

RICERCA

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

Storicità del bisogno religioso. Preghiera e vita. I cattolici nella nuova realtà politica. Impegno di evangelizzazione nell'università. Brasile: ecco il « miracolo » dopo undici anni di fascismo. Appunti sui rapporti tra Stato e Chiesa. Documentazione: Laico, oggi, nella Chiesa. Storicità del bisogno religioso. **Preghiera e vita.** I cattolici nella nuova realtà politica. Impegno di evangelizzazione nell'università. Brasile: ecco il « miracolo » dopo undici anni di fascismo. Appunti sui rapporti tra Stato e Chiesa. Documentazione: Laico, oggi, nella Chiesa. Storicità del bisogno religioso. Preghiera e vita. **I cattolici nella nuova realtà politica.** Impegno di evangelizzazione nell'università. Brasile: ecco il « miracolo » dopo undici anni di fascismo. Appunti sui rapporti tra Stato e Chiesa. Documentazione: Laico, oggi, nella Chiesa. Storicità del bisogno religioso. Preghiera e vita. **Impegno di evangelizzazione nell'università.** Brasile: ecco il « miracolo » dopo undici anni di fascismo. Appunti sui rapporti tra Stato e Chiesa. Documentazione: Laico, oggi, nella Chiesa. Storicità del bisogno religioso. Preghiera e vita. **Brasile: ecco il « miracolo » dopo undici anni di fascismo.** Appunti sui rapporti tra Stato e Chiesa. Documentazione: Laico, oggi, nella Chiesa. Storicità del bisogno religioso. Preghiera e vita. **Appunti sui rapporti tra Stato e Chiesa.** Documentazione: Laico, oggi, nella Chiesa. Storicità del bisogno religioso. Preghiera e vita. **Impegno di evangelizzazione nell'università.** Brasile: ecco il « miracolo » dopo undici anni di fascismo. Appunti sui rapporti tra Stato e Chiesa. Documentazione: **Laico, oggi, nella Chiesa.**

Verso il congresso

In diversi gruppi della FUCI è già cominciata la preparazione al prossimo congresso che si terrà a Roma, dal 5 al 9 dicembre su « **Evangelizzazione e promozione umana nell'Università** ». Questa preparazione si articola attorno ad alcuni punti scelti come prioritari, ma il nodo centrale è quello di riconoscere, all'interno della ricerca che si è portata avanti in questi anni in Federazione, il nucleo della propria proposta di annuncio, e di prenderne coscienza, tematizzandola, a partire dalla prassi concreta che si va attuando nelle singole sedi, e che di questa proposta è la testimonianza e l'inveramento.

Nel Congresso di Bologna i gruppi erano riusciti a proporre compiutamente, sulla base della loro esperienza nella complessa situazione della condizione studentesca, l'intuizione che la fede dei singoli e di una comunità all'interno della Chiesa vive e si alimenta del confronto della parola di Dio con i fatti quotidiani, fatti non lasciati ad un'interpretazione episodica, ma riconosciuti come storia, e in grado quindi di assumere un tangibile significato per la vita del credente nella misura in cui egli, attraverso il discernimento dei segni dei tempi, riesce a penetrarli e ad investire della loro problematica la propria fede. E' così che si compie quell'operazione di allargamento della conoscenza di Dio che è tendenzialmente un aprirsi al suo Amore, e quindi un riconoscere l'impronta della sua creazione e del suo progetto sull'uomo che da questo Amore nasce. Parte essenziale di questa conoscenza dell'Amore di Dio consiste però anche nella decisione di lasciarsi da esso vivificare e nell'accettare di condividere il compito di farsi portatori di questo amore e della capacità innovativa che gli è propria, compito che Dio ha reso possibile all'uomo attraverso la persona di suo Figlio.

Per una comunità di chiesa come la nostra, impegnata tra gli studenti, questa intuizione si concretizza nell'attenzione all'ambiente universitario, visto nella sua connessione con l'intera società, e nello sforzo di lettura di questa real-

tà in un costante impegno di riflessione sulla Scrittura.

Oggi, oltre a confrontarsi sulle nuove esigenze della federazione per verificare questa ipotesi che ha sorretto il nostro lavoro negli ultimi tempi, è importante portare alla luce le scelte che da questa impostazione sono nate nei singoli gruppi, cercando di coglierne la complessità e l'impianto; attenti alle novità che sono state espresse e agli sviluppi che si individuano come possibili.

Il senso di questo Congresso sull'Evangelizzazione sta dunque nel riproporre quell'intuizione, ma avendola messa al vaglio di due anni di attività, e di riproporla come il nostro tentativo di Evangelizzazione nell'ambiente studentesco; di definirla non più quindi solo un'intuizione ma l'espressione della **scelta di evangelizzazione** che la FUCI, come comunità di credenti nella chiesa italiana, ha optato di fare.

In questo congresso la FUCI dovrà, in un certo senso, dare apertamente conto della propria fede, conscia di esprimere attraverso le proprie esigenze e le proprie attese, quelle esigenze ed attese che sono il tessuto della Speranza di tutti quegli studenti che in questi anni si è trovata ad incontrare.

All'interno di questa tensione, che è alle radici stesse del Congresso, la ricerca si articola attraverso quattro temi, che sono stati scelti come prospettive di lettura dell'unico tema centrale, la scelta di annuncio propria della FUCI.

I temi sono: 1) la crescita nella fede 2) la comunione ecclesiale 3) la condizione studentesca 4) la mediazione culturale e antropologica.

Ciascuno di questi temi ricapitola in sé il processo di evangelizzazione; l'educazione alla fede si impone subito alla ricerca dei gruppi, come iter verso una fede consapevole e adulta, profondamente vissuta, che sappia coinvolgere il singolo e il gruppo in un'azione missionaria e evangelizzatrice, quale scaturisce da un au-

sommario

pag. 4	Pregiera di un intellettuale
pag. 5	Storicità del bisogno religioso, di Piergiorgio Mariotti
pag. 8	Pregiera e vita, di Giannino Piana
pag. 12	I cattolici nella nuova realtà politica, di Massimo Papini
pag. 14	Impegno di evangelizzazione

	nell'università, di Piero Ai-mone
pag. 16	Brasile: ecco il miracolo dopo 11 anni di fascismo, di Rolando Fratta
pag. 18	I cattolici e la Resistenza: Teresio Olivelli, recensione di Marco Ivaldo
pag. 19	Appunti sui rapporti tra Sta-

tentico amore per l'uomo e dall'erompere della gioia del credente. Questo iter va definito dai gruppi fucini attraverso il coinvolgimento nella storia sia nella sua interpretazione che nel suo giudizio e quindi nell'azione, secondo le esperienze di crescita di fede propria dei suoi appartenenti.

I gruppi della FUCI hanno riconosciuto a Bologna che per loro la « storia » si concretizza in quel complesso di problematiche e processi di cui oggi vive la condizione studentesca, che, segnando un momento specifico, ma intimamente connesso alla realtà sociale e culturale italiana, offre un terreno insostituibile di mediazione per la maturazione nella fede (e quindi all'annuncio) di gruppi di studenti cattolici.

La testimonianza che nasce da questa maturazione trova respiro e credibilità unicamente nella comunione ecclesiale, dove la fede si rivela non più solo una adesione personale alla proposta di Dio, ma come il concretizzarsi nella storia di quella capacità salvifica donataci dal Cristo, che è proprio il senso più profondo dell'esistenza della sua Chiesa. Sarà allora importante anche riconoscere la ricchezza delle scelte vissute all'interno della Chiesa, nella loro diversità e nel loro articolarsi, come scelte nate dalla Sapienza di uomini di fede posti concretamente di fronte ad interpellanze ed obblighi diversi, da assumere in una prospettiva di conversione. E' questo patrimonio di interpretazione e di annuncio che fa oggi della Chiesa, pur nei suoi limiti e nei suoi peccati, la sposa alla ricerca dello Sposo, che sa di poter fidare comunque sul suo amore, perché la sua fedeltà è per sempre.

Il terzo tema, la condizione studentesca, non si pone come esterno ai due precedenti come abbiamo accennato parlando della crescita nella fede. Proprio il « metodo fede-storia » ci coinvolge infatti in un contatto vitale con la società, nelle sue espressioni culturali e politiche, e quindi ad una presa di coscienza della

propria condizione (in questo caso la condizione studentesca), e delle implicanze e specificità che da questa condizione nascono. Da qui sorge l'interesse e l'attenzione nei confronti dell'università e dei processi che si aprono al suo interno, attenzione che diviene partecipazione attiva, e si struttura secondo la capacità dei gruppi di cogliere i nodi più significativi che questa condizione esprime, sia a livello storico che nelle esigenze di fede.

A questo problema, della necessità cioè di cogliere le esigenze vitali e creative dell'attuale momento storico, si riallaccia il 4° tema, della mediazione culturale e antropologica.

E' evidente l'importanza che riveste in questo tema la metodologia dei « segni dei tempi », in una ricerca che colga il progetto di uomo proprio di una antropologia teologica, nel confronto dinamico con le realtà attuali e con i valori che esprimono. L'esigenza stessa di vivere la nostra fede nella logica dell'incarnazione ci spinge su questa strada, consapevoli della responsabilità che questo comporta e posti quindi in continua preghiera dello Spirito. Vivere tutta questa ricerca nella domanda dello Spirito è infatti alla base di tutto il nostro lavoro, nella misura in cui ci rendiamo conto, insieme con tutta la Chiesa, dei profondi cambiamenti presenti nella società contemporanea, e dell'impegno alla conversione che questi cambiamenti comportano per il credente, ad una conversione che sia capace di far venire alla luce una fede adulta, aperta agli impegni verso gli altri, ma profondamente motivata da un rapporto di amore e di adorazione per il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, e per il suo meraviglioso piano di salvezza per l'uomo.

Questa è la consapevolezza che secondo noi sta alla base di ogni progetto di evangelizzazione, e in quest'ottica sarà stimolante e fruttuoso per la FUCI inserirsi nella ricerca di tutta la Chiesa Italiana.

Renata Mambelli

to e Chiesa, di P.V. Aimone

pag. 21 Kant e la teologia, recensione di P. G. Mariotti

pag. 22 Uomo nel suo agire, recensione di Giovanni Cagnetti

DOCUMENTAZIONE

pag. 25 Laico, oggi, nella Chiesa, di mons. Alberto Ablondi

Errata corrige

L'articolo « Il Vangelo secondo Rusconi » pubblicato a pag. 44 del numero 6/7 di « Ricerca » non è di Piergiorgio Mariotti. E' invece di Piergiorgio Mariotti la recensione sui due libri di Pannembreg a pag. 42.

Ci scusiamo con i lettori per l'inesattezza.

Preghiera di un intellettuale

Signore, prima che io decida qualcosa sii presente Tu. Ho paura del mio orgoglio. Ho paura dell'autosufficienza. Ho paura di quella condanna per la quale cerchiamo il bene e ci salta fuori il male.

Eppure devo decidere. Sii tu a ispirarmi. Qual è il bene per la Chiesa, oggi? Di che cosa ha bisogno l'umanità, il mio paese, il mio quartiere in quest'ora della storia? Come realizzare la mia vocazione di studioso?

Oh! avrei voglia di abbandonarmi... di non lottare, di lasciare andare le cose nella sicurezza di un'obbedienza passiva a ciò che dicono: più. E stare in pace con gli altri, non turbarli, non torturarmi. Non ficcare la spada della critica nelle carni delle persone che si amano. Non elaborare teorie astratte, acuminate e gelide, che tanto impressionano e impauriscono. Ma non tradirei la mia vocazione? Tu hai bisogno di provarmi al crogiuolo. Riscaldare di carità e lucida passione il mio lavoro intellettuale, bruciare il mio io egoista e superbo.

Ma queste cose non si vedono, questo segreto processo non si può vanificare. Tu sei indisponibile.

Inondami di te. Donami la tua sapienza. Sconfiggi il mio orgoglio, sorreggi la mia mente e il mio braccio con le tue mani, il Verbo e lo Spirito.

Ho tante cose da imparare! Ponile sul mio cammino. Noi, in questa generazione, abbiamo creduto molte cose, ma non abbiamo avuto abbastanza fede. Abbiamo capito tante cose, ma non abbiamo capito abbastanza.

Non sono un uomo che dà riposo; forse neppure molto amato dalla gente. Pochi vedono che dietro la fredda razionalità dell'intellettuale che cerca di annodare le cause visibili e indicare cammini per la prassi efficace, fremente un groviglio di lacerazioni interiori, religiose, metafisiche. Che sono io il primo a disprezzare la mia scienza e tenerla in nessun conto.

Il vero male è il peccato e il vero bene è la fede. Ma né l'una né l'altro ci sono totalmente disponibili. Chi vuole andare al di là del bene e del male? La terra è dell'uomo e il cielo di Dio.

Eppure ti sei incarnato nel tuo Figlio, abiti la terra col tuo Spirito. Le azioni dell'uomo sono le tue azioni, i suoi pensieri sono i tuoi pensieri. Ma sempre trascendente. Tu sei. Chi può sostenere questo paradosso? Che abisso di contrasti hai posto nella mano e nel cuore dello uomo. Eppure tale hai fatto l'uomo: umano-divino. Tale l'hai voluto: teandrico. Signore ho paura. Interesse civiltà sono in questa distretta. Come la gente del quartiere che cam-

mina insieme a me. E io sono piccolo. Non so parlare. Balbetto. Inciampino i miei passi. Aggiungo acqua al mulino sbagliato.

Ho desiderio irresistibile che tu rompa la tela, che ti possa incontrare nella gloria, e godere di Te dopo la somma purificazione. La mia anima grida a Te, la mia carne ha sete di te. Troppo doloroso restare sulla via, nel buio. Se ci hai fatti perdere, se ci hai divinizzati riempiendoci di Te, perché lasciarci ancora errare? Crudele la lama del non-ancora! Ma tu rispondi: ti basta la mia grazia. Ma tu ci assegni un compito: il coraggio della speranza nella pazienza della storia.

No, non fuggirò dalla storia. Qui si decide l'eterno. Qui giocherò il mio ruolo. Nel corpo glorificato del risorto ci sono ancora i segni delle cinque piaghe. Ci saranno anche le mie, quelle del mio tempo. La mia storia, la storia del mio paese sarà un brano di carne del Risorto.

Per questo sono ribelle, specchio del mio tempo. E prego: Amerai questo tempo? Sorriderai delle sue infantili ingenuità? Ti compiacerai dei suoi slanci appassionati? Potrai un limite invalicabile ai suoi errori? Purifica il nostro tempo, accogilo tra le cose buone, benedicilo perché valga per l'eternità.

Ho nelle orecchie un antichissimo canto gregoriano, *Jesù dulcis memoria*. Soavissimo distende l'anima. Mi disseto dopo l'arsura. E penso: sia lode allo Sposo, Cristo, che ringiovanisce oggi la sua vecchia grinzosa signora, la sua Chiesa!

Ho nelle orecchie il parlottare delle operaie che occupano la fabbrica, qui sotto. Difendono il lavoro, i livelli d'occupazione, vogliono impedire che il padrone chiuda. Afferro parole: il sindacato non si tocca... gli operai hanno sempre pagato per la democrazia...

E io canto il gregoriano. Ma non ritorna il conflitto. Ricordo Bonhoeffer. Neanch'io userò mai il gregoriano contro chi difende la libertà.

Storicità del bisogno religioso

È veramente fondata l'opposizione tra fede e religione? Riesce a fornire validi strumenti analitici ed operativi per intervenire pastoralmente nella chiesa italiana d'oggi?

Occorre infatti mettere in conto che tale distinzione ha avuto origine nella recente teologia pretestante come tentativo di risposta agli orientamenti culturali e sociali del nostro tempo e che il suo significato, per dirla con H. Albert, potrebbe essere visto come un aggiramento d'ostacolo, come una strategia di ripiegamento: abbandonando la religione, messa oggi in questione, si può meglio difendere la fede rivelata.

È noto che la distinzione risale a Karl Barth ed è stata ripresa e sviluppata da Dietrich Bonhoeffer. Per il primo la religione è « la sfera nella quale gli uomini cercano di giustificarsi e di santificarsi nei confronti di un'immagine di Dio fatta arbitrariamente e ostinatamente da loro stessi ». Dialetticamente quindi si oppone alla fede, questa infatti non cerca di trovare nell'uomo autonomo capacità di salvezza, non confida nelle opere, ma solo nella grazia del Dio vivo che si è rivelato in Gesù Cristo e a cui si può accedere solo nella rinuncia e nell'obbedienza. Negata la capacità naturale di andare a Dio, anzi smascherato come incredulità e idolatria la religione, si può dunque fare spazio alla discesa libera, sovrana e gratuita di Dio nell'evento della parola e nel dono della fede. La parola e la fede sono l'unico criterio di verità della religione. La fede invero la religione. C'è vera religione solo in quanto c'è fede. « La Chiesa è il luogo della vera religione nella misura in cui essa vive di grazia in virtù della grazia ».

Qui Barth risente della critica della religione fatta da Feuerbach, critica che sembra potersi collocare in continuità con il principio riforma-

to della totale corruzione della natura umana dopo il peccato di Adamo. Non v'è nessuna capacità naturale di conoscere Dio, come vuole il principio cattolico, non c'è nessuna verità nell'aspirazione della mente a Dio, non v'è nessuna validità ed efficacia davanti a Dio dell'operatore umano. Non ci può essere *analogia critica* nella teologia, ma solo un pensare dialettico in cui Dio si oppone al mondo e lo riconcilia poi a sé di suo arbitrio. L'analogia vale solo all'interno del linguaggio della fede, non v'è continuità col linguaggio profano. È a causa del principio riformato — io credo — che Barth concede troppo a Feuerbach, la religione come proiezione illusoria nell'al di là di una essenza alienata diventa per Barth la traduzione moderna della eterna tendenza ormai connaturata all'uomo come peccato d'origine. In realtà per il principio cattolico se la coscienza ci parla il linguaggio della colpa, se smaschera la alienazione umana nella denuncia di una condizione priva di spiritualità, se confuta in noi la colpevolezza dell'ignoranza (cfr. Rom. 1-2), ciò in forza di una implicita capacità naturale dell'uomo di conoscere Dio e di operare il bene, anche se, (anzi proprio perché) di fatto essa è stata storicamente soffocata da un libero errore dell'uomo in Adamo (cfr. Rom. 1, 17: 20). Per il principio cattolico dunque l'intervenuto peccato storico di Adamo ha profondamente inciso sulla forma storica, concreta, esistenziale del bisogno religioso, aprendo un'epoca nuova nella storia della salvezza dopo lo stato di giustizia originale e prima dell'avvento di Gesù Cristo; essa non ha distrutto la naturale capacità di conoscere Dio e operare il bene, anche se questa capacità rimane inefficace, in definitiva, senza la grazia, e si manifesti piuttosto in negativo, come nel testo di Rom. 1-2, cioè nella confutazione della colpa, della

corruzione morale e sociale, nella denuncia di una condizione priva di spiritualità, anzi addirittura della colpevolezza dell'ignoranza di Dio. Conoscenza ed efficacia naturali che non sono dialettizzabili ontologicamente, ma solo storicamente.

Bonhoeffer procede più avanti e sembra fare a Barth una critica analoga a quella che Marx ha fatto a Feuerbach. La religione non è un fenomeno umano radicato nell'essenza dell'uomo, ma è un fenomeno totalmente storico. Per Marx, quello delle *Tesi su Feuerbach*, non esiste un'essenza umana immutabile, ma precisi rapporti di produzione storicamente determinati. Pertanto la religione esprime di volta in volta — sebbene in forma deviata ed illusoria — la reazione contro una condizione di vita alienata e priva di spiritualità le cui radici e la cui forma sono determinate da precisi rapporti socio-economici; ciò sino a quando, instaurata la società socialista, la religione-proiezione illusoria scomparirà nell'uomo riconciliato. Come Marx anche Bonhoeffer, ha intesa la storicità del bisogno religioso. Come Marx anch'egli sembra aderire a uno storicismo assoluto. Cioè sembra cadere nella risoluzione completa della religione in una dimensione storica in declino. Anch'egli infatti prevede la nascita di un nuovo mondo in cui si possa parlare di Dio e della fede cristiana in modo non-religioso. A differenza di Marx però egli non mette in connessione la storicità del bisogno religioso con le condizioni socio-economiche che determinano la figura storica della società. Piuttosto egli sembra mettere in connessione il bisogno religioso con la forma dell'autocomprensione dell'uomo di tipo metafisico interioristico, privatistico, che è oggi in declino. In tal modo il bisogno religioso si oppone in lui al bisogno emancipativo che viene emergendo nella cultura con-

temporanea. Qui fa da padrino non tanto Grozio (non inganni il riferimento all'*etsi Deus non daretur*) quanto Nietzsche. Declino della metafisica, rifiuto della separazione tra al di quà e al di là, rifiuto della separazione tra individuo e collettività, tra interiorità ed exteriorità, bisogno d'emancipazione umana (l'oltre uomo) e trasvalutazione dei valori, appello alla dimensione dionisiaca della vita sono impulsi del nostro tempo e istanze di una filosofia della prassi che assumono in Nietzsche la forma più parossistica ed irrazionale. Bonoheffer ha « sentito » la profezia nietzschiana ed ha tentato di aggirare l'ostacolo domandandosi se fosse mai possibile (anzi doveroso) una interpretazione non religiosa del cristianesimo, se fosse mai possibile o doveroso prepararsi a vivere una fede non metafisica, non interioristica, non scissa tra l'al di là e al di quà tra individuo e comunità, non posta al limite delle capacità umane ma al cuore di esse, quindi, in definitiva una fede emancipatrice.

Anche Bonoheffer ha concesso troppo a Nietzsche e ha pagato il suo tributo al principio riformato. