italia soprattutto i laureati, cioè grosso modo dei lavoratori « qualificati », delle persone con una qualche competenza. Non è dunque una questione di logica economica, c'è dell'altro. La collocazione produttiva dei laureati investe anche la loro posizione sociale, il loro significato politico. Non bisogna solo chiedersi dove lavora il laureato oggi, ma anche quale rilevanza ciò abbia nei confronti della gestione della società. Il che penso possa intuirsi, almeno, nell'esame di alcune figure professionali, tipiche dei due settori quantitativamente più rilevanti l'industria e il terziario.

Pochi sono, si è visto, i laureati nell'industria. Essi sono reclutati con scelte accurate, condotte per colloqui, test, questionari. Inoltre non sono quasi mai inseriti direttamente nel sistema produttivo. Soprattutto a livello di carriera dirigenziale o di direzione tecnica vengono « riqualificati » dalle aziende con lunghi corsi di specializzazione ed adeguamento professionale. Il loro inserimento produttivo è graduale, secondo i fini e la volontà dell'industria. Quindi il futuro dirigente personale o il direttore tecnico sono educati a seguire le opzioni del profitto, devono operare per la massima produttività del sistema, devono gestire le vertenze con il personale secondo la logica della maggior utilità dell'impresa. Su di loro, così « qualificati », incombono poi le scelte operative e la decisione dei programmi. Su di loro si accentra gran parte della effettiva conduzione economica del paese. Essi sono cioè i portato di un discorso economico direttamente incidente sulla vita del paese ed hanno una dimensione politica rilevante. Stretta è infatti la connessione tra gestione economica e potere. D'altra parte la loro autonomia è del tutto relativa. Anzitutto questi laureati sono vincolati a livello formativo, assumono cioè una certa maturazione ideologica che nelle scelte operative poi si riflette. In secondo luogo sono legati all'azienda da un rapporto particolare, che non si identifica con quello d'impiego ma è piuttosto di tipo personale con la direzione generale ed il consiglio d'amministrazione. Per cui il laureato-dirigente d'azienda è immediatamente giudicato su ciò che fa o non fa, può essere spostato ad altre funzioni o congedato tranquillamente. Il duplice condizionamento lo rende perciò strettamente legato alle ragioni dell'impresa e la sua autonomia è tecnica in senso stretto più che non politica. Il laureato « dirigente di azienda » va perciò interpretato sì come direttamente produttivo e politicamente incidente ma anche come ideologicamente strutturato e condizionale del sistema capitalistico.

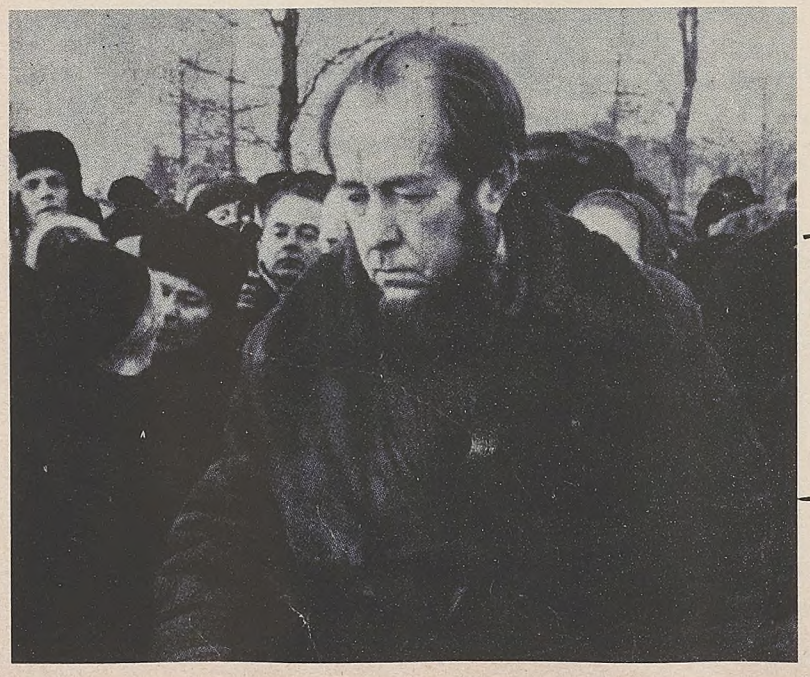
Grande è la massa dei laureati nel settore terziario. L'articolata composizione dello stesso rende inoltre difficile la scelta di figure professionali cui guardare per seguire il filo della nostra indagine. Dovendo comunque scegliere premetto che non parlerò delle professioni tradizionalmente intese. E che limiterò il discorso a quelle categorie che costituiscono il pubblico impiego.

