RICERCA

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

Dopo le elezioni: quali prospettive?

Università: interviste e corrispondenze.

La FUCI e la resistenza.

documentazione

Pluralismo nella Bibbia e nella teologia

Evangelizzazione come liberazione dell'uomo e interpretazione della storia

Documento preparatorio per il Congresso Mondiale di Pax Romana

Mensile della Federazione Universitaria Cattolica Italiana
Anno XXXI - n. 6-7 - giugno-luglio 1975

Vivere le contraddizioni dell'Università

Potrà sembrare strano che ormai in tempo di vacanze, quando gli atenei sono chiusi e tutti, professori e studenti, sono in luoghi che non invitano certo a pensare all'università e ai suoi gravi problemi, problemi che restano purtroppo anche durante le ferie, « Ricerca » si preoccupi di mantenere viva l'attenzione e continui a stimolare perché non si rompa quella continuità di sforzo, che è purtroppo un handicap molto grosso nella vita della scuola. Quante volte, e lo abbiamo constatato, a salvare (naturalmente per chi aveva interesse a che fossero salvate) certe situazioni giunte al limite sono state proprio le vacanze (vedi maggio francese '68: i maligni, senza tutti i torti, osservano che il maggio si era dissolto... con l'arrivo di giugno, ossia con il caldo e le vacanze).

Nel numero di febbraio-marzo (Ricerca n. 2-3) affrontavamo con una analisi abbastanza approfondita il risultato delle elezioni in università, cercando di spiegare le ragioni di una astensione e di un voto nuovo, che avrebbe peraltro anticipato (ma chi lo prevedeva?) la svolta del 15 giugno.

In questo numero invece tentiamo un primo discorso sul dopo elezioni: avremmo voluto anche fornire un panorama più vasto e articolato: gli esami nei quali si era impegnati, il sopraggiungere delle vacanze, poi, non ce l'hanno consentito. Appare tuttavia dal materiale che presentiamo come le elezioni non abbiano segnato quella svolta che esse si ripromettevano, introducendo e dando spazio agli studenti nell'amministrazione e nella guida negli atenei. Al contrario, a prima vista, sembra invece confermata la tesi degli astensionisti, per i quali le elezioni avrebbero inferto un ultimo colpo alla disgregazione del Movimento degli studenti, che ormai da tempo stava venendo meno e ai suoi scopi e nella sua stessa unità strutturale, organizzativa e politica. Per la verità, sebbene ci sia del vero in questa considerazione, occorre aver presente, prima di dare un giudizio completamente negativo, il breve tempo intercorso tra il voto e la fine dell'anno accademico; l'inevitabile momento di rodaggio e di avvio che queste nuove forme di partecipazione al potere universitario comportano; il fatto che gli studenti eletti si sono trovati di fronte ad argomenti e a modi di agire per lo più non ben conosciuti, a situazioni e a provvedimenti già presi e soltanto da eseguire. Non dovrebbe, quella del breve tempo intercorso, essere una scusa perché in questo modo la brevità 'naturale' degli anni accademici e il ripetersi annuale delle elezioni vanificherebbe il risultato delle stesse: anche per questo i mesi estivi non sono per nulla vacanze, ma è tempo in cui si possono e si devono affrontare i problemi, preparare l'impostazione secondo la quale condurre avanti un progetto politico e globale intorno all'università.

Si dice da più parti che in Università non c'è nulla di nuovo: forse si potrebbe anche levare il di nuovo e dire piuttosto che in università non c'è nulla. La situazione infatti non è piacevole e ci rendiamo conto tra noi come l'essere universitari sia l'ultima cosa che ci tocca; come cerchiamo di minimizzare il tempo che dobbiamo passare in università, perché lo troviamo inutile e non serve, per molti almeno, assolutamente a nulla.

Ma se il discorso che stiamo portando avanti sull'Università ha un senso, se è finito il tempo in cui la scuola universitaria restava un tempo e un luogo elitario e al di fuori della realtà; se i problemi che ha l'Università sono quelli più generali della società in cui viviamo; se una soluzione a questi specifici problemi può scaturire da un impegno e una prospettiva che coinvolga tutto il nostro modo di vivere e di organizzare le strutture, resta un dovere quello di vivere le contraddizioni dell'Università, resta un impegno, se non vogliamo essere tacciati di 'immaginari' preciso e inderogabile: quello di non evadere dalla nostra propria collocazione all'interno dell'Università. È significativo, a nostro avviso, che in questa società anche l'Università abbia perduto i suoi privilegi, perché in questo modo è maggiormente possibile realizzare quell'unità tra studenti e operai, vagheggiata alla fine degli anni '60. L'operaio non può evadere dal suo luogo di contraddizione, da quella fabbrica mito e rovina di una vita che non è propria dell'uomo, ma artificiale e imposta per realizzare valori che sono idoli; non lo può per ragioni esistenziali. Se l'università di oggi ha assunto una fisionomia disperante, ma si accetta di affrontarla e di viverla, quella accusa facile e pur vera potrebbe e dovrebbe cadere, perché la lotta troverebbe gli uni e gli altri uniti nella stessa fatica, nella stessa contraddizione, nello stesso comune tentativo di uscire da una situazione che è anche tragica, nello stesso comune tentativo di promuovere una società a misura d'uomo, a misura dei suoi bisogni e delle sue necessità.

Per questo riteniamo che il discorso sull'Università che in questi anni è il nostro dovere, il nostro impegno, la nostra lotta politica, la nostra fabbrica, (il nostro Viet-nam) non vada lasciato cadere nemmeno durante le vacanze: non esiste vacanza dell'essere sempre comunque fedeli alle proprie scelte, agli impegni liberamente assunti, a costruire qualcosa di diverso e di migliore.

Per questo pensiamo che il prossimo anno accademico potrà avere un significato di lotta, potrà essere l'inizio di un nuovo periodo nella storia e nella vita della scuola universitaria italiana, anche nella misura in cui non cessiamo di continuare una presa di conoscenza e di coscienza. Occorre che sappiamo come stanno le cose, che cosa fa e dove va l'università perché possiamo divenire coscienti e responsabili di fronte alla scuola, alla cultura, alla società. Non dobbiamo demandare ad altri più intelligenti o più furbi quello che spetta a noi, insieme e singolarmente. In questo grosso lavoro 'Ricerca' rimane dunque uno strumento, di dibattito, di confronto, di informazioni, di stimolo: anche durante le vacanze.

La Redazione

sommario

pag. 6 Università: interviste e corrispondenze

pag. 8 risponde il **prof. Chiarante**

pag. 10 Ancona, **di Claudio Grassini**

pag. 12 Padova, **di Renato Milan**

pag. 16 L'uomo non è se stesso se non adora, **di Guido Mazzotta**

pag. 19 Dopo le elezioni: quali prospettive, **di Piero Pratesi**

pag. 21 Preghiera cristiana, **di Giannino Piana**

pag. 25 Decentramento produttivo e ristrutturazione aziendale, **di Claudio Grassini**

Cattolici e Resistenza

pag. 27 Appunti sulla storia della Fuci, **di Massimo Papini**

pag. 30 Resistenza e Fuci a Genova, **di Dori Viola**

pag. 32 Antifascismo fucino: la svolta degli anni della guerra e i presupposti della partecipazione alla Resistenza, **di Renato Moro**

pag. 36 Per un approfondimento dell'ermeneutica, **di Marco Ivaldo**

pag. 38 **Scuola e sbocchi occupazionali, di Etta Marchettini**

pag. 40 Trentennale della sottomissione, **di Giandomenico Cova**

pag. 42 Recensioni, di **Piergiorgio Mariotti**

pag. 44 Il vangelo secondo Rusconi

pag. 45 Evangelizzazione e promozione umana nell'università, **di Antonio Cacciari**

DOCUMENTAZIONE

pag. 46 In preparazione al Congresso mondiale di Lima del MIEC

pag. 49 Evangelizzazione come liberazione dell'uomo e interpretazione della storia, **di Vincenzo Ferrara**

pag. 54 Il pluralismo nella Bibbia e nella teologia, **di Luigi Sartori**

pag. 61 Università e dequalificazione, **Fuci di Milano**

Dialettica della verginità

Conosco un motivo per cui sono certo che alla risurrezione degli ultimi giorni il nostro corpo sarà trasformato: perché esso possa contenere la grande gioia.

La grande gioia è insopportabile per questo nostro povero corpo, per la nostra psiche limitata. Infinite sono le capacità espressive del corpo, materia informata dallo Spirito. Ma quando la grande gioia ti afferra, che fai? Sali su un monte. Tutto lì l'universo? Componi una musica bellissima, batti il tempo con le mani, muovi il tuo corpo in libertà. Ma è solo un segno! Assapora la comunione delle anime nell'amore. E la trasparenza? E la fusione? La presenza dell'Assoluto come può penetrare i tuoi sensi? Celebra l'eucaristia. Grandioso! Ma è sempre solo un segno, un gesto che ricorda e anticipa, tanto piu doloroso quanto più vero. Il non-ancora è una lama tagliente.

La tua gioia Signore lacera i corpi, dilania le facoltà intellettuali, fonde e distrugge la natura.

Ma tu lavora, trasforma la natura, costruisci e sviluppa il tuo io nel lavoro, produci merci. Poi siine cosciente: con la tua mente critica denuda la società in cui vivi, la sua grandezza universalizzante e dinamica, smaschera il suo intimo latrocinio. Con la tua prassi assapora la crescita della creazione per l'opera delle tue mani, gusta l'autofoiesis, lotta con tutti gli sfruttati per modificare il modello di società, capovolgi i rapporti di produzione. Socializza il tuo pensiero, socializza la produzione e i suoi mezzi. Renditi fermento di quell'enorme coscienza collettiva che si libera dallo sviluppo delle forze di produzione.

E poi godi l'eros in una rinnovata armonia con la natura, arricchisci la tua sensibilità con la fantasia concretata nell'altro, nel suo corpo. Ama una donna e riposale sul seno. Fai di ogni minima sensazione erotica il dono di una concessione d' amore non alterata dalla servitù del consumo, non alienata da assurde compensazioni al lavoro, non repressa dai rapporti sociali e dalle loro convenzioni camuffate di altisonante etica.

Sperimenta pure la dolce, nutriente dipendenza dalla natura nella duplice forma del lavoro e dell'amore. E se per di più hai aperto gli occhi, sperimenta la loro unione vitale e la loro apertura saporosa nella lotta sociale e politica.

Ma tutto ciò non è ancora capace della grande gioia cui pure tende, che suppone e a cui aspira.

La grande gioia sei Tu, o Innominabile svelato. Chi mai può afferrarti per sempre e dire: sei mio? Tu rimani ignoto e inafferrabile a chi ti conosce, a colui al quale ti sei voluto rivelare. Ma lasci un segno indelebile, come l'anca slogata di Giacobbe. Io, tra i tuoi, non lavoro, non amo alcuna donna, non dispongo di cose e destini. Seguo, malfermo, il tuo consiglio. Per rendere testimonianza a Te, grande gioia, e alla tua lieta novella.

La verginità rende acuto il desiderio di consumare nella grande gioia il proprio corpo. E ti senti vicino all'amore degli amanti, alla loro invocata e mai raggiunta trasparenza. Talvolta comprendi il loro amore più che loro stessi. Signore, fammi essere fedele in questa morte quotidiana che è volontà prepotente di risurrezione. La contemplazione di Dio e il ministero del lieto annuncio rende lacerante il desiderio di trasfigurare nell'attività giocosa la fatica produttiva che ci lega alla terra e tuttora divide gli uomini in poveri e ricchi. Signore fammi vivere povero di danaro e ricco di amore contemplante. Allora sarò per tutti testimone di perfetta letizia.

E tu Maria rallegrati, o gratificata dal Signore, gioisci o piena di grazia. Tu vergine, hai generato Colui che l'universo non può contenere. Tu sposa del Verbo, prima l'hai concepito nella tua mente, poi, madre, l'hai formato nell'utero. Impallidisce Prometeo. Tu sei la più limpida esegesi di Cristo e del nostro destino. Tu vai dicendo: la risurrezione della natura è per noi.

* * *

Società Cattolica di assicurazione

Cooperativa a r.l. fondata nel 1896

Sede e Direzione Generale

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

CAPITALE SOCIALE E RISERVE AL 31-12-1973: L. 50.056.349.178

PREMI INCASSATI NELL'ESERCIZIO 1973: L. 23.390.679.871

ESERCITA TUTTI I RAMI

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

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

Lettera della Redazione ai lettori e amici di «Ricerca»

Ci sembra giunto il momento di fare un primo bilancio. Con l'inizio del 1975 il giornale da quindicinale è divenuto mensile e nel primo numero ne spiegavamo le ragioni.

L'inizio, come sempre, è stato lento e faticoso: tuttavia in questi primi sette mesi dell'anno siamo usciti con 5 numeri effettivi (7, se si considerano i numeri doppi di febbraio-marzo e giugno-luglio).

Il primo numero è uscito con trentadue pagine; i successivi con 64 pagine, numero di pagine al quale cerchiamo di arrivare ogni mese, sperando di fare un buon giornale.

Tuttavia dobbiamo dire che il nostro lavoro incontra molte difficoltà, in primo luogo finanziarie. 'Ricerca' infatti è in grave disavanzo, che viene coperto col bilancio, pure quello in deficit, della FUCI.
Ebbene la nostra ambizione è di portare il giornale all'autofinanziamento, almeno per le spese di stampa.

Stampiamo per ogni numero di 'Ricerca' 5000 copie ed ogni numero costa circa 900.000 lire, dunque 10 milioni all'anno.
Alcune copie sono inviate in omaggio a circoli, enti e anche privati; molte sono inviate ad abbonati che non hanno, a volte anche da lungo tempo, più rinnovato l'abbonamento; cosicché l'entrata del giornale (tra adesioni, poiché chi aderisce alla FUCI riceve il giornale, e abbonamenti esterni) non è sufficiente a coprire le spese di stampa.

Per questo osiamo rivolgerci a tutti: — agli abbonati che ci seguono e sostengono regolarmente va il nostro grazie per la fiducia in un giornale che richiede impegno per essere letto e l'invito a mantenersi vicini a 'Ricerca';
— agli abbonati che per tante ragioni non hanno più rinnovato chiediamo invece due favori: il primo, di rinnovare l'abbonamento (minimo Lire 3500):'Ricerca' verrà loro inviato almeno fino alla fine del 1976; se poi ritengono di non essere più interessati, abbiano la cortesia di farcelo sapere: cercheremo di non importunarli più con un giornale che forse non torna gradito.
— a coloro infine che lo ricevono in omaggio, soprattutto ai privati, chiediamo un contributo volontario, nella misura in cui ciò sarà loro possibile.

A tutti rinnoviamo la richiesta di collaborazione e di fiducia; di avvicinare nuovi amici e lettori, gente vicina alla FUCI e interessata ai problemi dell'Università e tutti ancora una volta ringraziamo.

La redazione

P.S.: viene allegato nel giornale modulo di c/c 1-11870



Le elezioni Regionali del 15 giugno hanno fatto registrare la più grande sconfitta elettorale della D.C. sia per i voti perduti, sia soprattutto per la chiara indicazione che l'elettorato ha dato rivolgendosi verso una precisa direzione ed esprimendo un chiaro giudizio sull'attuale modo di governare. Non solo l'opposizione ma anche qualche partito della maggioranza di centro sinistra chiedono al partito della D.C. una revisione e una verifica profonda che tengano conto di ciò che gli elettori hanno espresso con il loro voto e di quelle che sono le reali esigenze del Paese.

Il dibattito all'interno del partito si è subito acceso con notevole vivacità lasciando emergere indicazioni secondo le quali: la linea della segreteria Fanfani è divenuta minoritaria ed ora si deciderà la strada da seguire per tentare non tanto un improbabile recupero quanto una possibilità di tenuta che consenta al partito di maggioranza di conservare la posizione di leader della politica italiana.

Il problema della scelta di una linea è legato all'esigenza di una revisione che tenga conto dell'attuale crisi economica, conseguenza della crisi che ha colpito il mondo occidentale e delle scelte e degli indirizzi di politica economica e sociale finora seguiti.

Università: interviste e corrispondenze

Nell'attenzione costante alla condizione universitaria ribadita anche nell'editoriale di questo numero, ci sembra importante inquadrare due problemi che sono centrali per la comprensione dell'università di oggi: da una parte le proposte e i progetti di riforma, collegati al più vasto tema della riforma generale della scuola, che i diversi partiti stanno portando avanti, dall'altra le elaborazioni e le strategie che il movimento degli studenti esprime. In questo senso abbiamo interrogato sul problema della riforma i settori della scuola della DC, del PSI, e del PCI e abbiamo proposto ai gruppi Fuci di sede universitaria di tentare un'analisi della situazione nelle singole università, dopo le elezioni di febbraio. È quest'ultimo un compito non facile, per cui abbiamo preferito iniziare a pubblicare i lavori finora giunti, piuttosto che esaurire in un numero unico l'argomento, affrettando i tempi ma rischiando esemplificazioni che per un attento esame dell'università non servono.

Pubblichiamo quindi in questo numero due articoli sulle università di Padova e di Ancona, e la risposta del Prof. Chiarante, del settore scuola del Partito Comunista Italiano.

1

A noi sembra che dopo il periodo assai vivace delle elezioni dei rappresentanti studenteschi, il problema dell'Università, come del resto si prevedeva da alcuni, sia stato per lo più accantonate, in particolare dalle forze politiche, anche da quelle che maggiormente si erano impegnate nell'attività elettorale. Vorremmo perciò un suo giudizio su questo fatto, in quale misura corrisponde al vero e quali le ragioni che lo hanno determinato.

2

Al di là dell'attuale situazione di stasi, resta vero che l'università necessita ancora, nonostante e proprio in seguito ai Provvedimenti urgenti, di una radicale e ordinata riforma, attraverso la quale muoversi per una soluzione più efficace dei gravi ed endemici problemi che travagliano gli atenei. Una riforma che risolva in modo particolare il problema delle partecipazioni, dei contenuti e degli sbocchi professionali:

— sul tema delle partecipazioni delle varie componenti alla vita universitaria le questioni sono diverse e gravi. Quale il Suo giudizio sul problema del « docente unico », della questione del tempo pieno, del ruolo dei contrattisti e dei borsisti, Anche il rapporto tra docenti e studenti ha assunto nuove forme e necessità di adeguate soluzioni: quali Ella indicherebbe e come realizzarle. Non ultimo il ruolo che le varie forze sociali, il sindacato, il mondo del lavoro, tutto il contesto sociale sono chiamati a svolgere. Anche su questo punto quali sono, a Suo avviso, le prospettive e le possibilità concrete.

— Sul tema dei contenuti è superfluo ripetere giudizi sulla crisi in cui versa l'attività culturale e la ricerca scientifica nelle Università italiane. Il massiccio aumento delle iscrizioni e la dequalificazione culturale seguitagli, le carenze di attrezzature e strumenti di ricerca, la mancanza di programmi adeguati e organici, hanno accentuato un fenomeno che la cultura italiana ha sempre lamentato. In che misura una riforma che, attraverso un più razionale impiego degli strumenti, in unità organizzative nuove, quali i dipartimenti, operi una migliore distribuzione del lavoro di studio e di ricerca, può contribuire a riqualificare la preparazione che spetta all'Università (preparazione specifica che oggi va sempre più attuandosi in scuole post-universitarie).

— Per quanto riguarda inoltre il problema degli sbocchi professionali, l'esperienza più recente ha dimostrato come la massificazione solo quantitativa (e per un certo senso accidentale data la crisi occupazionale) dell'Università abbia prodotto il solo effetto di trasformare la disoccupazione intellettuale. Non c'è dubbio che il costituirsi delle c.d. « aree di parcheggio » ha notevolmente impoverito una delle funzioni essenziali dell'università, particolarmente sintomatico al riguardo è il fenomeno della « crescita zero » registrata quest'anno in fatto di immatricolazioni. Quali al riguardo le possibilità concrete di ridare all'Università la prospettiva dello sbocco professionale garantito?

3

Per completare il discorso ci pare importante collegare il progetto di riforma dell'Università a quello delle scuole medie superiori. Vorremmo sapere in che misura le due riforme sono legate e quali nodi lascia irrisolti la mancanza di una adeguata ristrutturazione della scuola media.

Risponde il prof. Giuseppe Chiarante

1 Non c'è dubbio che il pericolo che è denunciato nella domanda — ossia che dopo il risveglio di interesse determinato dalle elezioni dei rappresentanti studenteschi il problema dell'Università sia nuovamente accantonato o passi comunque in seconda linea — è un pericolo reale, che è stato forse accentuato dalla concentrazione della attenzione sui temi politici più generali provocata dalla campagna elettorale per il voto del 15 giugno.

Più in generale, mi pare che per l'Università non si sia ancora compiutamente usciti da una pericolosa situazione di ristagno — cui si accompagna un diffuso stato d'animo di avvilimento e di frustrazione — che è insorto per il fatto stesso che ben dieci anni e due intere legislature siano stati sprecati dalla maggioranza in un'interminabile e inconcludente discussione sulle leggi di riforma universitaria; e che anzi all'inizio di questa legislatura si sia tentato, da parte del governo, di dare un colpo definitivo all'idea stessa della riforma attraverso il varo dei cosidetti "provvedimenti urgenti", che privilegiavano — come è noto — una logica settoriale e corporativa. Io non sto ora a polemizzare (non ce n'è bisogno) con le responsabilità che così si sono assunti la maggioranza governativa e in particolare quei settori che hanno consapevolmente osteggiato ogni soluzione autenticamente riformatrice: è certo però che i guasti prodotti da questa politica sono stati profondi ed è incalcolabile il danno che ne è derivato per un'intera generazione di giovani e più in generale per il progresso civile e culturale del paese.

Credo tuttavia — pur senza indulgere ad alcun facile ottimismo, che proprio alla luce di quanto ho sin qui detto sarebbe evidentemente infondato — che siano oggi maturate condizioni nuove e più favorevoli per superare questa situazione di ristagno. Fondo questo giudizio in particolare su questi fatti:

— il fallimento ormai evidente della speranza (che in qualche settore dell'Università si era diffuso come reazione all'interminabile attesa di una legge generale di riforma) che i provvedimenti urgenti potessero almeno servire a ridare un po' di respiro alla vecchia e logorata macchina universitaria e ad alleviare la portata della crisi, tende oggi oggettivamente a riproporre i nodi fondamentali della riforma come i temi decisivi con i quali è indispensabile misurarsi;

— fra il personale docente e fra i non docenti è cresciuta in questi ultimissimi anni una forza sindacale organizzata collegata alle grandi Confederazioni la cui assenza aveva invece pesato molto negativamente nelle scorse legislature al momento del dibattito parlamentare sulle leggi universitarie e che non a caso ha aperto oggi con il governo una vertenza generale per l'Università che ha al suo centro i problemi della riforma;

— anche fra gli studenti avvertiamo oggi (e lo hanno dimostrato le elezioni studentesche, sia per il tipo di dibattito che si è svolto, sia per l'orientamento maggioritario che hanno espresso) una crescente attenzione per la tematica di riforma, che segna un netto passo avanti rispetto alle posizioni di mera negazione che avevano caratterizzato in misura prevalente tutta una fase delle lotte studentesche;

— più in generale è cresciuto negli ultimi anni nel Paese e fra le masse popolari un impegno sui problemi della scuola che ha trovato una straordinaria espressione nella partecipazione di massa alle elezioni scolastiche di febbraio, ha tratto nuova forza dal contributo che anche il mondo della scuola ha dato all'affermazione democratica del 15 giugno e che costituisce oggi un fondamentale punto di forza anche per affrontare i problemi dell'Università.

Naturalmente non basta prendere atto di queste nuove e più favorevoli condizioni: sono indispensabili una consapevole iniziativa riformatrice e una battaglia politica e culturale di ampio respiro, cui sono chiamate, innanzitutto, le forze politiche popolari e democratiche. Per quel che riguarda il mio partito, siamo pienamente consapevoli del compito che ci spetta. Non credo, in particolare, che ci sia stato dopo le elezioni studentesche un affievolimento del nostro impegno. Per esempio, proprio al tema del rapporto tra affermazione delle liste unitarie di sinistra, ripresa di un movimento studentesco di massa, obiettivi e scadenze di una lotta di riforma abbiamo dedicato l'assemblea nazionale degli studenti universitari comunisti che abbiamo tenuto a Firenze a fine aprile; e in quella assemblea abbiamo discusso e precisato un ampio programma di iniziative e di lavoro (anche lavoro articolato, per Regioni o per gruppi di facoltà) di cui stiamo preparando l'attuazione. Ci siamo inoltre sforzati di dare molto rilievo ai temi dell'Università durante la campagna per le elezioni regionali e amministrative, anche con iniziative specifiche in vari Atenei. Ma vogliamo, soprattutto, che il prossimo anno segni una forte ripresa della lotta per la riforma: proprio per questo ci proponiamo di condurre un'azione che non vuole rinchiudersi entro confini di partito, ma vuole invece promuovere il confronto e l'incontro tra tutte le forze democratiche e di rinnovamento operanti dentro e fuori l'Università.

2 Condivido il giudizio che, al di là dell'attuale situazione di stasi e al di là del bilancio davvero non lusinghiero dell'attuazione dei Provvedimenti urgenti, l'esigenza che si pone è quella di una radicale riforma che affronti i fondamentali problemi che travagliano gli Atenei. Quanto alle proposte di riforma che noi comunisti proponiamo, ricordo che abbiamo presentato all'inizio di questa legislatura una proposta di legge organica, che consideriamo tuttora valida nelle sue linee fondamentali e che non è stata certamente superata da un intervento così limitato e settoriale come quello attuato dal governo con i Provvedimenti urgenti. Abbiamo tuttavia deciso, come abbiamo annunciato all'Assemblea Nazionale di Firenze, di ripresentare prossimamente un testo aggiornato di tale proposta, sia per dare risposta anche ad alcuni problemi che sono stati creati proprio dall'applicazione dei Provvedimenti (per esempio l'ulteriore frantumazione del corpo docente), sia per sottolineare maggiormente alcuni obiettivi sui quali l'esperienza più recente richiama l'attenzione.

I temi proposti nella domanda hanno un rilievo centrale nella nostra piattaforma. Molto sommariamente:

a) la partecipazione delle varie componenti alla vita universitaria non può certo esaurirsi in misure di democratizzazione — e del resto quelle sinora attuate sono del tutto inadeguate e parziali — degli organi di governo dell'Università, ma richiede modifiche sostanziali dell'assetto istituzionale e dell'organizzazione dello studio e della ricerca. Fra tali modifiche sono di particolare importanza: una ridefinizione del ruolo del docente che ne affermi l'unicità della funzione, elimini l'attuale frantumazione gerarchica, introduca in modo rigoroso il dovere del "pieno tempo", superi la titolarità delle discipline da parte del singolo docente e promuova una ricomposizione dell'insegnamento e della ricerca nel quadro del dipartimento; una nuova politica di reclutamento, che non solo superi l'assurdo dualismo fra borsisti e contrattisti, ma assicuri ai giovani studiosi la possibilità di dedicarsi effettivamente a un'azione di formazione didattica e scientifica e non già a un'azione di supplenza nei confronti dei vuoti dell'attuale organizzazione didattica; un rapporto tra docentti e studenti, che prima di tutto deve essere ricostituito come momento fondamentale della vita dell'Università (oggi per la grande maggioranza degli studenti tale rapporto si è praticamente annullato, essendosi ridotto al momento dell'esame) e che sempre più si sviluppi — al riguardo nella nostra proposta forniamo alcune concrete indicazioni — nelle forme del lavoro di gruppo, del seminario, della partecipazione all'attività di ricerca. E' d'altra parte essenziale il ruolo che sono chiamate a svolgere le forze sociali, le organizzazioni sindacali, il mondo del lavoro: non solo attraverso l'ingresso di loro rappresentanti negli organi di governo dell'Università, ma, soprattutto, attraverso la nuova domanda culturale e scientifica che per l'Università discende dai grandi temi di riforma che sono al centro delle lotte del movimento operaio e degli obiettivi che tali lotte propongono di crescita culturale e civile e di un diverso sviluppo economico e sociale del paese;

b) è fuori dubbio, a proposito della crisi dell'attività culturale e della ricerca scientifica, che essa non è semplicemente la conseguenza delle carenze pur tanto gravi di attrezzature e di strumenti o della disorganicità di programmi o della tanto lamentata dequalificazione che sarebbe l'inevitabile contraccolpo del massiccio aumento delle iscrizioni; ma chiama in causa i limiti di fondo della tradizionale organizzazione degli studi e della ricerca. A questo riguardo la situazione, negli ultimissimi anni, è andata ulteriormente e rapidamente peggiorando: basta pensare al modo in cui il vecchio meccanismo delle cattedre e degli incarichi ha favorito un processo di moltiplicazione e frantumazione degli insegnamenti che ha accentuato la tendenza alla disgregazione del sapere e all'annullamento di ogni organicità così nell'impostazione dei piani di studio come nella promozione di programmi di insegnamento e di ricerca. Ciò significa, oltretutto, uno spreco intollerabile delle risorse già insufficienti poste a disposizione dell' Università e un uso irrazionale così delle capacità umane come degli strumenti e delle attrezzature. Per questo è indispensabile un'unità organizzativa nuova, quale il dipartimento, che consente di rovesciare questa tendenza e di programmare organicamente e democraticamente il lavoro di studio e di ricerca. E' questa la condizione anche per ricostruire un'organicità dei piani di studio (non, certo, col ritorno alla vecchia tabella delle discipline, ma col lavoro comune di studenti e docenti), senza la quale è inevitabile che la preparazione universitaria divenga sempre di più una preparazione generica ed approssimativa che rinvia la preparazione specifica a scuole postuniversitarie;

c) un rilievo crescente è venuto senza dubbio assumendo il problema degli sbocchi professionali: come è detto nella domanda, l'espansione universitaria è servita in larga misura a trasformare la disoccupazione manuale in disoccupazioe intellettuale. Ma proprio questa constatazione dimostra che il vero problema da affrontare non è quello di un presunto numero eccessivo di laureati (se mai, questo problema comincia forse a presentarsi in qualche facoltà); ma è, prima di tutto, il problema generale di una ristrettezza patologica delle strutture produttive e del mercato del lavoro, che determina una diffusa disoccupazione giovanile così manuale come intellettuale. Proprio per questo sarebbe illusorio pensare che si possa "ridare all'Università la prospettiva dello sbocco professionale garantito" semplicemente con un' azione all'interno dell'Università stessa: l'obiettivo fondamentale è quello di un allargamento e di una riqualificazione della base produttiva del paese, che porti a utilizzare pienamente tutte le risorse umane disponibili e che in particolare richieda un più largo uso di ricerca scientifica, di forza lavoro qualificata, di capacità tecniche e intellettuali a medio e ad alto livello. Al perseguimento di questo obiettivo può però certamente contribuire una politica dell'Università che la trasformi da struttura improduttiva, quale largamente essa è oggi, in struttura produttiva che prema non nella direzione di un allargamento artificioso di impieghi o occupazioni di tipo parassitario, bensì in quella di un autentico progresso civile e culturale, di un diverso sviluppo economico, di una più elevata qualificazione scientifica e tecnica delle strutture produttive del Paese. E' questo il senso delle nostre proposte di programmazione universitaria.

(continua a pag. 10)

(continua da pag. 9)

3 Il collegamento tra la riforma dell'Università e quella della scuola media superiore è evidente, come dimostrano anche solo i guasti che la mancata azione in un campo ha determinato nell'altro. Se per esempio si considerano alcune misure di politica universitaria adottate negli ultimi anni, come la liberalizzazione degli accessi o anche quella dei piani di studio, è evidente che si tratta di innovazioni che avrebbero potuto esercitare un'influenza positiva solo se sorrette da una tempestiva e adeguata riforma della scuola secondaria: in mancanza di questo il senso di quelle misure ha finito coll'essere stravolto e per certi aspetti ne è derivata una ulteriore esasperazione dei problemi dell'Università. Più in generale, la crescente incapacità dell'attuale scuola media superiore di dare al termine degli studi una valida preparazione culturale e professionale ha finito coll'operare come fattore non secondario — in termini sia quantitativi che qualitativi — dell'aggravamento della crisi dell'Università.

Per questo è indispensabile una riforma della scuola media, che non sia però una riforma qualsiasi. Si tratta infatti di superare realmente l'attuale frantumazione e arretratezza di indirizzi e al tempo stesso di evitare un'assurda licealizzazione: facendone invece una scuola che sia davvero e per tutti, nei suoi diversi indirizzi opzionali, una scuola così di formazione culturale come di educazione al lavoro. A tale fine è fondamentale il raccordo anche con la riforma del sistema, oggi decrepito, della formazione professionale: molti dei problemi che oggi si rovesciano sull'Università derivano infatti, in larga misura, anche dall'assenza di un'adeguata politica di formazione di quadri intermedi, che non può d'altra parte essere sviluppata — ritorna così il discorso fatto in precedenza — se non in rapporto a una prospettiva di generale espansione delle forze produttive e di diverso sviluppo economico e sociale del paese.

Giuseppe Chiarante

dalle università

Fare un bilancio delle esperienze emerse dai provvedimenti urgenti, non significa soltanto ripensare una cronistoria né tantomeno fare la somma algebrica dei fatti positivi e negativi che si sono accumulati nel corso degli ultimi mesi.

Per noi universitari impegnati ad interpretare criticamente la nostra condizione di studenti alla luce dei processi di rinnovamento culturale e sociale che storicamente agitano il nostro tempo, l'analisi che ci accingiamo ad intraprendere significa soprattutto coglierne il senso e la portata politica in maniera attiva, recuperando i valori e allo stesso tempo individuando le prospettive e le possibilità per riformulare una nuova presenza nell'ambito specifico dell'Università.

In questa direzione l'esperienza delle elezioni universitarie con tuttte le problematiche, i limiti e le contraddizioni sottese, espressi chiaramente dai dibattiti aperti tra tutte le forze e le organizzazioni sociali e politiche, rappresenta un momento emblematico che ci consente di puntualizzare, sebbene parzialmente, il quadro, entro il quale l'Università come luogo di formazione e di promozione culturale e scientifica, tenta di ritrovare una propria identità messa duramente in crisi da una società che matura e si evolve rapidamente. Senza radicalizzare tali presupposti, ritengo tuttavia che questo tipo di approccio ci permetta di misurare sino a che punto i bisogni e le esigenze di rinnovamento evidenziate e verificate dal movimento politico degli studenti, dalle forze sindacali e popolari dirette a proporre un uso ed una gestione diversa dell'Ateneo, in senso democratico, trovino nell'esperienza del movimento e più in particolare nei nuovi strumenti di intervento aperti con le elezioni, un momento di elaborazione e di proposta concreta.

In questo senso le elezioni universitarie hanno rappresentato un fatto positivo, di riflessione comune attorno a questi problemi, sia per chi criticamente o acriticamente ha deciso di partecipare attivamente, sia per chi si è mantenuto su posizioni astensionistiche: hanno cioè costituito un motivo in più, uno stimolo in più per tentare una nuova e più approfondita analisi del movimento, dei suoi bisogni e delle sue prospettive, e avviare nuove

Ancona

e più articolate forme di partecipazione alla vita degli atenei.

Nelle Marche il contesto entro il quale operano i Provvedimenti Urgenti, pur nelle specificità proprie della regione, non è molto dissimile da quello delle altre Università.

Le condizioni socio-culturali dell'Università marchigiana, ampiamente discussi ed esposti nei programmi elettorali, mostrano di fatto l'acutizzarsi di gravi problemi, quali:

1) il disagio che a vari livelli colpisce sia gli studenti che buona parte del personale docente (assistenti, borsisti ecc.); dalla insufficienza cronica dalle inefficienze tecnico-burocratiche con cui le strutture universitarie ed i vari Enti ad esse collegati predispongono i servizi e le infrastrutture necessarie affinché il diritto allo studio possa essere effettivamente esercitato, alla superficialità con cui vengono di fatto «usati» gli assistenti che vivono quotidianamente in condizioni di precarietà e di incertezza sotto il profilo sociale ed economico. Se da una parte il grave e massiccio fenomeno dell'aumento del pendolarismo tende a decongestionare le scarse infrastrutture universitarie è pur vero che non ha più alcun senso l'Università nella sua tradizionale (ed attuale) funzione sociale.

2) La perdita del ruolo dell'identità e della funzione dell'Università: in una società che si trasforma rapidamente, l'Università non è riuscita ad adeguarsi alle nuove prospettive poste sia dal progresso tecnologico che, e sopratutto, dalle nuove spinte culturali emergenti dalla società. Di fatto l'Università di fronte a questa crisi progressiva ha risposto nella maniera più comoda e più facile, chiudendosi sempre più all'interno della vecchia logica fatta di contenuti e di metodi di apprendimento stereotipati, esasperando e provocando la reazione degli studenti. Il quadro che ne emerge è quello della dequalificazione, dove ogni fermento culturale, ogni tentativo di ricerca scientifica viene frustrato e finalizzato unicamente alla logica produttivistica degli esami.

3) Il caos, avvertito a tutti i livelli, nei rapporti tra Università e territorio: accanto alla sensazione largamente diffusa di una Università che incide in maniera sempre più determinante come costo sociale che, per contro, offre un beneficio fortemente inflazionato, si avverte la profonda dicotomia esistente tra territorio e università, due entità che man mano si riscoprono come momenti integrati, si ritrovano in posizioni concorrenziali, sia a livello culturale che economico-professionale.

Storicamente di fronte all'aggravarsi della crisi e delle contraddizioni dell'Università la risposta politica data dagli studenti si è qualificata spontaneamente, talvolta in maniera disorganica.

Con tutti i limiti ed i pregi di tali posizioni, che vanno dalla fattiva possibilità di sperimentare creativamente modi alternativi di gestire i bisogni degli studenti al frequente pericolo di incorrere in rivendicazioni corporative e in pesanti sconfitte, il movimento degli studenti è di fatto cresciuto sul terreno della elaborazione teorica come nella capacità di organizzazione.

L'entrata in vigore dei nuovi strumenti di partecipazione, gli spazi di intervento aperti dai provvedimenti urgenti hanno consentito in tal senso di maturare nuove forme di presenza democratica e allo stesso tempo di avviare dialetticamente una profonda e articolata revisione nei metodi di organizzare e di gestire la lotta degli studenti.

Il problema del ricupero alla corresponsabilizzazione di tutti gli studenti, della partecipazione attiva e democratica alla vita dell'ateneo vengono ovviamente riproposti con la consapevolezza delle difficoltà che derivano dalla condizione di pendolarità della stragrande maggioranza degli studenti (che di fatto nega la possibilità di partecipare ad assemblee o ad altre iniziative, se non a costo di pesanti sacrifici) e soprattutto dalla necessità di avviare nuovi tipi di rapporti tra i rappresentanti eletti ed il movimento.

Riguardo a quest'ultimo punto le esperienze nelle Università delle Marche sono diverse e contraddittorie.

Spesso non esiste nessuna dialettica, altre volte tali rapporti sono mediati dalle organizzazioni politiche già presenti tra gli studenti. Completamente estranei a tale dibattito sono i rappresentanti eletti nelle liste del M.D. (Movimento Democratico, composta da democristiani e repubblicani) e della D.U. (Destra Universitaria), i quali non hanno alcun tipo di rapporto col movimento; limitando la loro partecipazione alla sola presenza come organizzazione politica, finiscono per rappresentare solo se stessi o le direttive del partito.

Significative sono invece alcune esperienze che si registrano nelle facoltà di Ancona e Camerino.

Sebbene ancora allo stato embrionale gli organismi rappresentativi eletti dagli studenti, stimolati soprattutto dall'impegno degli appartenenti alla lista unitaria U.D.A. (composta da Comunisti e da comunione e liberazione) hanno dato vita a rivendicazioni concentrate su alcuni temi di estrema importanza.

Alla facoltà di Ingegneria l'assemblea degli studenti, dopo un confronto tra le diverse componenti ha eletto propri delegati con lo specifico compito di costituire commissioni di studio sulla didattica, sulle strutture e sui servizi, dando luogo a nuove forme di controllo sui corsi di laurea, sulla gestione e lo sviluppo della mensa e sugli insegnamenti accademici.

In questa situazione la credibilità dei nuovi organismi studenteschi viene messa in discussione sopratutto dalle componenti più reazionarie e conservatrici del corpo docente.

La diffidenza iniziale si trasforma in vera e propria avversione politica quando i rappresentanti tentano di esercitare un controllo sui consigli di amministrazione della facoltà.

Quando potere e finanziamenti vengono messi in discussione e resi pubblici nell'atto della loro spartizione clientelare allora anche lo strapotere dei baroni trova numerosi limiti.

All'interno di queste nuove forme di democrazia viene inoltre promossa l'iniziativa di avviare un organico processo di coordinamento tra le Opere universitarie degli atenei marchigiani (Ancona, Urbino, Camerino, Macerata) il quale si propone quale strumento:

a) per realizzare innanzitutto l'autonomia delle opere universitarie dai consigli di facoltà

b) per sostituire le attuali gestioni commissariali a gestioni unitarie;

c) per tentare di gestire programmaticamente le varie iniziative locali;

d) per avviare un processo di moralizzazione contro il clientelismo e il sotto-potere; rendere pubbliche e richiamare le forze sociali e sindacali alla vigilanza e all'intervento più diretto nei consigli di facoltà e di amministrazione.

Claudio Grassini

Padova

La situazione politica attuale nell' Università di Padova, in questi primi mesi seguiti alle elezioni rappresentative studentesche (svoltesi nei primi giorni nel marzo scorso) può essere qui così delineata:

Per quanto riguarda l'attività dei nuovi Consigli di Facoltà, d'Amministrazione e dell'Opera, allargati alle rappresentanze studentesche, c'è stata da parte di queste ultime una riscoperta dura e amara della effettiva natura, struttura e andamento di questi organismi; se ne aveva sentore anche prima dell'entrata di diritto di studenti in queste riunioni, ma era più « un sentito dire » indiretto e lacunoso (che dava d'altra parte la misura di quanto gli studenti fossero del tutto esclusi, anche da un punto di vista informativo, della effettiva gestione del potere accademico.)

Ora grazie alla presenza diretta e fisica di studenti alle sedute di questi Consigli si è potuto verificare, con visione molto più chiara ed esauriente, che la realtà di questi organismi nel loro effettivo funzionamento è di fatto peggiore di quanto prima si potesse immaginare: innanzitutto, per quanto riguarda i Consigli di Facoltà, è risultata evidente la paralisi pressoché completa o per lo meno la lentezza esasperante nell'espletamento anche delle normali funzioni amministrative le quali del resto sono l'unico tipo di attività di questi organismi, i quali finora hanno sempre lasciato fuori dalla porta, assieme agli studenti, questioni di più manifesto carattere politico come quelle sul rinnovamento della didattica, sulla ristrutturazione dei corsi, ecc., giungendo con questo di propria mano a un isolamento di fatto dalla vera realtà di quell'Università alla quale perlomeno istituzionalmente dovrebbero rifarsi.

Si spiega allora come i rappresentanti degli studenti si siano trovati di fronte in questi ultimi mesi ad organismi inefficienti, ai cui caratteri detti sopra si deve aggiungere la ulteriore contrazione e il ritiro dei vari docenti nei propri singoli Istituti di appartenenza, nell'abbandono totale di ogni linea di coordinamento e di programmazione comune di Facoltà. (Questo si avverte in particolare per Facoltà comprendenti vari istituti di discipline diverse come Lettere che comprende istituti di Letteratura, Storia, Storia dell'Arte, Lingua, Filosofia, ecc.: a questo proposito si afferma sempre più urgente allora per una seria politica universitaria l'istituzione del Dipartimento come struttura omogenea e a gestione democratica, escludente da una parte la Facoltà e dall'altra l'istituto della Cattedra, rappresentativo dell'attuale potere baronale.

Come hanno reagito i rappresentanti studenteschi di fronte a questa situazione? Nonostante la loro posizione non solo assolutamente minoritaria come numero ma anche priva del diritto di voto, hanno energicamente rivolto l'attenzione dei vari consigli di Facoltà a tematiche come quelle citate sopra, di più scottante significato politico e di più sentito valore per gli studenti: naturalmente la loro funzione, nei limiti attuali imposti loro dai P.U., non può essere che propositiva: si potrebbe però farla diventare provocatoria e alla fin fine propulsiva all'intero andamento dei Consigli di Facoltà.

D'altra parte le elezioni, specie a Padova sono state effettuate nella seconda metà dell'anno accademico e l'elemento « tempo » molto ha influito nella incisività delle nuove rappresentanze studentesche in seno ai Consigli di Facoltà.

Quest'ultimo fattore molto ha giocato pure per quanto riguarda i consigli d'Amministrazione e dell'Opera, più efficienti rispetto a quelli di Facoltà, forse anche troppo, visto che i rappresentanti studenteschi si sono trovati al loro ingresso in questi organismi di fronte a molti fatti compiuti riguardo a molte questioni importanti come la creazione di una nuova zona universitaria (dipartimento di Biologia) o l'allestimento di nuove sedi di Facoltà, in palazzi restaurati appositamente e ristrutturati secondo progetti già bell'e fatti, sicché nelle ultime sedute allargate di quest'anno sono rimaste da dibattere questioni più marginali e di dettaglio: anche qui appunto ha influito il fattore « tempo » se si pensa che il primo Consiglio d'Amministrazione allargato si è riunito in aprile, cioè pressoché alla fine dell'Anno Accademico; tuttavia ci sono altri motivi molto meno contingenti del tempo che incidono e incideranno anche in futuro sul mancato potere decisionale effettivo dei rappresentanti ed è la tendenza presente nei centri di potere accademico a scavalcare le rappresentanze studentesche, specialmente laddove si tratti di questioni amministrative importanti come la creazione di nuovi insediamenti universitari e in genere ogni questione collegata a grossi interessi finanziari e di potere.

Anche qui come hanno reagito le rappresentanze studentesche? Hanno rilevato la buona situazione finanziaria dell'Università di Padova, spiegabile solo parzialmente attraverso le fonti ufficiali di finanziamento come i fondi ministeriali o le tasse studentesche: a questo proposito si vuole fare piena luce appunto sulle altre fonti « ufficiose » ancora oscure e non ancora messe in luce al fine di avere piena conoscenza della realtà universitaria anche e specialmente nei suoi aspetti più ambigui e sotterranei per potere veramente agire in essa con piena cognizione di causa.

In conclusione si è verificato in questi mesi quello che si prevedeva fosse il primo risultato indubbio della creazione e dell'introduzione di rappresentanze studentesche negli organismi universitari: una esperienza diretta e vissuta, « vis-à-vis », della natura della gestione universitaria, dei suoi effettivi metodi, dei suoi giochi di potere della

cerchia di interessi che vi gravitano intorno; esperienza che ovviamente non è e non deve essere fine a se stessa, ma finalizzata a una maggiore possibilità di penetrazione, conosciuti i meccanismi del potere accademico, in quel che sembra invece l'assoluta impenetrabilità di questo, al fine di un rovesciamento dell'attuale modo di gestione universitaria.

L'altro nodo fondamentale di questo ultimo periodo è stato il rapporto tra i rappresentanti creati dalle elezioni e l'assemblea degli studenti e in particolare tra i rappresentanti e i cosi detti « Delegati d'Assemblea », istituto quest'ultimo creato (almeno cosi pareva) in contrapposizione ed in alternativa ai rappresentanti studenteschi.

Prima di tutto occorre notare che a Padova le due maggiori formazioni che si sono presentate ed hanno ottenuto più successo alle elezioni ossia la sezione universitaria democristiana e quella comunista non si sono contrapposte l'una all'altra nell'azione in seno ai vari organismi universitari, ma pur con le debite distinzioni hanno creduto di individuare il punto più importante da realizzare nella formazione di un movimento studentesco il più possibile unitario nelle iniziative concrete in seno ai vari organismi come momento necessario e imprescindibile per una effettiva capacità di incidenza nella gestione universitaria.

A questo proposito la sezione universitaria democristiana che si era presentata alle elezioni in lista con « Comunione e Liberazione » ha ritenuto di dover prendere pubblicamente posizione rispetto a questo movimento non già nel senso di opporsi ad esso, ma di riaffermare contro eventuali indebite identificazioni la propria originale identità e le differenze di vedute e soprattutto di metodo rispetto a C. L.

C'è quindi una disponibilità, pur nella riaffermazione della propria peculiare identità e della propria autonomia, da parte di ogni formazione « elettorale » al confronto e possibilmente alla collaborazione nelle iniziative concrete da portare avanti nelle varie sedi nella convinzione che si fa strada sempre più che un movimento unitario studentesco sia la « conditio sine qua non » per una efficace azione politica in università. Del resto le rappresentanze studentesche hanno tenuto contatti oltre che tra loro, anche con altre componenti universitarie di primaria importanza come quella sindacale nello sforzo di costituire un insieme il più organico e più coordinato possibile delle varie forze che si propongono un rinnovamento radicale in università.

Tutto questo però non sarebbe affatto sufficiente se non ci fosse un reale collegamento da parte delle rappresentanze « elettorali » con la base studentesca, come garanzia dell'effettiva democraticità dell'istituto dei rappresentanti stessi; non a caso su questo punto è stata imperniata la critica delle organizzazioni extraparlamentari ai P.U. e il dubbio su un reale legame tra base studentesca e rappresentanti eletti non è mancato e non manca tutt'ora nemmeno in questi ultimi; tuttavia questo dubbio, questa coscienza del pericolo di cadere in un isolamento dalla base studentesca si è trasformato nelle varie formazioni elettorali nello sforzo di condurre un dialogo e un contatto il più possibile assiduo con quanti vogliono verificare, criticare o consigliare la volontà politica delle rappresentanze stesse, e questo è stato fatto attraverso la convocazione (largamente pubblicizzata) da parte di pressoché ognuna delle varie formazioni, di almeno una assemblea generale pubblica per il dibattito e il confronto reciproco.

Ma anche questo sarebbe insufficiente se accanto a queste varie assemblee « private » (perché convocate da una singola formazione « elettorale ») e al di sopra di queste non ci fosse il principale momento di democrazia che è quello del dibattito, del confronto sulla base più larga possibile, « elettorale » e « non elettorale », nell' unica identità studentesca. Nella presenza in assemblea si misura l'effettiva volontà democratica di qualsiasi organizzazione studentesca. E a questa esigenza fondamentale le rappresentanze elettorali non si sono sottratte, mirando con ciò a confermare quella che era stata la loro ripetuta riaffermazione in periodo elettorale della fedeltà alla struttura assembleare come punto fondamentale di qualsiasi iniziativa studentesca.

A questo proposito si può osservare come la tanto paventata questione dei rapporti rappresentanti-delegati di assemblea una volta effettuate le elezioni si è risolta positivamente: nel senso che non si è verificato nessuno scontro nemmeno polemico, tra i rappresentanti delle due posizioni; ciò tuttavia non significa che si sia effettuata una convergenza o un vero momento unitario: permangono profonde divisioni, ma tutto questo non ha dato finora luogo a scontri aperti o contrasti accesi: si può dire che le due parti si ignorano o si sforzano di ignorarsi almeno pubblicamente. Questo può essere spiegato in base da una parte al largo successo, sia pure sempre relativo, delle elezioni a Padova e quindi all'impossibilità di rifiutare in modo immediato e aperto le risultanze elettorali da parte delle organizzazioni extraparlamentari e in base alla presenza tra le formazioni elettorali, del partito comunista che è rimasto e rimane immune dalla critica radicale degli extra parlamentari; d'altra parte c'è da dire che le forze presentatesi alle elezioni non hanno voluto e non vogliono staccarsi da quel troncone nazionale del movimento studentesco che è stata la caratteristica propria di esso fin dal 1968 ossia sostanzialmente dal regime assembleare di democrazia diretta.

Questo panorama politico non troverebbe tuttavia il suo reale terreno d'appoggio se non si descrivesse in qual-

che modo la situazione universitaria generale patavina. La nostra università, forse per la sua lunga e celebre tradizione e per la completezza non riscontrabile in alcun altro ateneo delle tre Venezie, assorbe da sola qualcosa come 50.000 iscritti ripartiti in 10.000 nella sede di Verona (Facoltà di Economia e Commercio, Medicina e sezione della Facoltà di Magistero) e in 40.000 nella sede principale a Padova.

Se si considera che quest'ultima città non raggiunge i 250.000 abitanti si comprende come da una parte l'economia della città dipenda almeno in parte dal movimento universitario qui presente (il traffico dei mini appartamenti ha dato luogo a questo proposito ad una vera e propria forma di speculazione) e come dall'altra parte lo squilibrio tra popolazione universitaria e popolazione cittadina sia un problema molto sentito da ambedue le parti e soprattutto da quella studentesca: a questo proposito l'inserimento dello studente universitario proveniente da fuori nella vita cittadina è molto problematico, considerato anche il clima non particolarmente aperto della popolazione cittadina, la quale, nonostante la presenza plurisecolare universitaria a Padova, ha sempre ignorato il fenomeno universitario anche ora e proprio ora che questo ha assunto anche qui proporzioni gigantesche.

E questo si può spiegare proprio col fatto che mentre l'università anche qui è cresciuta vertiginosamente di numero, Padova è sempre rimasta nonostante gli indubbi e palpabili cambiamenti di questi ultimi anni, una città molto lontana dal carattere di megalopoli di città come Milano e Roma. In questa cornice la vita dello studente universitario extra Padovano (questo tipo di studente costituisce la stragrande maggioranza degli iscritti) si rivela largamente alienata poiché all'astrazione dall'ambiente cittadino si accompagna quella dall'ambiente più tipicamente universitario, in sostanza sia dalle lezioni o dai seminari che dalle riunioni assembleari o comunque politiche: in particolari l'afflusso alle lezioni universitarie è decisamente basso nelle facoltà umanistiche, per non dire nullo a magistero (quasi 9.000 iscritti). Tutto questo si può spiegare in base al largo numero di studenti lavoratori iscritti principalmente a quelle facoltà umanistiche che detengono il primato delle assenze dalla vita universitaria; inoltre una spiegazione è da trovarsi anche nelle forti aliquote di studenti « pendolari » che non sono padovani e d'altra parte non hanno nemmeno una residenza in città: questo porta all'impossibilità di una frequenza per lo meno regolare in università, considerati anche gli orari a volte impossibili di certe lezioni.

Ma tutto questo non è una spiegazione sufficiente della situazione se non si considera che alle spalle e sotto questi fenomeni sia pur rilevanti c'è la generale e profonda indifferenza verso l'attività svolta o da svolgere: infatti anche dove più massicce possono essere le frequenze come nelle facoltà scientifiche e in particolare a ingegneria, queste sono tali solo perché sono pressoché obbligatorie: il seguirle è quindi motivato più dalla necessità estrinseca che da un reale interesse.

Questa mancanza di interesse può essere spiegata in base a questa considerazione: l'attività scientifica della nostra università, pur precaria in quanto mancante di un equilibrio tra numero di docenti e quantità di strumenti scientifici (laboratori, attrezzature, biblioteche, ecc.) da una parte e numero degli studenti dall'altra, tiene alta tuttora o perlomeno sembra tener alta la qualità delle sue produzioni culturali e scientifiche, e questo di per sé non sarebbe affatto un male se questo indirizzo fosse il solo e quasi esclusivo atteggiamento di certo corpo accademico, abbarbicato alla concezione del docente come luminare della scienza, di una scienza pura e neutrale, più che come formatore di coscienze critiche e non solo di esperti superspecializzati.

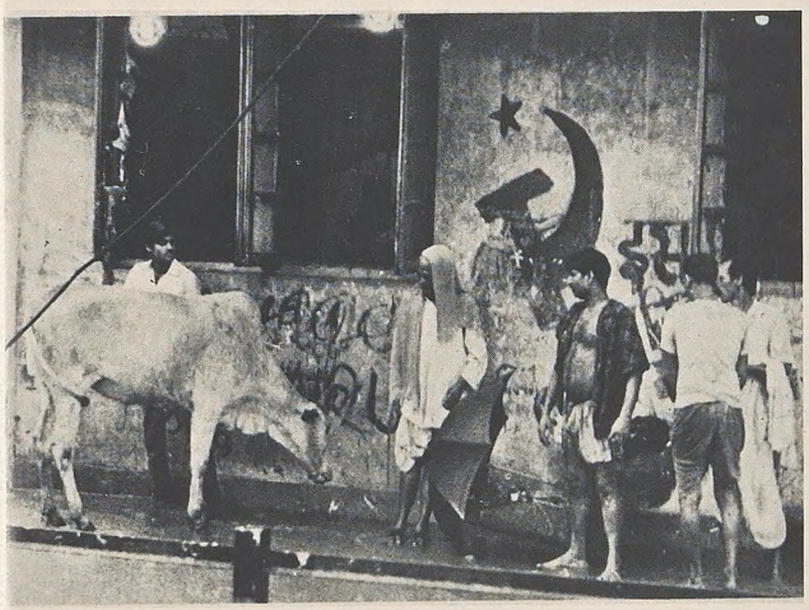
L'alienazione insomma dello studente universitario dall'ambiente accademico non è altro che il risvolto e insieme il rifiuto di quella alienazione che si perpetra nei suoi confronti in base alla concezione da parte di certi docenti dello studente come puro e semplice futuro professionista da inserire nel sistema produttivo della società attuale: è facile allora scorgere in tutto questo la totale mancanza da parte di certa classe docente di sensibilità verso quella funzione pedagogica di formazione di una coscienza critica dello studente, di incentivazione di una crescita il più possibile aperta ai problemi della nostra società attuale, che un'istituzione scolastica come l'Università, pur nella sua indubbia e imprescindibile funzione di centro di preparazione professionale altamente specializzato, non dovrebbe perdere di vista.

L'« educazione permanente » non si potrà realizzare e l'« intellettuale organico » non si potrà creare se l'Università abdicherà ancora da questo suo parimenti importante compito. Si spiega così d'altra parte ancora la completa frattura non solo politica ma anche più genericamente umana tra certi docenti e il corpo studentesco, appunto per la persistente figura del luminare che fa scendere dalla cattedra la scienza ai futuri professionisti del domani; si spiega così anche la tuttora persistente selettività propria delle facoltà scientifiche padovane (che sono il simbolo per eccellenza di questa situazione), cioè sempre in base alla concezione che la cosa più importante da farsi è l'individuare gli elementi più idonei alla efficienza professionale nel sistema produttivo e magari più idonei alla continuazione della eletta « Repubblica del sapere » e alla successione degli attuali luminari.

E tutta questa concezione potrebbe sembrare, nella sua candida fede del puro sapere, se con questa convinzio-

L'improvviso colpo di stato di Indira Ghandi in India ha colto di sorpresa l'opinione pubblica, soprattutto per la rapidità con cui è stato condotto a termine. Ciò ha fatto si che anche i giudizi sul significato politico dell'atto del premier indiano siano risultati spesso affrettati, e si è forse cercato di individuare chi ha ragione e chi ha torto nella delicata situazione indiana, prima di valutare i pochi dati che si hanno.

Cero la siuazione dell'India, che già da tempo era precaria, per le grosse pressioni di politica internazionale a cui è sottoposta, nonché per le difficoltà interne di carattere sociale che si trova ad affrontare, ha subito in questi ultimi tempi nuovi colpi. La politica este-



ra di Indira, di equilibrio tra opposti blocchi, che ha sorretto per lungo tempo una parte degli stati del terzo mondo, sta declinando rapidamente, soprattutto a causa del sorgere di nuove forze alla ribalta della politica internazionale (proprio forze come la Cina e la nuova Indocina, così vicini, e non solo geograficamente, all'India).

D'altra parte anche il modello di democrazia a cui l'India si era rifatta è risultato insufficiente a risolvere i grossi problemi economici del paese.

A questo punto si può solo dire che la scelta del premier indiano, certamente discutibile, può essere però il segno che ci si sta rendendo conto dell'esigenza di cambiamento presente nel paese, e si riconosce la non credibilità dell'attuale struttura governativa.

Lo sbocco come al solito, è a doppio taglio: si può sfociare in un immobilismo tirannico, in una difesa del potere fine a se stessa, o si può iniziare un cammino di rinnovamento.

Questo, però, non dipende più unicamente dalla signora Ghandi, ma dalle scelte delle forze più vitali dell'India.

ne non andasse quasi sempre a braccetto quella della legittimità pur sottaciuta del potere baronale. E cosi il circolo si chiude e si arriva proprio a quel blocco egemonico del potere baronale che le varie formazioni politiche studentesche come si è visto si sono prese l'impegno di disgregare. Perciò aidilà o piuttosto sotto la pur effettiva frattura tra una maggioranza studentesca indifferente e ritirata su se stessa e una minoranza studentesca impegnata, c'è un'unica corrente, una spiegazione organica di ambedue queste facce della realtà studentesca da ricercarsi perlomeno qui a Padova in una ben persistente concezione dell'Università e un'altra che anche se ancora non totalmente chiara a se stessa è ben conscia delle contraddizioni attuali dell'insostenibilità di esse ed esige un loro superamento in un modo radicalmente rinnovato di fare università.

Infine un ultimo breve accenno ai servizi: per quanto riguarda le case dello studente gestite dall'opera universitaria, queste tuttora non riescono a soddisfare la domanda sempre più crescente di nuovi posti, domanda a cui non soddisfano nemmeno i pur vari collegi universitari (in gran parte cattolici) presenti in città, sicché una gran parte ancora degli studenti è costretta a rivolgersi alla ricerca di miniappartamenti, i quali hanno avuto e hanno tuttora invece una fioritura sempre più larga nel quadro delle costruzioni edilizie cittadine, con prezzi per lo più sproporzionati al volume dei vani e alle disponibilità dello studente medio.

Per quanto concerne le mense gestite dall'opera a Padova ne esistono tre e tuttavia non riescono a smaltire la domanda continua: a questo proposito è stato varato un progetto per la costruzione di un'altra mensa destinata ad alleggerire il peso sostenuto dalle attuali.

Renato Milan

Donatella Randi

L'uomo non è se stesso se non adora

Abbiamo pubblicato sul numero precedente una riflessione di G. Betori sulla predicazione dell'Evangelo da parte dell'apostolo Paolo ad Atene e Corinto. Riflettendo, ma solo come spunto, sugli stessi passi biblici viene ora ripreso il pensiero introdotto nella meditazione « Parlare di Dio oggi? » (cfr. Ricerca ,n. 5, pp. 4-5). Si cerca di chiarire l'implicazione antropologica dell'annuncio cristiano. L'uomo, aperto all'ascolto della Parola che salva, trova nel Cristo, servo sofferente, obbediente fino alla morte di croce, colui che accoglie su di sè la storia dell'uomo e che lo libera dal male.

1

Fondamentale per ogni progetto di evangelizzazione è la implicazione antropologica che l'annuncio cristiano necessariamente reca: l'uomo non è se stesso se non adora. La suggestione della formula è data dal paradosso di collegare due termini abitualmente considerati contraddittori, non soltanto conciliandoli con estrinseco accostamento, ma facendoli internamente derivare l'uno dall'altro. Il paradosso non è qui elegante e artificiosa scappatoia: ripete e riflette il paradosso *reale* della follia divina, più sapiente dell'umana saggezza.

Occorrerà tematizzare con maggiore ampiezza tale paradosso. Qui ci si limita a riflessioni preliminari che schematicamente assumono l'avvio da due contesti neotestamentari di missione "ai Gentili" (Atene e Corinto), si soffermano successivamente a cogliere tale paradosso come "senso" della vicenda di Gesù e quindi — retrocedendo — come riproposta della verità della creazione, concludono con l'indicazione della necessità di un rapporto profetico (denuncia-inveramento) con la cultura contemporanea.

Sono riflessioni preliminari e tuttavia urgenti mentre si insiste prediligendolo (Dio voglia senza cattiva coscienza), sul tema della mancanza di linguaggio. Tema opportuno e stimolante se induce a ricercare nuove e più adeguate categorie per l'annuncio fedele del messaggio di salvezza. Ma pure tema che rischia di diventare paralizzante e di bloccare laici e preti in quella che resta la forma essenziale del ministero, la predicazione.

La quale, per quanti sforzi si facciano a costruire discorsi attorno e sul "discorso cristiano", conserva un essenziale e ineliminabile approdo alla *pietra di scandalo:* l'adempimento dell'uomo passa e si consuma attraverso la dipendenza riconosciuta e "confessata". E cioè: non solo lo scandalo di pretendere che quest'uomo, Gesù di Nazareth, è Dio; ma ancora lo scandalo (oggi maggiormente percepito come tale) che quest'uomo è l'Uomo.

2

Rispettare questo scandalo è il senso della novità evangelica e costituisce il punto critico di ogni impresa di evangelizzazione del mondo. Paolo l'ha constatato nella duplice esperienza, esemplare anche per i diversi e contrapposti esiti, di Atene e di Corinto.

Ad Atene (il capitolo 17 degli *Atti degli Apostoli* riporta il discorso dell'Areopago, straordinario documento di "evangelizzazione del mondo contemporaneo"), Paolo tiene conto di tutto, con abilità consumata: riferimenti alla situazione religiosa degli uditori, appelli alla loro cultura, citazioni esplicite di autori celebri, allusioni che solo esperti possono cogliere e gustare. Leggendo Atene è difficile non pensare un qualsiasi odierno contesto universitario: un mondo avido di novità, aperto a tutto, capace di offrire spazio e prestigio a tutti i nuovi venuti con i loro sistemi e le loro divinità, attraversato da correnti contraddittorie, persuaso che l'ultima parola debba venire dalla psicanalisi, dall'etnologia, dalla storia delle strutture.

Dinanzi a un mondo siffatto Paolo ha forse avuto il torto di tenere un discorso fin troppo coerente. Il suo proposito è certo ammirevole: partendo dalle origini dell'uomo svolge un vasto affresco che ingloba la storia universale e ne fa emergere la significazione religiosa. L'uditore è allora uno spettatore interessato ed intellettualmente sedotto da quella coerenza.

Eppure la transizione tra questi preliminari e l'annuncio di Gesù Cristo resta difficile. La difficoltà comincia allorché si fa necessario dire che in tutta questa storia umana è arrivato un evento che ne rivela il senso. Un evento nel quale questo senso si condensa; un evento unico che costituisce e garantisce la possibilità di senso così di ogni esistenza individuale come di ogni avventura collettiva.

Il fallimento di Paolo ad Atene nasce da ed esprime la resistenza che ogni uomo oppone all'Evangelo, che pure è la sua salvezza. Non è lecito sperare maggiore udienza di quanta l'*Apostolo* non ne abbia ottenuto. A meno che non si ritorni ad Atene solo dopo aver attraversato Corinto.

Corinto è un altro universo. Se il termine non fosse svuotato per l'usura fattane, potremmo dire che è la Chiesa dei poveri, come un passo della *Prima Lettera ai Corinti* chiaramente fa capire: « considerate, fratelli, la vostra chiesa: non vi sono molti sapienti, non molti potenti, non molti nobili » (1,26). Parole che vanno prese alla lettera proprio mentre tanti che si dichiarano con foga in favore della Chiesa dei poveri insorgono poi con asprezza contro la povertà umana della Chiesa. Invece appunto all'interno di questa povertà ecclesiale (necessaria ed insopprimibile visibilità e "condiscendenza" del "Mistero") la predicazione presenta e rivela l'essenziale per l'uomo.

L'essenziale per l'uomo è Gesù Cristo e Gesù Cristo crocifisso. Sta qui il solo discorso di Corinto, cioè la fine di ogni discorso nel senso umano del termine. Paolo riscatta il suo fallimento ateniese: non più periodi armoniosi o citazioni erudite, non più suasive parole di umana sapienza (2, 14). Egli non vuole più "dire" che Gesù Cristo.

Ma — si badi — la povertà volontaria di tale discorso ne costituisce la ricchezza: dicendo soltanto Gesù Cristo, mostrando soltanto il mistero della croce, Paolo risponde pienamente all'attesa degli uomini. La verità annunciata diventa *universale* non appena sia ricondotta al suo centro. Il predicatore si ritrova servitore di tutti gli uomini, servitore della loro speranza, perché (come strumento dello Spirito) reca a tutti, soprattutto alla povera gente di Corinto, "consolazione". Lo Spirito, infatti, è colui che consola, proprio perché è colui che ci riconduce al centro del messaggio e all'evento che lo sostanzia: *consolare*, nel senso tecnico che il termine ha nel Nuovo Testamento, non equivale a diffondere "buone parole" cercando nessi coerenti e logici tra la vicenda personale e le rigorose ampie trame della storia; equivale invece a comunicare la "Buona Novella", e cioè rivelare Gesù crocifisso, il quale svela e denuncia l'incoerenza di ogni costruzione che non passi attraverso la "sua croce".

Il linguaggio della fede come pure dell'annuncio, allora, sarà il linguaggio corretto sull'uomo e sarà un giudizio giusto, un criterio adeguato, perché sarà rivelazione del senso autentico: infatti "la testimonianza di Gesù è lo spirito di profezia » *(Apocalisse* 19, 10).

3

Se lo scandalo del mistero della croce è il centro dell'annuncio e se la fede in tale mistero è *salvezza* dell'uomo, allora nell'ampio ventaglio aperto dal tema pastorale italiano « evangelizzazione e promozione umana » sarà necessario non slittare con astuta facilità sul secondo termine del binomio, quasi che l'annuncio altro non reclami da noi se non convinta adesione alle lotte storiche di "promozione umana" frettolosamente identificata col conseguimento di taluni obbiettivi intramondani. E invece c'è una umanizzazione che è fondamentale e giustifica tutte le altre, ed è quella interna all'atto stesso di fede.

E' promozione umana annunciare (suscitando la fede corrispondente) che quest'uomo, Gesù di Nazareth crocifisso, è l'Uomo: infatti nella sua Croce si compie il mistero essenziale della natura umana.

Costituito nell'incarnazione come l'essere che si "autospossessa" e *perciò* come realtà umana nel senso più radicale (secondo l'affermazione cristologica del concilio di Calcedonia la realtà umana di Gesù non ha autonoma sussistenza ma è assunta dalla persona divina del Figlio), nei "misteri della sua carne" crocifissa Gesù esprime la sua dipendenza dal Padre attraverso un sacrificio reale e lo spogliamento di sé, con ciò rivelando che l'apertura a Dio, l'atto del dono di sé a Dio, non è accidentale per l'uomo.

E così nella Croce del Signore l'uomo è finalmente inverato: la teologia della Croce è salvezza della teologia della natura, la Pasqua ristabilisce la creazione svelandone e adempiendone l'orientamento essenziale.

La « preghiera sacrificale della Croce » (cfr. *Lettera agli Ebrei* 5, 7) è appunto orientata a salvare, dalla dimensione storica di atrofia (il peccato), quella "apertura a Dio" che è l'intimo costitutivo essenziale dell'uomo, provocato com'è dal Creatore nello stesso atto creativo secondo la rivelazione biblica.

Nella creazione, l'uomo è infatti posto nel mondo come il sacerdote nel tempio. La stessa struttura letteraria dei racconti della *Genesi* (capitoli 1-2) ci avvia verso tale autocomprensione antropologica. E certo non sarebbe il caso di insistervi troppo se il livello letterario non fosse indizio e riflesso di un livello più profondo, che è possibile far emergere — ci sembra — attraverso due riflessioni.

Il mondo, anzitutto, è impossibile da pensare senza uomo, perché sarebbe senza storia e senza destino.

avvolto da mutismo e insignificanza. L'apparizione dell'uomo nel mondo è come una nuova creazione del mondo, in quanto da tale apparizione il mondo riceve una illimitata capacità di significazione. Il versetto della *Genesi* (2, 19-20: ma si mediti pure il *Salmo* 8) coglie questa centralità antropologica: l'uomo è « per essenza una esistenza interpretante ». Ma — si badi — le sue significazioni (che « dare il nome » vale semiticamente « dare consistenza di significato ») dicono sempre riferimento ad una realtà antecedente. Le cose infatti non sono poste in essere dall'uomo, ma da questo, per incarico divino, ricevono il nome: il gesto che esalta le possibilità umane è totalmente sospeso ad un dono di cui bisogna essere grati.

Per questo, la regale signoria umana sulla realtà creata (espressa dal compito di "dare il nome" e successivamente sottolineata dal comando di "mangiare") è finalizzata a liberare i significati e i valori che sono dentro il mondo e la natura, non solo in una "teologia naturale" ma anche in una "poetica creatrice" che assume i significati incorporei delle cose per un culto "logico" (cfr. *Romani* 12, 1). Il dinamismo e finalità, sottesi all'umanizzazione del mondo, sono una prima eucarestia, un riconoscersi grati verso Colui che ha "ordinato" le cose e con esse appresta un banchetto per l'uomo, quasi come celebrazione rituale di una signoria non conquistata ma ricevuta in dono.

Questa prima riflessione è approfondita se appena si pensi alla dimensione per così dire "negativa" del primo incontro dell'uomo con la Parola di Dio. C'è infatti un momento intenso e misterioso di negatività, interno al dialogo svoltosi il mattino della creazione: la prima parola che Dio rivolge all'uomo è un interdetto (*Genesi* 2, 17: "non devi") collegato con l'evocazione della morte. Vale la pena indagare questo interdetto, che non va accantonato quasi come antefatto mitologico giustificante la successiva tragedia, ma che va accolto nella sua valenza rivelatrice anche se "scandalosa".

Il "non devi" è un invito alla gratitudine e all'adorazione: vietando all'uomo l'uso di un solo albero del giardino, Dio gli dona di nuovo e con maggiore intensità tutti gli altri alberi. L'uomo li coltiverà e ne gioirà non solo perché costituito capo e signore regale di questa creazone a lui donata, ma soprattutto perché egli li riceve una seconda volta, non avendoglieli Dio sottratti con un divieto. Questi alberi sono una proprietà dell'uomo non solo in forza della creazione ma soprattutto in rapporto alla Parola.

E questa "seconda" profondità è talmente determinante nel nuovo rapporto dell'uomo col mondo che, in sua mancanza, l'uomo perderà perfino la prima. Per questo il divieto è anche e soprattutto il mezzo di un dialogo personale: esso provoca lo stupore dell'uomo e gli svela la necessità antropologica di rivolgere a Dio uno sguardo diverso e rinnovato.

In altre parole: il divieto è il segno non solo del Mistero di Dio ma pure della profondità dell'uomo. L'uomo infatti scopre che egli è definito non solo in rapporto alle cose che può umanamente dominare (alberi, animali) o in rapporto all'essere che può umanamente incontrare (donna): egli ha in sé una trascendenza e il divieto gliela significa sospendendone l'efficace attuazione ad una sua risposta che prende necessariamente l'aspetto di adorante sottomissione e di gratitudine orante .

E così il sacerdozio vissuto che Gesù esercita sulla Croce (secondo le prospettive cui prima s'è alluso) riprende e compie questo sacerdzio per così dire "naturale" che, per creazione, è essenziale dimensione dell'essere-uomo.

4

A noi credenti, impegnati in un lavoro di evangelizzazione, si pone la eterna domanda se e come possa darsi un disegno di Dio sull'uomo che ne rispetti l'autonomia e l'autorealizzazione storica. E' il binomio cristianesimo-umanesimo, quale la "cultura" moderna sta vivendo come dramma versatile e inconcluso.

Il paradosso "evangelico", che qui s'è tentato di delineare, ci propone un umanesimo per così dire *dall'alto*, e cioè la riappropriazione dell'umano in Cristo dopo e attraverso l'espropriazione dello umanesimo angusto e centripeto.

L'istanza critica della Croce non va allora affermata solo in via di principio o ridotta a esemplare esperienza morale di "pazienza" come se una progettazione antropologica in null'altro avesse da dipendere da Gesù crocifisso che la fede ci addita come l'Uomo.

Viceversa essa va inserita sia come discernimento profetico e sia come contenuto peculiare dentro quell'elaborazione antropologica, autentico "preambolo della fede", sulla quale ormai si commisura la nostra capacità di evangelizzatori e per la quale è tempo ormai di muoverci: con la consapevolezza dei rischi che ogni provvisoria incarnazione del messaggio inevitabilmente comporta ma anche della non-rinviabilità del compito, sotto pena di svuotare il senso della salvezza cristiana ritenendola estranea o comunque sovrapposta all'autocompimento umano.

Atene (la mediazione culturale antropologica) dovrà mettersi alla scuola di Corinto (la saggezza che adempie ogni "filo-sofia"), in modo che l'esperienza umana della signoria sul mondo venga rettamente tematizzata e non induca l'illusione di autosufficienza e di compiaciuta autonomia; ma nella sua faccia positiva, l'azione di grazie per il dono inatteso; e nella faccia negativa, la domanda trepidante: « liberaci dal male ».

Guido Mazzotta

Dopo le elezioni: quali prospettive?

Un ampio dibattito si è aperto, dopo il voto del 15 giugno, sul significato politico che il risultato elettorale assume per la realtà italiana. In questo numero pubblichiamo l'opinione di Piero Pratesi.

C'è una tendenza prevalente a leggere i risultati elettorali del 15 giugno in termini che potremmo definire « sovrastrutturali ». E sovente lo fanno sia i vincitori che gli sconfitti. Grande imputato è il malgoverno democristiano, la vecchiezza del partito dc; gli errori della campagna elettorale della segreteria politica. Oppure l'abilità dei comunisti nel presentarsi con la maschera della moderazione; la capacità di assumere le cause più svariate (dalla crisi economica al disordine pubblico) senza pagare pedaggi né a sinistra né a destra. Oppure ancora le incertezze dei socialisti premiati al di sotto delle aspettative per aver cavalcato, questa volta a loro spese a differenza dei comunisti, troppi cavalli: dall'alternativa radicale al centro-sinistra, non senza qualche pensiero al compromesso storico. Quando poi il segretario della Dc se la prende con i giornali, con i sindacati o le Acli, o addirittura con la cautela della Gerarchia scambiata per disimpegno, fa una ovvia confusione, a nostro avviso tra cause ed effetti.

Non è probabile che l'Italia sia cambiata il 15 giugno: ma quel giorno si è manifestato a livello politico, un mutamento che è intervenuto ormai più di cinque anni addietro e di cui precedenti prove elettorali avevano fornito qualche indizio. È più producente, credo, collocare il cambiamento nel cuore degli anni '60, allorché nel quadro di una realtà democratica più larga, più ampia, si è registrata una nuova presenza politica di soggetti sociali che sino a quel momento avevano agito prevalentemente attraverso la delega ai partiti storici e che non avevano avuto forza o occasione per prendere consapevolezza del proprio stato. Pensiamo ai giovani, allo stesso mondo femminile e soprattutto alla classe operaia nella sua immediatezza che si manifesta nel sindacato.

È un fatto che sino a quegli anni la società civile era stata a rimorchio delle forze politiche le quali nella terra desolata lasciata dal fascismo avevano fatto, come suol dirsi, da Marta e da Maria, portando per le dande un tessuto civile tutto da costruire. Il partito cattolico esprimeva la parte più avanzata del mondo cattolico. I partiti operai guidavano a discrezione il maggior sindacato italiano, sorreggendone la debolezza oggettiva in una economia impegnata in un difficile processo di adeguazione rapida e caotica ai livelli europei; e al tempo stesso lo impegnavano in aspre battaglie politiche. Se i giovani volevano uscire dal clima asfittico di una scuola assente ai problemi della società, facevano, bene o male, un certo tirocinio nei gruppi giovanili dei partiti. E le donne, ancora sorde ai temi dell'emancipazione, facevano a loro spese i conti con l'ingresso nel mondo della produzione.

La reazione a tutto questo parte in quegli anni su due basi concomitanti e collegate: lo sviluppo economico con la sua impetuosità e le sue sregolatezze e, come dicevo, il diverso clima della democrazia, l'attenuarsi dell'interna guerra di religione, un quadro politico più aperto anche se caotico e confuso. È bastato poco tempo per rivelare la fragilità della presunzione di mandare « la fantasia al potere », mentre sempre più si è manifestata la centralità del movimento operaio in questo risveglio della società rispetto al torpore e all'invecchiamento delle forze politiche. Anche la spinta concomitante in direzione dei diritti civili, la meno radicata, in fondo, nella esperienza proletaria e la più impregnata di radicalismo borghese in tanto ha risolto efficacemente alcune battaglie in quanto ha trovato un collegamento con la forza operaia. L'esperienza del referendum è in questo senso un esempio non trascurabile.

Si è in fondo diffusa in quella parte della società che avvertiva il disagio e l'incoerenza di uno sviluppo caotico e per tanti aspetti inumano, la coscienza che nel mondo operaio si colloca il punto nevralgico del cambiamento, poiché proprio dalla lotta operaia nella sua dimensione sindacale, partiva il più robusto ed efficace scossone al sistema e alle strutture. Non in termini di astratto rifiuto del consumismo che in molti casi si accompagna contraddittoriamente alla filosofia di una società ludica di stampo marcusiano, ma nella contestazione concreta dei canoni dello sviluppo capitalistico: del salario commisurato alla produttività secondo canoni definiti dal padrone; dell'organizzazione del lavoro delegata tutta all'azienda; del consumo condizionato anch'esso alle esigenze del capitale.

Si è percepito, al di là della consapevolezza culturale degli intellettuali e dei sociologi, che nella incongruenza di questo sistema sta la radice della ingovernabilità, del caos, dello spazio lasciato alla destra reazionaria, della stessa corruzione del personale politico che è sospinto a sostituire il consenso e la legittimazione basato sui compensi e sui favori.

Nonostante qualche labile avvertimento o ripensamento, (pensiamo a una frase come la « strategia dell'attenzione » finita troppo presto nel lessico delle liturgie scadute); nonostante le aperture implicite nel fermento conciliare e la sua raccomandazione sui segni dei tempi, la grande maggioranza del personale politico di governo e del mondo cattolico italiano sono rimasti par-

zialmente sordi e ciechi. La domanda politica implicita nell'agitarsi della società esigente non ha avuto risposta. Mentre la disgregazione del sistema scosso dalle lotte operaie prendeva consistenza e investiva strati sempre più larghi e ceti diversi. Non era più la reazione dell'intellettualità (o del giovanilismo) cattolici che si sentivano traditi da un personale vecchio e arroccato timidamente nel suo antico schema. Cominciava quella reazione più profonda caratteristica dei momenti in cui il potere formale delle strutture istituzionali non corrisponde più o non corrisponde in modo pieno ai poteri, alle forze reali che si muovono nella società.

Non fa dunque meraviglia se il voto, questo termometro sensibile della democrazia, ha scelto come punto di riferimento il partito comunista, non solo per punire la democrazia cristiana ma per una determinazione politica che non può leggermente essere valutata come una parentesi. Si sente dire spesso che il trasferimento dei voti al Pci non significa una scelta « ideologica » per il comunismo. Si può essere d'accordo, in linea di massima. Ma a patto di aver ben presente che il senso non è quello, o solo quello, di una protesta in negativo, ma piuttosto indica la necessità di cambiamento e recepisce una prospettiva politica che il maggior partito operaio italiano ha avanzato nel Paese.

Se le cose dette sin qui hanno fondamento, ci sono almeno due motivi che giustificano il risultato del 15 giugno da questo punto di vista. Il primo è il fatto che il Pci ha cercato di dar voce politica in modo non scolastico, non talmudico alla maggioranza della classe operaia: e ciò non costituisce solo una rendita di posizione. Il secondo è che, avvertendo che si apriva una fase nuova in cui si rende possibile e necessario porre la candidatura a un ruolo di governo, il Pci ha avanzato una proposta che, pur nei limiti di contenuto che tuttora la caratterizzano, cerca ad un tempo di far fronte alla novità rivalutando la storia politica di questo trentennio, rifuggendo dalle visioni alternative di condanna globale del passato. Analogamente a quanto si verificò nella fase costituente per mutare la struttura politica del Paese, esso avanza oggi la proposta di una alleanza di forze popolari per adeguare la società, il suo meccanismo economico, le strutture della convivenza, al nuovo livello raggiunto dalla democrazia.

Il problema politico aperto dal voto del 15 giugno non è pertanto di « recupero » e tanto meno di rivincita. È di una diversa direzione delle forze politiche, di una linea diversa che prenda atto senza drammi e senza piagnistei della realtà che il suffragio ha espresso. L'unico recupero possibile e reale è la capacità di promuovere una politica adeguata alle novità fra le quali oggi si iscrive, fisiologicamente e non patologicamente, la forza accresciuta del partito comunista.

A questo punto si può aprire il discorso che investe più direttamente il mondo cattolico e la democrazia cristiana in esso. Non entreremo per quanto riguarda quest'ultima, sul terreno complicato delle ipotesi di rifondazione, cui s'affianca con sotterranea insistenza l'ipotesi di una nuova formazione politica. Non sono previsioni che si possan fare in astratto. Si può dire questo: che il cattolicesimo politico italiano si riduca a gestire la diga della conservazione è un destino amaro e tutto sommato improbabile. Ma o trova, in un modo o nell'altro, per una via o per l'altra, la forza per una rigenerazione, che poi vuol dire la capacità di intendere ciò che di nuovo è emerso nella società italiana, o si disgrega, si sfalda, si frantuma in rivoli diversi il cui significato politico è destinato a farsi sempre più tenue e subalterno.

Ma la strada della ripresa, al di là delle forme, è in fondo una sola: quella di confrontarsi con franchezza e con umiltà con la forza che in questi anni si è fatta protagonista e punto di riferimento del rinnovamento, e quindi con le sue espressioni politiche e sociali. Confrontarsi con i comunisti è un termine estremamente scontato, fino alla banalità. È chiaro che a mio avviso ciò significa oggi aprirsi ad un incontro positivo nella pienezza delle responsabilità politiche, con tutte le gradualità che i tempi possono richiedere.

Il « rinnovamento » della Dc sta dentro questa scelta.

Ma il problema non è certamente solo della democrazia cristiana. La Chiesa italiana affronta ormai apertamente la fine del regime di unità dei cattolici. All'atteggiamento cauto, responsabile e apprezzato tenuto nella fase preelettorale dai Vescovi italiani, segue oggi un certo sgomento che suggerisce talora posizioni singolari. Il riconoscimento della pluralità di opzioni politiche dà luogo, a legger certe tesi, a un atteggiamento di questo tipo: quell'unità che ieri era in qualche modo di precetto va tuttavia recuperata, sia pure per consiglio paterno.

Il problema non ci pare si possa impostare così. La pluralità di opzioni politiche non significa solo l'impossibilità e l'inopportunità di un imperativo che non troverebbe che udienza limitata. A mio parere significa il riconoscimento di una responsabilità primaria del laicato nell'azione temporale. Sicché il problema diventa, per la chiesa, di leggere attentamente il senso delle scelte politiche dei cattolici. La chiesa si trova di fronte a una situazione nuova e complicata. Il suo problema non è di ricostituire l'unità del voto, ma di esprimere un modo di esser presente nella realtà mondana che sia in sintonia con la realtà sociale che si muove e che accolga appunto le scelte politiche del laicato fedele come un segno dei tempi.

Ciò significa che la politicità della chiesa è spinta a un mutamento di segno e di qualità. Di qualità nel senso che ha da esser una politicità che sempre meno s'accompagna o s'affida all'interesse per le sue strutture materiali, per la sua organizzazione e che supera le tentazioni confessionali. Accetta nel senso pieno e positivo la laicità della politica: non cerca, pertanto, di salire sul carro del vincitore.

In secondo luogo, purificata per così dire da questo appropriarsi fecondo della necessaria distinzione, può liberamente leggere i segni dei tempi perché il suo messaggio religioso non risulti disincarnato.

Anche la chiesa italiana è chiamata in causa dai protagonisti della società che muta. Rivolgersi oggi alla classe operaia non può voler dire riprendere la linea della « riconquista » leoniana. Significa fare i conti con lo spessore storico della classe operaia così come si è sviluppata e ha preso coscienza di sé. Significa sacrificare via via le pesanti appendici dei legami storici tessuti con la borghesia, non per esorcizzare i borghesi, o per escluderli dalla comunione di fede, ma per chiedere ad essi la pazienza tanto a lungo predicata ai poveri, perché solo così può svilupparsi una società più umana per tutti.

Pietro Pratesi

Preghiera «cristiana»

Il ricupero della preghiera non è per il cristiano soltanto un fatto culturale, la risposta ad un'istanza del tempo. E' qualcosa di più radicale; è un'esigenza irrinunciabile della propria fede. C'è, infatti, una circolarità, costitutiva ed indistruttibile, tra fede e preghiera. Se è vero che per pregare bisogna credere, è anche vero che per credere bisogna pregare. Se la fede è un rapporto personale con Dio, è un sì detto a lui, una risposta ad un suo appello, essa è dialogo con Dio. La preghiera perciò è fede « espressa ». Non è dunque possibile al cristiano vivere la fede, senza alimentarla con la preghiera.

Ora la riflessione "cristiana" sulla preghiera, sul suo significato e sulle sue dimensioni, deve, anzitutto, partire dalla parola di Dio, che è, per il credente, il punto fondamentale di riferimento per la comprensione del mistero di Dio e dell'uomo.

■

Il problema dell'originalità della preghiera biblica deve essere risolto nel contesto dell'antropologia dell'Alleanza. Il tema dell'Alleanza esprime la relazione dinamica di Israele e del suo Dio e contemporaneamente mette bene a fuoco l'interpersonalità dialogica, che caratterizza e qualifica tale relazione. Dio è colui che chiama l'uomo, gli parla, lo conduce, agisce verso di lui in modo sovranamente libero; egli incontra l'uomo in modo analogo a come le persone si incontrano tra loro. Ma, nello stesso tempo, è un Dio trascendente, altro, creatore di tutte le cose e perciò anche signore dell'uomo.

L'Alleanza è l'immagine della possibilità della comunione, ma insieme della affermazione perentoria della distanza. Jahveh non può essere riprodotto: la religione di Israele è iconoclasta. E tuttavia questo Dio lontano, inaccessibile, indicibile si rivela, nell'intreccio complesso delle relazioni umane, nella storia. Israele diviene popolo di Dio in quanto riconosce la propria identità nel mistero di Jahveh, che si rivela a lui senza lasciarsi afferrare; scopre il senso del suo cammino in un Dio presente e assente, con lui e al di là di lui.

La preghiera dell'Antico Testamento è perciò riconoscimento di Dio che opera nella storia per la salvezza del popolo. Essa non ha la sua iniziativa nell'uomo, non sale a Dio mossa anzitutto dal desiderio e dalla necessità, ma è provocata e resa possibile da Dio. L'atto fondamentale è perciò l'ascoltare la parola e la chiamata di Dio (Deut 4, 1; 6, 4). Ma la chiamata di Dio è insieme una richiesta e una promessa. L'ascolto implica perciò una risposta di ubbidienza a Dio che salva (Sal 95, 8; Deut 30, 20).

La struttura teologica della preghiera veterotestamentaria mette in luce anche il suo contenuto: esso è l'accettazione grata della volontà divina di salvezza che si rivela nella parola di Dio che chiama (Sal 119, 12-16). La liberazione si fa in essa concreta e tangibile per chi risponde nella fede. Il credente vive la preghiera all'interno di due esperienze apparentemente contraddittorie: l'esperienza della prossimità di Dio della sua paternità nella storia del popolo e nella propria vita, e l'esperienza della maestà di Dio, la quale suscita timore e sgomento, e davanti alla quale l'uomo cerca di nascondersi. Le due esperienze stanno assieme: quella di Dio vicino e lontano, misericordioso e santo. Il Dio vicino resta sempre lontano e il Dio lontano si è fatto vicino: « Io sono padre, dov'è l'onore a me dovuto, e io sono il Signore, dov'è la riverenza? » (Mal 1, 6).

Il senso storico-salvifico delle prove della fede, che mettono in crisi la preghiera, è purificatorio. Il venir meno di appoggi umani convince il credente a cercare la salvezza nei beni intramontabili, determinando così un iter di interiorizzazione della preghiera. La solitudine e l'abbandono aprono il cuore al Signore. Il risultato è il dono di una nuova, più intensa esperienza spirituale di comunione con Jahveh che neppure la morte può annullare. Si chiarisce, in profondità ed in interiorità, il senso del rapporto con Dio.

Questi aspetti della preghiera veterotestamentaria si trovano condensati nei *Salmi*, che sono il tentativo di tradurre in preghiera la storia del popolo di Dio, il grande dramma della salvezza. Sono storia pregata, gesto di Dio e risposta dell'uomo; esprimono la consapevolezza che Dio è in azione e che l'uomo è inserito — con compiti precisi — in questo progetto misterioso di Dio. La preghiera dei Salmi è, in definitiva, la presa di coscienza della povertà e precarietà umana e l'attesa fiduciosa del dono della "grazia" del Signore.

Ma la preghiera è soprattutto il luogo in cui Israele scopre, in modo sempre inadeguato, il volto di Dio, la sua essenza, che è l'assoluta trascendenza. Il Dio biblico non esiste secondo il modo di un oggetto e non può essere adeguatamente pensato ed espresso in maniera oggettiva. Nella Bibbia la negazione dell'oggettivazione, quindi l'impedimento al formarsi di errate concezioni di Dio, si traduce nella proibizione delle immagini. Infatti, l'immagine

può riportare soltanto degli oggetti. « Non ti fare nessuna scultura né immagine delle cose che sono su nel cielo, o sulla terra, o nelle acque sotto la terra. Non adorare tali cose, né servir loro; poiché Io, il Signore Iddio tuo, sono un Dio geloso » (Es 20, 4s.). « A chi assomiglierete Dio e di quale paragone vi servirete a suo proposito? » (Is 40, 18). Da ciò si deduce che Dio non è oggettivato e terrestre, perciò è, in ultima analisi, indefinibile. Compito delle definizioni è quello di circoscrivere, di fermare l'essenza delle cose e delle persone. Ma il Dio biblico circoscrive tutto il resto, senza mai poter essere afferrato, e quindi compreso da nulla.

Il vero volto di Dio non è dunque, quello di un'immutabilità ma, al contrario, quello di una novità. Dio è colui attraverso il quale il nuovo sopraggiunge nell'immutabilità umana. Egli è sorpresa, perché sconvolge la regolarità sistematizzante e costituisce, in mezzo all'immutabilità del tempo, l'istante della novità; è imprevedibilità instauratrice. Egli appare come l'irregolare della società, l'imprevedibile della storia, la contingenza di una grazia che non è arbitraria perché testimonia, in tale contingenza, la libertà di un amore e non il capriccio di un'indifferenza. Egli è colui che afferma così la creatività umana, colui che valorizza la storia e potenzia la vitalità del relativo.

La preghiera è per Israele il momento privilegiato della presa di coscienza di questa "novità" del suo Dio, che lo stimola a rinnovare profondamente il cuore convertendosi ogni giorno ed in ogni istante, ad impegnarsi nella costruzione di un mondo diverso, liberato dall'ingiustizia e dalla paura; a preparare, in altre parole, i "cieli nuovi" e le "nuove terre", vivendo così, fino in fondo, la tensione al futuro. Essa è nello stesso tempo "memoria" delle grandi gesta di liberazione, che Jahveh ha compiuto, e annuncio, profezia, promessa di ciò che deve ancora venire, della permanente e sconcertante "sorpresa", che Jahveh riserva al suo popolo. Come tale la preghiera è rivoluzionaria, perché è stimolo ad assumere l'esistenza, personale e comunitaria, per trasformarla secondo il progetto del Padre. Non c'è frattura tra preghiera e vita, tra il culto di Jahveh e la promozione dei valori etici, tra l'adorazione del Dio "tutto santo" e l'impegno per la giustizia e la liberazione umana. Anzi, è nella preghiera e attraverso la preghiera che questo impegno trova consistenza, perché il Dio sempre nuovo è il fondamento della possibilità di rinnovare il mondo. E' la ragione ultima della permanente contestazione della realtà.

Questa dimensione della preghiera veterotestamentaria si esprime soprattutto nella *letteratura profetica*. La preghiera per i profeti deve edificare e manifestare la "religione del cuore", è cioè orientata alla trasformazione profonda di tutto il proprio essere e di tutta la propria religiosità. E' il culto della vita e della storia, che vanno verso il compimento della "promessa" del Signore. La fiducia nel Dio che viene a salvare l'uomo e il mondo, dà al credente un senso di sicurezza, che lo stimola a gettarsi ancora più dentro alla realtà per vivere la grande avventura dell'amore.

Ma la preghiera di Israele è ancora prevalentemente una preghiera di domanda. Tuttavia, il Dio veterotestamentario ne contesta la pretesa "sacrale". Jahveh non è un Dio "tappabuchi", né per il mondo interiore dell'uomo, né per il mondo esterno. Quindi non è un adempitore di esigenze, né per la ragione teorica", fungendo da complemento alle cause naturali insufficientemente conosciute, né per la "ragione pratica", come se potesse essere chiamato in causa ogni volta che nel cuore dell'uomo insorgono il vuoto, il disordine, la confusione. E' il Dio che allarga gli enigmi del mondo interno ed esterno, come emerge dai *dialoghi di Giobbe* (Gb 7, 1-20; 19, 1-9; 23, 3-8; 27, 2-5).

La preghiera di domanda viene in tal modo messa in crisi nel suo contenuto alienante, e perciò purificata. Il Dio biblico è un Dio esigente, vuole che l'uomo se la cavi da solo nel mondo; si assuma con coraggio le sue responsabilità; viva la tragedia dell'esistenza con dignità e con fortezza, senza appellare di continuo a lui.

La preghiera è lotta, è conflitto, è dialettica; è invocare Jahveh come l'ultima speranza, il senso definitivo, senza sottrarsi alla ricerca dei significati immediati delle cose, e soprattutto senza venir meno all'impegno della propria responsabilità storica.

La preghiera di Israele è, in definitiva, un cammino vissuto nell'oscurità e nella tensione. Un cammino che conduce alla scoperta della propria povertà e dell'assoluta gratuità del dono di Dio; un cammino, che passa attraverso la storia come luogo entro il quale è possibile cogliere la "novità" permanente del progetto di Dio ed impegnarsi ad edificarlo; un cammino, che ha come sbocco il mistero inaccessibile della vita di Dio, comunicata parzialmente all'uomo, perché l'uomo attraverso la sua esistenza, la porti a compimento.

■

La preghiera riceve in Cristo, nel Nuovo Testamento, un suo nuovo ed insuperabile fondamento; viene portata al suo ultimo compimento. La teologia cristiana scopre nella preghiera di Gesù quell'intrinseca unità di parola e di azione, propria della struttura antropologica della preghiera. Cristo raccoglie, infatti, la tradizione orante di Israele, ma insieme la supera, la trascende. La preghiera di Gesù è fedele alle usanze giudaiche e totalmente nuova: la sua vita di Figlio unico del Padre celeste è tutta sostenuta dall'unione intima con lui, che trova la sua espressione visibile nella preghiera.

Essa è fatta, anzitutto, di ascolto della volontà del Padre e di risposta alla sua chiamata. I momenti speciali della vita di Gesù sono commentati da una preghiera personale, solitaria al Padre. Nelle ore difficili quando si tratta di attuare la missione, che il Padre gli ha assegnato, egli prega; al momento del battesimo e dell'unzione dello Spirito al Giordano (Lc 3, 21); quando il popolo lo circonda con i suoi

affanni (Mc 1, 35; 6, 46); prima della scelta degli apostoli (Lc 6,12); prima di conferire a Pietro il primato (Lc 9, 18); prima della trasfigurazione (Lc 9, 28); prima della passione (Mt 26, 36 ss.).

La preghiera di Gesù è la sua totale, definitiva ed irrevocabile risposta al disegno del Padre. Una risposta che viene dalla sua immediata vicinanza a lui, e dalla sua particolare coscienza di essere figlio, ma insieme una risposta che cresce con la sua esperienza di uomo. Su questo sfondo anche i diversi tipi di preghiera di Cristo acquistano il loro significato più profondo. Essi sono tutti contenuti nell'amorosa obbedienza, nella fondamentale adesione di Gesù alla missione di salvezza affidatagli dal Padre; ne costituiscono lo sviluppo e il coronamento. La preghiera di Gesù è dunque disponibilità, accoglienza, recettività, è un lasciarsi fare da Dio; è consapevolezza che Dio è, anzitutto, colui che parla, in lui e attraverso di lui, perché la stessa essenza di Cristo è Parola, Parola eterna del Padre.

Cristo, nella sua realtà più profonda, testimonia la dialogicità di Dio e della realtà creata, perciò dell'esistenza umana nel mondo. E' la parola di Dio, che proviene dal Padre e che da sempre si attua nell'amorevole movimento di risposta al Padre nello Spirito; ma, insieme, è la parola del mondo e dell'uomo, che, nella sua origine e nel suo sviluppo, è l'immagine, posta liberamente da Dio, della Trinità immanente.

La sua preghierà è la presa di coscienza non soltanto di essere fatto dalla parola di Dio, ma di essere la Parola di Dio; pregare è per lui riconoscere se stesso, vivere l'autocoscienza del suo essere. Egli ci insegna, dunque, che la preghiera è, in primo luogo, vivere nella disponibilità, lasciarsi fare, assumere un atteggiamento di recettività, perché Dio parli con noi e in noi; perché la preghiera diventi la trasparenza del nostro essere dialogale come Dio lo ha costruito.

Ma la preghiera di Gesù non è soltanto la coscienza di questa profonda e costitutiva comunione con il Padre, che si traduce in colloquio. Essa esprime anche la sua attenzione al piano di Dio per capire la propria vicenda, per maturare la propria scelta, rinnovarla, collocarla nel progetto del Padre, ritrovare il coraggio di continuare il cammino. La preghiera di Cristo non è perciò una preghiera alienata; è impegnata nella condivisione, nella redenzione del mondo e dell'uomo; è profondamente inserita nelle vicissitudini e nei problemi della condizione umana, che egli stesso ha sperimentato. Ha un respiro universale e politico. E' il grido al Padre « perché tutti siano una cosa sola », è opera di riconciliazione, cioè di superamento delle distanze, dei conflitti e degli egoismi, che dividono gli uomini.

Ma essa esprime soprattutto la sua solitudine: una solitudine che non nasce dalla povertà, ma dalla ricchezza. Cristo era consapevole della sua filiazione divina: mistero unico, originale, irrepetibile. Per questo Gesù si ritira — da solo — a pregare. Non gli bastava parlare con gli uomini: avvertiva un vuoto che solo il Padre poteva colmare; una ricchezza che solo il Padre poteva capire e condividere.

La preghiera esprime la solitudine del credente che si sente "emigrante", insoddisfatto del presente e proteso al futuro, pellegrino verso Dio e quaggiù straniero, mai perfettamente integrato e capito, mai sufficientemente espresso. La Bibbia è stata giustamene definita « il libro dell'angoscia umana", poiché in essa è chiaramente espressa l'accettazione fondamentale della inquietudine, e il rifiuto ad insediarsi in qualcosa che potrebbe mascherarla. In Cristo essa esplode in modo definitivo e pieno, e si trasforma in speranza. La ricerca umana è tutta orientata verso questa grande attesa. Le cose del mondo, anche le migliori, sono immagini di Dio, vestigia della sua presenza, ma non Dio. Così la preghiera è il segno che l'uomo è fatto per Dio; quasi un tentativo impaziente di accelerare i tempi e ritrovarci — subito — con il Padre, di cui siamo immagini.

La preghiera di Gesù è la norma e il fulcro della preghiera cristiana. Essa è, infatti, nel suo significato più profondo, un andare « per Cristo al Padre » (Ef 5, 20; Col 3, 17). Cristo mette i cristiani in condizione di chiamare Dio "Padre" partecipando alla figliolanza del Figlio unigenito.

La preghiera cristiana deve perciò sempre avvenire "nel nome di Gesù" (Gv 14, 13s.; 15, 16; 16, 23. 26), perché, nella misura in cui questo si verifica, si è sicuramente esauditi (Mc 11, 24; Gv 14, 13s.; 15, 7.16; 16, 23.26). Ora preghiera "nel nome di Gesù" significa sull'autorità del suo nome e per mezzo di lui, cioè conformemente alla vera conoscenza di Dio "in spirito e verità" (Gv. 4, 23-24); indica così quell'unica forma di adorazione che è possibile ai figli di Dio, a coloro cui Cristo ha dischiuso l'accesso alla realtà divina e che sono nati dallo Spirito (Gv 3, 5). Ma soprattutto preghiera "nel nome di Gesù" significa "con i sentimenti di Gesù". La vera profondità della preghiera cristiana, fino alla preghiera mistica, in cui l'uomo sperimenta l'unione con Dio e la sua volontà amorosa, in modo oscuro ed inesprimibile, è "nello Spirito". E' lo Spirito che prega dentro di noi. "Lo Spirito stesso testimonia nel nostro spirito che siamo figli di Dio" (Rom. 8, 16). E' lui che grida in noi "Padre" (Gal 4, 6); è lui che assume la nostra debolezza umana e intercede per noi « con gemiti inenarrabili» (Rom 8, 26).

Ma lo Spirito è dono. Un dono alla cui accoglienza ci si dispone, ma pur sempre un dono. Un dono che esige una risposta sovranamente libera. La preghiera, come la fede, non è la conclusione di un ragionamento, anche se è un'attività sommamente ragionevole. E', in definitiva, un atto di libertà. Essa è riducibile, nella sua natura più vera, alla dimensione del dono; del dono offerto e del dono accolto. E mentre il dono è un dato obiettivo, e ha tutta la densità metafisica dell'essere e della vita di Dio, la sua accoglienza è un fatto esperienziale, suffragato da una testimonianza psicologica tipicamente recettiva; al punto di poter affermare che la psicologia della mistica altro non è che la psicologia dell'accoglienza (che è poi, in ultima analisi, la psicologia più tipicamente umana). E' proprio dell'uomo, infatti, il ricevere, come è proprio di Dio l'esse-

re all'origine prima delle cose, ossia (a prescindere da ogni cosmogonia) l'essere in uno stato effettivo di oblatività e di oblazione: concetto che la fede cristiana ha sviluppato fino all'incarnazione e personificato nella figura dell'Emanuele: Dio che si fa uomo, Dio con noi, Dio donato, che, a sua volta, fa della vita dono per noi.

La preghiera cristiana è dunque, anzitutto, mistica; è estasi contemplativa; è disponibilità incondizionata a "ricevere" il dono dello Spirito.

Ma l'originalità della preghiera cristiana sta nella sua assunzione entro il contesto dell'Alleanza, cioè entro il mistero della fedeltà di Dio, che "crea" il suo popolo in comunione con sé. Il culto spirituale della Nuova Alleanza è anzitutto l'esistenza cristiana, in quanto esistenza secondo l'alleanza in Cristo Gesù, che ci ha riconciliati con il Padre. E' oggi molto difficile sperimentare questa comunione. Il nostro mondo vive l'esperienza dell' "assenza" e del "silenzio" di Dio. Essa fa parte della logica della fede, investe la vita religiosa nel suo complesso: però è nella preghiera che questa esperienza si fa più acuta, più percepibile, più disarmata. La preghiera è un luogo « fragile »; è un luogo in cui le tensioni e le tentazioni della fede si incontrano, si fanno più acute e perciò si purificano; è un luogo in cui spesso la fede è costretta ad abbandonare le illusioni e le false certezze di cui ama rivestirsi.

Ne fa le spese soprattutto la preghiera petitiva. E' difficile domandare, riconoscersi poveri, in un mondo che presume di avere tutto e di spiegarsi da solo. Ma questo "scacco" può diventare una purificazione della stessa preghiera di domanda. Ci aiuta a prendere coscienza che la fedeltà del Dio cristiano è al di là dei nostri progetti, e che pertanto la preghiera cristiana non può essere in nessun modo il tentativo di costringere Dio dentro ai nostri schemi e piegarlo ai nostri desideri. Essa si giustifica come un tentativo di creare uno "spazio" all'iniziativa divina. E' una prima forma di povertà.

La preghiera ha, in definitiva, la struttura del linguaggio. Come il linguaggio essa manifesta, dice il mistero nel momento stesso in cui lo vela e lo nasconde, perché il contenuto di tale mistero è Dio stesso, che è, per definizione, l'ineffabile.

Attorno a questo polo è forse possibile stabilire il punto di impatto biblico tra preghiera contemplativa e preghiera di domanda. Esse appaiono, infatti, nella loro più pura espressione, un colloquio di amore, un dialogo di due persone nell'amore. In questo dialogo l'uomo impara a distinguere ciò che ha esistenzialmente un significato da ciò che è vano; scopre che è possibile dare ad ogni situazione, anche la più ardua, una "possibilità creativa e salvifica », che, per provvidenza di Dio, non può essere distrutta da nessuna difficoltà; sperimenta che la salvezza definitiva, che Dio ci sta portando, agisce già, in questa epoca del mondo, come un seme, nelle profondità del nostro essere. Infatti ci è stato concesso l'"anticipo dello Spirito", affinché cresca (2Cor. 1, 22).

La preghiera cristiana è in tal modo la più alta espressione della fede e la più sicura misura della sua autenticità. Essa rivela il mistero di "filiazione" che è nel profondo di noi; ci dice cioè che Dio è qui, all'interno della nostra vicenda umana, donando a questa vicenda una garanzia e una consistenza. Ma soprattutto esprime la consapevolezza che siamo fatti per Dio, e che quindi dobbiamo rifiutare ogni idolatria, convertendoci ogni giorno alla Parola eterna, che viene da Dio per giudicarci e rinnovarci.

Giannino Piana

Il fenomeno del decentramento produttivo, sino ad alcuni anni fa poco diffuso, si va sempre più consolidando come aspetto caratterizzante della struttura neo-capitalista di produzione.

Data la complessità del problema, di cui ancora è possibile esprimere solo alcune linee di tendenza, risulta estremamente difficile cogliere e valutare sino in fondo gli effetti di carattere sociale ed economico che ne derivano.

La notevole entità e le proporzioni che sta assumendo la dispersione produttiva è però ampiamente confermata da molte fonti, concordi nell'individuare in essa un tipico processo endogeno allo sviluppo capitalistico, destinato ad avere grosse ripercussioni quantitative e qualitative sui rapporti sociali di produzione.

Peraltro l'enorme progresso compiuto dalla tecnologia, consentendo l'introduzione di macchine sempre più perfezionate, ha operato in maniera determinante in direzione dell'accelerazione dei processi di decentramento produttivo.

Così accanto ai settori che per tradizione hanno costituito il terreno proprio a questo tipo di organizzazione della produzione (manifattura, abbigliamento, calzaturificio ecc.) il decentramento coinvolge sempre più direttamente attività ad alta intensità di capitale, come ad es. l'elettronica e la meccanica.

Le problematiche che la dispersione produttiva pone al movimento operaio organizzato, in termini di tutela delle condizioni di lavoro e di azione rivendicativa, risultano estremamente urgenti. I problemi riguardano sia il tipo di presenza, sia la strategia sindacale nel suo complesso, il modo cioè di rapportarsi come organizzazione, con il sociale, di coagulare interessi apparentemente contrastanti di farsi carico come soggetto politico complessivo delle esigenze e dei bisogni emergenti dal mondo del lavoro.

L'interesse e l'attenzione sempre maggiori che forze sociali e sindacali dedicano al decentramento produttivo in sede di ricerca, di analisi, di elaborazione politica, rappresenta in tal senso la maturata consapevolezza della complessità della realtà produttiva e di come essa sia soggetta a continue trasformazioni nelle tecniche e nei metodi adottati.

Il modo di manifestarsi del decentramento è estremamente articolato sia per attività e settori, sia per zone territoriali: il fenomeno passa attraverso la disgregazione, la pol-

Decentramento produttivo e ristrutturazione aziendale

verizzazione della base produttiva a cui corrisponde l'impulso e la proliferazione di unità di medie e piccole dimensioni, di carattere artigianale, a conduzione familiare.

Contrariamente a quanto potrebbe sembrare ad un primo approccio, tali forme di organizzazione produttiva non vanno affatto considerate come il rigurgito di forme pre-capitalistiche di produzione: il fenomeno va collocato ed interpretato all'interno della logica del processo di sviluppo capitalistico.

Il fatto che i grandi complessi industriali ed i monopoli ricorrano sempre più spesso al decentramento, includendo sistematicamente nei loro programmi aziendali commesse relative a fasi di lavorazione intermedie, talvolta la produzione di interi prodotti, risponde a precise esigenze di carattere produttivistico, dove l'impresa minore diviene parte integrante del ciclo produttivo della maggiore a cui è strettamente collegata e subordinata.

L'impresa minore, infatti, dotata di irrilevante aggressività commerciale e di limitati accessi al mercato di collocamento dei prodotti sopravvive grazie alle commesse della grande azienda.

In tal modo il sistema del decentramento consente la crescita e il rafforzamento del grande monopolio: nella contrattazione delle commesse, mistificata dalla forma giuridica della compravendita, la piccola unità produttiva è costretta a subire il pesante ricatto dell'impotenza e della subordinazione commerciale e tecnologica.

La precarietà, l'incertezza che gravano quotidianamente sulla vita della piccola impresa diviene al tempo stesso fonte per l'appropriazione di valore aggiunto ai minimi costi monetari, valvola di scarico delle congiunture sfavorevoli del mercato, garanzia per la stabilità e l'efficienza della grande impresa.

Storicamente il fenomeno si manifesta considerevolmente a partire dagli anni sessanta con l'entrata in crisi del modello di sviluppo.

Con il processo di accumulazione innestato nel dopoguerra si sviluppano contemporaneamente imponenti processi di concentrazione industriale, in generale di consolidamento del grande capitale privato e pubblico, ispirati ai moderni criteri di razionalizzazione dell'organizzazione del lavoro in fabbrica: la catena di montaggio rappresenta in questo senso l'amaro simbolo del progresso tecnico e scientifico.

Se è vero che la crisi che colpisce ripetutamente l'economia dagli anni '63 in poi trae origine da oggettive ragioni concernenti le contraddizioni proprie allo sviluppo dei rapporti capitalistici di produzione (contraddizioni tra capitale e lavoro, contraddizioni sociali) è pur tuttavia vero che tali contraddizioni hanno nella crescita politica ed organizzativa del movimento operaio il motivo e la ragione per esplodere in tutta la loro carica sociale.

L'esperienza della catena di montaggio, il riconoscersi l'uno accanto all'altro nella comune condizione disumanizzante del lavoro estraniato ha rappresentato un grande momento di socializzazione e di forza. Le lotte operaie sviluppatesi dagli anni sessanta in poi hanno consentito alla classe operaia di riappropriarsi degli strumenti di controllo sulla produzione e sulle condizioni ambientali.

Le rivendicazioni di carattere strettamente economico sono state sempre più integrate da lotte qualitativamente più qualificanti relative alla garanzia del salario e dell'occupazione, per l'adozione di nuovi criteri per gli investimenti e per la politica economica, per la riduzione dei ritmi e dei carichi di lavoro, per l'egualitarismo e le condizioni ambientali di lavoro.

Tutto ciò ha posto una forte ipoteca sui profitti aziendali sino a questo momento garantiti da condizioni estremamente favorevoli per le imprese che hanno potuto ampiamente usufruire di forza-lavoro praticamente illimitata, elastica e a basso costo.

Ovviamente la risposta degli imprenditori a questa nuova condizione produttiva si è sviluppata soprattutto nella direzione della ristrutturazione dell'organizzazione della base produttiva in termini consoni alle leggi del massimo profitto.

Il processo di decentramento dell'attività produttiva diviene lo strumento tecnico-organizzativo mediante il quale superare le resistenze connesse alla rigidità del fattore lavoro e più in generale della crisi che attraversa il mercato.

La ricerca di flessibilità della forza lavoro da usare secondo i bisogni produttivistici del capitale è la condizione primaria per garantire la ripresa dei profitti e quindi dell'accumulazione capitalistica: in tal senso il decentramento alla piccola e media impresa, creando di fatto la disgregazione delle forze produttive, consente di ridurre la capacità di lotta del movimento operaio al fine di rendere più variabile (vale a dire senza vincoli normativi) il sistema produttivo e distributivo.

Per quanto riguarda analiticamente le motivazioni che operano in direzione dei processi di decentramento, si possono individuare almeno 3 ordini di problemi relativi:

al costo del lavoro; al costo del capitale; all'andamento alterno e discontinuo del mercato.

Per quanto concerne il primo ordine di motivazioni va rilevato che ciò che spinge le imprese a decentrare è la ricerca di zone dove il grado di sindacalizzazione e la capacità contrattuale degli operai risulta debole e poco incisiva (il decentramento interessa soprattutto le zone rurali).

Attraverso il trasferimento di parte della produzione alle unità di minori dimensioni, dove l'effetto dei meccanismi di integrazione sociale

riducono ogni tipo di conflittualità a livello individuale occultando così la natura e il carattere sociale dei rapporti di produzione, è possibile realizzare condizioni estremamente variabili nella capacità produttiva del lavoro.

Le conseguenze che derivano dalla mancanza di un reale controllo sociale sulla produzione sono la pratica indiscriminata del sottosalario, le evasioni contributive ed assistenziali, lo sfruttamento dei minori, la bassa qualificazione delle maestranze femminili, la nocività de lavoro, il ricorso sistematico allo straordinario e più in generale la piena disponibilità sugli orari e sulle condizioni ambientali.

Il sistema di piccole imprese consente, inoltre, la diffusione capillare delle forne di lavoro nero e di lavoro a domicilio.

La ulteriore frammentazione delle forze produttive, incentivata dal miraggio della promozione sociale, dell'autonomia, più spesso dalla necessità di integrare il reddito familiare, acutizzando le condizioni di sfruttamento, si risolve ancora una volta in una maggiore dipendenza, subordinazione e asservimento alle esigenze del grande capitale.

Il secondo ordine di motivazioni è connesso alla necessità di ridurre i costi e gli oneri finanziari relativi al capitale fisso d'impresa.

Quando la domanda dei prodotti è sostenuta e la grande azienda non giudica conveniente allargare la propria capacità produttiva con onerosi investimenti che graverebbero sul futuro dell'impresa, ovvero assumere nuovi operai per paura di non poterli poi facilmente licenziare in caso di congiuntura sfavorevole, allora decentra parte della sua produzione. Il ricorso al lavoro esterno e al capitale della piccola impresa rappresenta così la soluzione per evitare sfasature tra le diverse fasi del ciclo produttivo (ad es. in presenza di prolungati scioperi) e mantenere inalterata la propria presenza e il proprio predominio sul mercato, senza compromettere alla base la sua struttura produttiva.

Il secondo motivo sfocia direttamente nel terzo, poiché la ricerca della flessibilità nella capacità produttiva è la condizione indispensabile per garantire le possibilità di adattamento alle mutevoli fasi che attraversa la domanda di mercato.

Il decentramento diventa così lo strumento mediante il quale la grande azienda trasferisce alla minore i rischi e le instabilità del ciclo economico.

L'uso del capitale delle piccole imprese avviene anche in riferimento alla necessità di sperimentare nuovi prodotti.

Senza che questo comporti sostanziali innovazioni tecnologiche per la piccola unità produttiva, tali comunque da non renderla competitivamente capace di intaccare la potenza finanziaria e commerciale della maggiore, i potenziali rischi connessi alla ricerca della diversificazione produttiva vengono scaricati sulla minore.

Dall'analisi sin qui esposta emerge tutta l'importanza e la centralità che la questione del decentramento produttivo riveste all'interno del mondo del lavoro.

Tanto più grande se si pensa che in questo processo vengono coinvolte migliaia di forze produttive spesso non incluse nelle statistiche ufficiali. Il movimento sindacale, che da poco comincia a prendere coscienza delle problematiche sociali ed economiche che sorgono dagli effetti della dispersione produttiva, si trova di fronte non poche difficoltà.

Si tratta in primo luogo di garantire un maggiore controllo e la tutela delle condizioni di lavoro in tutti i suoi luoghi e manifestazioni, dal lavoro in fabbrica al lavoro a domicilio.

La stratificazione salariale, le forme più o meno palesi di sottooccupazione, di lavoro precario e marginale rappresentano al tempo stesso un momento di divisione e di impotenza per l'intero movimento operaio; oltre a segnare una involuzione nelle conquiste più elementari che la classe operaia ha ottenuto non senza sacrifici e lotte.

E' ovvio però che il sindacato deve avviare al suo interno una profonda revisione critica dei propri strumenti di intervento e di azione.

Troppo spesso infatti le organizzazioni sindacali hanno concentrato la loro attenzione sulla grande fabbrica, privilegiando temi di lotta apparentemente estranei alle condizioni dei lavoratori marginali e precari.

Se si considera che il decentramento produttivo crea moltissime occasioni di lavoro cui ricorrono migliaia di persone, che pur di poter lavorare sono costrette a subire pesanti condizioni di sfruttamento, allora è facile pensare che nella misura in cui il sindacato si limita soltanto a rivendicare migliori soluzioni contrattuali e normative, intaccando alla radice la ragione e l'esistenza di questo tipo di organizzazione della produzione, provoca come conseguenza la caduta del tasso di occupazione, con evidenti reazioni antisindacali. Il recupero e la riaggregazione degli interessi particolari, la ricomposiizone delle divisioni e dei corporativismi nella comune e generale esperienza di subordinazione alle esigenze della produzione-per-il-profitto deve quindi essere concepita con nuovi strumenti di intervento che tengano conto della dimensione spaziale cui il decentramento dà luogo (es. aggregazione nel territorio, consigli di zona) e che soprattutto garantiscano i livelli di occupazione.

Non meno importante risulta l'acquisizione e la piena comprensione del ruolo che il processo di decentramento svolge all'interno del programma più generale di ristrutturazione aziendale portato avanti dal capitale come attacco alle conquiste e all'autonomia operaia.

Urgente è quindi la verifica che il movimento sindacale deve avviare all'interno della sua strategia e della sua azione rivendicativa, alla luce delle nuove condizioni produttive, affinché il progetto complessivo che esprime risulti un reale momento di confronto e di proposizione, coerentemente con le istanze di partecipazione di tutta la classe operaia alle scelte che presiedono la politica economica e sociale.

Claudio Grassini

Cattolici e Resistenza

Sono giunti e vengono pubblicati i primi contributi che trattano il tema 'Cattolici e resistenza'.

I quali, in questo numero, concernono in particolare la FUCI.

Nel primo articolo vengono tracciate alcune linee per una storia della FUCI dagli anni del fascismo.

Una testimonianza sulla funzione della FUCI a Genova in preparazione e nella partecipazione alla resistenza viene resa poi da don Viola, attuale assistente del gruppo di quella città.

Nel terzo articolo si cerca di delineare quale sia stato l'antifascismo della FUCI, quando iniziò un movimento che intravvide chiaramente e senza incertezze la necessità di una resistenza intellettuale e morale al fascismo.

Se non vi fu peraltro la forza decisa e sicura, né la preveggenza che alcuni cattolici ebbero e tradussero in azione politica (ci riferiamo in particolare ai movimenti di sinistra cristiana, ispirati dall'appunto programmatico, redatto da Paolo Pecoraro nel dicembre del '37: 1. L'Azione Cattolica dopo il '31 può rappresentare l'unico organismo di massa per educare i cattolici all'antifascismo; 2. bisogna però discendere dal piano della protesta morale a quello della lotta politica; 3. la lotta politica clandestina con tutti i mezzi e con tutti i rischi (galera, ecc.) può salvarci come cattolici da drammatiche responsabilità (razzismo, guerre) e avviare l'unica cosa da fare: abbattere il fascismo); tuttavia, raggiunta una certa comprensione della situazione politica, si fece luce nella FUCI (sicuramente a livello dirigenziale, forse meno a livello di base), una sicura linea antifascista, che avrebbe poi trovato uno sbocco preciso negli anni della guerra e nella partecipazione diretta alla Resistenza.

Appunti sulla storia della Fuci

Fino a pochi mesi fa chi voleva studiare la storia della FUCI doveva rivolgersi ad alcune opere di carattere memorialistico (1) o al libro della Marcucci Fanello (2), l'unico studio che abbia percorso interamente, pur con una metodologia scarsamente critica, il lungo cammino storico della Federazione. Oggi sono apparsi alcuni nuovi studi, più ristretti nel tempo, ma che cercano di andare al di là della semplice cronaca per dare una lettura critica ad avvenimenti che, seppur marginali, hanno avuto una incidenza nella complessità della storia della Chiesa e dei suoi rapporti con il mondo civile e politico.

Perché questo nuovo particolare interesse per la storia della FUCI? L'odierna crisi del movimento cattolico ha spinto molti studiosi a ripensare i momenti significativi della formazione e dello sviluppo dello stesso. In particolare si è ritornati ai periodi più « oscuri », quando la dittatura fascista aveva ridotto anche i cattolici al silenzio, ma non era riuscita a far tacere completamente certe frange più intransigenti che, più o meno consapevolmente, preparavano il terreno a una nuova stagione che sarebbe sorta con la caduta del fascismo. Si scoprono così gli spunti fecondi già presenti in quel periodo, pur tra limiti e contraddizioni, che avrebbero in seguito caratterizzato le varie correnti del movimento cattolico.

La riconciliazione dei cattolici con la politica, l'adesione alla democrazia, conquiste storiche di cui De Gasperi fu il primo artefice, sono state anche il frutto di un precedente fermento culturale (alcuni aspetti del quale sono però stati sacrificati proprio dall'opera mediatrice di De Gasperi, che si trovava a fronteggiare potenti spinte integraliste) di cui solo oggi se ne avverte pienamente la portata storica. Si vengono così ad individuare alcuni filoni culturali, alcune esperienze sociali e politiche, spesso marginali o isolate, ma tutte significative. La stessa Azione Cattolica, nonostante la rigida struttura gerarchica, aveva al suo interno un certo pluralismo. Al suo interno si

agitavano spinte non sempre del tutto ortodosse, come negli scouts, nelle associazioni giovanili, nella FUCI, nei laureati, oppure avevano origine esperienze senz'altro eterodosse, come i neoguelfi e in seguito i cattolici comunisti.

E proprio nella FUCI si sono prodotti molteplici fermenti, tanto da permetterci di individuare in questa associazione un certo indirizzo culturale, anche se non del tutto omogeneo, che ha formato generazioni di intellettuali e di dirigenti politici cattolici. Non si è trattato solo di un' oasi di libero pensiero tra il conformismo imperante nel periodo fascista, ma di un particolare insegnamento, di certa metodologia di lavoro, di interpretazione dei « segni dei tempi » (usando una terminologia attuale), per non dire di un certo « stile », che hanno inciso successivamente nel rinnovamento ecclesiale e nello stesso tempo nel caratterizzare una certa componente democratica all' interno del movimento cattolico (pur con soventi contraddizioni, che vanno però datate storicamente, tanto che ci sorprende vedere oggi in posizioni piuttosto di retroguardia uomini che diedero, da giovani aderenti alla FUCI, una coraggiosa testimonianza di antifascismo).

Questo nuovo interesse per la storia della FUCI si è espresso in particolare con tre recenti studi, ognuno con un delimitato spazio di tempo e con una propria fisionomia. Essendo il sottoscritto l'autore di una di queste ricerche (3) in questa sede analizzerò solamente gli altri due. Avendo però affrontato un periodo antecedente a quello degli altri saggi premetto quella che a mio avviso è la caratteristica di fondo nei rapporti tra la FUCI e il fascismo in quegli anni (1921-1931).

Agli inizi degli anni '20 la FUCI era fortemente legata al partito popolare. Numerosi giovani universitari affrontavano la militanza politica anche sotto lo stimolo della formazione fucina, e comunque si ritrovavano al fianco dei popolari nelle battaglie di questo partito, tanto da subire numerose aggressioni per mano dei fascisti. Ben presto però, con il mutamento ai vertici della Chiesa, che portava ad una politica di « attenzione » nei riguardi del fascismo e ad un rigido inquadramento e controllo delle associazioni cattoliche, i motivi dei contrasti tra la FUCI e il fascismo erano sempre più il riflesso della discontinuità dei rapporti tra la Chiesa e il nuovo regime.

Una diversa impostazione ha dato Maria Cristina Giuntella (4) che, partendo da un'immagine di Chiesa quale è scaturita dal Concilio Vaticano II, intesa più come comunità di credenti che come istituzione gerarchica, vuole rivedere i rapporti tra la Chiesa e il fascismo dando maggior rilievo alle posizioni delle varie componenti della comunità cristiana. Trovandosi però di fronte a due istituzioni gerarchiche ed autoritarie, con un rigido e diretto controllo su tutte le organizzazioni dipendenti, non escluse quelle giovanili, la sua ipotesi, per quanto stimolante e capace di porre in risalto, col sostegno della verifica storica, aspetti significativi e altrimenti trascurati, viene inevitabilmente a scontrarsi con alcune difficoltà.

Sostenendo così che la FUCI (rifacendosi in particolare al dibattito emerso nel congresso nazionale nel settembre del '29) aveva manifestato un proprio dissenso nei confronti dei Patti lateranensi, tanto da entrare in urto con il Vaticano, non si tiene sufficientemente conto della complessità della questione, che solo in parte dà ragione a questa affermazione. Innanzitutto sia Righetti che Montini, avevano, all'indomani della firma del trattato, salutato favorevolmente il Concordato e in particolare vi avevano visto la possibilità di una nuova presenza della Chiesa nella società, la fine dell'anticlericalismo, la ricomposizione di vecchie fratture, specie di quella con la cultura moderna. In secondo luogo occorre tenere presente che già alla fine di maggio del '29 ha inizio quella lunga polemica tra la Chiesa e il regime sulla diversa interpretazione del Concordato (5) che sfocerà negli incidenti del '31, e che quindi la FUCI non aveva imboccato una strada tanto distante da quella della Chiesa.

La « vivacità » della FUCI (che si manifestava anche al suo interno, non solo nella pluralità dei giudizi sul Concordato, ma anche nella diversità delle considerazioni sul fascismo e sull'accettazione dei fascisti nella federazione) è l'espressione di un momento di particolare « vivacità » che investe tutta l'Azione Cattolica e che è voluta in prima persona dal Papa (6). Dal '29 al '31 si ha un vasto intervento nel « sociale » dei circoli di Azione Cattolica per affermare l'insegnamento del magistero. I cattolici cercano di riconquistare la società sotto gli stimoli e le sollecitazioni papali ed episcopali, e la FUCI è una delle organizzazioni che più si fanno carico di questo nuovo indirizzo. Lo scontro diventa allora inevitabile, non potendo il fascismo sopportare questa imponente e fastidiosa presenza, sempre più autonoma alle proprie volontà.

Che poi la FUCI nel '31 (7), sotto il precipitare degli avvenimenti, abbia assunto un atteggiamento provocatorio nei riguardi del fascismo, annullando, ad esempio, i convegni di Viterbo e di Catania, rifiutando certi inviti alla moderazione che venivano da ambienti ecclesiali, è vero. Che poi gli incidenti « periferici » sfuggivano spesso di mano al controllo e alla volontà delle autorità civili e religiose, avendosi così spesso uno scontro « diretto » tra FUCI e GUF, è anche vero. Ma questi sono solo aspetti marginali di uno scontro a ben più alti livelli, e ha relativa importanza che i riflessi prodotti non vengano più controllati (tra l'altro è ancora da verificare quanto essi siano completamente estranei a manovre politiche, a certe prove di forza, cioè quanto si lasciava fare e quanto non si riusciva davvero a controllare).

Ma a parte queste considerazioni sulla ipotesi di fondo, il saggio della Giuntella, oltre che particolarmente documentato anche per quel che riguarda le organizzazioni fasciste, può essere considerato il primo studio « scientifico » sulla storia della FUCI, tanto da riempire un vuoto, riuscendo anche a cancellare definitivamente certi luoghi comuni, nella stessa storia del movimento cattolico.

Ad un altro tipo di discorso si porta l'altro studio, quello di Carlo Ballerio (8), che tende a percorrere la storia della federazione considerando soprattutto gli aspetti culturali. Così nella prima parte, prettamente storica, il rifiuto dell'idealismo, della retorica, dell'appiattimento culturale, diventa una delle cause, se non addirittura la più importante, della repressione fascista contro la FUCI. Resta-

NOTE

1) In particolare v. G. ANICHINI, *Cinquant'anni di vita della FUCI*, Roma 1947 e A. BARONI, *Igino Righetti*, Roma 1948

2) G. MARCUCCI FANELLO, *Storia della FUCI*, Roma 1971

3) M. PAPINI, « La FUCI e il fascismo (1921-1931) » in *Civitas*, giugno 1975.
Una breve storia avevo già cercato di delinearla su questo stesso giornale (v. « La FUCI e il fascismo » in *Ricerca*, n. 12-13, 1974).

4) M. C. GIUNTELLA, « I fatti del 1931 » in *I cattolici tra fascismo e democrazia*, Bologna 1975. Della stessa v. anche « L'Organizzazione Universitaria Fascista e la Federazione Universitaria Cattolica in una relazione del segretario del GUF di Viterbo » in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, n. 1, 1972.

5) Si pensi al discorso di Mussolini in Senato il 25 maggio e alla risposta, attraverso lettera al cardinal Gasparri, di Pio XI di cinque giorni dopo, cui seguirono manifestazioni di dissidio che portarono alla condanna del monopolio educativo del fascismo con l'enciclica « Divini illius magistri » del 31 dicembre.

6) v. in particolare M. BENDISCIOLI, *Antifascismo e Resistenza*, Roma 1974, pp. 162 e ss.

7) Scrive la Giuntella a pag. 188 del suo saggio citato (« I fatti del 1931 ») che in quell'anno « tanto la Chiesa quanto il regime non sembrano più in grado di controllare la propria base e soprattutto quelle frange più inquiete che avevano rivendicato a parole o con i fatti una maggiore autonomia in nome della loro stessa fisionomia e ragione di vivere: gli studenti universitari ».

8) C. BALLERIO, « La Federazione universitaria cattolica italiana (1925-1939) » in *Italia Contemporanea*, n. 118, gennaio-marzo 1975.

9) *ibidem, pp. 16-57.*

10) *ibidem*, pag. 67.

11) M. C. GIUNTELLA, *op. cit.*, pag. 192.

no così marginali gli altri aspetti essenziali dei rapporti tra la Chiesa e il regime, tra FUCI e i GUF, ai quali accennavano precedentemente.

Ma lo stesso discorso culturale richiede un più attento esame. La parte centrale del saggio è dedicata alla cultura teologica della FUCI. Ballerio sottolinea le caratteristiche dell'impostazione data alla Federazione da Montini: l'affermazione che il regno di Dio non è un fatto solamente escatologico o interiore, ma ha una dimensione sociale permanente nella realtà storica; la critica al soggettivismo, al criticismo e all'irrazionalismo; l'urgenza di formare una serie di intellettuali in grado di ridare energia alla cultura cattolica; il compito di portare la fede nel mondo della cultura ufficiale, attraverso l'apostolato, con l'uso della scienza e della carità allo stesso tempo.

Le perplessità sorgono quando l'autore contrappone Montini a Guano con un'analisi più ideologica che storica. A parte il fatto che non viene sufficientemente valorizzata la visione profetica dell'affermazione della Chiesa come comunione, che prelude, nella riflessione di don Guano, a quel rinnovamento ecclesiale che porterà all'autonomia del laicato, al concetto di « popolo di Dio », ecc., l'analisi porta a delle conclusioni un po' ambigue. Se per Montini infatti la saldatura tra dottrina e vita, il metodo della presenza universitaria avevano il senso di una resistenza in un periodo che sembrava ancora dare spazio (specie con il Concordato) ad una alternativa culturale e sociale, per Guano invece si trattava di alimentare una spiritualità che riaffermasse l'incorruttibilità della fede, in un periodo in cui gli spazi erano tutti chiusi e il conformismo era imperante.

Inoltre quando Ballerio usa delle espressioni come: « la maturazione teologica non modifica più la vita », oppure « una posizione religiosa incapace di investire la vita nella sua totalità e concretezza, e perciò di generare giudizi », (9) sorgono dei sospetti sulla impostazione data allo studio, non trovando spazio l'autonomia e la laicità del giudizio e dalla prassi storica. La fede non poteva generare né gestire proposte alternative al fascismo, compito questo della politica, ma poteva solo essere segno di contraddizione e pungolo alla resistenza. La « scelta religiosa » della FUCI (usando una terminologia attuale) diveniva così una soluzione adeguata ai tempi, mantenendo viva un'esigenza di autenticità della fede che al momento opportuno si sarebbe trasformata in esigenza di libertà.

I motivi veri della crisi che investe la FUCI dopo il '31 sono altri, (sarebbe ora di smetterla di far derivare l'analisi storica da valutazioni teologiche!) e vanno visti soprattutto come la conseguenza diretta degli accordi del settembre del '31, che oltre alla dispersione degli ex-popolari e dei cattolici antifascisti, portava tutta la Chiesa in posizione difensiva, senza altro spazio che quello dell'intesa e della compromissione. Ma questo non era dovuto alla mancanza di una fede incarnata capace di « generare » proposte alternative (o « della dimensione dinamica e globale dell'esperienza religiosa » (10), bensì alla logica conclusione di una politica, quella della Chiesa, che, negando l'autonomia al laicato cattolico, di fatto lo aveva asservito al regime.

A questo punto occorre rendere giustizia anche a Montini, che non può certo passare per profeta di certo odierno integralismo.

La cultura dominante nel mondo cattolico, nel periodo fascista, è stata quella, tanto per intenderci, di padre Gemelli, che sarà poi di Gedda e di parte dell' Azione Cattolica, e che cercherà di generare dalla fede fatti politici, tutti in senso restauratore se non proprio reazionario. Montini invece, rifacendosi alla cultura d'oltre alpe e a Maritain in particolare, sforzandosi, come ricorda la Giuntella, « di superare la vecchia mentalità apologetica che aveva elevato barriere di tipo "ideologico" nei confronti dell'ambiente intellettuale italiano » (11), cercava un confronto con la cultura moderna, nella separazione della fede dalla scienza e nel superamento della visione pessimistica del mondo. Dal concetto apologetico di cultura si passava a quello formativo (« la vocazione intellettuale ») e non tanto per preparare una classe dirigente cattolica, come sottolinea giustamente la Giuntella, quanto per risvegliare e dare nuova dignità e linfa alla cultura cattolica, senza obiettivi immediati.

Più che cercare soluzioni nella prassi, magari combattendo il fascismo, Montini, e così anche Righetti e la FUCI, cercavano di affermare delle verità, rifiutando gli errori tipici della cultura del tempo (il soggettivismo, l'irrazionalismo, il pessimismo storico, ecc...).

Rimanendo perciò nel proprio ambito, la FUCI non ha fatto mai neanche del vero e proprio antifascismo militante come associazione. Ma un preciso valore assumono quel suo rigore morale e spirituale che ha « caricato » tanto antifascismo cattolico e quella sua serietà nell'impegno culturale che ha permesso l'affermarsi, anche in Italia, di una corretta visione del rapporto fede-storia.

Massimo Papini

Resistenza e Fuci a Genova

La FUCI, anche a Genova, ha avuto nei riguardi della Resistenza una funzione di preparazione e una di partecipazione diretta.

Se ci si domanda quale sia stata e come si sia svolta la prima nel contesto storico del fascismo, considerato sia nelle sue matrici e scelte ideologiche sia nella sua realtà morale-sociale e politica, non ci si può non rifare alla situazione della FUCI stessa che doveva operare in una università e in un ambiente giovanile estremamente condizionato dal regime imperante.

Lo spazio di azione della FUCI soffriva dei grossi limiti imposti da una rigida sorveglianza poliziesca attenta ad impedire ogni sia pure minima manifestazione autonoma di pensiero e di azione, dalla presenza del G.U.F. (gruppo universitario fascista) che pretendeva assommare ed esaurire ogni modo di vita universitaria e di manipolarla ai fini del regime (per esempio attraverso ai cosiddetti « littoriali della cultura ») e dalla martellante propaganda ideologica e politica, sola ammessa, carica di fumosi filosofemi e di pretese ed assolutizzanti soluzioni di ogni problema che investisse la collettività nazionale.

In quest'epoca ossessionante e insieme addormentante e nonostante questi limiti e determinismi, propri d'altra parte di ogni regime totalitario, il circolo di Genova (in consonanza con tutta la FUCI) assolse, soprattutto per opera degli assistenti di allora, don Guano e don Costa, a un compito ben preciso e, direi, prima ancora che pensato riflessivamente, istintivo per un universitario e un cristiano che volesse pensare con la propria testa e responsabilità.

Se era impedita ogni attività esterna, rimaneva la possibilità di formazione di coscienze libere e intelligentemente critiche. La formazione « religiosa » (basti ricordare i corsi di teologia tenuti da don Guano all'università) fondava dei valori religiosi e morali, intimamente connessi, e richiamava ad una coerenza e testimonianza di vita in ogni ambiente.

La personalità dei due assistenti del circolo maschile, così diversa e complementare, ebbe una singolare forza di azione sui fucini. Si potrebbe dire che il senso di Dio, così proprio di don Guano, e il senso dell'uomo e del sociale, così proprio di don Costa, si integravano e, con il metodo del dialogo amico che non sopprimeva quello della « lezione » ma lo continuava e lo rendeva fecondo di schiette persuasioni in accese discussioni, contribuirono a dare alla FUCI genovese di quegli anni un volto ben chiaro e profondo, una ben netta e nota demarcazione nel mondo universitario. Accanto ad essi è da ricordare mons. Moglia, assistente del circolo femminile. Era uomo di grande cultura e di profonda spiritualità, convinto e attivo propugnatore del « movimento liturgico ». Le Liturgia era da lui vissuta ed insegnata a vivere come la forza interiore della comunità ecclesiale e quindi di ogni giusta convivenza umana.

Non è da sottovalutare l'atteggiamento schietto, chiaro, talvolta fino alla durezza, nei confronti del regime, ogni qualvolta esso assumeva posizioni contrastanti con le libertà civili e religiose, proprio dell'arcivescovo card. Minoretti (+1938), tempra fiera e intollerante di ogni slealtà. La sua posizione, che ben si distingueva, era ben nota sino al vertice più alto del regime, mal sopportata, talvolta ostensibilmente condannata. Un esempio di tal genere non poté non avere forte influenza sulla FUCI genovese di allora.

In quegli anni di preparazione libera e sofferta a un domani di cui non si potevano intravvedere gli sviluppi drammatici, unico campo di azione, che poté sfuggire alla oculata ma altrettanto miope sorveglianza poliziesca, furono le « operette » che ogni anno puntualmente erano scritte, musicate e portate sulle scene cittadine dai fucini. Fortemente umoristiche e satiriche, più volte permisero agli autori ed attori di formulare giudizi critici sul regime, necessariamente velati ma pur trasparenti.

Quando scoppiò la guerra e molti fucini vennero chiamati alle armi, la vita del Circolo divenne assai difficile. Parecchi furono i caduti nel conflitto; fra essi lo stesso presidente, Franco Piccardo, in Russia. Tanto più difficile e precaria si fece la situazione, quando dopo l'otto settembre 1943 cominciò la Resistenza, e i fucini già soldati e quelli più giovani ma cercati e braccati, come succedeva per quanti volevano sottrarsi alla collaborazione con la « Repubblica Sociale », dovettero operare la scelta più grave ed urgente, che li avrebbe maturati e immersi nel crogiuolo ardente. Si capisce come allora la formazione sopra descritta mostrasse il suo valore e desse i suoi frutti concreti.

In seguito all'avanzata degli eserciti alleati verso il nord dell'Italia e alla formazione della « linea gotica », si rese necessario ad un certo momento dividere i compiti dei due assistenti (ad un tempo assistenti del circolo di Genova e vice assistenti centrali) — don Guano sarebbe rimasto a Roma e don Costa a Genova — in modo che la FUCI avesse una loro presenza attiva nei due tronconi della penisola.

Don Costa a Genova (non solo a Genova, ma un po' in tutto il nord) fu vicino particolarmente, e non senza gravi rischi, ai fucini nella maturazione e nell'adempimento della scelta resistenziale. Per esempio tre di essi — Minetto Marrè, presidente del circolo, Gustavo Profumo e Alfonso Tomei — attraversarono (e non una sola volta) la linea gotica per poi essere paracadutati nel nord e a Genova svolgere azione di collegamento tra i partigiani e con le forze liberatrici, a mezzo di radio clandestina.

Non si può dire che i fucini avessero una preparazione politica vera e propria e tanto meno partitica. Ma avevano una formazione profonda ai valori più grandi della persona, della libertà, della giustizia, della solidarietà umana, e l'avversione a ogni violazione palese od occulta di quei valori, che diedero loro il criterio e la forza di una scelta. Essi dovettero farla in pieno, nello impegno e nel rischio tutto personale, senza altra protezione che non fosse quella della propria coscienza, senza altro coraggio che non fosse quello sostenuto da un « carattere ». Nelle fila della Resistenza, in montagna o in città, si trovarono improvvisamente allo scoperto, insieme con tanti altri di diversa e contrastante ideologia, a dover prendere delle decisioni, gravide di conseguenze non solo personali ma per la società italiana. Ed erano decisioni di differente matrice (la resistenza ad un avversario straniero, oppressore della comunità patria, e ad un avversario interno, oppressore della libertà, per aprire la via ad una giusta e fraterna convivenza umana, nella quale diritti e doveri della persone, su ogni piano di vita, fossero rispettati nella crescita di ciascuno e di tutti, in una retta visione del bene comune), ma anche sui mezzi da adoperare nei riguardi di uomini, che se erano avversari erano pur sempre fratelli. Nei fucini la specificità e la discriminante cristiana non potevano essere sottaciuti, tanto meno venduti o compromessi; si capisce quale prezzo essi dovettero pagare per essere fedeli all' « ora » e ai « valori », alla solidarietà richiesta e alla coscienza irrinunciabile ad ogni costo.

Certamente essi avevano e sentivano la presenza nella resistenza dei molti amici, ex-fucini, che in modo diverso parteciparono a quel movimento. La storia della resistenza genovese e ligure registra infatti la partecipazione numerosa e qualificata dei cattolici, per tanti aspetti determinante. Tra essi è da distinguere coloro che già presto agivano in collaborazione, nella previsione dell'impegno del « dopo », e tessevano faticosamente e idealmente le fila della formazione di un partito, la Democrazia cristiana, e coloro che agivano in proprio. Così anche sarebbe stato dei più giovani fucini.

Questi cenni, che avrebbero bisogno di un ampliamento e di precisazioni ben maggiori, non possono non ricordare che la « resistenza fucina » ebbe anche la testimonianza del sangue; la diede uno studente di medicina, Maurizio Cataldi, l'animo pieno di idealità e di giovinezza, caduto partigiano sui monti della Lunigiana.

Don Viola

Antifascismo fucino: la svolta degli anni della guerra

e i presupposti della partecipazione alla Resistenza

I contrasti tra universitari cattolici e fascismo si acutizzano sul piano politico negli anni intorno alla guerra. Dal '38 il regime verrà maturando scelte che gli alienano delle simpatie sin qui mietute nel mondo cattolico e spingono i gruppi di élite ad una nuova coscienza politica. Per quanto riguarda la FUCI non siamo di fronte al venir meno — solo a questo momento — di simpatie che in realtà erano state assai labili anche in precedenza; né siamo di fronte all'assunzione, per la prima volta, di un atteggiamento di riserbo critico, avendo un tale atteggiamento, invece, caratterizzato tutta la linea delle associazioni sotto la guida di Righetti. Si tratta invece del passaggio da questo atteggiamento cauto, di riserva e di attesa, ad uno — più preoccupato e intransigente — di deciso rifiuto e, ancora, dell'affermarsi non più solo nel ristretto gruppo dirigente nazionale, ma anche nella « periferia », nella base, nei circoli e nei segretariati della consapevolezza di una opposizione radicale tra la coscienza cristiana, il regime ed i suoi valori.

Questo fenomeno si inquadra nella più generale frattura che si verifica in questi anni tra paese reale e paese legale, tra regime e forze sociali che lo sostengono e, in particolare, nel risveglio generale di spirito antifascista in ampie fasce della piccola e media borghesia, nella rottura del blocco sociale che fino ad allora era stato alla base della dittatura mussoliniana, nel progressivo, quanto cauto, allontanarsi della Chiesa dalla solidarietà col regime. Tramonta definitivamente l'idea della « cristianizzazione » dello stato fascista, della possibilità di realizzazione dello « stato cattolico » indirizzando in un senso più cristiano il fascismo. Le scelte che il regime compie con la campagna anti-semita, con l'Asse, il patto anti-Comintern, l'Anschluss fanno crollare l'idea (che tanta capacità egemonica sembra aver avuto nel mondo cattolico degli anni '30) del « blocco latino », cioè del blocco di stati autoritari e fortemente caratterizzati in senso confessionale da crearsi in funzione antibolscevica e antinazista. Con essa crolla anche la possibilità di spingere in senso cattolico un regime ormai legato alla politica nazista e che rischia di fare bancarotta anche sul piano morale.

Si comprenderà facilmente, a questo punto, il profondo disorientamento e lo smarrimento delle coscienze di fronte alla partecipazione italiana alla guerra. Non è altro che il riflesso del rifiuto politico di una guerra combattuta a fianco di una Germania non soltanto ritenuta anticristiana e responsabile prima della crisi bellica, ma che, all'apertura delle ostilità, appare anche vicina alla stessa Russia sovietica. Gli « estremi » paiono incontrarsi e l'Italia sembra entrare in guerra proprio a fianco dei due « campioni » della rivolta anticristiana ed al « pagano », barbarico Giappone. E il procedere degli eventi bellici, con il profilarsi del trionfo dell'Asse, porterà ben oltre il semplice rifiuto della politica fascista e delle sue conseguenze: tende a manifestarsi con lucidità nuova la coscienza della fine delle « deleghe », l'esigenza di un nuovo impegno politico cristiano. Nel richiamo di Don Primo Mazzolari sulle pagine di « Azione Fucina » ad una ripresa di intransigenza cristiana, nella forte polemica nei confronti della strategia conservatrice dei vertici vaticani e dei suoi fallimenti, nella denuncia dei sospetti e delle mortificazioni cui per decenni è stato sottoposto il cattolicesimo progressista a vantaggio di una linea che ora si scopre macroscopicamente perdente, è chiara la coscienza della necessità di una assunzione di responsabilità in prima persona da parte del laicato cattolico, dell'urgenza di creare una nuova figura di cristiano, teso alla realizzazione, nel mondo, di quei valori che sono esclusivo retaggio del cristianesimo, conscio della fine di ogni possibilità di compromesso, quando l'establishment vigente mostra di tradire i valori più sacri della vita umana.

L'assenza nelle pubblicazioni fucine di ogni esaltazione bellicistica ed il prevalere, sulla guerra, di un atteggiamento di pensosa rassegnazione creano nuove polemiche e nuovi scontri con i fascisti, in particolare con il GUF, l'organizzazione degli universitari del regime.

Si sviluppa da tutto ciò un nuovo processo di maturazione delle generazioni universitarie cattoliche che vengono a cogliere progressivamente l'inconciliabilità tra principî cattolici e prassi politica fascista: il carattere anticristiano dell'incitamento all'odio, le persecuzioni razziali, le invasioni di paesi neutrali compiute senza giustificazione soprattutto dai nazisti, l'impreparazione bellica italiana e la conseguente corruzione della classe dirigente fascista, la paura che, col trionfo dell'Asse, si creasse un ordine internazionale sostanzialmente ingiusto nei confronti dell'uomo e delle esigenze dei cristiani e della Chiesa, un ordine che inoltre sarebbe stato reso irreversibile dallo statalismo degli stati « totalitari », sono questi i tempi tipici dell'antifascismo fucino e che vengono puntualmente registrati nei rapporti di polizia che seguono con preoccupazione l'attività dei gruppi universitari cattolici.

Al di là delle posizioni strettamente integralistiche e delle rivendicazioni confessionali, che pure certo molto hanno contribuito a farlo nascere, l'antifascismo cattolico in FUCI, almeno dallo scoppio della guerra in poi, si precisa soprattutto come religioso e morale; supera gli angusti limiti confessionali e conservatori in cui si muove tanto mondo cattolico, ma non arriva ad una fusione di tutti i suoi motivi in un maturato orizzonte politico.

I due punti che abbiamo voluto sottolineare, e cioè la novità di certe prospettive presenti in FUCI rispetto al resto del mondo cattolico e i limiti di un antifascismo cui manca un concreto contenuto politico, si percepiscono meglio ponendo mente alle così dette « idee ricostruttive », a quell'insieme confuso di aspirazioni e di prospettive per il futuro che emerge nell'ambiente negli anni della guerra.

È un discorso che ha origini lontane. Infatti a proposte in qualche modo concrete si arriva solo negli ultimi anni di guerra, ma le radici di esse si trovano in altri temi, già vivi in precedenza e che, pur privi all'inizio di immediate implicanze sul piano politico, verranno pian piano ad arricchirsi di significati più pregnanti e ad innescare un processo di riflessioni che sfocerà nel tentativo di costruire un ordine nuovo. Temi come quello del valore della persona umana o quello dell'urgenza di elaborare un « nuovo umanesimo » costituiscono l'asse portante di tutto il discorso, mentre l'aggiornamento della linea culturale tradizionale presente in FUCI, con un mutamento delle prospettive sulla funzione e l'impegno dell'intellettuale cristiano, è il riflesso e il sintomo delle mutate condizioni politiche.

Il tema della personalità umana è forse quello più « antico » tra quelli che confluiranno nella elaborazione dell'ideale di un mondo nuovo, perché legato ad alcuni motivi centrali di tutta una tradizione filosofica e teologica. Si tratta di un tema, tuttavia, estremamente significativo ed importante perché proprio il discorso sul valore primario dell'uomo di fronte ad ogni struttura organizzata sarà l'elemento nuovo del magistero pontificio negli anni della guerra, al momento del tramonto dell'esperienza di dialogo della Chiesa con il regime totalitario nazista, l'elemento, cioè, che permetterà in questo dopoguerra, da parte della « dottrina sociale », il recupero di posizioni democratiche. Anche se all'inizio degli anni '30 si presenta in Fuci in schemi riduttivi e moralistici, esso viene però via via chiarendosi, con contenuti più significativi anche se ancora privi di una precisa valenza politica, come concetto discriminante nell'esame dei rapporti tra autorità ed individuo e come elemento di distinzione tra il cattolicesimo e le altre « ideologie ». Quando poi nel '37 il tema della personalità viene ad essere posto al centro della riflessione degli universitari, come argomento di studio nelle associazioni ed oggetto delle relazioni ai congressi, la riflessione si generalizza e mostra di cominciare ad assumere caratteri sempre più vicini a quelli di un discorso politico. Il 1937 porta una serie di scelte politiche del Regime che cominciano a mostrare la fallacia di ogni illusione di restaurazione, attraverso il fascismo, di uno « stato cattolico ». Il discorso sulla dignità e sul valore insopprimibile ed incoercibile della persona costituisce, in questo contesto, un inizio di riflessione e di presa di coscienza sulle caratteristiche dello stato totalitario fascista. Si tende ad usarlo come elemento centrale di valutazione storica e politica delle realtà contemporanee. Più che a rivendicarne l'esigenza nel quadro della preservazione di un discorso cattolico di fronte ad un mondo giunto al punto estremo della china, si tende a farne il fulcro di considerazioni più precise: è il tempo presente, è l'assetto presente il più tipico negatore dei valori della persona.

Sono questi i concetti che portano al progressivo rifiuto, non tanto dell'ideologia fascista in quanto tale — ché tale rifiuto era sempre stato vivo e presente in questi ambienti —, quanto di ogni residua speranza di indirizzi più umani e cristiani da parte del regime. Attraverso la lente « personalista » si guarda sempre più criticamente la realtà, ponendosi ormai su linee antitetiche a quelle dell'ideologia dominante. Giorgio La Pira giungerà, in un articolo del settembre 1941 sul giornale fucino, ad intuire in antitesi al regime repressivo vigente il valore religioso della libertà. Dai suoi primi vaghi accenni nei primi anni '30, il discorso sulla dignità dell'uomo, con il crearsi di una situazione politica tale da attivare una serie di riflessioni critiche, è divenuto l'asse portante, il parametro di confronto nella realtà politica.

Analoghe considerazioni vanno fatte per la tematica, parallela alla prima, del « nuovo umanesimo ». Si tratta di un discorso presente anche fuori della FUCI (ricorre spesso persino in ambienti intellettuali più sensibili in campo fascista come in quello di Bottai), ma tra gli universitari acquista significati nuovi ed originali.

Mentre, infatti, in altri ambienti cattolici, come quello dell'Università del S. Cuore di Milano, il discorso del rinnovato impegno sui valori umanistici continua a servire da piattaforma all'incontro col regime e gioca nel senso di presentarsi come richiesta al fascismo di mantenersi attento e sensibile, nelle sue scelte, alle esigenze cattoliche, nell'ambiente fucino, che si indirizzava, pur dopo una strada tortuosa, ormai decisamente in senso antifascista, il ribadire l'esclusività di un umanesimo « personalista » cristiano assume il significato di un distacco dalle altre « ideologie » e di un deciso ribadire la necessità e l'urgenza di una soluzione cristiana alla crisi di valori che si attraversa. È certo che l'interesse alla problematica dell'umanesimo viene suscitato in buona parte dal seguire attentamente proprio il dibattito estero su questi temi (dal '38 si fanno sempre più frequenti le suggestioni e i richiami a Maritain). Ma è altrettanto significativo, comunque, che esso venga a coincidere con il crollo progressivo dell'illusione del fascismo dal « volto umano ». Certi discorsi nascono sulla scia di suggestioni d'oltralpe, ma è chiaro che la ricezione di questi discorsi ad un livello più politico è permessa da una maturazione nuova, da una presa di coscienza della situazione italiana e del totalitarismo fascista.

La crisi bellica pone anche altri interrogativi. Ritorna tutto un insieme di problematiche sulla crisi del mondo moderno e sulla responsabilità in essa delle ideologie e delle classi intellettuali dominanti, che era già emerso all'inizio degli anni '30 in coincidenza con la Grande Depressione. Solo che ora esse tornano con un significato nuovo, con una forte esigenza di assunzione di responsabilità sul piano politico dei cattolici in quanto tali. Il discorso dell'impegno dell'uomo di cultura finisce, così, per coinvolgere lo stesso indirizzo di fondo sul piano culturale ed a portare ad un qualche « aggiornamento » della linea culturale Montini-Righetti, sottolineando fortemente l'impossibilità di essere i semplici spettatori della tragedia. Pian piano da una linea che mira semplicemente a sanare il divorzio tra Chiesa e mondo, tra fede e ragione, tra cultura religiosa e cultura moderna, si passa a programmi, per quanto confusi, di impegno del cristiano nel temporale. È una nuova presa di coscienza politica (cui si aggiungono le suggestioni della nuova ecclesiologia del « corpo mistico »

e del laicato) a determinare questo nuovo interesse per le dimensioni politiche della fede.

Il discorso si muove su vari piani, su varie linee. Da una parte v'è una forte insistenza sull'essenzialità di una « reformatio » interiore e quindi una sostanziale riduzione della politica alla morale. Dall'altra il discorso della « trahison des clercs », della necessità di una nuova cultura « integrale », di una cristianizzazione dall'alto della società in cui finisce per essere centrale il ruolo delle élites, tradisce tutto un giudizio moralistico, « filosofico », in termini di eresia del mondo moderno.

Tutti i temi cui abbiamo accennato confluiscono poi nel disegno ricostruttivo che emerge via via più nettamente mentre si profila il crollo del fascismo. Dal '37 in poi compaiono ripetutamente accenni ad un ideale di mondo nuovo da edificare che vengono man mano a precisarsi nel concetto di un « ordine nuovo » da costruire dopo la guerra. Si tratta dell'idea di uno « stato cattolico » che deve succedere al fascismo, ma di un'idea, quanto ai contenuti, assai vaga ed imprecisa. Si vagheggia un qualcosa che rassomiglia più ad un' « età aurea » dell'armonia cristiana che ad un modello concreto e realizzabile di società civile. Questo perché le linee ispiratrici di tale prospettiva ricostruttiva vengono direttamente da un'ispirazione evangelica e teologica, non da più precisi programmi politici appoggiati a forze sociali concrete.

A testimoniare il ruolo prevalentemente religioso di questo complesso di tematiche stanno una serie di punti: il ruolo centrale che vi giuoca il tema di un'intima ispirazione cristiana, il tono, più polemico ed apologetico che costruttivo, di tutto il discorso, il continuo ed integralistico aggancio a livello telogico dell'analisi (tipico il caso dei lapiriani « principi »), la dipendenza di tematiche dal Vaticano, che ovviamente può esserci nella misura in cui non si esce dal piano astratto dei principi.

Quali le ragioni di questo atteggiamento? Non si può in questa sede che accennare brevemente all'ambiente ideologico in cui si era venuto sviluppando il discorso fucino. Elementi caratterizzanti ne sono la frattura con il cattolicesimo politico prefascista e con la sua cultura, il prevalere di una cultura cattolica « ufficiale » che qualche studioso ha definito pre-liberale nella misura in cui appare tesa al recupero della tradizione reazionaria e controrivoluzionaria della prima cultura cattolica ottocentesca, la chiusura difensivistica ed isolante rispetto ai fermenti più vivi del pensiero moderno, l'assenza di strumenti adeguati di analisi politica, le limitazioni nel dibattito con la cultura estera e le difficoltà nei contatti con i cattolici di altri paesi, l'affermarsi di una filosofia della storia incentrata sul problema della « secolarizzazione » del mondo moderno e quindi attenta ai valori « transpolitici » della storia umana, il distacco sino al 25 luglio da forme politicamente attive di antifascismo — per una coscienza antifascista tutta morale e religiosa —, l'assenza di un concetto di libertà intesa come diritto civile al di là di una concezione di essa solo come valore morale, un'analisi del fascismo che ne privilegia le conseguenze sul piano morale, come smarrimento e degenerazione delle coscienze.

Tuttavia va sottolineato che con questi discorsi si comincia a sanare l'impreparazione politica del mondo cattolico, il distacco da tutta una tradizione delle generazioni più giovani.

Quando si parla dell'antifascismo fucino bisogna differenziare attentamente il discorso per i gruppi nel loro complesso o per i settori più avanzati presenti al loro interno. Solo in questi ultimi, infatti, pare emergere una intuizione confusa del valore della libertà ed un qualche collegamento con la tradizione politica del movimento

Sastre: tra le vittime di un regime agonizzante

Alfonso Sastre, una delle personalità più rilevanti del teatro spagnolo contemporaneo, è stato scarcerato il 10 giugno scorso dopo nove mesi di detenzione sotto l'accusa, non sostenuta da alcuna prova, di complicità con l'E.T.A., l'organizzazione dei separatisti baschi ritenuta responsabile dell'attentato di Calle del Correo dove restarono uccise dodici persone.

Le circostanze dell'arresto sono ormai tristemente note: l'artista, che al momento dell'attentato si trovava all'estero, si era presentato spontaneamente alla polizia spagnola dopo l'arresto della moglie Eva Forest, motivato dalla stessa accusa, per dimostrarne appunto l'innocenza.

La scarcerazione ripropone oggi all'attenzione di tutti non solo la sua vicenda letteraria, peraltro molto significativa essendo Sastre l'emblema del teatro d'avanguardia spagnolo, un teatro di agitazione e trasformazione della realtà, capace di sollecitare, provocare, scuotere lo spettatore costringendolo a prendere coscienza delle cose, quanto piuttosto la sua vicenda umana di perseguitato che lo accomuna purtroppo a molti altri uomini, in particolare a molti intellettuali libertari e antifranchisti.

Se il motivo della scarcerazione può ricercarsi nella impossibilità pratica della pur feroce polizia spagnola di sostenere alcuna accusa nei suoi confronti, le persecuzioni di cui è stato vittima e continua ad esserlo indirettamente nella persona della moglie ancora detenuta, hanno motivazione più profonda e confermano ancora una volta come ogni regime totalitario tema soprattutto la cultura, la coscienza viva del Paese, ed inevitabilmente si scagli contro di essa nel tentativo di reprimerla.

Ma Sastre non è la sola vittima del regime e d'altra parte non sono solo gli intellettuali a pagare oggi il prezzo assai alto per una svolta in senso democratico: nel Paese si registra una percentuale di detenuti politici altissima, le torture vengono praticate sistematicamente e vige ancora la minaccia della « garrota ». L'opposizione e la conseguente aspirazione ad un ordine nuovo sono largamente diffuse nella coscienza di tutti, la repressione non ha potuto impedire un profondo risveglio culturale che si è manifesta-

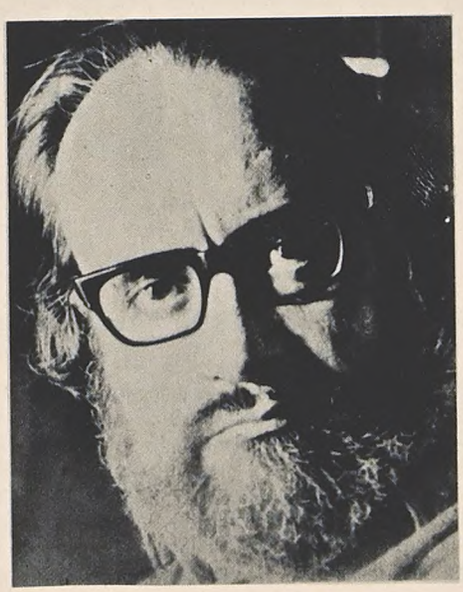
cattolico, nella misura in cui li si intende come coscienza del fallimento e messa sotto accusa della strategia tenuta dalla Chiesa nei confronti dei regimi totalitari, strategia che per i cattolici voleva dire liquidazione e persecuzione delle istanze progressiste e democratiche. Solo in essi, ancora, può parlarsi di un'opzione non condizionata alla democrazia ed ai valori democratici. Quello che invece vale in generale è l'ispirazione morale e religiosa, il confronto tra la pratica del regime ed i principî morali del cristianesimo.

Si tratta, cioè, di un antifascismo del tutto particolare che presenta, sino al 25 luglio, ben pochi motivi di contatto con quello dei gruppi antifascisti di ispirazione laica e che si caratterizza soprattutto per una quasi totale assenza di motivazioni politiche. Manca un qualsiasi discorso sulle connessioni del fascismo con la realtà economica della società italiana, manca ogni forma di rivolta politico-morale contro il fascismo come fenomeno « antidemocratico », manca il legame con le masse popolari e la comprensione di quanto di nuovo matura nel movimento operaio in questi anni. Ciò che v'è di interessante è la forte aspirazione ad una rifondazione — anche in contrasto con la tradizione cattolico-liberale di ascendenza popolare — dello stato post-fascista, ad una « reformatio », ad un nuovo ordine.

Tali caratteristiche non potevano non avere decise ripercussioni sulle scelte politiche. L'assenza di prospettive precise determinava così un generale sbandamento, un oscillare indeciso delle posizioni delle associazioni quando veniva abbandonato il quadro dei principî: dai tentativi di razionalizzare le strutture corporative alle suggestioni di tipo collettivista, i fucini non trovano soluzioni unitarie. Se da una parte emerge un progressismo cattolico, più intuitivo, affettivo e istintivo, che meditato e criticamente posseduto, dall'altra, vi sono impostazioni più « concrete » e « realistiche » di tipo moderato che già mostrano di appoggiarsi saldamente alle forze borghesi. La percezione dell'insufficienza dei modi tradizionali di presentare la « dottrina sociale » porta, infine, molti fucini a seguire con interesse, prima, ad abbracciare, poi, l'esperienza della sinistra cristiana.

Un lungo travaglio ideale ha portato all'interno dei gruppi fucini all'antifascismo. Il discorso culturale che la FUCI ha svolto con pazienza nel corso di più di un decennio ha avuto un ruolo centrale nel permettere la rinascita di un cattolicesimo democratico alla caduta del fascismo. La rinascita della vita politica e l'esperienza della resistenza porteranno a maturazione discorsi prima rimasti a livello ancora pre-politico, introdurranno fratture ideologiche all'interno del mondo cattolico, favoriranno nuove aperture e convergenze unitarie con le altre forze democratiche dell'antifascismo. Il dialogo si apre soprattutto con le organizzazioni della classe operaia sulla base di una comune aspirazione all'edificazione di una società più giusta e rispettosa delle esigenze umane.

Renato Moro



to soprattutto a livello di stampa dove si è verificata una proliferazione di settimanali molto vicini alle istanze delle forze politiche anti-franchiste.

Un altro fattore abbastanza significativo è costituito inoltre dai risultati delle recenti elezioni sindacali che hanno contribuito a dare una fisionomia nuova alla classe operaia: la elezione delle candidature democratiche, indicate dalle « comisiones obredas », il movimento sindacale di massa che opera nella clandestinità è un sintomo dello sfaldamento interno del sistema.

Dall'altro lato il regime dà ormai segni evidenti di crisi: non più sostenuto dalla chiesa e dall'esercito, alle prese con una crisi economica che minaccia di diventare esplosiva, impossibilitato a concedersi qualunque apertura si mostra praticamente incapace di autorigenerarsi.

Che la Spagna si trovi in un momento di transizione prossimo ad un cambiamento anche vicino è dunque un fatto incontestabile, d'altra parte pur non potendo escludere a priori l'eventualità di un ulteriore irrigidimento del regime non si può non rilevare che ogni ipotesi di « continuismo » sia diventata ormai praticamente irrealizzabile e che le manovre reazionarie servano unicamente a ritardare il tracollo.

Laura Marignetti

Per un approfondimento dell'ermeneutica

bibliografia

Nel numero speciale sull'Évangelizzazione, in un articolo impegnativo e di non facile lettura veniva indicata la necessità di una attenta interpretazione (ermeneutica) del messaggio cristiano, per un suo corretto annuncio. La bibliografia sullo stesso tema, che viene ora pubblicata vuole essere di stimolo per una introduzione allo studio della scienza dell'interpretazione. Sono indicati alcuni volumi più facili e di agevole lettura (segnaliamo in particolare quello del francese René Marlé), altri più impegnativi. Vogliamo indicare perciò l'importanza e la necessità di un esatto modo di accostarsi alla lettura e alla comprensione dei testi (scritturistici, magisteriali, conciliari) per evitare di non comprendere affatto o di comprenderne in modo errato il contenuto e il significato.

RENÉ MARLÉ, *Il problema teologico dell'ermeneutica,* trad. it. Queriniana, Brescia, 1968.

Si tratta di un agile contributo del padre Marlé, professore all'Istituto cattolico di Parigi, sulla interpretazione come problema interno e significativo della storia della riflessione teologica. Viene detto nell' introduzione: « Il problema dell'ermeneutica da parecchi anni è, insieme con quello del "Gesù storico", quello più spesso affrontato dalla teologia protestante, e ,come vedremo, benché con modalità proprie, non è estraneo neppure alla teologia cattolica. Il presente lavoro non pretende in alcun modo di fare il bilancio di tutte le questioni e di tutte le controversie relative alla questione. Il suo scopo è quello di fare conoscere i maggiori contributi d'orientare in mezzo alle discussioni che non sempre facilmente si conprendono a fondo, e iniziare così ad un mondo di ricerche caratteristiche della nostra epoca. (...) Concludendo lasceremo intravvedere come, ai nostri giorni, le riflessioni sul problema dell'ermeneutica costituiscano il punto avanzato di uno sforzo molto più vasto al fine di far proprie il più possibile, come le generazioni antecedenti, le ricchezze della rivelazione e della fede. (Pag. 9)

A.A.VV. *L'interpretazione del dogma,* trad. it. Queriniana, Brescia, 1971.

Si tratta di una raccolta di studi di autori cattolici fra cui Piet Schoonenberg, Bastiaan van Jersel, Willem C. H. Driessen sulla dogmatica come "oggetto" dell'interpretazione. Afferma il padre Schoonenberg nell'editoriale "la Parola di Dio ha sempre bisogno di interpretazione (...) resterebbe un seme morto e non metterebbe radici, se per mezzo dell'interpretazione non trovasse accesso ai nostri cuori. Perciò non basta leggere la Scrittura ma la buona novella deve essere proclamata sempre, di nuovo." (Pag. 9)

EDWARD SCHILLEBEECKX, PIET SCHOONENBERG, *Fede e interpretazione,* trad. it. Queriniana, Brescia, 1971.

Il testo contiene un saggio di Schillebeekx, *Verso un impiego cattolico dell'ermeneutica, identità della fede nella sua reinterpretazione,* ed uno studio di Piet Schoonenberg su *Evento ed avvenimento. Modeste riflessioni su alcune questioni di attualità.* L'opera ha il merito di illuminare in forma sintetica, da un punto di vista cattolico, sia il problema "classico" ormai del "circolo ermeneutico", sia i criteri formali di un approccio ermeneutico alla fede. Dino Pezzetta, nell'editoriale di presentazione afferma: « il problema ermeneutico è analogo a quello che ogni persona adulta inevitabilmente si pone. Superata la fase infantile della accettazione in blocco, chiede a se stessa e agli altri *chi* sia, *perché* viva in questo mondo, *quale* senso abbia per gli uomini che incontra sul suo cammino. Ed è il problema che il cristiano dei nostri giorni si pone ». (pag. 13)

EDWARD SCHILLEBEECKX, *L'approccio a Gesù di Nazareth,* trad. it. Queriniana, Brescia, 1973.

Schillebeeckx, anticipando alcuni risultati della sua riflessione cristologica che è in corso di stampa in Italia, abbozza, in questo studio, il passaggio esplicito dalla riflessione sul metodo ermeneutico all'inveramento della riflessione metodologica nell'oggetto radicale della fede, Gesù. « Contenuto e metodo non sono del resto, mai separabili » avverte il teologo olandese nella presentazione al testo.

ALOIS GRILLMEIER, *Ermeneutica moderna e cristologia antica,* trad. it. Queriniana, Brescia, 1973.

Una prova della stretta connessione che esiste fra riflessione sui criteri dell'interpretazione della fede e meditazione sistematica sulla cristologia. Il testo espone, in una prima parte, una serie di significative posizioni speculative sul rapporto ermeneutica — teologia (Gadamer, Ebeling, Pannenberg, Moltmann ecc.); in una seconda parte opera una ermeneutica specifica dei decreti conciliari della Chiesa antica. Avverte Grillmeier nell'introduzione: « Il problema ermeneutico è emerso in termini precisi con il riconoscimento che, secondo la formulazione di Hegel, "tutto ciò che siamo, lo siamo storicamente". Applicato alla dogmatica, il problema ermeneutico esige che la teologia prenda sul serio la storicità della rivelazione e dell'annuncio di fede, senza liquidare la "verità" relativizzandola. Filosofia e teologia sono perciò rinviate al di là di una concezione statica dell'essere — non del problema dell'essere in generale e, al di là dell'assolutizzazione astorica, non dell'assolutizzazione pura e semplice » (pag. 13).

SILVANO FAUSTI. *Ermeneutica teologica,* EDB, Bologna, 1973.

Il sottotitolo del libro, *Fenomenologia del linguaggio per una ermeneutica teologica,* esprime il significato del lavoro. Il testo si muove nel campo di una riflessione fondamentale sul linguaggio in vista di un'ermeneutica teologica. Walter Kasper, nella presentazione, sostiene che « il problema della possibilità di un linguaggio religioso-teologico, ancora irrisolto, diviene il problema della possibilità e della realtà dell'oggetto stesso della teologia che è Dio ». Il lavoro si compone di tre parti. La prima consiste in una fenomenologia del linguaggio inteso come espressività. La seconda parte ricerca nel linguaggio il luogo per la possibilità di parlare su Dio e si domanda quali ne siano le regole e le leggi. La terza parte tratta del parlare di Dio in linguaggio umano e ne cerca la possibilità nel linguaggio stesso.

ITALO MANCINI, *Teologia, ideologia, utopia;* Queriniana, Brescia, 1974.

Tre motivi hanno spinto l'autore a questa opera sistematica. Il primo è l'approfondimento di temi relativi allo statuto della filosofia della religione. Il secondo è l'intenzione di stabilire i limiti e le possibilità di senso dell'oggetto teologico, alla luce della filosofia del linguaggio della storia della prassi, viste nell'intero del discorso metafisico. Il terzo è il colloquio continuo intrattenuto con la teologia dell'ultimo secolo. In ordine al tema ermeneutico, la proposta del testo è che « l'unica possibilità filosofica nel campo della teologia è l'ermeneutica e che l'ermeneutica definisce in pieno l'essenza della filosofia della religione » (pag. 39). Alla riflessione sul concetto di ermeneutica, considerata in colloquio speculativo con le sue figure più grandi (Schleiermacher, Bultmann, Heidegger, Gadamer), viene specificatamente dedicata anche una parte non piccola del testo.

EDWARD SCHILLEBEECKX, *Intelligenza della fede,* Edizioni Paoline, Alba, 1975.

« Ciò che è diventato un problema fondamentale negli ultimi anni è il fatto che nell'intelligenza del vangelo, non partiamo più dagli stessi presupposti cioè la precomprensione teoretica da cui partiamo si è frantumata in una molteplicità di presupposti che non combaciano più tra loro o sono persino opposti gli uni agli altri. Di qui l'urgente necessità di una esplicita riflessione sulle possibilità e sui limiti di una intelligenza della fede che sia creativa e insieme fedele al vangelo originario » così l'autore nell'introduzione. Il testo costituisce anche lo sforzo di superare i limiti speculativi di un'ermeneutica delle scienze dello spirito per assumere la lezione proveniente dalle ermeneutiche della prassi e della società.

Può essere opportuno contestualizzare le letture sul rapporto ermeneutica e teologia in una conoscenza generale del problema ermeneutico come problema storico e speculativo. Fra i testi tradotti in lingua italiana sulla storia e il concetto di ermeneutica in generale, appaiono essenziali:

HANS GEORG GADAMER, *Verità e metodo,* a cura di Gianni Vattimo, Milano, Fabbri, 1972.

ERNST FUCHS, *Ermeneutica* a cura di Carmelo Vigna, Celuc, Milano, 1974.

Sempre in questo quadro, sono di utile e immediata consultazione:

JAMES M. ROBINSON - ERNST FUCHS, *La nuova ermeneutica,* Paideia, Brescia, 1967.

HANS GEORG GADAMER, *Il problema della coscienza storica,* con introduzione di Valerio Verra, Guida Napoli 1969.

FRANCO BIANCO, *Storicismo ed ermeneutica,* Bulcani, Roma, 1974.

Scuola e sbocchi occupazionali

Nei mesi di maggio e giugno un fenomeno di vaste dimensioni ha interessato il mondo della scuola: il varo dei corsi abilitanti. L'attesa si protraeva dal '72, quando colla legge 1074 fu istituita una nuova forma di reclutamento, sostitutiva del vecchio esame di abilitazione, più rispondente alle esigenze di democrazia e partecipazione emerse dal '68. In realtà fu attuata una sola sessione di corsi, detti speciali perché riservati a chi già abilitato di fatto, in quanto insegnante, anche se precario. I Sindacati Triconfederali-Scuola, pur evidenziando i limiti di quell'unica esperienza valutabile, si sono fatti portavoce, in questi tre anni delle richieste pressanti dei neolaureati e dei lavoratori precari della scuola, perché il Ministero P.I. emanasse l'ordinanza applicativa necessaria a che tale legge non restasse lettera morta. E stata necessaria l'agitazione, verificatasi durante il Concorso a 23.000 cattedre, contestato in tutta Italia nei sei mesi e più delle varie prove scritte, per chiarire che anche questa categoria di lavoratori era ormai matura per respingere ogni tentativo illusorio, atto a eludere i reali problemi della scuola di massa. I corsi abilitanti sono stati considerati un'occasione per aprire un dibattito fra gli inseganti e aspiranti tali su questi problemi: edilizia, occupazione, didattica, sulle reali contraddizioni che essi vivono quotidianamente, perché solo da una presa di coscienza politica può uscire una nuova leva di insegnanti aperti al rinnovamento della scuola e della società, rispondente agli interessi dei lavoratori.

In tutta Italia i corsisti si sono mobilitati contro il nozionismo, la competitività individuale, l'arretratezza culturale dei contenuti, la separazione delle materie di studio dalla tematica più ampia della riforma della scuola, togliendo così le basi della selezione che si fonda su questi schemi autoritari o individualistici. Il carattere formativo dei corsi abilitanti non può certo basarsi sull'aumento della quantità di nozioni o sulla ricerca di eventuali lacune culturali, in un vano quanto assurdo tentativo di rimediare in tre o sei mesi con 150 o 300 ore a inadempienze di un lungo e complesso cammino di studi di cui l'università non è che l'ultima tappa. E' stato chiesto che il corso abilitante fosse invece un luogo di riflessione critica sul ruolo dell'insegnante, di analisi della didattica e della funzione della materie e della scuola della nostra società, con un lavoro di ricerca che privilegi il metodo del lavoro di gruppo.

« A Firenze il movimento dei corsisti, sostenuto attivamente dai Sindacati Triconfederati, ha ottenuto il successo di portare al tavolo di una trattativa centralizzata i rappresentanti del Ministero a livello locale: Sovrintendenza e Commissione Regionale; trattativa che si è conclusa col riconoscimento dei programmi alternativi emersi nei corsi dal confronto delle istanze di rinnovamento dei discenti e docenti (un esempio di tali programmi viene pubblicato di seguito). L'affermazione di tali programmi che sono nati dall'esperienza politica e didattica dei corsi operai delle 150/120 ore, significa anche il riconoscimento che metodi e contenuti delle 150 ore sono validi e generalizzabili nella scuola ordinaria, significa trovare un momento comune di lotta per una scuola di tipo nuovo al servizio dei lavoratori, alla ricerca di una cultura popolare. Da tali esperienze sono state enucleate alcune indicazioni di metodo: lavoro individuale finalizzato al lavoro di gruppo, il momento assembleare, che ha il compito di pianificare e verificare il lavoro effettivamente svolto per permetterne la sintesi attraverso la discusione per socializzare i risultati parziali via via ottenuti; l'interdisciplinarietà, che si può realizzare effettivamente abolendo la divisione in materie, ricercando la compresenza degli insegnanti; un metodo scientifico di ricerca, che partendo dal particolare, dai reali interessi, miri a giungere all'universale, con una programmazione precisa del lavoro in un piano annuale, articolato settimana per settimana (la ricerca non deve certamente essere vista come "scientificamente neutrale").

I contenuti non sono scelti casualmente, ma sono funzionali allo scopo di comprensione del reale e delle sue contraddizioni.

Nei corsi abilitanti è stato assunto come tema unificante la scuola: *in rapporto col territorio, nella sua organizzazione interna, il nodo di fondo scuola-mercato del lavoro, organizzazione dello studio e organizzazione del lavoro, i problemi specifici della didattica, prendendo come punti di riferimento le esperienze di sperimentazione: tempo pieno e 150 ore.*

Etta Marchettini

1) Scuola e territoio

Lo studio della geografia è visto nell'ottica del rapporto scuola-ambiente-territorio, analizzato a livello provinciale, regionale e nazionale, tenendo fermo come punto di fondo le strutture scolastiche.

— **Distribuzione delle scuole nel territorio:** a) tipi di scuola; b) edilizia scolastica (con riferimento al piano regolatore ed all'urbanistica); c) livelli e tipi di scolarità (incidenza della scolarità nelle diverse zone e sue cause); d) rapporto scuola-quartiere.

Lo studio della storia si articola dal punto di vista della situazione e della trasformazione dell'istruzione scolastica, col riferimento alla situazione sociale, economica e politica del periodo corrispondente alle fasi individuate.

— **Analisi della legislazione scolastica e sviluppo della scolarità** nei seguenti periodi:

1859 - legge Casati e considerazioni storiche sul primo periodo postrisorgimentale;

1923 - riforma Gentile, con riferimento alla situazione del regime fascista in quegli anni;

1962/3 - legge sulla scuola media unificata dell'obbligo, ed inquadramento nella situazione socio-economica del Paese;

1974 - Decreti Delegati nella situazione attuale.

2) Contenuti e metodi dell'insegnamento

– Analisi dei programmi ministeriali, in vigore nella scuola media, dell'insegnamento di Italiano, Latino, Storia ed Educazione Civica, Geografia. Cenni e confronti con quanto previsto a livello ministeriale per l'insegnamento delle altre materie nella scuola dell'obbligo. Verifica delle esperienze in alcune scuole della provincia.

– Analisi dei libri di testo (del materiale didattico e di consultazione) adottati in un campione di scuole della provincia. In particolare: analisi dell'insegnamento di italiano come oggi è realmente impartito, tramite l'esame di esperienze concrete di didattica, e come si rileva in un campione di scuole medie *. Analisi dell'insegnamento di latino come oggi è realmente impartito, tramite l'esame di esperienze concrete, nei contenuti specifici e strumenti in uso in alcune scuole dell'obbligo *.

— Organizzazione della didattica, divisione per materie, doposcuola, tempo pieno e sperimentazione (concretizzare l'analisi su un campione di scuole della provincia).

— Metodi dell'insegnamento: lezione-interrogazione, valutazione, lavoro individuale e di gruppo, interdisciplinarietà (con esame della situazione in un campione di scuole della provincia).

— L'ingresso dei lavoratori nella scuola: l'esperienza dei corsi operai delle 150 e 120 ore sul piano della didattica.

3) Scuola e sistema socio-economico

Lo studio storico e socio-economico della situazione attuale verterà sul nodo di fondo del rapporto fra scuola e mercato del lavoro, fra scuola e produzione, fra organizzazione dello studio e organizzazione del lavoro.

— Analisi, nella situazione attuale, del rapporto titolo di studio-sbocchi professionali, ai vari livelli.

— Analisi del rapporto fra sezione e divisione sociale del lavoro.

— Utilizzazione ed incidenza della scienza e della tecnica nella scuola e nell'organizzazione del lavoro, oggi in Italia (rapporto fabbrica-scuola, produzione e formazione della forza-lavoro).

— Significato e portata della conquista del monte-ore operaio (150 e 120 ore).

** La scelta esemplificativa di brani di autori presenti nei libri di testo, esaminati non sul piano della conoscenza nozionistica, ma su quello della didattica, sarà fornito al termine del Corso, sulla base del lavoro effettivamente svolto.*



Sempre più allarmante si va facendo la situazione politica in Argentina. Gli assassini politici, le torture, le esecuzioni clandestine ricordano con sempre maggiore intensità altre dolorose situazioni dell'America Latina: il Cile, il Brasile, l'Uruguay.

L'ipotesi di allontanamento dal governo della signora Peron, che in questi ultimi tempi è stata fatta da più parti, non è daltronde una garanzia sufficiente perché non si instauri definitivamente in questo paese un regime di terrore. Le pressioni interne ed esterne sono tali infatti che si ha ragione di temere che l'Argentina condivida tra breve la dolorosa esperienza del fascismo di troppi popoli latino-americani.

Trentennale della sottomissione

Dietrich Bonhoeffer è stato ricordato quest'anno in vari modi, nei trent'anni dalla morte. E' stato ricordato con preoccupazione politica, per raccogliere un senso dell'unità reale della resistenza al nazifascismo, che possa durare oggi. E' stato ricordato con preoccupazione teorica da chi nel suo pensiero ha trovato vie buone per riflettere.

E' necessaria una commemorazione teologica, cioè interessata a Dio, al problema della presenza di Dio; in Bonhoeffer. Si è provato a parlarne con questo interesse presso la comunità di Bose, aiutati da Giuseppe Dossetti jr. (cfr. "Testimonianze" nn. 115 e 116).

Occorre prima di tutto sgombrare l'attenzione dai legami tesi su Bonhoeffer da correnti recenti di teologie anglosassoni, che sono passate per progressiste sotto il nome "della morte di Dio" o "radicale"; di fatto teologia socialdemocratica se fu liberale quella fin de siécle. Tali correnti hanno cercato in Bonhoeffer un padre, ma non ne sono figlie. Non già che non sia legittimo leggerlo da parte delle teologie di scuola e critiche; ma l'unica coerenza possibile che si può trovare nella sua opera non risiede in un nesso teorico fra le sue opere, ma nella scelta pratica testimoniata dalla sua vita e dalla sua morte. E' così possibile leggere e comprendere anche scritti cifrati come "Etica" e "Resistenza e resa"; e valorizzare scritti apparentemente minori come "Vita comune"; se si segue come chiave il filo, davvero rosso per il martirio, della testimonianza alla presenza di Dio nella storia, che diventa anche via della coerenza teorica del pensiero.

E' questo infatti, della presenza di Dio, il primo punto che sta fermamente in tutto Bonhoeffer. Il suo Dio, il Dio della Chiesa, è il Signore di tutto e di tutti; non lo è solo di alcuni momenti della vita, di pezzi di storia, di certi uomini. E' il Dio che si è impegnato del tutto per gli uomini, il mondo e la storia, in Gesù Cristo; ma appunto per questo è il Dio del tutto non disponibile, da parte degli uomini, del mondo, della storia. E' davvero il Dio per gli uomini. Diventa così chiara su questa impostazione, teologica perché fissa in Dio, la frase fatta "dell'esistere per" divulgata su Bonhoeffer.

La condizione dell'uomo è allora quella della responsabilità davanti a Dio. In questa categoria etica si incontrano tutti i termini chiave detti sopra Bonhoeffer: la mondanità di Dio, l'essere senza Dio in questo mondo, il cristianesimo non religioso. Semplicemente l'uomo è responsabile e deve agire reponsabilmente, anzi agisce responsabilmente, perché appunto non può disporre di Dio, che è comunque presente nella storia, essendosi impegnato del tutto per gli uomini. Dio è presente e domina nella sua piena libertà; è l'oltre in mezzo alla nostra storia, è presente nei fatti, nel bene e nel male; lo si avverte vicino come amico e lontano come nemico, come Cristo lo ha avvertito.

La centralità del tema della croce assume in Bonhoeffer un senso originale rispetto alla tradizionale theologia crucis della riforma e alla tradizionale centralità che ha in essa. Ciò accade in ragione dell'intuizione teologica più importante che si esprime nella dialettica di "resistenza e sottomissione" che caratterizza l'esistenza del cristiano. Occorre interpretare così, più che con "resa" il polo "altro" rispetto alla resistenza che segna la vita del cristiano e la storia della chiesa. La resa infatti è semplicemente alle circostanze che non è possibile combattere più: la sottomissione è invece a Dio solo secondo il modello solo che è il Cristo. Cristiano assume di nuovo come nome il suo riferimento rigoroso e la sua legittimità di qualificazione nella sequela del Signore, fino alla croce, dopo aver adempiuto la legge.

Ma che è allora la Chiesa e l'essere cristiani, quale differenza e quale criterio dirimente la storia se occorre resistere ed occorre sottomettersi?

Il discernimento è spirituale, cioè è di Spirito Santo. In Bonhoeffer non si legittima alcuna teoria o pratica acquisita o acquisibile, che ponga in una situazione di sicurezza di fronte a Dio, che domina la storia e che solo salva, ma è altrettanto certo che la chiesa resta e sta la possibilità di una parola della chiesa al mondo. Non ci sono esemplificazioni di criteri di storia, concreti per la nostra voracità di concretezza se non il martirio della sua vita che attesta la praticabilità della vita del cristiano, ed anche la sua fungibilità, certo difficile, come via della libertà. Ma è forse opportuno guardare da vicino, riconoscendo l'interesse del nostro oggi, ecclesiale e politico, il saggio che è alla fine di "Etica": "Se sia possibile una parola della Chiesa al mondo".

Bonhoeffer partecipa alla domanda che tutti i cristiani si pongono, che la chiesa si pone, sul senso della sua presenza, come chiesa, nel mondo.

A che serve la fede cristiana? Ci sono soluzioni cristiane per il problema grande dei problemi della società degli uomini? Se non ci sono la fede è solo vuota astrazione? Ma Bonhoeffer prova a capovolgere la posizione stessa del problema, delle domande umane, seguendo anche in ciò il modo di Cristo, la cui parola non è nell'evangelo mai risposta a tali domande o soluzioni di tali problemi, ma "risposta divina alla domanda che Dio rivolge all'uomo". Non c'è dunque una soluzione sicura, una veloce utilizzazione di ideologie bibliche comunque probanti. Ci si rivolge subito al Cristo, al suo modo di porsi, al suo modo di presenza nel mondo, che è redentore, non soluzione, per l'uomo e per i suoi problemi. La chiesa allora non può porsi diversamente; non può partire dai problemi e dare ad essi soluzioni "cristiane"; ma come chiesa di Dio sta sulla via di Dio al mondo e parla la parola di Dio e non la propria "per rinverdire la sua autorità"; non può accettare per buone le accuse di astrazione per la salvezza che pronuncia, nell'impotenza della sua condizione, e gettarsi alla ricerca di surrogazioni concrete e potenti. La chiesa deve dire sola la parola di redenzione per tutti gli uomini; ciò assolutamente non la astrae dalla storia, ma "la parola dell'amore di Dio per il mondo pone la comunità in rapporto di responsabilità verso il mondo». Il come di tutto ciò è affrontato da Bonhoeffer

introducendo come riconoscimento e testimonianza di quest'amore di Dio per il mondo in Gesù Cristo i due aspetti non scindibili della legge e dell'evangelo.

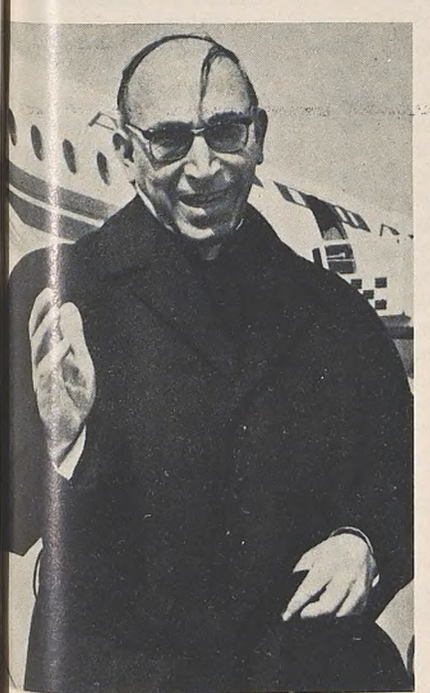
Nel passo di "Etica" c'è appena un cenno sul tema, ma molto prezioso ed occorre pesarne tutto il peso: « Non si può predicare la legge senza l'evangelo, né predicare l'evangelo senza la legge. Non è neppure giusto affermare che la legge valga per il mondo e l'evangelo per la comunità; è vero piuttosto che ambedue sono ugualmente validi per il mondo e per la comunità. Quale cha sia la parola che la Chiesa rivolge al mondo non potrà mai essere altro che legge ed evangelo ». E' illuminante l'esemplificazione seguente che riprende tutto il tema nel rapporto fra il decalogo ed il sermone del monte: « Né la lotta per il proprio diritto né la rinunzia al proprio diritto hanno un valore speciale: non sono affatto oggetto della predicazione della chiesa, ma l'una e l'altra sono, nella fede, un modo di sottomettersi all'unico diritto di Dio. Non esiste un'unica parola di Dio che esige fede e ubbidienza e che vale per tutti gli uomini... la chiesa non ha mai il compito di predicare allo stato l'istinto naturale di conservazione, ma soltanto l'obbedienza al diritto di Dio. Sono due cose assai diverse. Il messaggio della chiesa al mondo non può essere altro che l'annunzio di Gesù Cristo nella legge e nell'evangelo.

Ciò è certamente un rimandare alla vita stretta della croce, alle stazioni sulla via della libertà; ma ci sono vie diverse e più facili. Non sono né in una presenza forte e potente dei cristiani che li porti di nuovo al successo costruendo affrettatamente una concretezza in atto che sarebbe solo legge pretesa buona solo perché fatta da cristiani. Non sono nemmeno nell'ingenuità che reputa evangelo il semplice adempimento della legge di giustizia e voglia affidarsi ad un suo spontaneo mantenimento. Ma sempre per la Chiesa è nella testimonianza instancabile della legge e dell'evangelo, nella dialettica di resistenza e sottomissione che sta il suo essere alla presenza di Dio nel mondo.

Testimone di Dio fra i fratelli, pronunciando così il nome del Signore, Bonhoeffer appartiene veramente alla grande chiesa, e solo per questo la sua voce è davvero quella di un nuovo padre a cui riferirsi per edificarla come pietre vive.

Gian Domenico Cova

Casaroli a Berlino Est



La notizia: nei giorni scorsi la stampa ha ampiamente messo in risalto il viaggio che mons. Agostino Casaroli, segretario del Consiglio per gli Affari Pubblici della Chiesa (ossia il Ministro degli Esteri del papa, secondo una analogia per altro assai discutibile) ha compiuto nella Repubblica Democratica Tedesca. Mons. Casaroli si è incontrato con il Ministro degli Esteri di quel paese, dott. O. Fischer e ha discusso su vari problemi riguardanti le relazioni tra Chiesa cattolica e Governo della R.D.T. Gravi e complessi erano e restano i problemi sul tappeto, sia per il fatto che la R.D.T. è uno stato socialista, sia per il fatto che ragioni politiche (la divisione delle due Germanie) si intersecano e a volte superano il campo 'religioso', nel quale si esaurisce la competenza della Chiesa. Mentre, per usare una terminologia antica ma chiara solo les 'res spirituales' e le 'res mixtae' sarebbero oggetto di discussione, in quanto la Chiesa non avrebbe alcuna competenza sulle 'res temporales'.

Certamente e soprattutto nel caso della Germania Est non è facile sceverare l'ambito delle 'res spirituales' dall'ambito delle 'res temporales', poiché si tratta di risolvere in primo luogo il problema delle circoscrizioni ecclesiastiche. Oggi infatti alcune diocesi tedesche si estendono nell'una e nell'altra Germania, quando sia politicamente che sotto l'aspetto amministrativo esse sono nettamente divise. Non di poco conto di conseguenza la nomina dei Vescovi da preporre alle nuove diocesi che verranno istituite. Si aggiungano poi tutti i problemi che la Chiesa ha dovuto affrontare nei rapporti con gli Stati socialisti: libertà religiosa, libertà di culto, insegnamento catechistico, scuole, seminari, beni ecclesiastici. Vengono pertanto solo alla fine il riconoscimento formale, lo stabilimento di relazioni diplomatiche, lo scambio di rappresentanti: né è detto che vengano, essendo a nostro avviso, in questo caso, la loro importanza assai relativa.

Il commento: Sembra opportuno svolgere un duplice ordine di considerazioni: l'uno più limitato e concernente i rapporti tra Santa Sede e Germania; l'altro, più ampio, e riguardante l'intero complesso di rapporti tra Santa Sede e stati dell'Europa orientale.

recensione

W. PANNENBERG, **Questioni fondamentali di teologia sistematica,** Ed. Queriniana, Brescia, 1975

IDEM, **Epistemologia e teologia,** ed. Queriniana, Brescia 1975.

Con la pubblicazione di questi due impegnativi volumi l'editoria cattolica ha fornito la possibilità al lettore italiano di avere un quadro sufficientemente ampio del pensiero di un teologo evangelico assai significativo, sia per la corrente che rappresenta sia per la tempra speculativa che lo sorregge.

Già nel saggio *Rivelazione come storia*, ed. Dehoniane, Bologna 1969, Pannenberg si era fatto conoscere come un antagonista della « Teologia della parola » che partendo da Barth si era radicalizzata poi nell'interpretazione esistenziale di Bultmann per terminare nell'ermeneutica del linguaggio di G. Ebeling ed E. Fuchs. Riprendendo il programma di Hegel, egli aveva radicalizzato il polo opposto a quello della parola proponendo la rivelazione come l'autorivelarsi di Dio nella totalità degli eventi della storia. Con ciò egli superava di gran lunga la scuola storico-salvifica, che pur privilegiando l'oggettività degli avvenimenti della salvezza, tuttavia non aveva mai preteso di eliminare la necessità di una parola profetica perché gli eventi possano essere riconosciuti e confessati come salvifici e rivelatori. In ciò la scuola storico-salvifica (il cui rappresentante più noto è O. Cullmann) e più vicina alla teologia cattolica, che si esprime, per esempio nella *Dei Verbum* al n. 2: « Questa economia della rivelazione avviene per eventi e parole intimamente connessi in modo che le opere compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, e le parole dichiarano le opere e chiariscono il mistero in esse contenuto ».

Ciò significa in qualche modo riconoscere una dualità tra storia della salvezza e storia universale. Abolendo l'elemento parola come originariamente costitutivo della struttura della rivelazione Pannenberg ritorna alla posizione hegeliana secondo cui la verità sta nella totalità della storia senza una *reale distinzione* tra storia sacra e storia profana. Al contrario di Hegel però consapevole che noi non riusciamo ad abbracciare la totalità della storia a causa della finitezza del nostro conoscere, ma soprattutto a causa del fatto che solo dal punto di vista della fine noi potremmo avere una tale conoscenza, Pannenberg recupera la confessione di fede del cristianesimo primitivo, specie nella tradizione apocalittica, secondo cui in Cristo la totalità della storia e la sua fine sono stati anticipati. Sicché il cristiano *per fede* in qualche modo già vive proletticamente la totalità del senso del reale (o della storia). Dio ha comunicato la totalità della sua essenza in Gesù Cristo (di qui il punto di partenza del dogma cristologico e di quello trinitario) e si è manifestato compiutamente come colui che determina tutto il reale e il suo senso definitivo.

Nel suo volume *Cristologia - Lineamenti fondamentali,* ed. Morcelliana, Brescia 1974 avevamo potuto apprezzare il rilievo dato al Gesù storico come origine della cristologia, il realismo con cui viene accolto l'evento della risurrezione; l'importanza data al Cristo "in sé" rispetto al Cristo "per me"; l'originalità della dottrina della

---

In ordine ai rapporti tra Santa Sede e Germania, per parte nostra e sotto l'aspetto politico, dobbiamo rilevare la più ampia correttezza nel comportamento della Santa Sede nei riguardi della Germania occidentale a proposito del problema dell'unità dello stato germanico. Non sono mai stati fatti dalla Santa Sede passi o assunti atteggiamenti che presupponessero o postulassero una qualsiasi soluzione politica sul grave problema. Né si vede perché la Santa Sede non possa e non debba assumere di fronte al governo di Pankow un atteggiamento e una posizione che è stata già pacificamente assunta dal governo di Bonn. Abbastanza prive di fondamento giuridico, politico e diplomatico, sono state quindi, a nostro avviso, le reazioni che, almeno a detta della stampa, si sono avute negli ambienti governativi tedesco-occidentali e nel partito della democrazia cristiana (CDU). Anzi, sono forse più comprensibili, a causa della diversa politica che questo partito segue nei rapporti con gli Stati dell'Est, le reazioni critiche che i passi della Santa Sede hanno suscitato; meno comprensibili quelle del governo di coalizione socialdemocratico-liberale, che persegue una politica di distensione e di riavvicinamento con tutto l'Est europeo. Se alla Santa Sede non possono sfuggire le complesse cause politiche in questo particolare contesto, nemmeno deve essa venir meno al suo compito di annuncio del messaggio di Cristo, anche se ciò può causare incomprensioni e scontento, proprio in coloro che della Chiesa sono figli fedeli e liberi. Occorre infatti ribadire che solo ragioni di ordine religioso e spirituali sono determinanti nell'azione della Sede apostolica: non politiche, né economiche, né giochi di potere e di prestigio.

Appare allora evidente come il discorso possa e debba allargarsi all'intero complesso di rapporti tra Sede Apostolica e stati socialisti. A nostro avviso l'azione della Chiesa e il modo con cui è portata avanti sono in generale positivi e corretti. E ciò appare ancora più rilevante se pensiamo che questa 'politica' è ispirata da Paolo VI, quella stessa persona che appena venticinque anni orsono, in veste di sostituto della Segreteria di Stato più volte dovette recarsi alla Stazione Termini ad accogliere i rappresentanti del Papa espulsi dai Paesi dell'Est, dai quali poteva udire non parole ostili, ma il rammarico « di non poter restare a soffrire con i nostri fratelli ». La necessità dunque di garantire, attraverso strumenti giuridico-politici, la « libertas Ecclesiae » non solo ha fatto superare un atteggiamento antistorico di ripristino di diritti violati o di soprusi patiti, ma ha aperto la strada ad un generale rispetto reciproco, nell'ambito delle proprie

redenzione; l'equilibrio e la moderazione nella revisione del dogma di Calcedonia. Tutti motivi, insomma, che hanno contribuito a far uscire la teologia dalle secche di quella cristologia che risaliva, in campo protestante, dal programma bultmaniano e in campo cattolico dai nuovi tentativi di ripensare la cristologia tradizionale. In ogni caso poi, la forte concentrazione cristologica (caratteristica, per la verità, di tutto il pensiero protestante, da Lutero, a Hegel, a Barth), acquista in Pannenberg una particolare suggestività: la risurrezione di Cristo come prolessi della rivelazione definitiva di uomo a sé stesso, della totalità del reale all'uomo, apre uno squarcio sul mistero di Dio come colui che è essenzialmente *futuro*. Non solo la storia è aperta, la realtà è ancora in divenire ma lo stesso uomo non conosce che per anticipazioni di senso, la cui totalità è data per fede al credente, il quale però già è chiamato a farla vivere nell'ermeneutica degli avvenimenti profani. Tale ermeneutica consiste nel connettere i singoli avvenimenti al contesto dell'intera storia universale illuminata dall'evento della risurrezione, traendone così il significato che è sempre una richiesta di futuro.

I due volumi recentemente editi in italiano sono dunque estremamente utili per l'approfondimento e per la verifica di un pensiero così audace e suggestivo. In effetti *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, conferma che ci troviamo di fronte a un robusto pensatore sistematico; se il suo pensiero si aggira intorno a un nucleo invariabile, ogni argomento affrontato non solo diventa una tessera che completa e arricchisce il nucleo, ma anche riceve il contributo sempre stimolante e fecondo del suo pensiero. Ora, proprio il fatto che Pannenberg non è solo un teologo "positivo" ma anche e soprattutto un pensatore richiede che non ci si limiti a recepire gli stimoli e le suggestioni, ma che si affronti il compito di una rigorosa analisi della struttura teoretica. Già abbiamo cercato la distanza tra *Rivelazione come storia* e la *Dei Verbum*. Altre riserve, e non di poco conto, debbono essere fatte. Accenno ad alcune. Risolvendo la realtà nella storia non si cade in una sorta di acosmismo? Risolvendo la Verità nella totalità della storia anticipata per fede in Cristo, rubricando completamente la verità come *adequatio rei et intellectus*, non si riduce il sapere a un "tener per vero"? Non si riduce la conoscenza di fede a un'anticipazione puramente ipotetica? Risolvendo l'analogia nella dossologia si è costretti a sostenere una verifica escatologica come quella di J. Hick, chiaramente non soddisfacente. Abolendo ogni distinzione tra natura e soprannaturale non ci guadagna mai nessuno, anzi ci perdono entrambi i piani: né può salvarli il rimando escatologico. La correzione di Hegel mediante la categoria del futuro non sembra sufficiente a risolvere le aporie hegeliane, che ritornano a galla. Come pure riaffiora un certo scotismo. Ora, se questo permette di far emergere la sovrana e libera potenza di Dio, nonché l'unità del reale nella totalità dinamica della storia, superando le secche di una comprensione cosmocentrica del cristianesimo, non si rischia di svuotare il piano autonomo della natura?

Nel volume più recente, *Epistemologia e teologia*, egli attraversa il dibattito culturale più vivo dell'ambiente mitteuropeo, che si incentra nei nomi di Gadamer, Habermas e Popper, vale a dire rispettivamente nell'ermeneutica come prosecuzione della teoria generale delle scienze dello spirito, nella teoria critica della società come prosecuzione del neo-marxismo e del freudismo, del razionalismo critico come superamento del neopositivismo e continuazione dell'empirismo. L'ampia carrellata sugli orientamenti dell'epistemologia contemporanea vuole preparare la domanda intorno alla teologia come scienza. Pretesa che peraltro viene negata dall'A. nella formulazione tomista della *scientia subalternata* e accolta invece nella formulazione scotista della *scientia practica* che gli sembra più consentanea agli sviluppi dell'epistemologia moderna. Egli prende anche posizione nel dibattito di teologia nelle università tedesche, dibattito che dipende dalla pretesa della teologia di costituirsi come scienza. Due soluzioni si conoscono: quella liberale, che vede la teologia come scienza delle religioni e quella neo-ortodossa, che vede la teologia come scienza di Dio e della rivelazione. La prima vanifica la peculiarità del cristianesimo, la seconda pecca di confessionalismo. Pannenberg crede di poter superare l'alternativa recuperando la teologia come scienza di Dio sì, ma intendendo Dio come « colui che determina tutto il reale » e che ne anticipa il significato nell'avvenimento "religione" viene recuperato, anche se orientato in modo "aperto" alla rivelazione cristiana. Dire recupero della religione significa recupero del ruolo illuminante della fede nel rapporto dell'uomo col mondo (p. 293). Ora, è proprio il dibattito epistemologico contemporaneo a mettere in evidenza che ogni esperienza del mondo si costituisce come anticipazione soggettiva della totalità del reale in cui prende senso la singola esperienza. Tali esperienze poi sono storiche, sono cioè soggette alla conferma e all'accantonamento col progredire dell'esperienza.

---

petenze e finalità. Una malizzazione è così enuta in Jugoslavia, e ormai da alcuni anche per l'opera molattenta del rappresente pontificio in quel se, viene garantita sostanziale convivenpacifica. Accordi si o avuti per l'Ungheon le nomine assai enti di diversi Vescoalle loro sedi; colloqui ccordi si sono avuti la Polonia, nazione e il cattolicesimo re una grande forza, ane sociale; la recente ta del ministro degli eri sovietico Gromiko Papa va pure collocata questo clima di dinsione.

Con questo non si vuonascondere una realche permane difficile dura: ma oggi l'espressione 'Chiesa del silenzio' ci sembra meno propria, quando per altre ragioni e con espressioni e significati diversi la Chiesa che potrebbe e dovrebbe parlare viene tacciata di silenzio. In conclusione non si può né si vuole negare la necessità di mantenere una posizione che a volte sa di equilibrio fittizio o meno stabile, quando ciò favorisce più in generale il 'bonum animarum' e la trasmissione del Messaggio evangelico. La Chiesa sa comunque che da Cristo non ha ricevuto promesse di salvezza storica: non avrà quindi timore che il suo parlare sia l'evangelico « sì, sì » - « no, no », perché il resto 'viene dal maligno'.

P.A.B.

Sembra all'A. che la realtà di Dio (colui che determina tutto il reale e ne anticipa la totalità di senso nel Risorto) possa essere proposta — a livello di "religione" — come Colui che si manifesta di volta in volta allorché si ha un'esperienza storica della realtà nel suo complesso (p. 295). Certo, la realtà nel suo complesso non è data (come voleva la teologia cristiana sposata al cosmocentrismo greco) come entità conchiusa di un cosmo, ma si trova in un processo storico ancora incompiuto ed è accessibile come un tutto solo nella soggettività dell'esperienza umana, solo nel momento del progetto soggettivo. Ciò corrisponde al fatto che Dio non si automanifesta nella storia direttamente, ma indirettamente, sì che la sua autocomunicazione totale l'avremo solo alla fine della storia, mentre ora è solo anticipata in Gesù Cristo. Ne consegue che le asserzioni teologiche hanno un carattere ipotetico e anticipatorio. L'impossibilità della verifica empirica non dipende dalla "soprannaturalità" del loro oggetto, ma piuttosto dalla impossibilità di una verifica esaustiva e definitiva della totalità del reale (p. 325). Cosa possibile solo nell'*eschaton*, nella visione dell'essenza divina.

I gravi dubbi sollevati dalle opere precedenti vengono qui ancora confermati. Possiamo tuttavia sottolineare la fecondità delle suggestioni per un chiarimento della logica e della semantica del linguaggio cristiano.

---

recensione

Il Vangelo secondo Rusconi

La banalità del titolo, polemica, si voleva evitare, ma in fondo si tratta proprio solo di parole sull'ovvio; non è zdanovismo, né gruppettaro né ecclesiale. Del resto non è "dimostrabile" cosa significa l'editare di Rusconi, perché sia tanto peggio pubblicare così che altrimenti per uno scrittore; ma si deve provare a dire cosa appare del nome di Pomilio nella panoplia di auctoritates dell'ancien régime prossimo venturo. Ciò anche per salvaguardare l'innocenza di lui possibile; anche se innocenza vorrebbe dire che il nome di Pomilio è già come quello del pellegrino russo o di Paolo diacono cioè solo un morto da recuperare per illudersi ed illudere di avere cultura sognando il macello della sovranità popolare.

E' dolore ad aver "Il quinto evangelio" precipitato fra i nipotini di De Maistre dalla raffinatezza vallecchiana della « Compromissione », una lettura bella, fatta in uscita di ginnasio, in entrata di contestazione. E' da un problema concesso al ricordo e al cattolicesimo di Pomilio dal nostro discriminante Rusconi che si apre la critica; come altrimenti non può essere oggi in questo paese. Ma l'interesse che qui comanda non è né di chiesa né di politica, ma precisamente del significato della parola "evangelio". Perché infatti non "vangelo" e non "evangelo"?

Un uomo cerca; meglio, una ricerca ha trovato un uomo e l'uomo la segue, non credente più nulla, attraverso l'iniziazione delle biblioteche, dei manoscritti che cadono da vecchi codici, di calligrafie dimenticate di amanuensi morti, di monasteri senza nome, di nomi senza chiesa, di chiese custodi di eretici, ovviamente di una tradizione comunque misterica, svelata solo a questa ricerca; per finire in una porrocchia nazista, dove ancora si svela di tutto solo il ritorno. E con ciò sarebbe solo la testimonianza di un grande reazionario se non ci fosse esemplare l'illusione di una uscita, almeno nella ricerca stessa. Ma si cerca un evangelio, non l'evangelo; si tratta cioè di tradizione, non di religione. La ricerca dell'evangelio perduto è la sicurezza ancora possibile, dopo che l'evangelo non si è dimostrato capace nemmeno di dare senso a un uomo nella guerra. L'evangelio è il testo mancante dell'evangelo di Cristo, per cristiani a cui non basta più per potere sul mondo il testo offerto e il suo essere cristologicamente debole.

L'uomo che la ricerca ha trovato è infatti un americano colto, cioè qualcosa di assolutamente unico, un intellettuale erratico, come Pound o Elliot; fatto come il professore dell'ultimo Visconti, occasione di una splendida interpretazione, reazionaria eleganza. Si sono infatti seduti attorno alla circolarità di ciò che non lo sarà mai più, perché non lo è mai stato sperando nella decadenza della storia e si sentono davvero poeti ciclici; pretendono di portare messaggi, rinunciando al dovere di ogni artista: fare testi. Il loro gesto più umile è quello sommamente peccaminoso di cercare il graal. Il quinto evangelio è il graal cui l'evangelo si riduce, una magia sempre cercata, unico senso e senso unico di una storia che comunque non avrà sbocco mai, nell'illusione che sia vivibile come suo unico sbocco ma così facendone solo l'aleph concentrazionario di tutto. Evangelio vuol dire che l'evangelo è oggi solo un graal possibile, in un mondo che non è più ordine, di cui si trovano tracce o non si trovano, come una teologia della speranza per disperazione.

Perciò non poteva che essere il vangelo secondo Rusconi, perché fa parte di quella cultura; ed è fatto di parole belle di gusto e di chiaroveggenza di storia, ma è uno specchio che sa deformarsi solo su se stesso fino a non rendersi più irriconoscibile; ma nemmeno beffa e non patetico, sa solo avere successo ed essere male.

Piergiorgio Mariotti

Evangelizzazione e promozione umana nell'Università

in preparazione al Congresso nazionale della Fuci

Mi sembra che il tema debba essere affrontato considerando e recuperando gli spunti emersi nel lavoro compiuto da due anni a questa parte, cioè dallo scorso congresso, ma facendo un deciso passo avanti in una direzione finora rimasta un poco in disparte.

In particolare: il tema della evangelizzazione non dovrà essere affiancato o giustapposto a quello riguardante la situazione universitaria (per quanto esattamente l'uno e l'altro singolo argomento possano essere presi in considerazione): il rischio è quello di fare una specie di « collage » senza riuscire a prefigurare una sintesi profonda; o, nel migliore dei casi, di ripetere in altri termini la tematica congressuale del '73.

Il primo tentativo da fare, soprattutto per dare particolare rilievo alla evangelizzazione e per tentare di fornire un contributo che possa essere fruibile a più largo livello (la commissione preparatrice del convegno è tra l'altro incaricata espressamente di effettuare sondaggi e di raccogliere contributi: cfr. particolari su « Il Regno » Documenti, 1975, n. 9, pp. 198 ss.), consiste nel delineare, in prospettiva storico-ecclesiale, una « mappa » delle modalità in cui oggi si configura, o tende a configurarsi, la evangelizzazione in Italia; questo si può fare attraverso una serie di « rilievi di situazione » che verranno esplicitamente e sollecitamente richiesti ai vari gruppi FUCI inseriti nelle realtà locali (il tempo comunque non manca). Si tratta in fondo di riconoscere e di utilizzare concretamente una realtà che in questi anni è emersa chiaramente sia dai fatti e dagli avvenimenti, sia dalla riflessione che su di essi la FUCI è venuta svolgendo: e cioè, che il mondo universitario non è più quel mondo a sé che era nel tempo passato, ma che sempre più i suoi problemi si identificano con i problemi degli altri « mondi »: in prima istanza, del lavoro.

Non c'è più spazio, a quanto pare, per una riflessione particolaristica, per quanto onesta essa possa essere; e questo sia a livello di iniziative « laiche » sia a livello religioso. È per questo che a mio parere è sempre più anacronistico parlare di « pastorale universitaria »: e lo è altrettanto parlare di « pastorale del mondo del lavoro », giacché sempre più chiaramente (lo dimostrano, ad esempio, le comunità di base) la pastorale tende a configurarsi come un fatto globale, non più settoriale. Tutto questo non è per voler fare, come si dice, il passo più lungo della gamba: è evidente infatti che se c'è una realtà ecclesiale impostata in modo tradizionalmente « settoriale », questa è proprio la FUCI. Dato per scontato questo, io penso che sia nostro specifico compito, sulla base delle riflessioni maturate in questi anni, ricondurre anche la cosiddetta « domanda religiosa » quale può riscontrarsi nel mondo universitario al problema assai più generale dell'annuncio della fede nel mondo di oggi e dei suoi risvolti pratici e concreti (intendendo in questa accezione la « promozione umana »).

Un altro lavoro preliminare non meno importante dovrebbe essere una raccolta di documenti (ufficiali e non) che testimoniassero il cammino di evangelizzazione (nei suoi più specifici rapporti con la promozione dell'uomo) diciamo dal dopoguerra ad oggi, tanto per fissare un termine a quest'indagine; specificando meglio, si tratterebbe di vedere se e in che modo questo filone è stato presente nella riflessione della Chiesa (riferirsi comunque preferibilmente a documenti del Magistero, sia a livello locale, di singole diocesi, sia a livello nazionale); vedere poi le effettive conseguenze sulla « prassi » ecclesiale di tali prese di posizione.

Infine sarebbe a parer mio necessaria una « lettura » teologica (o almeno, un tentativo in quel senso) della documentazione raccolta. Questo per non misurarsi sempre con le ombre, ma con il lavoro che è stato fatto in passato, infine, con la dimensione storica dei fatti ecclesiali.

Antonio Cacciari

Movimento Internazionale degli Studenti Cattolici MIEC

In preparazione al Congresso mondiale di Lima: Identità del movimento

introduzione

Voler porre il problema dell'identità, altrimenti detto della ragion d'essere, di un movimento come il nostro, dovrebbe essere una strada normale fatta dal movimento tutte le volte che si riunisce in una sessione importante, sia a livello regionale, sia in occasione di un'assemblea mondiale.

Il dibattito accennato finora nella storia del MIEC ci è parso incompleto o parziale. Questo forse a causa dell'esistenza di differenti tendenze, di differenti modi di lavorare che si sono potute constatare all'interno del movimento.

Ma, verso la fine degli anni '60 e soprattutto in occasione della 27ª Assemblea Interfederale (luglio 1971), il movimento si è interrogato su quello che è e su quello che vuole essere. Durante questa stessa Assemblea si era chiesto al Segretario Generale di incoraggiare a tutti i livelli l'approfondimento delle questioni che erano state poste allora. Il testo che vi presentiamo non ha altra intenzione che quella di porre, in modo organizzato e coerente alcuni aspetti del problema che ci pare importante sottolineare, affinché questa Assemblea possa arrivare ad un consenso sulla maniera in cui essa riconosce la sua esperienza e il suo cammino. Non è nostra intenzione di arrivare, con un dibattito di due o tre giorni, a definire che cosa è il MIEC in una maniera statica. Al contrario, si tratta di vedere come è stato realizzato quanto si affermava all'assemblea interfederale del '71: « Vogliamo essere presenti nel processo di liberazione ». Il che vuol dire, in altri termini, come siamo presenti nella storia degli uomini?

Il nostro documento avrà tre parti: Innanzi tutto vedremo il MIEC come movimento di studenti; in un secondo tempo vedremo il MIEC come movimento di Chiesa; in un terzo momento il MIEC come movimento internazionale.

1. **Il M.I.E.C.: movimento di studenti**

Fin dalla sua creazione, il movimento ha sempre riconosciuto e privilegiato la condizione studentesca. Questo vuol dire che il suo punto di riferimento sono i giovani impegnati nell' Università. E' attraverso la relazione degli studenti all'università e di questa alla società, che lo studente si trova definito nella sua funzione sociale, politica, culturale e anche economica (per esempio: al di fuori del sistema di produzione, dipendenza ecc.).

1.1 **L'Università e il movimento degli studenti**

L'Università non esiste al di fuori della realtà sociale e dei suoi conflitti. Al contrario « essa è un elemento di un sistema globale che funziona in modo estremamente « intensivo », e che sviluppa al suo interno delle inter-relazioni complesse (cfr. Convergenze n. 5-1971, p. 9).

Gli studenti, attraverso le differenti forme del Movimento degli studenti, **mettono in questione** le strutture educative. Per esempio, i metodi di insegnamento, le relazioni professori-studenti, la gerarchizzazione, il ruolo che gioca l'Università nella vita nazionale ecc. E' ponendo queste questioni ed altre ancora che gli studenti scoprono le implicazioni della struttura educativa e, in modo più concreto, le implicazioni dell'Università nella società, quello che produce qui e là degli scontri molto duri.

Il MIEC aveva affermato in un documento « riflessioni sull'identità del movimento: il movimento degli studenti, e noi con esso, abbiamo scoperto la dimensione internazionale dei meccanismi di oppressione che operano a livello nazionale e internazionale ».

« L'università porta in se stessa una contraddizione rivoluzionaria: è parallela e coesiste con l'insieme del processo storico del modo di produzione capitalistica; le ideologie di dominazione sono state create e si sono sviluppate nel suo seno. La cultura, attualmente prodotta dall'università, è al servizio di una struttura di potere, ed esprime gli interessi delle classi sociali dominanti. E' importante comprendere che il meccanismo di dominazione e il processo di liberazione si esercitano congiuntamente all'università, le forze di produzione sono diventate più flessibili e più autonome di questo fatto. Una contraddizione si produce allora fra i rapporti di produzione, che sono ancora in armonia con l'antico modo di produzione, e le nuove forme di produzione, la nuova tecnologia creata dall'università, e che superano l'antico modo di produzione. Così si manifesta all'interno dell'università la contraddizione fra la nuova tecnologia e gli antichi rapporti di classe. Ma all'università si fa anche strada una coscienza, un punto di vista critico sulla cultura. La contro-cultura è nata soprattutto in seno all'Università (cfr. Convergenze n. 5-'71, pag. 8).

« Insieme a tutti gli studenti ci sforziamo affinché questa presa di coscienza e questo impegno si diffondano sempre più. Questo, dovunque l'uomo è in pericolo, e nonostante la repressione crescente contro le differenti forme di contestazione studentesca ». (cfr. Riflessioni sull'identità del movimento).

Possiamo affermare oggi che quando si vive la problematica dell'ambiente studentesco, perché vi si è inseriti, « vi si fa parte stessa del movimento degli studenti ». Riflettiamo sull'evoluzione dell'ambiente studentesco perché questo fa parte integrante della nostra identità, della nostra ragion d'essere.

« Ci impegniamo nell'approfondimento di quello che significa il nostro impegno nella società ». Poco a poco, il MIEC si riconosce non solo come facente parte integrante del movimento degli studenti, ma anche inserita nella

lotta sociale alla quale, a differenti livelli, nelle diverse regioni del mondo, i suoi militanti partecipano.

« E' attraverso questi militanti che il movimento si impegna per la liberazione, secondo le regioni nelle quali essi vivono e secondo i diversi tipi di problemi che debbono affrontare ».

1.2 L'Università e la lotta studentesca

Le diverse riforme che ha subito l'università un po' dovunque nel mondo hanno motivato gli studenti in diversi modi. Qui noi parleremo solo di quanti in diversi modi si sono impegnati in un processo di cambiamento totale della società; gli altri (gli apatici, quelli che non si sentono interpellati ecc.) li situeremo in rapporto a questo punto di riferimento dinamico costituito dal movimento degli studenti, anche se oggi esso raggruppa realtà differenti. All'Assemblea Interfederale del '71 abbiamo potuto constatare: « la lotta degli studenti e il loro impegno per la liberazione sono incominciati all'interno dell'università. Nella maggioranza dei casi il punto di partenza di ciò sono state delle rivendicazioni essenzialmente corporative, materiali. Questo momento è superato in alcuni paesi, non lo è ancora in altri dove non si scopre ancora in una maniera coerente la relazione tra università e società. L'Assemblea Interfederale del '71 parlava del carattere pre-politico di questo periodo, ma il movimento degli studenti raggiungeva, attraverso questa strada, degli aspetti più vasti di quelli della semplice rivendicazione: così la lotta degli studenti e la repressione che è stata loro opposta hanno portato il movimento degli studenti a scoprire che in fondo ogni società ha l'università che si merita, e che è nella società che bisogna agire se si vuole cambiare l'università. In questo momento, quando scopre la realtà sociale globale, i meccanismi di funzionamento della società e le forze sociali che agiscono in essa, la lotta degli studenti si radicalizza e si politicizza.

Si può ritrovare qui una linea di evoluzione comune a molti paesi, anche se gli avvenimenti della Tailandia, della Spagna, del Cile si allontanano da questo modello, e anche se ogni paese certamente subisce un condizionamento strutturale e sociologico specifico.

Si può constatare, durante gli ultimi 4 anni, una chiarificazione della funzione sociale degli studenti e del modo in cui essi si collocano nelle lotte sociali con le altre forze che vi agiscono (contadini e operai). Bisogna notare inoltre l'estrema radicalizzazione di alcuni gruppi, le numerose divisioni delle organizzazioni studentesche e politiche, l'isolamento di certe lotte del Movimento Studentesco, la diminuzione del lavoro di mobilitazione delle masse all'interno dell'Università. In termini generali sembra verificarsi per il momento una sorta di « sgonfiamento » della tradizione di lotta del movimento degli studenti nel suo insieme.

Evidentemente quello che abbiamo appena detto del movimento degli studenti non deve essere generalizzato troppo rapidamente. In effetti, è solo in alcuni paesi dell'Europa, dell'America Latina e dell'Asia che si può parlare di una politicizzazione del movimento degli studenti arrivando fino all'approfondimento di modelli alternativi alla struttura di oppressione della nostra società; solo in alcuni di questi paesi, e con maggiore o minore successo, il movimento degli studenti giunge ad inserirsi in una pratica politica progressivamente organizzata. Nel caso di alcuni movimenti studenteschi africani ed anche asiatici l'ambiguità deriva dal fatto che lo studente si trova diviso fra due modi di essere: quello che deriva dalla sua cultura tradizionale, che spesso non risponde più alle esigenze di sviluppo del loro paese, e quello che è stato introdotto dai colonizzatori. Questa tensione è tanto più grave in quanto le università dei paesi giovani sono una sorta di « paradiso perduto », completamente isolato dalla realtà, dalla miseria nella quale si trova la gran parte del popolo del loro paese; inoltre la forte repressione e la dominazione ideologica che subisce ogni manifestazione che viene dagli studenti fa che solo una minoranza fra di loro arrivi ad una certa « politicizzazione », il cui contenuto è allora generalmente fatto di ideali nazionalistici o di critiche della corruzione amministrativa del governo e delle élites al potere.

Possiamo affermare che nel suo insieme il movimento degli studenti fa fatica a trovare nuove strade di partecipazione alle lotte sociali. Molti dei movimenti MIEC risentono di questa situazione.

1.3 Università e società

Nel punto 1.1 abbiamo sottolineato fino a che punto l'università è condizionata, e come essa non può essere che funzionale riguardo al sistema sociale nel quale è inserita.

Una volta constatata la crisi politica, sociale, economica della società attuale, possiamo affermare che questa crisi tocca anche l'Università, soprattutto per quanto concerne la sua funzione ideologica e la sua funzione di riproduzione dei rapporti di classe.

Il movimento degli studenti, durante questi anni, non sempre è stato capace di comprendere i mutamenti che si operano nell'« università, e che fanno di essa un elemento importante, ma solo un elemento, di una funzione più larga e più globale necessaria al buon cammino della società: la funzione della ricerca e della formazione.

Il nostro movimento, sia nella realtà di ogni regione sia nel contenuto internazionale, vive interpellato da questa relazione.

Possiamo affermare che il MIEC si è aperto a questa comprensione della realtà del mondo studentesco (università, studenti, società) grazie all'impegno dei suoi militanti. Grazie alla loro partecipazione nelle lotte rivendicative, nei sindacati, nel campo di lavoro, in contatto con il popolo (le classi sociali meno favorite), e nelle organizzazioni politiche, il MIEC ha progressivamente scoperto le forze che sono all'opera oggi nel mondo studentesco.

2. IL MIEC: Movimento di Chiesa

« Vogliamo essere anche una presenza di Chiesa nel mondo studentesco, e del mondo studentesco all'interno della Chiesa; questo ci consente una presenza originale all'interno della Chiesa e, d'altra parte, di affermare l'autonomia del mondo studentesco ». (Riflessioni sull'identità del movimento).

Membro della Chiesa, il MIEC è definito da una missione che si realizza a partire dall'esperienza studentesca nel mondo.

2.1 La Chiesa: missione del Movimento

La Chiesa ha come missione essenziale: evangelizzare tutti gli uomini là dove sono. Questo significa che bisogna essere presenti all'interno delle forze che agiscono nella storia, per condurre l'umanità tutta intera alla sua « riuscita » perché essa diventi corpo di Cristo.

La Chiesa non si esplica e non ha senso che attraverso e per Gesù Cristo che ha voluto riunire il suo popolo come segno di salvezza: « Sacramento, segno e mezzo di operare l'unione intima con Dio e l'unità di tutto il genere umano » (Lumen Gentium n. 1). Gesù Cristo non vuole che questa salvezza sia operata attraverso una relazione individualista fra l'uomo e lui », ma grazie e attraverso la solidarietà del popolo di Dio che prende coscienza di essere Chiesa attraverso la costruzione della storia, l'esperienza di lotta e di liberazione dell'uomo.

La Chiesa è chiamata « a annunciare il Cristo, a testimoniare colui che è morto e risorto, a proclamare il suo messaggio; essere luce, dire agli uomini quale è il senso ultimo della vita

e per questo quale valore ha l'uomo, il suo lavoro, i suoi sforzi creatori di solidarietà, il suo impegno nel mondo e con il mondo » (introduzione a una metodologia dell'apostolato universitario - Buenaventura Pelegri). La Chiesa dunque lo strumento voluto da Gesù Cristo, per compiere la sua missione, che non è altro che quella di partecipare all'azione dello Spirito che rinnova la faccia della terra. La sua missione non è dunque solo l'annuncio, è anche l'azione (Atti degli Apostoli, 3).

2.2 Scelta pastorale: Movimento apostolico

E' questo orientamento che il MIEC ha messo in opera lungo questi ultimi anni, cioè: essere un movimento evangelizzatore dell'ambiente studentesco attraverso la testimonianza e l'impegno dei militanti.

Nella sua esperienza quotidiana, il MIEC prende coscienza della sua partecipazione alla missione della Chiesa. E' così che abbiamo scoperto che siamo corresponsabili della situazione del peccato, dell'infedeltà della Chiesa alla sua missione. E' poco a poco che abbiamo appreso che evangelizzare è anche aiutare la Chiesa a compiere la sua missione, partecipando alla sua propria conversione a Gesù Cristo. Questa comunione si fa nel conflitto, anche nel dolore, come quello della madre che partorisce, rivelando così che la Chiesa è mistero: segno sensibile della presenza misteriosa ma reale ed efficace di Dio nella storia.

Questa scelta apostolica si inserisce nella scoperta che ha fatto il movimento di essere in un mondo che è diventato adulto, cioè un mondo nel quale ci sono degli uomini che lottano e che credono nella « riuscita » del mondo, fino al dono della loro vita. C'è dunque una « missione degli uomini che si esplica oggi nel mondo e dentro la quale possiamo discernere la presenza dello spirito di salvezza. Possiamo affermare oggi, in seguito alla nostra esperienza, che è nella misura in cui i cristiani partecipano pienamente a questa missione comune degli uomini che la Chiesa può realizzare in modo efficace e significativo il suo obiettivo (che l'umanità diventi corpo di Cristo): è attraverso questa strada che la Chiesa annuncerà « Gesù Cristo oggi ». Questa scelta per noi oggi suppone l'incarnazione, perché è solo essendo presenti in maniera attiva e cosciente nel mondo che noi siamo parola di Cristo.

2.2.1 Elementi pedagogici

A partire dall'Assemblea Interfederale del '71, il Movimento si è messo alla ricerca dei mezzi per promuovere la sua missione apostolica nell'ambiente studentesco. Riconoscendo la difficoltà di una metodologia globale per tutto il movimento, un grande sforzo è stato sviluppato da allora in vista di affermare e riconoscere una base comune per il processo educativo del militante. Cioè una pedagogia attiva che possa permettere al MIEC di adempiere la sua vocazione educativa e formatrice: « educazione e formazione nell'azione, attraverso l'azione a partire dalla vita, nella vita. Si tratta di sviluppare armoniosamente tutte le qualità degli uomini: senso, intelligenza, ragione, volontà, sensibilità, ecc. Si tratta di partire dagli interrogativi che la vita pone agli uomini e di fare uno sforzo collettivo per trovare una risposta con ogni volta più profondità e più impegno; questo tenendo conto di tutte le dimensioni dell'uomo, ivi inclusa la dimensione divina, quella della fede, della speranza e della carità » (Buenaventura Pelegrì).

Il movimento afferma, parlando di questa educazione nella vita, che essa permette di « scoprire e di introdurre il Cristo liberatore come base dell'azione liberatirce. Scoprire e leggere i segni dei tempi, la presenza di Dio nella storia. Comprendere le connotazioni socio-politiche della vita e fare di questa vita il cammino di liberazione.

Scoprire il mistero della Chiesa all'interno delle amibguità esistenti ».

E' così che noi riconosciamo il processo di azione — riflessione — azione come esperienza privilegiata della celebrazione, dell'impegno e della comunicazione — attraverso questo impegno — della nostra esperienza di fede.

2.2.2 L'iniziazione al movimento

Un altro elemento di cui il movimento ha preso coscienza progressivamente è che la missione di evangelizzazione consiste nel fare degli uomini credenti e non dei « membri » del movimento. Cioè che si tratta, attraverso l'azione-riflessione-azione, di aiutare gli studenti a scoprire la loro vocazione di figli di Dio che, riuniti nella Chiesa, sono segno di trasformazione in una lotta per la liberazione. In questo contesto, quasi tutte le regioni del mondo hanno consacrato una parte del loro sforzo a sviluppare delle esperienze di iniziazione, perché queste erano comprese come una responsabilità di tutti i militanti. Questa Assemblea avrà l'occasione di discutere e di scambiare differenti punti di vista su questo argomento.

3. Il MIEC: Movimento Internazionale

Il movimento vive anche la dimensione universale dell'esperienza e della missione della Chiesa. Per aiutare la riflessione, abbiamo scelto di presentarvi alcuni momenti privilegiati in cui questa coscienza dell'apostolato universale è stata particolarmente viva nel movimento. E' soprattutto all'Assemblea del '71 che abbiamo compreso quanto la nostra azione e la nostra sorte sono legati a tante altre forze che lavorano nel mondo.

La dimensione internazionale è il frutto dei bisogni di interrelazione e di comunicazione fra le diverse esperienze dei movimenti nazionali, dell'arricchimento reciproco così reso possibile. « Questo bisogno di comunicazione obbliga a riconoscere il lavoro internazionale come un servizio che garantisce il radicamento delle esperienze locali donando loro la possibilità di svilupparsi e di articolarsi all'interno delle forze che agiscono nel mondo ».

Questo bisogno di comunicazione non è un bisogno puramente affettivo, ma al contrario prende la sua origine nel bisogno reale di condividere gli impegni che interpellano il militante nella sua missione apostolica. Ciò nondimeno un lungo cammino resta ancora da percorrere; e certamente l'Assemblea interfederale è un luogo privilegiato per riflettere sul carattere internazionale del movimento. Che significa oggi apostolato internazionale? Che vuol dire oggi essere un movimento internazionale di studenti cattolici? Quale è la realtà di questo carattere internazionale e come tende a definirsi per gli anni a venire?

CONCLUSIONE

Nell'introduzione abbiamo sottolineato il carattere provvisorio di questo documento, siamo molto coscienti che esso non fa niente altro che meglio situare le esigenze e le speranze che noi possiamo fondare sul MIEC. E' grazie all'impegno progressivo dei militanti, alla chiarificazione dello sforzo pastorale, così come all'avanzamento fatto a livello nazionale che il movimento afferma e realizza poco a poco il suo significato profondo: **essere segno ecclesiale impegnato nella trasformazione del mondo a partire dall'ambiente universitario.** Questa affermazione, proclamata con forza da alcuni, appena ancora balbettata da altri, è una bella testimonianza del modo in cui, durante i quattro anni passati, il movimento ha cercato di svolgere una esperienza di apostolato internazionale. Questo, benché essa sia vissuta attraverso differenti culture, possiede un denominatore comune: è un processo permanente di riscoperta che noi non siamo uomini che in una storia, che nel mondo di oggi.

Evangelizzazione come liberazione dell'uomo e interpretazione della storia

Premessa

Perché la ricchezza degli spunti di riflessione stimolati dalla suggestività del tema non rischi di esaurirsi in fumoso astrattismo teorico, vorremmo qui selezionare dei punti chiave da offrire in schematica sintesi di ripensamento che stimolando un sereno ed ampio dibattito arricchito dal confronto di intuizioni ed esperienze, risulti pastoralmente utile ad avviare una ricerca a livello di immediata applicazione operativa oltre che di riflessione ideologica (1).

Profetismo e storia

Profeti ce ne furono sempre in Israele: già Abramo è chiamato profeta (2) e di Mosè si dice che non ve ne fu altri maggiore di lui; è nota poi la funzione di severo censore esercitata nei confronti di David da parte di Nathan, che, lettogli in cuore il delitto commesso con Betsabea, gli comunica, in proposito, la parola del Signore. Elia ed Eliseo, coi racconto dei miracoli, riempiono poi tanto le cronache del secolo IX della storia d'Israele, da autorizzare qualcuno a parlare, inesattamente, di un profetismo taumaturgico.

Se però tutta la storia d'Israele è la storia di un suo più o meno fedele ascolto della parola di Dio. soprattutto per merito dei profeti, c'è tuttavia, un periodo storico che può essere definito particolarmente profetico: quello che va all'incirca dall'800 a.C. al II sec. a.C. e che è conosciuto come il periodo dei profeti letterari di cui rimane testimonianza attraverso la predicazione conservata negli scritti che portano il nome dei quattro profeti maggiori e dei dodici minori.

Ebraismo e storia

I profeti, dunque, sorgono in un determinato periodo della storia della salvezza e per un preciso compito: quello di interpretare la storia. Israele ha già vissuto momenti fondamentali della sua storia sacra; ha incontrato Dio nel suo cammino; e, guidato da Lui ed insieme con Lui, ha vissuto tappe di basilare importanza nella storia. Il profeta sorge, così, ad interpretare le esperienze vissute da Israele ed a svelarne il significato recondito.

Egli dice di far parte del 'Consiglio di Dio' (3) e di conoscere il "mysterium" della storia perché informato dei segreti intendimenti che Dio vuol realizzare attraverso le tappe fondamentali di essa. La sua missione nasce, perciò, proprio da questo essere a conoscenza dei segreti di Dio nella storia. Giacché, però, la storia di Israele è una storia sacra, cioè storia di salvezza, il suo criterio di interpretazione dovrà essere contraddistinto dall'urgenza della continua verifica di essa, in tutte le sue più qualificanti manifestazioni, con gli aspetti essenziali del piano salvifico di Dio che egli dovrà quindi evidenziare con l'annuncio profetico del Messia liberatore e della sua storica missione liberatrice e salvifica come di un piano storico di salvezza concepito e attuato da Dio.

Lo stesso messianismo profetico è concepito ed annunciato come una attesa legata ad una particolare concezione del tempo storico, propria dell'ebraismo.

Classicismo e storia

Mentre il mondo sapienzale greco, almeno per qualche periodo, concepì il tempo in forma ciclica e come qualcosa che ritorna sempre su se stessa e quindi logora e consuma sicché il meglio è sempre nel passato e per cui lo stesso nascere nella storia e nel tempo è già l'inizio di un processo di logoramento inarrestabile (Eraclito), gli Ebrei concepiscono lo svolgersi del tempo, in linea retta, per cui ogni momento che passa porta qualcosa di nuovo e di più e perciò, lungi dal provocare impoverimento, è invece un arricchimento ed un progresso, sicché il meglio non è nel passato, ma davanti all'uomo: oggi meglio di ieri; domani meglio di oggi.

Messianismo e storia

Se quindi la greca concezione ciclica del tempo è pessimistica ed induce, sul piano operativo, solo a sterile nostalgia entro cui il migliore profetismo... letterario sfocia nelle lacrime d'ambrosia e di alcmanica memoria e quello... filosofico di migliore fattura sbocca nello stoicismo, la ebraica concezione rettilinea del tempo, che è tipica del profetismo biblico, è, invece, essenzialmente dinamica e feconda di energie perché ricca di speranza e tutta protesa verso l'attesa di un'éra di benessere, di fecondità e di abbondanza di Spirito di Dio che è legata all'avvento di una Persona, il Messia, che facendosi carne si farà tempo e storia e trasformerà la storia con tutte le sue vicende, i suoi drammi, le sue conquiste, le sue sconfitte, le sue angosce, in un luogo teologico ed in un teatro delle operazioni di Dio con l'uomo e per l'uomo.

Cristianesimo e storia

Quando il Concilio Vaticano II (4) tratta della funzione profetica dei laici, la enuncia con termini chiaramente significativi ad inquadrare l'aspetto storico della medesima. I nuovi profeti che sono chiamati "figli della promessa", "si mostreranno tali, se forti nella fede e nella speranza, mettono a profitto il tempo presente (5) e con pazienza aspettano la gloria futura" (6). E questa speranza "non la nascondono nell'interno del loro animo, ma con una continua conversione e lotta contro i dominatori di questo mondo tenebroso e contro gli

spiriti maligni (7), la esprimono anche attraverso le strutture della vita secolare". Il Concilio aggiunge anche che "questa evangelizzazione o annuncio di Cristo con la testimonianza della vita e della parola, acquista una certa nota specifica ed una particolare efficienza dal fatto che viene compiuta nelle comuni condizioni del secolo" (8) e, dopo aver parlato di "laici che... possono e devono esercitare una preziosa azione per l'evangelizzazione del mondo" (9), fa cenno anche "alla dilatazione ed all'incremento del regno di Cristo nel mondo" (10) cui tutti sono impegnati a cooperare.

Già dunque dai riferiti testi conciliari, attraverso i termini: *vita secolare, condizioni del secolo, mondo,* appare evidente che dove il cristiano deve compiere la sua funzione profetica non è "l'interno del suo animo" entro cui seppellire la speranza di salvezza che ha in sé, quanto invece la storia del mondo entro le cui strutture deve esprimerla con un contributo di evangelizzazione in tutti gli stati di vita ed in tutte le circostanze, sforzandosi di approfondire le conoscenze religiose per crescere e far crescere sotto l'impulso dello Spirito Santo nella sapienza di Dio, attraverso una continua conversione personale ed una aperta professione di fede nelle circostanze ordinarie della vita.

L'esigenza di una continua conversione personale da parte del profeta nel suo iter testimoniale va sottolineata come condizione essenziale per comprendere e vivere il senso e il dinamismo della presenza e testimonianza storica di cui si parla.

Evangelizzazione e storia

Se, perciò, evangelizzare significa compiere un servizio salvifico: scrutando e interpretando i "segni dei tempi", calando in essi il profetico annuncio della parola di Dio, giudicando e discernendo i valori della storia, allora non può significare tanto condannare la storia in nome della fede, quanto condannare il male nella storia e vivere ed indurre a vivere di fede, ripartendo costantemente da una conversione personale che prolungherà inevitabilmente la sua efficacia dall'interno all'esterno.

L'evangelizzatore non è perciò tanto un uomo perfetto fuori della storia, quanto un uomo che lotta nella storia, che ha chiara coscienza delle sue e delle altrui manchevolezze, imperfezioni, limitarismi e debolezze e che accetta lo sforzo necessario per superarle sapendo bene che nella storia rettilinea delle contingenze relative ciò non si può fare una volta per tutte, ma è qualcosa che si porta avanti rinnovandolo continuamente. Egli non può contentarsi di professare apertamente la fede, ma deve vivere annunciando il Cristo proprio attraverso la compenetrazione permanente di fede-parola-vita. E' una definizione semplice, ma preziosa di ciò che significa evangelizzare e, se si pensa che ciò è il compito anche del profeta laico vivente nelle condizioni storiche della vita, l'esigenza proposta acquista una forza ed una efficacia veramente notevoli entro quel luogo di "evangelizzazione" che è la storia, la quale, pur propedeuticamente segnalata dalla Costituzione *Lumen gentium* come "vita coniugale e familiare", non si limita esaustivamente a questo ambito, ma slarga verso ogni stato di vita dell'uomo e cioè nella storia integrale dell'uomo ove l'evangelizzatore, come anima del "mondo" deve vivere con la coscienza di una missione da compiere (11). Neppure i termini: adattamento, rinnovamento, aggiornamento che ricorrono tanto frequentemente nella letteratura conciliare, come a precisare le nuove prospettive pastorali della chiesa di fronte alla storia, avrebbero più senso se l'evangelizzazione liberatrice per mezzo della quale anche quelle prospettive devono attuarsi, fosse intesa come estranea alla storia e non in funzione interpretativa di essa.

Vaticano II e storia

La dottrina conciliare più esplicita sulle linee fondamentali di questa tipica funzione profetica di interpretazione della storia, è quella contenuta:

— nel *Decreto sull'apostolato dei laici,* ove si parla della loro missione profetica come di "apostolato di evangelizzazione e santificazione" o di "animazione cristiana dell'ordine temporale" (12);

— e nel *Decreto sull'apostolato dei laici* ove si dichiara che è impegno preciso dei laici la funzione profetica della evangelizzazione e formazione cristiana delle coscienze da impregnare di spirito evangelico in tutte le comunità e nei vari ambienti (13);

— nella *Costituzione dogmatica sulla Chiesa,* ove, con termini diversi, si enunciano i vari ambiti dell'ordine temporale entro cui svolgere l'azione profetica (14);

— nella *Costituzione pastorale sulla Chiesa ed il mondo contemporaneo,* ove la funzione profetica del laicato nella storia è concepita come un "iscrivere la legge divina nella vita della città terrena" "prendendo gli aspetti buoni del mondo e permeandoli del suo spirito" (15); ove si afferma il dovere di "scrutare i segni dei tempi" e di interpretarli alla luce del Vangelo (16); si raccomanda di discernere negli avvenimenti della storia del mondo i veri segni della presenza e dei disegni di Dio (17); si esorta ad interpretare le vittorie registrate nella storia umana come segno della grandezza di Dio e frutto dei suo disegno salvifico (18);

— nel *Decreto sull'attività missionaria della Chiesa,* ove si ribadisce che Dio, come modello del profeta, attua nella storia il suo piano salvifico universale (19);

— ed ancora nella *Lumen gentium,* ove, considerato Dio come modello del profeta nell'annuncio del suo piano salvifico universale (20), il profetismo laicale è considerato nella luce del "rinnovamento delle istituzioni e condizioni del mondo" della "proiezione di valore morale nella cultura e nelle opere umane" e della "preparazione del mondo alla ricerca della parola di Dio" (21);

— e in tutti gli *altri numerosissimi testi* ove, trattando della "integrazione della storia umana con la storia della salvezza", si afferma che "il piano salvifico di Dio si estende a tutto il genere umano" (22) e che si realizza "aiutando gli uomini ad attuare la loro suprema vocazione (23) ed a compiere la propria storia umana" (24).

Cristo e storia

Anche questo tema abbonda nella letteratura conciliare che, in proposito fa una triplice affermazione:

— anzitutto che "Cristo è il centro e il fine della storia umana" (25) e che, come tale, la ricapitola in sé (26) inserendosi nel suo svolgimento (27), con lo Spirito di Dio che rinnova il corso degli avvenimenti (28), compiendo così l'opera di salvezza e liberazione dal di dentro della storia umana (29);

— poi, che "l'umanità, con tutto il cosmo, è destinata a trasformarsi per l'azione liberatrice e salvifica di Cristo";

— ed, infine, che l'azione dei seguaci di Cristo che vivono la storia della salvezza senza estraniarsi dal contenuto della storia umana (30), consiste nel far sì che la storia della salvezza sia inserita nella storia umana, o, meglio, che non ci siano due storie, ma che la storia umana diventi storia di salvezza (31).

Chiesa e storia

La Chiesa attuale, poi, visibile segno e "sacramento di salvezza", rende presente nella storia Cristo, che è l'autore della salvezza: "E così l'at

tività missionaria (della Chiesa) tende alla sua pienezza escatologica; grazie ad essa, infatti, secondo il modo e il tempo che il Padre ha riservato al suo potere (32) si estende il popolo di Dio, oggetto del detto profetico: "Allarga lo spazio della tua tenda, distendi i teli dei tuoi padiglioni, non accorciarli" (33); grazie ad essa cresce il corpo mistico fino alla misura ed alla statura della pienezza di Cristo (34); grazie ad essa il tempo spirituale in cui si adora Dio in spirito e verità (35) si amplia sopra il fondamento degli apostoli e dei profeti, mentre è pietra angolare lo stesso Cristo Gesù (36)". (37).

Cristiani e storia

Sarà quindi compito del nuovo profeta-evangelizzatore del mondo contemporaneo interprete della storia:

— dimostrare che quello stesso progresso in ogni senso e ad ogni livello, che nella storia umana può portare con sé la tentazione di guardare solo le cose proprie e di bastare a se stesso (83) e che può favorire un certo fenomenismo ed agnosticismo (39), ma che, in realtà non sarà mai in vero contrasto con la fede e la parola di Dio (40), è invece segno della grandezza di Dio (41) ed è di grande importanza per l'avvento del suo regno (42).

— Sarà anche compito del profeta-evangelizzatore: "fermentare il progresso col pensiero e con la morale cristiana" (43), promuoverlo nella libertà umana e cristiana (44), preparandosi a questa alta e difficile "funzione profetica" con uno studio kerigmaticamente condotto come integrale formazione della personalità e della comunità cristiana in funzione della vita proiettata nella storia.

Se è vero, infatti, che l'ascolto profetico della parola di Dio è una vera esperienza di fede in essa per riscoprire il senso dell'essere cristiano, sarà almeno altrettanto vero che esso è anche una vera esperienza storica, umana ed ecumenica.

Man mano che si imparerà, sotto la guida di Dio, che si è uomini e non divinità ci si educherà ad accettare noi stessi e ad amare l'umanità che è in noi e nei nostri fratelli con tutte le sue ferite e si sentirà finalmente che Dio è l'amico dell'uomo come Dio di vita e non di morte. Si avvertirà che c'è un altro modo di vivere la vita con gli uomini, al loro fianco; un modo finalmente non paternalistico come di chi può farne a meno, ma un modo tipicamente ecumenico entro cui quanti cercano il Signore e la purezza del suo vangelo cesseranno di essere reciprocamente estranei e troveranno l'unità su nuove basi e s'incontreranno finalmente nell'unica famiglia del Padre comune, costruita sul fondamento degli apostoli e dei profeti nella confessione di Gesù Cristo, unico Signore e pietra angolare del tempio santo di Dio (45).

Scrutare i "segni"

Puntare gli occhi sui "segni" ed aprire le orecchie alle parole, sono gli atti fondamentali attraverso cui si esercita l'impegno della fede nella parola ascoltata ed accolta, la quale fede tende, appunto, a cogliere il senso della parola seminato un po' dappertutto nella storia: "Beati i vostri occhi... e i vostri orecchi... molti profeti desiderarono vedere e non videro, udire e non udirono. Ascoltate dunque..." (46).

La "beatitudine" è nel riconoscere il "regno di Dio, nascosto ai saggi ed agli intelligenti" (47) e "dato a conoscere (48) a chi si fa discepolo di Cristo. Beato è colui che sta a scoprire il mistero del regno di Dio presente, in atto, nascosto e maturante nel seno della storia, che è il mistero di Cristo (49) e della Chiesa (50), "tenuto nascosto nei secoli eterni ed ora manifestato" (51), non come verità astratta, ma come concreto disegno e piano di salvezza.

Riconoscere l'economia di Cristo

Essendo questo piano storico e concreto di salvezza "l'economia di Dio nella fede" (52) o "l'economia del mistero" (53), si può dire che per quanto al cristiano-profeta-evangelizzatore non sia comunicato il dominio di Dio sulla storia (solo il Padre conosce ed assegna i tempi), tuttavia egli, mediante la fede nella parola, conosce le tappe della storia della salvezza e della sua economia, perché Dio gli ha comunicato il suo mistero. Fino a che punto questo possesso dell'economia salvifica che il profeta-cristiano ha alla stregua di ogni apostolo, che, a dire di s. Paolo, è "l'economo dei misteri di Dio" (54), possa permettergli di penetrare nella storia presente in questo arco di tempo tra le due venute del Cristo, divenendo concreto giudice della storia, lo si può desumere dall'analisi dei documenti conciliari precedentemente citati.

La fede nella parola, è, finalmente, contemplazione di mirabili interventi della sapienza di Dio nella storia. Essa è sapienza resa operante nel Cristo, a sua volta: sapienza, prudenza, giustizia, santificazione e redenzione (55), attraverso la chiesa cui è affidata e cui spetta di "rendere nota la multiforme sapienza di Dio" (56).

Resta da dire che tutto quanto la fede nella parola offre modo di considerare: regno, mistero, economia e sapienza, converge e si ricapitola in Cristo che è appunto la "presenza del regno": "se io caccio i demoni col dito di Dio, dunque il regno di Dio è giunto in mezzo a voi" (57). La fede è conoscenza della storia sacra, ma anche questa converge tutta nel Cristo attraverso figure, eventi, profezie (58).

Incontrare Cristo

La fede dunque incontra e riconosce Cristo al centro della storia e fa vedere come in esso si spiegano e si compiono tutte le previsioni e preparazioni dell'antica alleanza, cosicché da esso si diparte tutto il processo di universalizzazione del Cristo mediante il suo spirito continuamente effuso. La fede, può e deve cogliere, scrutare ed annunciare anche questo processo giacché il mistero della unicità storica di Cristo è anche il mistero della sua presenza continua "tutti i giorni fino alla fine del mondo" (59), il mistero del "Cristo fra voi", "speranza della gloria" (60); il mistero della ricapitolazione in atto della sua regalità che va assoggettandosi tutte le cose "affinché Dio sia tutto in tutti" (61).

Se poi si volesse considerare la fede nella parola non come profetico atteggiamento di chi crede, ma come complesso di affermazioni che sono oggetto di fede, potremmo allora dire che la fede non è solo conoscenza della storia, ma è verità della storia, ed anche qui Cristo è centro della storia come "pienezza della verità" (62) manifestata ed operante nella storia. Sicché la beatitudine o il "gaudium de veritate" in cui secondo s Agostino (63), consiste la "vita beata" del cristiano, non può essere che quella degli occhi che vedono, delle orecchie che sentono, delle mani che toccano Lui: il Cristo, la beatitudine; cioè di chi non si scandalizza di fronte alla stoltezza del kerigma che, in fondo, è proprio nell'essere la verità sulla storia mediante l'annuncio dell'unicità del fatto storico della morte e della risurrezione di Cristo.

Salvezza e storia

L'esperienza di fede vissuta dal profeta-evangelizzatore nell'ascolto della parola di Dio, lungi dall'essere un'evasione dalla storia, si caratterizza invece proprio per la sua dimensione storica. Essa, infatti, è anzitutto conoscenza della storia come storia sacra ed è anche complesso di verità riguardanti quella storia. La fede è, perciò, una penetrazione nel

senso della storia per scorgervi la presenza operante di Dio che vi rivela e vi attua il suo piano di salvezza ed è correlativa alla storia in quanto ha nella storia il suo oggetto e procede, per un verso, selezionando alcuni fatti storici ed eventi salvifici e, per l'altro, coordinando a questi tutti gli altri accadimenti della storia universale.

Bisogna anche dire che solo la fede può discernere nel cuore della storia la traccia degli eventi che conduce a Cristo e al mistero della sua Pasqua. Solo essa può scoprire l'attuale presenza del Cristo e del suo regno nella storia, giacché solo essa, come profonda radicazione nel Cristo e nel suo spirito, permette di accedere al mistero, aperto solo ai credenti, di cogliere le dimensioni universali "la larghezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità" (64) della sua presenza nel tessuto della storia. Solo lo Spirito che "scruta tutte le cose, anche le profondità di Dio" (65) lo Spirito del Cristo che nell'apocalisse apre i sigilli del libro della storia, può guidare all'intelligenza della storia, cioè a scoprire Lui: il Cristo, alfa e omega, presente con il suo spirito nella trama degli avvenimenti umani.

Ascolto della parola, fede nella parola, o storia sacra, o storia della salvezza intesa come serie di eventi che costituiscono un complesso di interventi salvifici di Dio nella realtà dell'esistenza umana che culminano nell'incarnazione del Verbo, sono tra loro, e devono esserlo sempre per il profeta-evangelizzatore, in strettissima correlazione poiché sia attuata pienamente la legge che presiede all'azione salvifica di Dio, il "farsi prossimo" e partecipare alla condizione umana "poiché i figli avevano in comune sangue e carne, anch'Egli ne è divenuto partecipe" (66).

E' appena ovvio osservare che all'aspetto operativo dell'evento salvifico corrisponde pienamente l'aspetto profetico della parola rivelatrice che conferisce intellegibilità agli eventi, ne svela la rispondenza ad un unico piano, ne illumina la progressione e la convergenza verso l'evento ricapitolatore, il Cristo (67).

Fede e storia

Il richiamo fatto alla dimensione storica della fede nella parola, non vuole essere, ed è bene chiarirlo, lesivo dell'aspetto personale della fede, ma appena indicazione della storia come "luogo" dell'incontro personale con Dio. La fede, infatti, è senza dubbio dialogo personale con Dio, ma la parola di Dio che dura in eterno è la parola annunciata a noi per mezzo del vangelo (68), sicché, come è proprio dietro la molteplicità della lettera che si cela l'unico spirito, così è al di là dei segni, delle parole, degli eventi che si spiegano nel corso della storia salvifica ed è solo e sempre passando attraverso questi che si svela la presenza del Dio personale. Struttura complessa, dunque, questa della fede nella parola che abbraccia l'evento ed il suo annuncio kerigmatico nonché la sintesi teologica per diventare però, solo passando attraverso la concretezza dei fatti salvifici, virtù veramente teologale, nella tensione d'incontro con Dio che misteriosamente chiama al di là della storia.

L'interpretazione profetica della storia da parte del popolo di Dio è dunque confessione di fede e presa di coscienza della storia che sta vivendo e che è storia di salvezza; è libera decisione e volontario inserimento nel corso degli eventi salvifici ed accoglimento della "economia della pienezza dei tempi" (69).

Razionalizzazione e storia

Questo vivere la storia come storia di salvezza attraverso il volontario inserimento nel corso degli eventi salvifici, non dispensa dal recepire un fenomeno attuale emergente dall'evoluzione socio-culturale dell'epoca contemporanea e cioè la cosiddetta "razionalizzazione". Questa, infatti è espressione e conseguenza dell'attuale svolta culturale come presa di coscienza della situazione storico-culturale degli uomini del nostro tempo in cui la concezione del mondo non è più cosmologica ma antropologica e l'uomo non è più preso in considerazione come singolo o come universale, ma come società di uomini, che, senza discriminazioni, hanno il compito di farsi.

L'uomo, infatti, in un contesto socio-culturale che lo deumanizza, lo condiziona e l'asservisce con le sue strutture e la manipolazione del potere, con schemi e pregiudizi atavici e pur sempre ricorrenti sembra debba nascere ancora. Né ci si può rifare a concezioni o a ideologie per giudicare l'uomo e la sua situazione nel mondo contemporaneo; occorre invece partire nudamente dal dato di fatto e dalla storia che esprime per l'uomo la possibilità di farsi e lo proietta nel futuro. L'uomo, infatti, non può accettare di avere un presente se questo non lo registra, né lo qualifica come uomo e deve proiettare la realizzazione dell'impegno di umanizzazione nel futuro. La definizione di Chiesa e mondo elimina la contrapposizione e la contraddizione dei due termini del rapporto. Se la chiesa costituita da Cristo e dagli uomini in comunione di spirito con Lui non è un'entità distinta dagli uomini che la costituiscono conseguentemente non si contrappone al mondo se non nella misura in cui il mondo intende significare il complesso degli uomini che, per vivere, non si rifanno a Cristo e sotto questo profilo non ne condividono lo spirito. Il mondo, infatti, non è più considerato come ciò che sta di fronte all'uomo e che lo domina oggettivisticamente, ma ciò in cui si esprime l'uomo e ciò che l'uomo produce.

Il cristiano non è quindi qualcosa di diverso o di a sé stante dalla chiesa e dal mondo, ma è chiesa e mondo. Egli, cioè, si qualifica in base al suo impegno, alla sua chiamata, alla motivazione del suo agire e non in base alla sua natura.

Speranza e storia

"La speranza cristiana è uno sperare al di là di ogni speranza umana, anzi: uno sperare contro ogni speranza" (70). La garanzia è nel fatto che la speranza cristiana vissuta in Gesù Cristo è fondata su Dio, fedele, dinamico, vitalissimo, proteso — senza nessuna mutabilità — verso un futuro che, per gli uomini, è pienezza e vita nuova, ricapitolazione e non certamente quiete o vivere finalmente riposati ed amorfi, invisibili e piatti.

Conclusioni

Da queste linee discendono alcune conseguenze che possono avere un risvolto operativo e sono desunte da un raffronto concreto con quelle porzioni di realtà che quotidianamente si vivono e che diventano l'emergenza o la riprova della problematica più profonda delle responsabilità con cui ci si deve porre di fronte al proprio tempo.

È dovere del cristiano-evangelizzatore l'assunzione del compito della razionalizzazione; quello cioè, di costruire il mondo a misura dell'uomo e dell'uomo di oggi contro ogni sua manipolazione o strumentalizzazione da parte di chi detiene il potere.

Conversione culturale

Occorre anzitutto un nuovo atteggiamento di fondo, continuamente vissuto e drammaticamente sofferto; una trasformazione nei confronti delle nostre abituali posizioni, giudizi, conversioni e pregiudizi; occorre una conversione globale della persona e non solo di alcuni suoi atteggiamenti religiosi o pseudoreligiosi. Si tratta, infatti, di una conversione culturale che implica davvero un nuovo concetto di cultura con tutte le con-

seguenze, esigita peraltro e fortemente proprio dall'attuale svolta storica ed antropologica e dell'impegno di razionalizzare, e deve incentrarsi non tanto sulla trasmissione di un patrimonio di cose da sapere (senza per questo svalutare nulla di quello che è l'apporto genuino e specifico di tutta una storia ed una evoluzione dell'intelligenza e della cultura) o su una dottrina da salvaguardare, quanto sulla realtà dell'uomo da ritrovare oggi con una capacità critica ed intorno ad alcuni valori su cui si ricerca e si cresce insieme. La cultura è oggi in esaurimento perché fatta solo da alcuni per essere consegnata ad altri, mentre occorre lasciarsi coinvolgere con gli altri mettendosi allo stesso livello e con la disponibilità a ridimensionare se stessi, i propri schemi e le proprie vedute acquisite. La cultura è, infatti, una crescita umana, una crescita di creatività e deve perciò costruirsi sui valori essenziali e genuini dell'uomo e sulla formazione ad una mentalità critica capace di far vivere tali valori e di operare per una autentica liberazione dell'uomo come persona. Prima quindi di occuparsi dei mezzi, si tratta di considerare l'uomo e di rivedere, al suo confronto, una concezione o uno schema prefatto di cultura.

Conversione politica

Si tratta anche di una conversione politica, nel senso che, l'uomo, nonostante l'apparente trionfo ideologico e pubblicistico della libertà, viene a trovarsi ogni giorno di più in contrasto col potere e con le strutture che lo schiacciano, lo manipolano e l'asserviscono, e nel senso che ogni nostro gesto di partecipazione o di assenteismo, di coinvolgimento o di delega, incide fortemente nell'evolversi della società o verso una maggiore costrizione dell'uomo o verso una sua liberazione. Conversione politica significa, in fondo, accettare la vita e la storia come liberazione; per cui, non è facoltativo essere contemporanei alla nostra storia per operarvi una liberazione. Anche qui il problema della scelta dei mezzi può creare divisioni; ma l'essenziale è una radicale conversione politica come cammino, come impegno, come ricerca, come riflessione, per la liberazione dell'uomo.

Conversione di fede

Occorre, quindi, una conversione di fede che non è qualcosa di separato ed evanescente, ma qualcosa che riunifichi ed assommi tutti gli aspetti della conversione globale della persona, cioè di quella effettiva trasformazione di mentalità che consiste nel decidere e nel rendersi conto che bisogna veramente cambiare la propria impostazione di vita, nella quale si prende coscienza che la proposta cristiana dell'amore non è qualcosa di sentimentale o di pseudo-ascetico, ma è uno stimolo a tuffarsi dentro la vita, tra gli uomini, in un rapporto di comprensione, di servizio, di condivisione, di crescita, insieme di liberazione, in cui ciascuno si convince di essere responsabile e corresponsabile in proprio.

Ma se compito del cristiano e quindi della chiesa è l'impegno per la razionalizzazione e cioè per costruire un mondo non ad una dimensione (quella del potere), ma a misura dell'uomo, e se l'uomo si qualifica per la sua libertà, si apre l'ampissimo campo dell'impegno a livello di presupposti o dei condizionamenti della libertà.

L'uomo che ancora oggi non è libero, deve nascere nel senso che occorre svincolare la sua libertà in modo che egli possa veramente e pienamente esercitare soprattutto nella opzione fondamentale della vita: con o senza Dio. Questa emancipazione della libertà va intesa non più solo in senso soggettivo, ma anche in senso oggettivo, cioè nel creare tutto ciò che oggettivamente serve a far emergere la libertà ed a consentire all'uomo di esprimersi come uno che sa e può automaticamente decidere ed operare delle scelte, oggettivamente favorendo lo sviluppo globale della sua vita a tutti i livelli.

Non ci si può esimere da questo impegno senza rimanere fuori della storia. Non ci si può trincerare dietro il paravento delle competenze che valgono e sono importanti, ma a livello di applicazione, di mezzi, di strada che si costruisce insieme. Occorre un "a priori" di competenza promozionale di umanità, da cui — proprio perché cristiani — non si può smobilitare o tirarsi indietro. Indipendementemente dai ruoli esistenzialmente assunti, ciascuno è dentro la storia ed è responsabile di tutto quanto accade o non accade in essa ed è quindi colpevole se ritarda, in qualche modo, il processo di liberazione e quindi il vero cammino degli uomini.

Annuncio di salvezza

Ma oltre la razionalizzazione, che non è il compito esclusivo o unico del cristiano e della chiesa, occorre considerare il suo compito irrinunciabile che, senza entrare in alternativa o in contraddizione o opposizione con quello della razionalizzazione, si riassume nell'annuncio della trascendenza dell'uomo chiamato ad essere figlio di Dio in ogni situazione umana o antropologica.

Occorre, per questo: avere coraggio ed intelligenza dell'essere uomini e cristiani; coraggio di ridursi e di attenersi all'essenziale, come a qualcosa di non svalutabile sullo stesso piano di una miriade di cose accessorie e di estremamente importante per la credibilità di quell'annuncio; l'intelligenza di saper cogliere questa essenzialità non astrattamente, ma dentro la storia di oggi.

È perciò necessario eliminare ogni sovrastruttura e spazio artificiale della chiesa (da devozionismo ad ogni forma di potere e di prestigio mutuato dalla società civile; dalla mentalità clericale all'individualismo e conservatorismo spinto, per timore del nuovo o dell'adeguato alle esigenze dell'uomo).

È indispensabile raccogliersi intorno alle radici dell'attuarsi storico della fede e lasciarsi spingere e costruire da esse: la parola di Dio, l'eucaristia, la comunità; intese anch'esse come mezzi di fronte al fine che è: l'uomo da salvare. S'impone quindi di operare per la vita e per l'uomo anche al di là di ogni speranza umana, con una fedeltà assoluta a questo impegno: essere cioè uomini di fede, di speranza, di carità, senza venir meno a questa vocazione con la gioia e l'entusiasmo di essere garantiti ed amati da Dio che inonda, per primo, di amore e di vita.

Testimonianza di salvezza

Un'ultima considerazione può riguardare il tipo di presenza e di inserimento da attuare sfatando anche il tradizionale discorso pastorale degli ambienti, che altrimenti rischia di diventare mito.

Non c'è la famiglia, la scuola, il lavoro, la politica, il tempo libero o la vita ecclesiale, ma c'è prima di tutto l'uomo, la persona che si trova in determinate situazioni e vive determinati, molteplici nuovi rapporti. Per cui occorre essere presenti e operare a livello di rapporti interpersonali in cui coinvolgersi e promuovere una presenza pastorale di rapporti interpersonali non finalizzata alle cose da fare, quanto piuttosto ad un fare per un servizio alle persone da far crescere come tali.

Di qui la conseguenza che la motivazione del fare qualcosa — e quindi del chiarirsi a questo livello — è molto più importante della stessa cosa che si fa e che le persone a cui si finalizza l'azione sono quelle che si constatano come maggiormente imprigionate in una incapacità di rilevare l'uomo che è in loro e di prenderne coscienza.

Si potrebbe forse aggiungere che tra l'"homo faber" e l'"homo sapiens" che spesso oggi vediamo entrare in aperta colluttazione contestativa, c'è da riscoprire o da costruire ex novo l'"homo poietés", cioè l'uomo creativo, l'uomo globale in tutte le dimensioni, l'uomo capace di valorizzare e di spendere con amore e con inesauribilità di conoscenza e di scoperta tutti gli aspetti di sé e della sua vita su cui ritma o deve ritmare in profondità il suo cammino: la sua capacità di lavoro e la sua capacità o esigenza di poesia; la concretezza, la quotidianità delle sue situazioni reali e la bellezza come dimensione interiore attraverso la quale carpire il vero significato anche delle cose della storia del mistero della presenza operativa di Dio in essa.

Con la consapevolezza di questo impegno di evangelizzazione attuantesi nella liberazione dell'uomo attraverso la profetica interpretazione della storia, non può più sembrare una riserva verso il nostro tempo il fatto che noi cristiani lo viviamo con spirito critico, giudicandolo ed esprimendo riserve su tanti aspetti di esso. Noi, infatti, sentiamo l'obbligo di farlo non per una fuga dal tempo, non perché — come i greci — siamo lodatori del passato o utopisti profeti di sventura, ma perché amiamo il nostro tempo. E lo amiamo perché è nostro e perché è il tempo di Dio.

La storia, con tutte le sue vicende, i suoi drammi, le sue conquiste, il suo progresso, le sue cadute, è per noi un luogo telogico ed il teatro delle poerazioni di Dio con l'uomo e per l'uomo: di un Dio che incarnando la parola, si è fatto verità, si è fatto carne, si è fatto storia.

Noi, vivendo ora, viviamo l'oggi di Dio; cogliendo i segni dei tempi, intuiamo e prepariamo il domani di Dio. E, se è carità dialogare con il mondo e non chiudersi di fronte ad esso, è anche carità ed esercizio di amore il giudizio sul mondo che è poi un giudizio su noi stessi nella misura in cui noi siamo nel mondo senza essere del mondo. Dice, infatti, il Signore che questo è il tempo del giudizio, poiché è il tempo della crisi. Il giudizio non è rimandato alla fine dei tempi per l'evangelizzatore profeta; esso è di ogni giorno e di ogni ora, perché il giudizio fa parte del suo stile di amare il mondo e la storia: ascoltandoli, giudicandoli, trasformandoli secondo la misura del Vangelo ed il sigillo di Cristo.

NOTE

(1) Cfr. Studi pastorali n. 1/1973, dedicato a: Evangelizzazione e Secolarizzazione - (2) Cfr. Gen. 20,7 - (3) Cfr. Am. 3,7 - (4) Cfr. Lumen gentium, IV, 35 - (5) Cfr. Ef. 5,16; Col. 4,5 - (6) Cfr. Rom. 8, 25 - (7) Cfr. Ef. 6, 12 - (8) Cfr. Lumen gentium, cit. - (9) Cfr. ivi - (10) Cfr. ivi - (11) Cfr. Lumen gentium, IV, 38 - (12) Cfr. Apost. actuos., II, 6-7 - (13) Cfr. Apost. actuos., II, 20 - (14) Cfr. Lumen gentium, IV, 31, 34, 35, 36 - (15) Cfr. Gaud. et spes, IV, 42, 43; II, 9; e Dei verbum I, 3; IV, 15 - (16) Cfr. Gaud. et spes, Intr., 4 - (17) Cfr. Gaud. et spes., I, 11 - (18) Cfr. Gaud. et spes, III, 34 - (19) Cfr. Ad gentes, I, 3 - (20) Cfr. Lum. gent. II, 9 - (21) Cfr. Lum. gent., IV, 36 - (22) Cfr. Ad gentes, I, 9 - (23) Cfr. Gaud. et spes, Intr. 10 - (24) Cfr. Gaud. et spes, Concl., 83 - (25) Cfr. Gaud. et spes, Intr., 10 - (26) Cfr. Gaud. et spes, III, 71; I, 22 - (27) Cfr. Sacr. conc., IV, 83; Gaud. et spes, II, 32; III, 38; Ad gentes, I, 3 - (28) Cfr. Gaud. et spes, II, 26; III, 38 - (29) Cfr. Ad gentes, I, 4; concl., 42 - (30) Cfr. Lum. gentium, II, 17; VII, 48; Gaud. et spes, intr. 2; Apost. actuos., II, 5 - (31) Cfr. Gaud. et spes, proem., 1; Lum. gentium I, 3; Gaud. et spes, 3 e 11 - (32) Cfr. Act., 1, 7 - (33) Cfr. Is., 54, 2 - (34) Cfr. Ef., 4, 13 - (35) Cfr. Joa. 4, 23 - (36) Cfr. Ef. 2, 20 - (37) Cfr. Ad gentes, I, 9 - (38) Cfr. Gaud. et spes, III, 37 e II, 57 - (39) Cfr. Gaudium et spes, II, 57 - (40) Cfr. Gaud. et spes, III, 36 - (41) Cfr. Gaud. et spes, III, 34 - (42) Cfr. Gaud. et spes, III, 39 - (43) Cfr. Gaud. et spes, II, 62 - (44) Cfr. Lum. gent., IV, 36 - (45) Cfr. Ef. 3, 19-21 - (46) Cfr. Mt. 13, 15-18 - (47) Cfr. Mt. 11,25 - (48) Cfr. Mt. 13,11 - (49) Cfr. Ef., 3,3 - (50) Cfr. Ef. 5,32 - (51) Cfr. Rom. 16,25-26 - (52) Cfr. I Tim. 1,4 - (53) Cfr. Ef., 3,9 - (54) Cfr. I Cor. 4,1 - (55) Cfr. I Cor. 1,24 - (56) Cfr. Ef. 3,10 - (57) Cfr. Lc. 11,20 - (58) Cfr. I Ptr. 1,10-13; Gv. 1,1-3 - (59) Cfr. Mt. 28,20 - (60) Cfr. Col. 1,27 - (61) Cfr. I Cor. 15,28 - (62) Cfr. Gv. 1,14 - (63) Cfr. De Trin. 15,27 - (64) Cfr. Ef. 3,18 - (65) Cfr. I Cor. 2,10 - (66) Cfr. Ebr. 2,14 - (67) Cfr. Dei verbum, 2 - (68) Cfr. I Ptr. 1,24 - (69) Cfr. Ef. 1,10 - (70) Cfr. Rom. 4,18.

Su iniziativa della FUCI di Milano e con l'aiuto dell'Azione Cattolica milanese, sono state pubblicate le relazioni di un convegno su 'Unità e pluralismo nella Chiesa oggi', organizzato dalla Fuci stessa.

"Ricerca" riprende da quella pubblicazione l'articolo di mons. Sartori, presidente dell'ATI (associazione teologi italiani) e lo propone ai suoi lettori. Si tratta di uno scritto di facile comprensione perché di molta chiarezza. La enucleazione dei princìpi teologici di fondo (Bibbia-Trinità - Incarnazione - Escatologia) che stanno alla base di una visione pluralistica ci sembra un esempio della chiarezza e profondità, che contraddistingue l'illustre teologo.

Inizieremo questa relazione con due premesse.

Io vorrei che ci fosse uno sforzo per uscire dalla problematica immediata; oggi c'è, secondo me, una fretta di conclusioni pratiche e una fretta ideologica, cioè di sostenere o correggere una prassi. Manca invece lo sforzo contemplativo; occorre avere una passione per la verità che sia proprio distaccata, perché la verità merita per se stessa di essere contemplata.

La seconda premessa vorrebbe richiamare il fatto che di fronte al problema del pluralismo, e anche, quindi, dell'unità, noi oggi abbiamo sostanzialmente a che fare con due concezioni estremiste, polarizzate o polarizzanti, che derivano da una matrice materialista: la prima intende l'unità come riduzione al minimo comun denominatore.

Quasi tutte le ricerche, anche filosofiche, hanno cercato l'unità al di sotto, non tanto al di là o al di so-

Il pluralismo nella Bibbia e nella Teologia

pra delle esperienze varie, riducendo le divergenze, eliminandole, per ricavare quel minimo che resta.

Così anche nell'altra concezione, il pluralismo, viene inteso spesso in senso così materialista, matematico, come un'infinità di punti; pensate nella filosofia il trionfo dell'infinito dall'antichità in poi, da Zenone, da Parmenide ai nostri giorni, l'infinito, gli infiniti punti, le infinite strade, o segmenti, o se volete, ancora un linguaggio più matematico, le infinite rette parallele che non si incontrano, o, dicono i matematici, si incontrano all'infinito. Allora ciascuno ha diritto alla sua strada.

Secondo me queste due concezioni polarizzanti, estremiste, hanno una matrice comune: una concezione materialistica sia dell'unità che della pluralità. Il paradosso della verità è che ambedue questi valori, l'unità e la pluralità devono essere vissuti tutti e due assieme e quindi il modello, o l'ispirazione, deve venire non dalla materia, ma dallo Spirito, intendendo lo Spirito Santo. Questo è lo specifico cristiano; il modello dell'essere è Dio stesso che ci insegna come pluralismo e unità possano di fatto coesistere e in certo modo armonizzarsi.

E allora il mio proposito è di introdurvi, anche se con fatica a questa concezione. Se siamo cristiani, abbiamo la vocazione di sentire al massimo il senso dell'unità ma anche al massimo il senso della pluralità, ambedue questi valori come qualcosa di costitutivo. Per arrivare a fare un discorso sui princìpi che devono guidarci nel vivere, a livello personale, di gruppo e di Chiesa, le due dimensioni di unità e di pluralità, mi riferirò a sei quadri, prendendoli dalla storia della salvezza.

Sono convinto infatti che per noi cristiani maturare la nostra fede e la nostra teologia non è arricchire e chiarire delle idee ma entrare in una storia: la mia preoccupazione è di mostrare come queste nostre riflessioni, non devono far altro che aiutarci a sentire dentro di noi una storia e a vivere secondo il modello fissatto da questa storia di salvezza.

ESCURSUS STORICO

Primo Quadro

Abbiamo già fin dalla Genesi una presentazione del senso globale di tutta la storia, possiamo chiamarla storia sacra, ma possiamo chiamarla storia della salvezza generica, quasi sottofondo di tutta la storia, ed è dato proprio da questa insistenza di Dio sia sul valore dell'unità sia sul valore delle diversità.

Cominciamo accennando ad Adamo: dall'uno, i molti, e moltiplicarsi non vuol dire soltanto diventare i molti quantitativamente ma sfaccettarsi; ora questo "moltiplicatevi" vuol dire dipanate la ricchezza dell'uomo, evidenziate in forme diverse questa ricchezza dell'uomo. Nemmeno mi fermo su quella dialettica che già inizia con la storia di Adamo che è caduto, di Abele e Caino, su quella concezione etica che contrappone il male come principio di divisione e invece il bene, la santità, l'innocenza come principio di unità.

Mi fermo invece sui due motivi principali che la Scrittura ha voluto già nel Genesi: tutti i biblisti sono d'accordo nel dirci che i primi undici capitoli sono stati legati assieme nel senso di mostrare come Dio ha voluto che si disperdesse il genere umano sulla faccia della terra, e la dispersione è un bene positivo.

Da Adamo in poi Dio ha voluto che gli uomini si frammentassero, e abbiamo l'episodio del mito di Babele che viene normalmente intrpretato solo nel senso di superbia: gli uomini volevano gareggiare con Dio. Ma in realtà nel significato più profondo ha questo senso biblico: gli uomini volevano contro Dio creare "la società a una dimensione", l'uomo urbano, lo uomo della metropoli, l'uomo che vuole livellare tutto, e quindi una sola lingua, ma anche un solo palazzo, un solo grattacielo, una sola città.

Contro invece sta il principio di Dio che vuole che gli uomini si disperdano.

Si potrebbe anche vedere una utilizzazione dell'episodio da parte di una cultura ebraica che era sostanzialmente nomade. I nomadi hanno sempre avuto in orrore la città, e il nomade certamente quando ha trovato questo episodio nelle lontane tradizioni di popoli l'ha utilizzato per indicare veramente come Dio voglia che normalmente gli uomini si disperdano sulla faccia della terra, e anche si distinguano fra di loro. Non soltanto l'uomo lascia suo padre e si unisce alla sua donna per formare un'altra famiglia, ma questo principio della diversificazione deve continuare; è l'exitus, l'uscita dell'umanità verso una frontiera di differenziazione. Quindi il fatto che non si capivano più e parlavano più lingue è l'elemento che induce gli uomini a cercare una propria patria, un proprio luogo. Vi è dunque un senso di positività; ma ecco che, dopo questa Provvidenza che disperde gli uomini e che sembra quasi più attenta a mantenerli sulla linea della fuga dal centro, nel capitolo 12 si introduce la figura di Abramo, cioè il principio della riunificazione dell'umanità, del ritorno dell'umanità all'origine unitaria di Adamo. Quindi abbiamo proprio seminati nella storia della salvezza questi due princìpi. Attraverso l'assemblea della torre di Babele, si accentua un primo principio: Dio vuole che si diversifichino gli uomini; ma con la vocazione di Abramo Dio vuole per essi

anche una unità profonda, più profonda di quanto essi hanno cercato nella città unita e nel grattacielo di Babele; questo è il senso globale del primo grande quadro.

Secondo Quadro

Entriamo adesso nella storia salvifica speciale, quella cioè che da Abramo va fino al Cristo. Essa è determinata da queste due grandi linee di fondo. Il popolo ebraico è il popolo chiamato a passare attraverso vicende varie, a fare esperienze diverse, proprio per recuperare una coscienza unitaria di fondo.

Abbiamo un po' troppo idealizzato il popolo ebraico come popolo sostanzialmente sempre unito, e abbiamo soltanto tenuto presente le divisioni come peccato, allontanamento da Dio; in realtà il popolo ebraico è un popolo dalle estreme varietà: un popolo nato nomade, diventato seminomade poi schiavo, come classe subordinata, dall'epoca degli Egiziani. Poi un popolo che tende a farsi una sua patria, un popolo che vive nel deserto, ritorna dunque a farsi nomade, poi si insedia in una terra; in questa terra mantiene diviso se stesso in dodici tribù. Un tentativo di unità con il regno di David, ma poi di nuovo dispersione, è l'inizio della Diaspora. Insomma si tratta di un popolo in cui brilla la varietà delle vicende, delle esperienze e delle istanze, un popolo sempre aperto a un futuro indecifrabile. Nasce con Abramo "avrai tutte le genti in eredità", ma come? Quando? È schiavo ed esce, avrà una terra, ma quando ce l'ha subito viene frazionata. Ritornano dall'Egitto, ritornano da Babilonia; ma quale sarà il loro futuro? Un popolo sempre aperto a nuove esperienze; nell'interno di questo popolo chiamato dalla Provvidenza a vivere varie esperienze, vi sono delle interpretazioni divergenti. Attraverso soprattutto la linea dei profeti si sviluppa la ricerca di una unità profonda; quindi un popolo chiamato alla diversificazione, la cui vocazione è l'apertura a sempre nuove forme di esperienza; ma insieme appare una forza profetica, che da Mosè ai grandi profeti, va alla ricerca di una unità.

E questa unità progressivamente viene delineata, non in un passato, ma in un futuro.

Il Messia uscendo da una parte numericamente ridotta di popolo è destinato a rappresentare la vocazione di tutto il popolo. Il Cristo appare come il principio di unità, ma profetico, proposto nel futuro, di un popolo il quale mantiene attraverso tutti i secoli una varietà di esperienze. Dunque, anche all'interno di tutta l'esperienza di Israele fino al Cristo, noi abbiamo da parte di Dio la sottolineatura di questi due princìpi: *la diversificazione molto vistosa, e insieme la ricerca di orientare verso un principio di unità.*

Terzo Quadro

Il Cristianesimo primitivo, cioè il mistero del Cristo nella sua globalità, come è stato interpretato dalla più grande esperienza cristiana, poniamo da Paolo e dagli Apostoli.

Assistiamo anche in questo caso, a grandi linee, allo stesso problema. Anzi tutto Dio impegna il Cristianesimo a diversificarsi, ma poi in un secondo momento lo impegna anche a sentirsi unito. Diversificarsi dall'Ebraismo; i primi Cristiani non sentivano l'urgenza di separarsi si sentivano come cristiani, fedeli di Cristo, ma potevano continuare ad andare a pregare nel tempio e quindi a stare dentro la struttura del popolo ebarico.

Progressivamente Dio li spinge ad apparire come setta, a diversificarsi, ad allontanarsi dal popolo ebraico, a separarsi da esso, a non andare più al tempio, a creare la loro liturgia nelle case e nelle famiglie, insomma a "liberarsi dalla legge della circoncisione" dirà Paolo, e a costituirsi a sé.

Subito dopo questa esperienza di separazione dall'ebraismo abbiamo anche l'esperienza delle persecuzioni da parte dei pagani: quasi subito dopo il cristianesimo si trova, pur optando per i pagani, a dover incontrare le persecuzioni della cultura e della politica dei pagani, quindi un principio di separazione che impegna il cristianesimo a sottolineare il suo specifico in contrapposizione a tutto ciò che sono le altre esperienze. Ma ecco che all'interno di questo movimento di segregazione e quasi di emancipazione del Cristianesimo, di rottura da tutto il resto, di attenzione allo specifico, Dio semina nelle intelligenze più profonde l'idea di una unità superiore; questa segregazione del Cristianesimo dall'ebraismo e dal mondo pagano, questa separazione non è in vista di qualche cosa che sia fuori dal resto, ma è in vista di una unità profonda di tutti i popoli. Nella Lettera agli Efesini S. Paolo traccia il problema della riconciliazione universale, in una prospettiva amplissima.

I due popoli sono gli ebrei e tutto il mondo pagano: un Cristianesimo che nasce distaccandosi dagli ebrei e anche distaccandosi dal paganesimo si percepisce invece chiamato a fare l'unità di ambedue. Il principio della diversificazione e il pricipio della riconciliazione divengono, in Cristo, uno solo. Ricordiamo tutti la famosa frase di Paolo "in Cristo non c'è né uomo né donna, né schiavo né libero, né giudeo, né greco"; non è da intendere nel senso che vengono parificati i sessi, parificate le classi, parificati i compiti, ecc., ma nel senso che tutto questo viene relativizzato in vista dell'unità più profonda; ciascuno dovrà restare se stesso il più possibile per realizzare questa unità.

Quarto Quadro

Il momento della tradizione biblica nel Nuovo Testamento.

Nella primitiva Chesa, dopo il momento creativo del Cristianesimo di Paolo e degli Apostoli, viene una lettura della Parola di Dio e quindi del mistero di Cristo, della sua Incarnazione, in diverse tradizioni; le tradizioni bibliche del Nuovo Testamento.

È un impianto che anzitutto obbedisce al criterio della diversificazione, si formano diverse letture dell'unica Parola di Dio, si formano diverse incarnazioni dell'unico mistero del Cristo. Nascono vari Vangeli, almeno quattro. Le varie letture, i vari Testi del Nuovo Testamento, hanno una loro autonomia, ogni apostolo scrive delle lettere, fissa delle riflessioni, diremmo delle teologie; noi abbiamo appena 27 Testi del Nuovo Testamento; ciascuno di questi ha una sua vita autonoma.

Siamo abituati a prendere la Bibbia come un corpo già unitario, ma ciascuno di essi è nato in una tradizione sua, riflette una sua riflessione, una sua teologia. Ci sono voluti 3-4 secoli, al quarto secolo si può dire che è fissato il Canone: il Canone è la normatività dei libri del Nuovo Testamento. Ogni Chiesa prima aveva il suo, le Chiese italiche avevano il Vangelo di S. Marco, le Chiese della Palestina quello di S. Matteo. Ogni Chiesa viene a conoscere le tradizioni di altre Chiese e solo alla fine del terzo secolo, tutti questi libri sono stati accettati da tutta la Chiesa come rappresentativi della propria tradizione biblica.

E' interessantissimo questo problema: il Canone è il momento in cui la Chiesa percepisce che c'è una unità nella diversità. Pur essendovi un Vangelo di Matteo, di Marco, di Luca, di Giovanni, pur essendoci 14 lettere di Paolo, pur essendoci l'Apocalisse e altri libri, pur essendo avvenuto che qualche Chiesa non accettasse un dato libro, ad un certo momento

abbiamo una unità. È stato un momento decisivo per la vita della Chiesa questa scoperta e valorizzazione dell'unità al di sotto della diversità.

La diffidenza progressivamente è stata eliminata di fronte ai prodotti di tradizioni di Chiese diverse, si è capito finalmente che la vera Chiesa deve vivere di tutte queste esperienze diversificate. Possiamo portare una controprova: quando Taziano, che fu un seguace di Giustino, tentò di fare il Diatesseron, cioè l'unificazione di tutti e 4 i Vangeli, la Chiesa ha detto: *"I credenti devono vivere l'unico Vangelo nei 4 Vangeli"*.

Non ha voluto né il Diatesseron, cioè una sinossi che riduce tutti a uno, ma nemmeno ha permesso che ciascuna Chiesa vivesse il suo Vangelo solo. È stato un momento grandioso, in cui la Chiesa ha riscoperto che l'unità sua di base è un'unità radicata nella diversità delle testimonianze e delle esperienze.

Sono nate delle esperienze radicali nel Cristianesimo e queste esperienze radicali sono state portate avanti e poi finalmente sono state riconosciute, dopo tre secoli, come espressione dell'unica Chiesa e dell'unica fede della Chiesa. A proposito del voler superare la crisi di oggi in cui non ci comprendiamo, abbiamo tante diversità di strutture, mentalità: 3 secoli ci sono voluti per la Chiesa per poter finalmente capire che la vera unità non esige la mortificazione di nessuna esperienza, ma deve RISULTARE dalla sintonia, oppure, come direbbe Schutz, dalla unanimità, nel pluralismo delle varie esperienze.

Quinto Quadro

Andiamo adesso verso questioni più globali.

Tutta la vita della Chiesa, dopo che è stato scritto il Canone a grandi linee, la posso ridurre a questi due momenti: *l'epoca dei padri della Chiesa, e l'epoca dei Concili*. È l'epoca in cui si riprende di nuovo il discorso della diversificazione cioè ogni padre della Chiesa sottolinea, approfondisce un settore, ogni Concilio della Chiesa manda avanti la sottolineatura di un elemento.

Nicea era preoccupata del mistero del Verbo, Efeso del mistero del Cristo vero Dio e vero uomo, ecc.; così i vari padri rappresentano un approfondimento ricchissimo dei molteplici settori ed elementi della vita cristiana. E nasce una ricchezza esuberante (pensate che la raccolta di tutti i testi dei padri sono 500 volumi tra latini e greci), una ricchezza enorme, ma anche una massa informe, dove la diversità si sente quasi che chieda di essere unificata. E allora ecco i primi tentativi della prima scolastica, specie di catechismi, di breviari, diremmo oggi di dizionari, e poi finalmente la grande scolastica che cerca la sintesi e l'unità.

I padri sono il momento del rigoglio della diversità, della ricchezza, della maturazione di spunti di elementi; nella scolastica abbiamo la capacità di ricomporre almeno in sistemazione unitaria il tutto.

Dunque anche in questo grosso periodo che va dai padri alla scolastica possiamo di nuovo evidenziare questa duplice valenza: da una parte la libertà di espressione, di esperienza, di ricerca, che ci dà una ricchezza esuberante, qualche volta anche esagerata, e poi invece un tentativo di fissazione in una sintesi unitaria.

Ultimo Quadro

In questo secondo millennio, soprattutto, noi abbiamo fatto un'esperienza esasperata e critica della diversità e dell'unità insieme. Naturalmente questo era avvenuto anche prima, perché anche nell'epoca dell'ebraismo erano nati degli scismi e delle eresie; anche nel primitivo cristianesimo Paolo ha dovuto combattere contro i tentativi di una diversificazione esagerata; anche al momento della formazione del Canone biblico del Nuovo Testamento ci sono state eresie.

Ma la grande, scandalosa esperienza della divisione è stata fatta soprattutto nel secondo millennio: abbiamo le due grandi rotture della Chiesa, quella Orientale, nel 1054, poi quella Occidentale con Lutero e Calvino. Qui abbiamo dunque un'esperienza esasperata della rottura, dove la diversificazione diventa anche divaricazione. Tutto questo sta ad indicare che la Chiesa non è riuscita a scoprire una via spirituale nella quale mantenere la diversità entro la giusta posizione.

Tutti gli studiosi notano come le divisioni siano nate per eccesso dell'una e dell'altra parte; perché chi mandava avanti un discorso diverso lo faceva in tono di contrapposizione, chi lo giudicava diverso lo giudicava come già automaticamente pericoloso, e così si creava una dialettica psicologica e storica, che maturava un progressivo allontanamento. Ne venne, automatica, la rottura definitiva. Ormai, per esempio, tutti gli studiosi di Lutero notano che in un primo momento egli era un riformatore a livello di S. Francesco d'Assisi; poi lentamente la sua esacerbata affermazione delle diversità si scontrò con la esacerbata rigidezza del Card. Gaetano, e ne è venuta una sempre maggior rottura.

Questa grande esperienza di diversità è un'esperienza che è sentita oggi in maniera così forte non soltanto da generare sempre sospetti ogni volta che si vede qualche diversità nascere nella Chiesa, ma è diventata da far nascere anche in tutti noi ormai il bisogno di cambiare strada, *ecco l'ecumenismo*.

L'ecumenismo è la più grande novità di questo millennio, perché è veramente il recupero di un metodo di riconciliazione nell'unità della diversità, è ricominciare un cammino inverso a quello che ha portato a tutte le rotture.

Possiamo vedere che oggi noi viviamo in un momento paradossale: da una parte siamo chiamati a uscire da un certo monolitismo del passato per attuare una maggior libertà di espressione della pluralità delle esperienze. Dall'altra, ecco l'ecumenismo, siamo chiamati **a fare** un cammino di unità più **profonda,** cioè non siamo chiamati a rivendicare soltanto la pluralità, ma proprio se vale l'ecumenismo, anche l'unità. Pensate i tre segretariati del dialogo, con i non cattolici, i non cristiani, i non credenti: debbono nello stesso tempo promuovere più del passato l'unità della Chiesa.

Ritorna il paradosso cristiano, ci si impegna veramente a valorizzare la diversità e a rivendicare più spazio di diversità nella Chiesa, ma ci si impegna anche a camminare con maggior senso di unità. Io penso che bisognerebbe superare quella fase rivendicativa, sindacale, che sì, fa delle richieste giuste, ma le esprime ancora attraverso fazioni nella Chiesa, anche se non proprio partiti. Sembra quasi che alcuni siano chiamati a evidenziare e a richiamare l'unità, altri che siano chiamati a evidenziare la diversità; c'è una specie di spartizione dei compiti che diventa molto facile; per esempio i giovani per la diversità, gli anziani, gli adulti, per l'unità: all'interno di una comunità il prete, il vescovo, il Papa, devono mettere in evidenza la diversità, ecc.

In questa mentalità per cui uno non è chiamato quasi a vivere tutto il Cristianesimo, ma è chiamato a mettere in evidenza una parte, noi manteniamo gli 'ismi' cioè ognuno nella Chiesa, quando manda avanti il suo discorso, sembra dover mandare avanti solo il discorso del pluralismo, e non anche il discorso dell'unità. Mancano una metodologia e una spiritualità che ci facciano mirare tutti

nella Chiesa verso un ideale in cui ciascuno, persona e gruppo, sente con passione e promuove ambedue i valori. E di questo ha bisogno la Chiesa: una capacità di prefigurare e anticipare un tipo di società dialogica futura, anche per l'umanità; l'umanità ha bisogno di questa struttura. Sarebbe bello veramente che noi qui dentro fossimo di idee diverse, e fossimo capaci di sentirci gli uni negli altri lo stesso, capaci di realizzare un dialogo.

Principi teologici

Dopo questo excursus storico, che ha maturato i problemi, indico i **quattro principi teologici di fondo** che dovrebbero guidarci a questa mentalità direi ideale per farci superare la fase rivendicativa, di contrapposizione di fazioni, se non di partiti nella Chiesa. Guardate che mistero noi abbiamo nelle mani: abbiamo la **Bibbia** che è un plurale ed è un singolare. La Bibbia è il libro che armonizza molti libri, ma li armonizza mettendo insieme posizioni diverse e ci obbliga a ritenere che, pur avendo espressioni così antitetiche, sotto vi sia un'unità di fondo. La Bibbia è un modello meraviglioso, finché noi non arriveremo al traguardo della Bibbia, non saremo Cristiani. La Bibbia è quel libro che è capace di comporre in unità senza esigere il sacrificio dei singoli.

Ho accennato prima al Diatesseron di Taziano: la Chiesa non ha tollerato che si sacrificasse un Vangelo riducendolo all'altro, ma è ancora più importante che ha lasciato sopravvivesse nella Bibbia Giobbe, che è il patrono degli atei moderni, l'Ecclesiaste che è il patrono degli esistenzialisti e dei pessimisti; che si mantenesse nella Bibbia Giacomo, che è il patrono di tutti gli operatori della carità, e la lettera ai Galati e quella ai Romani, che è la affermazione del "solo Dio conta". La Bibbia è così libera, è così unitaria che permette che questa parola sia vissuta da esperienze diverse.

Secondo modello, la Trinità; è un modello questo più che formale, reale di contenuti. La Trinità diventa un modello per un dialogo che mantenga l'unità nella diversità. Perché Dio è amore, cioè dono di sé all'altro e lo mortifica. Emergono le tre persone in Dio per il fatto che Dio è l'effusivo di sé, è l'oblativo di sé, pensa all'altro; vi è pluralità quindi non per una povertà personale né per un asservimento all'altro, ma per un dono all'altro. Ogni persona vive nell'altra non perché assorbita dall'altra, ma perché si dona all'altra.

Terzo modello, il modello dell'**Incarnazione:** dà un modello diremmo di procedimento concreto, per mettersi in questa nuova metodologia.

La "Gaudium et Spes" ha sancito questo metodo, tutti i Sinodi come metodo hanno accettato questo, i documenti della CEI sono su questo metodo. Occorre partire alla pari. Questa accettazione da parte della Chiesa Cattolica è stata difficile, quando per esempio si è trattato di ammettere o non ammettere i protestanti in Concilio, di accettare i membri di altre religioni, di accettare il dialogo coi marxisti. La Chiesa Cattolica non può mettersi alla pari, perché ha la Verità. Poi si è mutato perché si è pensato all'Incarnazione. Dio ha ricominciato da capo con l'uomo, ha voluto partire insieme con l'uomo, alla pari con l'uomo; con me Cristo è partito, dal seno materno, non da un uomo di trent'anni, è partito con me come embrione, è partito con me nascendo, e per trenta anni ha lavorato, ha studiato, ha voluto imparare ad essere uomo. Quindi quell'uomo Gesù è il figlio di Maria, del suo tempo, sinceramente, non per tattica. Questo dovrebbe essere il mistero dell'Incarnazione per noi, ascendere progressivamente con gli uomini camminando insieme verso la pienezza della verità.

Quarto e ultimo principio quello escatologico

Escatologia: che cosa vuol dire? È bellissimo questo concetto: veramente siamo appena all'inizio della Storia Sacra, Cristo ha appena incominciato ad incarnarsi, e allora questo camminare con gli altri vuol dire seminare, vuol dire anche raccogliere, vuol dire sentire il bisogno tutti noi di credere al futuro, farsi piccoli. Quindi è una giustificazione del precedente punto, l'incarnazione: per noi quel metodo è possibile se abbiamo il senso escatologico, cioè se crediamo che è più quello che abbiamo da fare di quello che abbiamo fatto.

Se la Chiesa Cattolica ritenesse che in questi venti secoli ha fatto molto e che gli altri sono molto indietro, se la Chiesa ritenesse che fra altri venti secoli avrà poco da fare, non sarebbe vera Chiesa. Si è veri Cristiani, si è vera Chiesa quando si crede che il futuro è molto più del passato, e allora abbiamo bisogno di farci piccoli, di rinascere; (ecco la conversione perenne), di farci giudicare dagli altri. Si resta giovani quando si crede di aver sempre bisogno d'imparare, quando ci si mette sempre sotto un altro che ci guida, anche un marxista, anche il mondo; se io vado a scuola, credendo di non aver niente da imparare o di aver soltanto poco da imparare ne faccio a meno. Così non sono un Cristiano se non ritengo che ho ancora molto da imparare. La Chiesa non è Chiesa se non ritiene che ha ancora molto da imparare. Ecco uno stile nuovo, diverso dalla mentalità del "superiore", di chi ha già la verità, di chi sa già tutto, di chi ha da far solo qualche passo.

Se vogliamo essere dentro la storia della salvezza, dobbiamo veramente puntare a non lasciare in mano agli uni l'esigenza dell'unità, e agli altri l'esigenza della pluralità, ma dobbiamo creare una Chiesa in cui ciascuno e ciascun gruppo si sente appassionato dell'unità e della pluralità.

Dunque chi è impegnato sul fronte della diversità dovrebbe essere appassionato nel sentire e reclamare anche il dono della unità, e chi è impegnato sul fronte della unità, dovrebbe sentirsi appassionato nel sentire il dono della diversità.

Luigi Sartori

Abbonatevi e fate abbonare i vostri amici a «Ricerca»

Servizio dei Conti Correnti Postali

Certificato di allibramento

Versamento di L. ..... (in cifre)

eseguito da .....

residente in .....

via .....

sul c/c N. **1-11870** *intestato a:*

Federazione Universitaria Cattolica Italiana (F.U.C.I.)

Via Conciliazione 4-d - *00193* Roma

Addì (1) ..... 19.....

Bollo lineare dell'ufficio accettante

Bollo a data

N. .....

del bollettario Ch. 9

Indicare a tergo la causale del versamento

SERVIZIO DEI CONTI CORRENTI POSTALI

Bollettino per un versamento di L. ..... (in cifre)

Lire ..... (in lettere)

eseguito da .....

residente in .....

via ..... N. .....

sul c/c N. **1-11870** *intestato a:*

Federazione Universitaria Cattolica Italiana (F.U.C.I.)

Via Conciliazione 4-d - *00193* Roma

Firma del versante

.....

Addì (1) ..... 19.....

Bollo lineare dell'ufficio accettante

Tassa di L. .....

Bollo a data

Mod. ch. 8-bis
Ediz. 1968

Cartellino numerato del bollettario di accettazione

L'Ufficiale di Posta .....

L'Ufficiale di Posta .....

(1) La data deve essere quella del giorno in cui si effettua il versamento

---

Servizio dei Conti Correnti Postali

Ricevuta di un versamento

di L. * ..... (in cifre)

Lire * ..... (in lettere)

eseguito da .....

sul c/c N. **1-11870** *intestato a:*

Federazione Universitaria Cattolica Italiana (F.U.C.I.)

Via Conciliazione 4-d - *00193* Roma

Addì (1) ..... 19.....

Bollo lineare dell'ufficio accettante

Tassa di L. .....

Bollo a data

(*) Sbarrare con un tratto di penna gli spazi rimasti disponibili prima e dopo l'indicazione dell'importo.

CAUSALE DEL VERSAMENTO

NUOVO ABBONAMENTO ☐

Nome e indirizzo: .....

.....

.....

RINNOVO

☐ **E' sempre valido il vecchio indirizzo**

☐ **Nuovo indirizzo** .....

.....

.....

ABBONAMENTO ANNUO L. 3.500

Parte riservata all'ufficio dei Conti correnti

AVVERTENZE

Il versamento in conto corrente è il mezzo più semplice e più economico per effettuare rimesse di denaro a favore di chi abbia un c/c postale.

Per eseguire il versamento il versante deve compilare in tutte le sue parti, a macchina o a mano, purché con inchiostro, il presente bollettino (indicando con chiarezza il numero e la intestazione del conto ricevente qualora già non vi siano impressi a stampa)

Per l'esatta indicazione del numero di c/c si consulti l'Elenco generale dei correntisti a disposizione del pubblico in ogni ufficio postale.

Non sono ammessi bollettini recanti cancellature, abrasioni o correzioni

A tergo dei certificati di allibramento, i versanti possono scrivere brevi comunicazioni all'indirizzo dei correntisti destinatari, cui i certificati anzidetti sono spediti a cura dell'Ufficio conti correnti rispettivo.

La ricevuta del versamento in c/c postale, in tutti i casi in cui tale sistema di pagamento è ammesso, ha valore liberatorio per la somma pagata, con effetto dalla data in cui il versamento è stato eseguito (art. 105 - Reg. esec. Codice P. T.).

FATEVI CORRENTISTI POSTALI !

Potrete così usare per i Vostri pagamenti e per le Vostre riscossioni il

POSTAGIRO

esente da qualsiasi tassa, evitando perdito di tempo agli sportelli degli uffici postali.

La ricevuta non è valida se non porta il cartellino o il bollo rettangolare numerati.

Diffondete «Ricerca».
L'unico mensile per gli universitari

Università e dequalificazione

relazione incontro per maturandi maggio 1975

Il gruppo Fuci di Milano recentemente ha promosso un incontro con i maturandi, per affrontare insieme il problema dell'Università e della scelta della facoltà. A questo scopo è stato presentato questo documento che pubblichiamo, che tenta di individuare soprattutto il nodo della dequalificazione dell'università, in relazione con gli sbocchi occupazionali. Relazione Incontro per maturandi 8 maggio 1975.

Premessa:

sguardo generale alla situazione attuale della università italiana e ai suoi principali problemi e alle prospettive di evoluzione. Nulla di nuovo, sono problemi in gran parte simili a quelli della scuola superiore. Data la vastità abbiamo incentrato l'attenzione su un problema che è quello centrale: **la dequalificazione** cioè la fine del rapporto tra lo studio universitario e la formazione professionale e la **mancanza quindi di un rapporto organico tra università e società;** non si capisce più cioè a cosa serva l'università per la società e anche **lo studente** tende a non ritrovare più un suo ruolo e un significato sociale del fatto di essere studente; tende perciò a vivere come marginale il fatto dell'università. Scopo del nostro lavoro è anche riaprire la "questione universitaria" cercando di rivalutare l'impegno universitario (anche se tale rivalutazione dipende più da un fattore strutturale che soggettivo).

1) I ruoli storicamente assunti dall'Università

a) In una **civiltà** preindustriale la Università ha un ruolo di trasmissione e conservazione del sapere elaborato dalle classi dominanti e di "ricerca" (prevalentemente) disinteressata cioè assolutamente astratta dalle esigenze della produzione. Prevalgono le materie umanistiche. È il luogo dove si ricerca l'unità del sapere, la sintesi: università.

b) Nella civiltà **industriale** l'un. aggiunge al ruolo di trasmissione di valori della classe dominante, quello di **formazione di élite dirigenziali:** si suppone cioè che la maggior complicazione di alcune professioni richieda un maggior periodo di istruzione; la produzione di queste élite è funzionale alle esigenze della produzione.

A questo ruolo continua ad affiancarsi il ruolo di **ricerca** che ora è **finalizzata direttamente alle esigenze produttive** della società; infine per esempio nella società americana l'un. ricerca solo **su commesse** dello stato o delle aziende private ponendosi in un rapporto di completa subordinazione ad essi.

Frattanto l'un. è diventata « multiversità » cioè dove si elaborano separatamente tutte le varie discipline.

2) In Italia

a) **fino agli anni 60**

In Italia l'un. non ebbe mai un ruolo effettivamente trainante nei confronti della soc. specie per quanto riguarda la ricerca ma il suo ruolo è riconducibile al secondo indicato. Fino al '60 la frequenza era sotto il 5% per classi di età. Vi accedevano solo i figli di classi agiate con una buona sicurezza di ottenerne un posto elevato nella soc.; bisognava avere il diploma liceale e pochi potevano permettersi di affrontare il liceo che non dava possibilità di occupazione. **La selezione** avveniva perciò già prima dell'ingresso: difatti la mortalità universitaria era molto bassa tranne che per economia e commercio e magistero le uniche cui si accedeva anche dagli istituti tecnici. Nonostante lo studio nozionistico e poco legato alla realtà vi è una certa **corrispondenza domanda-offerta di laureati** (si temeva addirittura una carenza).

b) **negli anni sessanta**

Sono gli anni dell'**esplosione dell'un.** e dell'inizio del processo verso una un. di massa. Subito una **precisazione:** l'un. ital. è ancora lontana dal rappresentare un'effettiva un. di massa, cioè un livello generalizzato di istruzione come si potrebbe dire in America dove c'è il 30% di universitari per classi di età; in Italia siamo ancora al di sotto del 10%; gli iscritti al 71-72 sono 8.000.000 e i laureati 560.000 nel 1970. È piuttosto la spaventosa inadeguatezza di strutture a far apparire il boom più grande di quanto non sia.

Rimane però il fatto che a partire dalla metà degli anni 60 comincia un accrescimento continuo di iscritti che tocca l'apice nel 69-70 quando gli iscritti al primo anno furono il **22,6% in più rispetto all'anno precedente.**

Elenchiamo alcuni motivi del boom:

— si eleva il reddito;

— il nostro tipo di società ancora molto stratificata generalizza l'idea che il raggiungimento della laurea possa rappresentare uno strumento di avanzamento nella scala sociale;

— l'urbanizzazione e la fuga dalla campagna rende più facile l'accesso all'univ.;

— 3 importanti scadenze legislative: 12 aprile 1969 legge di riforma degli esami di maturità. 24 ottobre 1969 legge di riforma degli istituti professionali. 11 novembre 1969 legge sulla liberalizzazione degli accessi all'università;

— la pressione di massa per una appropriazione del sapere;

— mancanza di sbocchi occupazionali per quanti uscivano dalla scuola superiore dal 68 in poi vi è un costante aumento di diplomati in cerca di prima occupazione; essi inoltre sono sempre superiori in percentuale a tutti gli altri gruppi di persone che con altro titolo di studio sono in cerca di prima occupazione; nel '71 toccano il 36% del totale.

3) L'Università come deposito di disoccupazione

Con quest'ultimo punto tocchiamo il problema centrale della situazione attuale. Aggiungiamo qualche dato per capire meglio:

a) si può ritenere che almeno un 20% dei nuovi iscritti abbia come suo primo motivo quello della difficoltà a trovare un lavoro. Ma questo ha una riprova evidente:

b) l'iscrizione all'Un. è più alta dove più basso è il reddito e lo sviluppo economico; nel '67 i diplomati che intendevano proseguire all'univ. erano il 57% al Nord, il 66% al centro e il 74% al Sud.

c) Inoltre di coloro che terminano l'univ. più del 50% rifluisce nella scuola in genere come insegnante. Questo vuol dire due cose importanti:

1) sociologicamente ci indica come né l'iscrizione all'univ. né il ritorno alla scuola sono date da una **specifica vocazione** per queste scelte il che ha gravi conseguenze sul modo di educare e di educarsi;

2) la istruzione superiore serve a mantenere se stessa e non alla società, essa cioè **non è più un investimento** come si pensava una volta (io impiego tot risorse per l'istruzione perché tra cinque anni con questo maggior numero di laureati aumenterò il prodotto nazionale). Si è tramutata invece in un enorme meccanismo che serve a tener fuori del circuito produttivo una massa di persone e quindi anche fuori dal processo decisionale e di controllo della società. Solo questa necessità spiega come aumenti sempre più il numero di quelli che rinunciano per una parte della loro vita al lavoro anche se i contenuti della univ. sono sempre più lontani dalle esigenze del lavoro. Questo risponde a esigenze e a difficoltà tipiche delle società industriali avanzate: il progresso tecnologico permette di aumentare la produzione diminuendo l'uso di mano d'opera e liberando risorse umane. Vedi infatti che nella agricoltura le possibilità di impiego sono diminuite moltissimo, molto anche nell'industria e si è invece espanso moltissimo il settore terziario cioè quello dei servizi. Questo ancora di più nel nostro sistema che è incapace di investire nelle piccole e medie industrie dove ci sarebbero più possibilità di impiego. In questo senso solamente possiamo dire che la univ. di oggi è funzionale al sistema. L'univ. intesa com'è oggi ha essenzialmente questo ruolo.

4) Conseguenze nella situazione attuale

a) L'univ. è tornata al **primo ruolo** quando non vi era connessione tra lo studio e il lavoro; **l'univ. ha perso il ruolo professionalizzante.** È la **"liceizzazione"**: l'univ. tende sempre più ad assomigliare al liceo cioè a un luogo ripetitivo (non di ricerca di cose nuove) e di acculturamento generico senza connessioni con la realtà produttiva. Mentre cioè i sociologi dicono che è già inutile la scuola dell'obbligo perché i valori aventi una reale connessione con la vita reale vengono trasmessi da altri canali (mass-media ecc.) molti studenti si trovano a sentire come **necessaria**, almeno in certi ceti, il prolungamento ulteriore di 5 anni della scolarizzazione. Ciò **è funzionale** alla società oltre che per quanto detto anche perché l'univ. se non trasmette più nozioni utili per la professione può però trasmettere (potenzialmente) un sistema di valori a scopo di **conservazione** e riproduzione dell'ideologia dominante (funzione in parte neutralizzata oggi).

b) Alta mortalità universitaria.

c) È caduto ogni tipo di **rapporto organico** univ.-società.

1) Non vi è più quello di creazione di élite professionali; esse vengono ugualmente create ma **la selezione si è spostata** più in alto all'interno di strutture che in qualche modo abbiano un numero chiuso (corsi specializzati dell'univ. o di imprese, dottorato di ricerca ecc.). Rimane perciò sia una selezione iniziale per il costo degli studi sia questa successiva oltrettutto non controllabile dagli studenti.

2) Non vi è più il rapporto di una funzione trainante dell'univ. rispetto alla società perché la funzione tipica dell'univ. cioè quella della **ricerca** (sia in senso tecnico e applicativo sia nel senso di elaborazione di saper nuovo a partire dalle esigenze della società) è ormai venuta meno. Man mano infatti che l'univ. diveniva sempre più di massa la funzione della ricerca veniva esportata nelle industrie dove era più controllabile e più finalizzabile a esigenze private (vedi docum. CISL-università).

3) Manca di conseguenza anche il rapporto critico tra univ. e soc. perché non vi è connessione con quelle strutture che realmente muovono la società. Nasce cioè l'univ. come corpo separato. Questo modifica anche certi obbiettivi: non si punta più all'autonomia dell'univ. se questa vuol dire che le due componenti procedono parallelamente senza influenzarsi (vedi conseguenze sul ruolo degli studenti) e il problema diventa invece quello di rompere il corpo separato, come vedremo dopo.

d) Lo scadimento sia di ruolo sia di formazione porta persino a un rallentamento imprevisto: nell'anno 72-73 l'incremento di iscrizioni rispetto all'anno precedente è il più basso degli ultimi 20 anni: solo il 4,2%.

In questa situazione sembra problematico persino parlare di diritto allo studio.

5) Le proposte di soluzione (le contrapponiamo per semplicità)

A) Pianificazione

Dobbiamo fare in modo che l'univ. torni ad avere un **ruolo professionalizzante:** è l'univ. che deve dare le competenze per esercitare determinate professioni. Ma a che scopo se poi l'offerta di laureati sarà sempre sopra la domanda? Bisogna allora programmare l'univ. a seconda delle necessità del mercato del lavoro. La univ. come concetto rimane ma viene razionalizzata. L'istruzione è ancora un **investimento.** È tesi diffusa. È connessa evidentemente con la **selezione** ma proprio per questo può avere due usi:

— uno **reazionario,** la selezione si crea disincentivando le iscrizioni: alzando i prezzi, non sviluppando le sedi, rendendo più difficili gli esami; è in ogni caso una selezione ancora di classe come la attuale.

— uno **non reazionario** se si crea una effettiva eguaglianza di punti di partenza (è il metodo usato nei paesi socialisti insieme a una regolazione dei posti di lavoro per diplomati).

In ogni caso a breve periodo questa tesi è connessa o con una rinuncia all'idea del d° allo studio(no)

per l'università o con l'accettazione dello spostamento della selezione più in alto.

Critiche

a) E' inutile programmare perché la scuola come è oggi **non può professionalizzare** dato che in essa la selezione avviene su meccanismi astratti slegati dalla produzione; finché la scuola si mantiene come realtà separata non può dare formazione professionale oggi, perché la tecnologia e i ruoli si evolvono rapidamente. Inoltre programmare è impossibile perché:

— In 5 anni le tecnologie cambiano ed è impossibile sapere oggi di quanti laureati avremo bisogno, ed anche sapessimo di che tipo di ruoli avremo bisogno non sapremmo in quale preparazione vanno tradotti;

— istruzione ed esigenze della produzione sono correlate cioè domanda e offerta si influenzano reciprocamente.

In sostanza è impossibile prevedere che un soggetto che ha ricevuto la preparazione per il lavoro A possa poi davvero svolgerlo, e anche se fosse possibile il soggetto avrebbe intanto appreso un sacco di nozioni inutili.

B) **La "teoria della domanda"**

L'istruzione (tradizionale) non può avere una funzione professionalizzante quindi non va più considerata investimento ma **consumo;** come tale deve seguire il movimento della **domanda sociale:** se la gente domanda molta istruzione bisogna trovare il modo (statale o privato) di fornirgliela impiegando in essa risorse che si potevano impiegare per produrre altri beni egualmente di consumo e improduttivi. La gente in ogni caso non domanda cultura in funzione di una elevazione nella scala sociale ma solo per **soddisfazione personale.**

È connessa con due tesi non in contrapposizione:

a) Pur restando in qualche modo la struttura attuale della scuola, si ha una rottura della scuola come istituzione monolitica e totale. Il singolo ha a disposizione dei "buoni" per consumare cultura come egli vuole scegliendo tra molte possibilità che sono offerte o dai privati o dallo stato ma con un largo ventaglio. Buoni gratuiti per le superiori, a pagamento per l'univ.

b) la fine completa dalla scuola come istituzione a sé; è la tesi di Illich della descolarizzazione: la società è sufficiente a trasmettere le nozioni e i valori necessari, la scuola è inutile. La comunità non delega a una istituzione l'istruzione ma è tutta la comunità stessa a gestire la elaborazione e la trasmissione del sapere che si crea solo in questo rapporto tra componenti sociali e mai nell'elaborazione del singolo. **La comunità educa** ed **educa permanentemente** non più in un periodo apposito della vita. Cade la contrapposizione scuola-lavoro.

Critiche

a) la domanda di cultura non è un elemento autonomo. Esiste una industria culturale capace di suscitare esigenze di istruzione a seconda delle esigenze del sistema(disoccupazione, necessità di trasmettere certi valori ecc.)

b) qui si rivaluta il diritto allo studio ma la società non dà al singolo uno spazio autonomo senza esercitare alcun controllo. La selezione a un certo punto c'è quando c'è la funzione professionalizzante e se questa non si fa all'univ. anche qui si rischia di spostarla più in alto e probabilmente in mano alle industrie dove non è controllabile e, avverrebbe in base solo a criteri produttivistici;

c) se si accetta questa tesi si suppone allora una netta divisione tra materie tecniche e neutre, la cui trasmissione può venire effettuata dall'industria perchè tanto è oggettiva, e valori invece umanistici e filosofici, la cui trasmissione avviene attraverso il confronto critico nella « scuola » (che in questa prospettiva è al massimo un luogo di incontro e di dibattito).

6) **Prospettive di soluzione a breve periodo** (dipende dal tipo di società)

Si tratta di un **contemperamento.** Notiamo innanzitutto:

— se nel futuro si avesse una esplosione ancora maggiore dell'univ., in modo che diventi davvero di massa, l'unica soluzione sarebbe la 2° (fine di ogni rapporto univ.-professione, l'istruzione solo consumo).

— Non siamo e a breve periodo non saremo in questa situazione. La univ. ha ancora una funzione in piccola parte professionalizzante e la gente ci si iscrive come investimento: si sacrifica nella speranza di ottenere un avanzamento nella scala sociale cosa che in parte è ancora vera.

— Inoltre nel breve periodo non è neppure prevedibile la fine dell'università come istituzione: anzi la tendenza è a un accrescimento.

Ci dobbiamo quindi orientare verso la 1ª soluzione; ma notiamo in contrario: **di quali laureati abbiamo bisogno?**

— **La quantità** in effetti è poco prevedibile per i motivi detti; perciò invece di sacrificare oggi la domanda di istruzione in vista di una futura ipotetica corrispondenza con i posti disponibili è meglio seguire le richieste della domanda anche se si va incontro a un trasformare la istruzione in consumo. Questa è la tendenza attuale e da assecondare. Il fatto che sempre più gente possa studiare **è un fatto positivo** (se studia bene) in ogni caso. Insistere perciò sul diritto allo studio generalizzato ed effettivo (costi, problema del presalario ecc.) Esiste un **rischio politico.** Il problema di medicina e del numero chiuso.

—**La qualità** invece è prevedibile: deve essere una preparazione molto flessibile non legata a un ruolo produttivo che non si sa quanto duri, ma che renda capace il singolo di una relativa mobilità da un lavoro all'altro e nello stesso lavoro con il progresso tecnologico. La preparazione ulteriore non può che avvenire direttamente sul lavoro. La soluzione è un contemperamento: la univ. ha ancora una funzione professionalizzante e perciò viene in parte programmata dove più necessario (medicina) e regola soprattutto sulla domanda.

La interdisciplinarietà

È il punto centrale oggi assolutamente assente. Essa ha:

— una **funzione professionale** nella misura in cui permette una preparazione più flessibile;

— una **funzione politica** perché permette la formazione di quello che Gramsci chiamava l'intellettuale: tecnico + politico, dotato di una solida competenza ma capace di vedere le connessioni politiche di questa competenza mai neutra e che spesso non è neppure competenza reale. Inoltre la rigida divisione corrispondeva a interessi politici di rigidità di strati sociali e di necessità di « incanalamento ».

● Spesso l'obbiettivo dei piani di studio liberalizzati dà l'effetto opposto dell'interdisciplinarietà; ma qui dipende dalla nostra coscienza.

● Vi sono conseguenze pratiche: per es., non creare le univ. a gruppi di materie ma piccole e con tutte le facoltà.

● C'è chi propone una laurea non per materie ma **per problemi.**

7) La rottura del corpo separato. Vi è anche qui strettamente connesso

— una esigenza **professionale:** oggi è impossibile dare una formazione professionale se non in connessione col momento del lavoro. Bisogna **accettare alcuni rischi** della seconda ipotesi: che la formazione professionale vada in mano alle industrie ma su di esse l'università come aggregato autonomo può esercitare una funzione di « controllo politico » e di revisione critica. Questo « in attesa » di una rottura completa dell'univ. come corrispondente a un determinato periodo della vita precedente il lavoro e di un parallelismo educazione-lavoro (cosa però non prevedibile nel breve periodo).

— una esigenza **politica** di rottura della contrapposizione manuale-intellettuale che sta alla base della struttura classista della società. Immagine **tendenziale** di univ.

— luogo di incontro tra uguali e tra diversi per l'approfondimento di problemi connessi alle situazioni reali, con poche lezioni catedratiche

— che si organizza solo limitatamente in base alla futura domanda di laureati e molto in base alla domanda sociale di istruzione attuale

— che dà una preparazione molto flessibile

— non riservata agli studenti (e ai docenti), categorie che devono andare scomparendo

— orientata prevalentemente alla elaborazione di un sapere **nuovo** quindi alla ricerca che deve tornare in università

— autonoma rispetto al centro e allo stato per essere stimolo critico ma strettamente legata al territorio per non essere alienante

— decentramento delle sedi (10.000 studenti) programmando e integrando la sede nel territorio (non campus o città studi)

— sviluppare tutte le possibilità attuali: 150 ore

— possibile struttura:
istituto = momento monodisciplinare

dipartimento = momento interdisciplinare.

Indicazione finale per gli studenti.

Superamento totale del condizionamento di arrivare all'esame e alla laurea per un ritorno alla politizzazione e alla partecipazione nel tentativo di ridefinire un rapporto costruttivo con la società dello studente.

43° Congresso Nazionale Fuci

Evangelizzazione e promozione umana nell'Università

Roma - Domus Mariae
5-9 dicembre 1975

RICERCA

Direttore responsabile: Marco Ivaldo - Condirettore: Renata Mambelli; in redazione: Laura Marignetti, Massimo Papini e Piero Aimone - Direzione e Amministrazione: Via della Conciliazione, 1 - 00193 Roma - Telef. 655.621 - c.c.p. n. 1/11870 intestato a: « Ricerca » - Fuci - Spediz. in abbon. postale Gruppo II 70% - Litotip. « Nova A.G.E.P. » - 00186 Roma - Tel. 65.65.262 - Abbonam. annuo L. 3.500, estero L. 5.000, un numero L. 300, arretr. L. 350 - Autorizz. del Tribunale di Roma n. 4938. -Dec. 5 dicembre 1955. La collaborazione è aperta a tutti gli universitari; gli articoli non pubblicati non si restituiscono.