La pubblica amministrazione assorbiva nel 1970 il 17% dei laureati occupati. Data l'espansione che il settore ha avuto con l'istituzione delle regioni e la generale tendenza del terziario si può valutare che esso interessi oggi almeno un quinto del totale dei laureati. Questi laureati vanno visti inseriti a vari livelli quale personale di concetto con qualifiche particolari, come funzionari di ministero, come dirigenti di intere divisioni burocratiche ma anche e soprattutto come responsabili periferici di particolari uffici quali la amministrazione delle imposte o del tesoro, inoltre come addetti al genio civile od alla sanità.

Questa massa impiegatizia ha caratteristiche proprie. Anzitutto si tratta di laureati pagati relativamente assai meno di quelli inseriti in ruoli paralleli nell'industria o nelle professioni. Ad esempio un funzionario dell'ufficio imposte guadagna molto meno di un consulente fiscale che lavori con una grossa azienda, l'ufficiale sanitario di un comune meno del medico che tiene ambulatorio. Perciò appare subito evidente come all'amministrazione pubblica non riesca di trattenere al suo interno gli elementi migliori e più intraprendenti attirati dalle offerte dei privati. A questo si affianca il sistema di promozioni in anzianità che disincentiva il laureato già assunto dal migliorarsi. Deriva da questi due fatti il modesto livello dei laureati inseriti negli uffici pubblici. Se poi guardiamo al reclutamento vediamo che esso avviene con concorsi accessibili al laureato sulla base della preparazione già acquisita negli studi, senza ulteriori specializzazioni. D'altra parte nell'attuale situazione di disoccupazione un impiego « statale » offre garanzie di stabilità. Da cui una specie di gara per essere asunti e enormi possibilità allo sviluppo di una politica clientelare. Il laureato poi una volta assunto si trova a lavorare in un ambiente rigidamente strutturato nei regolamenti e nei rapporti di gerarchia. Anche qui dunque, seppure per ragioni diverse, nessuna autonomia. Inoltre mediocrità, clientelismo, spirito di conservazione. Con il che la pubblica amministrazione è più un rifugio per i laureati che un luogo ove gli stessi siano collocati in funzione produttiva. Una collocazione di siste-

(Continua a pag. 14)

Maurizio Trevisan



A. Solzhenitsyn continua ad interpellarci. Con una nuova opera « storica, documentaria e autobiografica », l'« Arcipelago Gulag », riprende la descrizione dei campi di lavoro dell'epoca stalinista nell'URSS, di cui già aveva offerto una diretta testimonianza in « Una giornata di Ivan Denissovic ». Rimasto inedito per cinque anni al fine di tutelare persone citate nel testo, il manoscritto viene ora pubblicato dal momento che un'altra copia è stata già sequestrata dal KGB, il servizio segreto sovietico.

(Continua da pag. 13)

mazione più che non di produzione. In definitiva un accantonamento.

La scuola si è da sempre intesa come un momento educativo preminente. Ad essa nella concezione comune è affidato quel compito essenziale in ogni società che è la formazione culturale delle persone. Ad essa si suole perciò attribuire nelle valutazioni di molti un ampio significato critico e promozionale nei confronti della società. Su questo quadro tradizionale, il movimento contestativo che contro l'istituzione scolastica si è animato nel '68 ha portato l'idea che una scuola rinnovata, collegata attraverso il mondo del lavoro con il reale, potesse essere direttamente incidente sulla società come componente *non solo formativa* ma anche attiva. Da cui un nuovo concetto sociale dell'insegnante da valutare appunto nell'ottica di questo rapporto non solo con i libri ma anche con la realtà. Moltissimi sono i laureati che insegnano e molti poi anche coloro che, avendo vissuto la contestazione si trovano oggi a vivere o a chiedere di vivere un ruolo d'insegnamento. Per essi dunque è necessario chiedersi cosa significhi questa collocazione e se davvero essa offra possibilità operative in questa società. Premesso che la operatività di una azione si verifica nella sua incidenza anche a lunga scadenza possiamo dire alcune cose. Anzitutto non esiste oggi una comunicazione effettiva tra la scuola e il sistema. Non esiste nel senso di un collegamento tra essa e il mercato del lavoro poiché esso preferisce qualificare direttamente, anche a mansioni elementari, le persone. Non esiste poi nel senso che il sistema oppone alla già precaria cultura impartita a scuola una sua opera di accolturizzazione a tutti i livelli (televisione, pubblicità...). In secondo luogo il personale della scuola oggi è in gran parte sclerotico, legato a vecchi schemi, ad una concezione dello studio come autonomo, della scuola come un ente a sé.

Contro tutto questo può forse ipotizzarsi la possibilità per le nuove leve di rompere con questa sclerosi verso più reali orizzonti. Esiste però un secondo aspetto del problema, che questa concezione della scuola come astratta dalla realtà porta con sé. Cioè la non incidenza economica della scuola nella gestione della società, o al massimo la sua utilizzazione come mezzo di manovra negativa (vedi il problema della sacca di disoccupazione). Il chè, ai fini del nostro lavoro, si traduce ancora una volta nell'accantonamento al margine della gestione del potere dei laureati, e nella non rilevanza politica degli stessi.

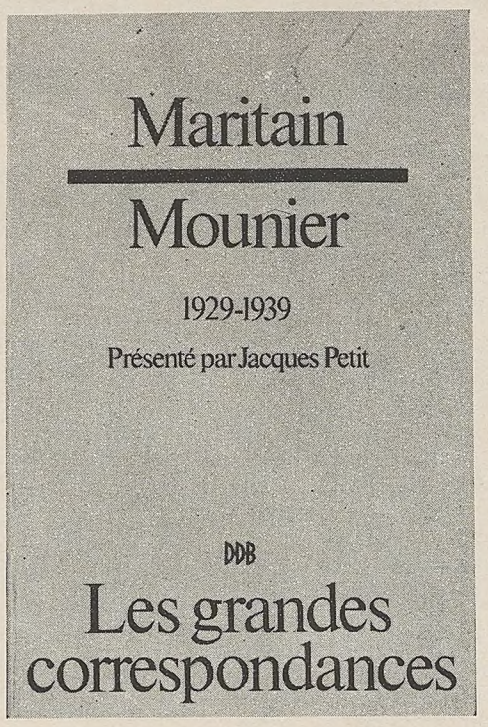
Parlare dell'università potrebbe portare a verificare anche per essa gli stessi schemi già applicati al discorso sulla scuola. Il che, in certi aspetti è anche corretto. Solo che volendo verificare quale sia la posizione dei laureati in questa istituzione bisogna tener presente altre cose. In particolare bisogna analizzare la posizione dei docenti relativamente non solo all'insegnamento, come nel caso degli insegnanti ad esempio di scuola Riguardo all'insegnamento già l'acmedia, ma anche ad alcuni loro precisi rapporti con la realtà economica. cenno che si è fatto parlando della « riqualificazione » dei laureati operata dall'industria ci introduce ad affermare come l'università oggi non qualifichi al lavoro. Al massimo essa produce dei burocrati da inserire nella pubblica amministrazione o degli insegnanti. Ciò con poche eccezioni. Sul secondo punto c'è però da osservare qualcosa. Esiste un rapporto stretto tra i docenti universitari e l'impresa privata, sia essa un'industria o una clinica. Esso si attua sotto il duplice tema della ricerca effettuata per essa negli istituti universitari e della consulenza diretta operata personalmente dai professori. Perciò qui la posizione politica del laureato-docente assume colorazioni particolari, agganci sottili tutti da scoprire. Ciò che però resta fermo è che comunque il professore padrone della città (fenomeno non raro in città tipicamente universitarie) non trae il suo potere dall'esser uomo di cultura. Non c'è nemmeno qui un significato politico in dipendenza di una competenza culturale o di per sé incidente sulla realtà. Si riproduce semmai lo schema della clientela, delle amicizie. Il docente è potente proprio in quanto ha rotto con i confini di una dimensione culturale ed è invece assurto ad una collocazione strettamente ed essenzialmente politica. E non esiste corrispondenza nel senso di influenza tra il suo essere uomo di cultura e il suo modo di gestire il potere. Il discorso può invece limitarsi alla sola realtà di studio per i laureati, molti, che alla università sono legati come borsisti, assistenti, come addetti alla ricerca... C'è però da osservare che si tratta per lo più di giovani capaci ai quali poi sono in fondo offerti strumenti più propri per un'approfondimento culturale. E di questo è forse possibile tener conto in una eventuale ricostruzione del ruolo del laureato. Resta comunque anche qui da osservare più realisticamente l'esistenza di forti limitazioni e nel collegamento illusorio con il mondo produttivo e nella stretta dipendenza dai professori: spesso infatti essi operano come meri esecutori.

L'esame, condotto pur con approssimazione, porta con sé alcuni risultati. Tra essi, riservando ad altro momento il discorso sugli spazi per una diversa ipotesi sul ruolo del laureato, mi preme rilevare come emerga soprattutto una cosa: il diverso peso che le singole collocazioni del laureato hanno in questo sistema.

Già si è detto che non siamo ai limiti dello sviluppo, che cioè non è una esigenza di razionalizzazione del sistema a collocare il laureato nel terziario. Così poi in altra sede (tesi terza preparatoria al congresso) si è rilevato in particolare significato che il discorso culturale nella sua dimensione critica assume nel sistema: e il laureato, per quanto dequalificato ha delle caratteristiche culturali. Secondo queste due linee mi piace arrivare ad una affermazione forse paradossale ma tale almeno da muovere il dibattito o la riflessione. Dico cioè che il sistema tende ad accantonare volutamente i lureati in un settore i cui significati non siano né produttivi né politicamente incidenti. Ciò avviene o con il favorirne una collocazione asettica, (vedi la P. A.) o con il chiuderlo in un circolo, la scuola (come studente prima come insegnante poi).

D'altra parte nei luoghi propriamente produttivi il laureato viene inserito solo a certe condizioni e con una precisa formazione ideologica. Nel 1960 Ardigò parlava a Messina al congresso dell'intesa ed individuava una reale possibile incidenza del laureato nella promozione e nella gestione della società. Questa ipotesi suggestiva e probabilmente valida sembra nei fatti oggi contraddetta dall'ultimo sviluppo della società italiana. Di fatto il laureato, l'intellettuale professionista di quella ipotesi è oggi un emarginato, con poca voce e soprattutto con scarsa comunicazione con la realtà. È un isolato capace forse di parlare a se stesso ma non alla società. E allora?

Maurizio Trevisan



È ancora così viva la problematica aperta dal pensiero personalista francese degli anni trenta, e lo ha confermato il recente Convegno di Ancora sul pensiero politico di J. Maritain, che ogni nuova pubblicazione al riguardo non può che trovarci favorevolmente disposti ad una attenta lettura. Così è stato per la raccolta della corrispondenza tra Maritain e Mounier negli anni 1929-1939, recentemente pubblicata in Francia e che speriamo di leggere presto anche nell'edizione italiana.

È nel 1929 che Mounier, ad appena 24 anni, comincia il rapporto epistolare con il già quasi cinquantenne, affermato filosofo, J. Maritain, a proposito di un suo studio su Peguy. Tra i due si instaura presto una reciproca stima e un reciproco affetto senza che ciò del resto impedisca l'emergere dei differenti caratteri, delle differenti matrici culturali e soprattutto del divario generazionale. Ambedue amano il Cristo e la Verità, ma mentre Maritain è attento a non oscurarla e a non tradirla minimamente, Mounier entra subito nel vivo della lotta per renderla efficace. Ambedue sviluppano il concetto di « persona », ma mentre Maritain avverte profondamente la minaccia dell'antropocentrismo ateo e quindi affida le armi per combatterlo, Mounier preferisce rischiare con i non credenti l'avventura della « crescita della persona », certo che almeno una parte del cammino è da percorrere insieme.

Signifiactivo, a questo proposito è un incidente avvenuto a proposito dei rapporti di **Esprit** con la **Troisième Force** (movimento politico che voleva situarsi tra capitalismo e comunismo). La rivista di Mounier aveva scritto nel maggio del '33: « Noi (la **Troisième Force**) potremo fare la rivoluzione collettivista con i comunisti, poi faremo la nostra rivoluzione personalista ». Maritain aveva immediatamente reagito con una lettera a Mounier in cui diceva che tale affermazione non era che una **« niaiserie Kerenskyste »** e che, a questo punto, la **Troisième Force** diveniva una **Force Deux bis.**

Pur partendo da una stessa analisi della situazione: il **« désordre établi »** capitalista e la minaccia comunista (non dimentichiamo che in quegli anni tocca l'apice l'involuzione staliniana della III Internazionale), e indicando una stessa terapia: la necessità di una rivoluzione personalista e comunitaria, Maritain è maggiormente preoccupato di costruire le basi dottrinali dell'azione politica (a lungo termine) dei cristiani, mentre Mounier, pur avendo la stessa preoccupazione, è maggiormente sensibile a l'immediato presente. Così nel rapporto con i non cristiani, Maritain, al fine di evitare ogni rischio di sincretismo dottrinale, insisteva sul fatto che la direzione di **Esprit** rivelasse pubblicamente il proprio cattolicesimo, mentre Mounier voleva ritardare ciò a quando la collaborazione con i non cristiani si fosse consolidata.

Queste divergenze non vertono mai sulle questioni fondamentali e sui rifiuti comuni. Maritain approva i testi programmatici di **Esprit,** assieme a Mounier firma la **Déclaration pour le Bien Commun** e il **Manifeste pour la Justice et la Paix** al momento della guerra d'Etiopia o l'appello **Pour le peuple hasque** dopo il bombardamento di Guernica. Per i contemporanei, come ricorda J. Petit nell'introduzione, ambedue sono considerati **chrétiens de gauche** o addirittura **chrétiens rouges.** Però, e ciò qualifica Maritain, questi vuol salvaguardare la sua indipendenza nei confronti di tutti, compresi **les contraintes** dell'azione, perché, innanzitutto, la sua è una vocazione di filosofo. Al medesimo tempo Maritain comprende e appoggia Mounier (**« Je passe mon temps à faire des demarches pour vous »** lettera 103) scrive al momento in cui **Esprit** è minacciato di una condanna romana), ma insiste sui principi. Egli ha infatti paura di questa **« tendance »** al **« temporel d'abord »** che crede di vedere addirittura in Peguy e in tutti quelli della sua generazione, anche se egli stesso non esita a scendere in campo, per es., contro la nozione di « guerra santa » in Spagna e le successive e violente reazioni a destra (di Claudel, di Massis, del gen. Castelnau).

C'è come una complementarità necessaria tra i due uomini. Maritain che afferma la necessità di una mediazione dottrinale tra le premesse della fede e l'azione politica, Mounier che insiste sull'**engagement** politico die cristiani perché il mondo non si disgreghi, perché la Rivoluzione si faccia.

C'è abbastanza materiale per un esame di coscienza.

Massimo Papini

I Maritain - E. Mounier (1929-1939). Con introduzione e note di **J. Petit.** Desclée de Bouver, Parigi 1973, pp. 203.

Impegnarsi nella città

(Continua da pag. 1)

di partecipazione, dall'insufficienza dei servizi sociali, dall'impossibilità oggettiva di fruire di un tempo libero. D'altro lato la città è una grossa occasione storica verso una strada di emancipazione umana, in quanto è « fatto associativo » in cui la vita collettiva può assumere i caratteri di una non formale ma sostanziale partecipazione e democrazia.

Non è fuggendo dalla città, ma sottraendola al meccanismo irrazionale e parassitario che, a livello economico e politico, la determina, che, gli uomini possano « fare » la democrazia e strutturare forme, non centralizzate ma autonome e controllabili di partecipazione. In questo senso la città è fatto « politico » eminente: fatto cioè in cui la politica può deideologizzarsi, per divenire *scienza* ed *arte* della vita associata. Scienza in quanto è progetto razionale e controllabile; arte in quanto capacità di invenzione e di svelamento del nuovo.

Come tale la città è fatto *politico* in senso globale; in quanto attraverso di essa e in essa può giocarsi una possibilità storica di grosse proporzioni per la vicenda umana.

Per il cristiano, per la chiesa, pertanto, la città diviene un *segno del nostro tempo*: attraverso di essa e in essa « parla » qualcosa di ulteriore e di più grande, parla una interpellanza « radicale » ed « ultima » sul futuro dell'uomo. Ha *senso* per la Chiesa occuparsi concretamente della città. Ma in quale chiave?

Modi e significato di un impegno

Il problema può impostarsi correttamente partendo da un'interrogativo molto semplice.

Perché agire nella città e per la città?

Una risposta affrettata potrebbe essere: perché cittadini e perché credenti, senza cogliere come astratta e problematica una simile formulazione, che nulla dice sul rapporto fede e storia, sul legame tra l'essere cittadino e l'essere credente.

Non basta vivere nello stesso luogo, essere interpellati dalla stessa realtà nella ricerca di un'autentica esperienza di fede, per parlare lo stesso linguaggio e leggere la realtà con lo stesso tono.

Un esempio è dato dalla città di Roma, in cui recentemente proprio da parte ecclesiale e da persone del magistero c'è stata una presa di posizione nei confronti della realtà civile circostante.

Già abbiamo parlato della lettera pastorale di Dom Franzoni da un punto di vista metodologico (cfr. M. Ivaldo: « La terra è di Dio, perché possa essere dell'uomo », *Ricerca* n. 14-15 del 1973), vorremmo ora riprendere il discorso, soffermandoci anche sul contenuto, in un confronto con la conferenza stampa del Card. Vicario Poletti in occasione della presentazione del convegno del febbraio '74 sulla « Responsabilità dei cristiani di fronte alle attese di giustizia e di carità nella diocesi di Roma ».

È evidente che ci troviamo di fronte a due documenti diversi, la cui differenza non è riconducibile tanto alla natura diversa dei testi, ma a una concezione teologica (e non solo), dissimile. Si tratta senza dubbio in entrambi i casi di una accusa decisa e circostanziata dei mali che travagliano la città, tuttavia nello scritto di Dom Franzoni si individuano e denunciano le cause e i soggetti che determinano tale situazione, Mons. Poletti ne dà piuttosto una presentazione sociologica quasi che fosse possibile una analisi neutra della società, salvo poi porsi in termini di impegno etico la domanda di che cosa fa o possa fare la comunità cristiana per risolvere tali problemi.

Pare mancare nel testo della conferenza stampa il coraggio dell'autoaccusa e d'altra parte la chiarezza di farsi eco di una Parola di Dio verace che taglia senza timore; non c'è né la coscienza della corresponsabilità nella violenza né della solidarietà degli offesi; soprattutto pare che chiesa e mondo stiano di fronte, da una parte la comunità di salvezza, dall'altra « la società di oggi a cui la Chiesa ha qualcosa da dire »; chiesa e modo non sono confusi, non stanno entrambi sotto la Parola di Dio, bisognosi di una continua conversione.

La distinzione deve invece essere fatta tra i diversi livelli di riflessione, politico e di fede e gli spazi di prassi correlativi, distinzione che non significa separazione, ma autonomia della ragione perché sia più evidente e non ideologizzata la fede, per evitare ogni integrismo.

Qui si colloca la nostra risposta alla domanda iniziale: l'impegno del cristiano nella città non è possibile, ma necessario, inevitabile; è necessario non solo per concretizzare la fede ma per poter credere, non si tratta soltanto di diventare buoni credenti, ma di poterlo essere.

Spunti di riflessione

Da questa base sono avanzabili alcune, minime, proposte di riflessione per noi. La FUCI, con l'ultima Assemblea Federale del dicembre 73, ha esplicitamente assunto, all'interno del proprio « discorso », il *tema della città.*

Lo ha fatto per corrispondere ad una precisa istanza associativa, all'esigenza cioè di collocare in un luogo determinato e concretamente sperimentato da tutti l'impegno dei suoi gruppi.

Ora è necessario andare avanti ed individuare con sempre maggiore ricchezza e articolazione i *legami* che uniscono, o possono unire, la realtà della città con la prassi di un gruppo di credenti che, oltre alla matrice cristiana possiede un motivo di coesione specifico: la condizione giovanile e studentesca. Su questa linea è legittimo affermare che una *coniugazione* effettiva della parola di Dio e della situazione storica della città deve generare, per noi, un impegno di *coscientizzazione* e di *evangelizzazione.* I due termini rischiano oggi di diventare « di moda » e di rimanere pertanto formali e astratti. Ma, superato il rischio dello slogan, i due termini possono assumere un preciso significato « pratico », soprattutto quando li consideriamo sullo sfondo della odierna situazione ecclesiale e civile.

Coscientizzazione significa coinvolgimento di più persone in un concreto processo di espansione e di approfondimento della coscienza dei fatti e dei dinamismi storici. La città va « conosciuta », non va temuta o data per scontata in un irriflesso velleitarismo pragmatistico. Quali sono i processi nascosti che annodano fra loro le sperequazioni sociali, la frammentarizzazione dei rapporti umani, i « guasti » naturali, le crisi della psiche e tutti i fenomeni che caratterizzano in negativo il tessuto urbano?

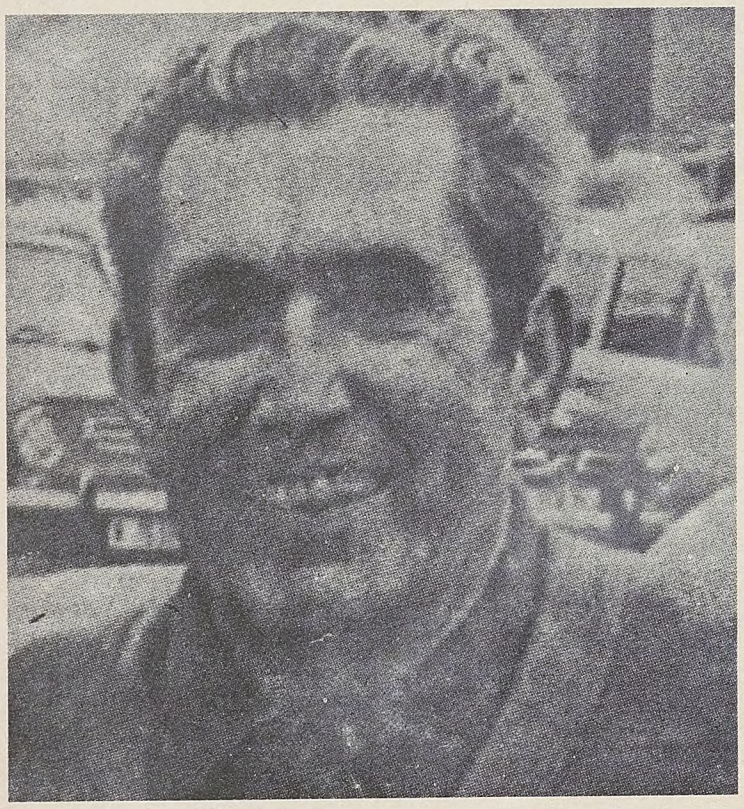
In questo senso, non basta elencare, bisogna comprendere le matrici dei fenomeni. La FUCI può essere luogo in cui si inizi a fare questa pratica di coscientizzazione, e soprattutto in cui questa pratica non rimanga patrimonio di pochi « chierici » ma si realizzi strutturalmente in modo partecipato da tutti quei movimenti e persone oggettivamente « interessati » a « fare » la città in modo « più umano ».

E questo lavoro di coscientizzazione ha una precisa e intrinseca dimensione *politica*, proprio perché è orientato da una volontà di « fare » la polis e dunque rimanda ad una « pratica sociale », ad una volontà di cambiamento.

Ma esiste un'altra dimensione che può caratterizzare il nostro impegno di FUCI. La Chiesa — si diceva all'inizio — stenta a trovare una forma storica appropriata ad *evangelizzare* la città dell'uomo. Oggi, forse, facendo riferimento a moltissime e varie esperienze di chiesa, è possibile dire che evangelizzazione, per essere « vera », deve passare attraverso una pratica di coscientizzazione. L'evangelizzazione non è identificabile tout court con la coscientizzazione: l'una richiama una liberazione come *offerta* di libertà gratuita e totale; l'altra propone una liberazione come *conquista* progressiva di libertà nella parzialità del mondo umano. L'evangelizzazione *sta oltre* la coscientizzazione, dunque, ma la *include intrinsecamente*: una pratica di coscientizzazione che demistifichi i mali del presente e cooperi a rendere l'uomo « più umano » è *possibilità* di evangelizzazione. Possibilità tuttavia, non significa automatica e meccanica certezza: ossia, l'evangelizzazione non è meccanica conseguenza o completamento della coscientizzazione. Il fatto che la *possibilità* diventi *realtà* dipende dalla nostra disponibilità a convertirci e pertanto dalla nostra disponibilità a porre Cristo al centro dei nostri progetti; dipende, soprattutto, dalla volontà del Signore di farci Sue « parabole », di aprire gli occhi al nostro prossimo affinché Lo riconosca nella nostra vita.

La Chiesa italiana impegna se stessa, in questo triennio, sulla evangelizzazione, e la realtà urbana è un decisivo banco di prova della capacità della chiesa di essere efficacemente evangelica; in questo quadro la FUCI può e deve cooperare al movimento di rinnovamento che, diocesi per diocesi, città per città, va promosso e realizzato.

Marco Ivaldo
Gian Paolo Violi



Marcelino Camacho e altri nove sindacalisti spagnoli sono stati condannati complessivamente a 160 anni di carcere dal « tribunale per l'ordine pubblico » di Madrid, per aver partecipato ad una riunione di coordinamento delle « comisiones obreras », i sindacati clandestini. Alla ferma dichiarazione di Camacho: « sono operaio, figlio di operai, la mia attività è stata sempre al servizio della classe operaia, perché la libertà e i diritti sindacali non interessano solo i lavoratori, ma tutto il popolo spagnolo, per il suo progresso » ha corrisposto con sorprendente unità tutta la Spagna operaia, scioperando a Madrid, a Barcellona, nelle Asturie, a ribadire che anche per il regime franchista, nonstante le repressioni violente, qualcosa sta cambiando.

RICERCA

Direttore: Marco Ivaldo - Condirettore Gian Paolo Violi - Respons. di redaz.: Renata Mambelli - Direzione e Amministrazione: Via della Conciliazione 1 - 00193 Roma Tel. 655.621 - c.c. post. n. 1/11870 intestato a: « Ricerca » - Fuci - Sped. in abb. post. Gr. II 70% - Tip. « Nova A.G.E.P. » - 00186 Roma - Tel. 565.262 - Abb. annuo L. 3.500, estero L. 5.000, un numero L. 200, arret. L. 300 Aut. del Trib. di Roma n. 4938. Dec. 5-12-1955. La collaborazione è aperta a tutti gli universitari: gli articoli non pubblicati non si restituiscono.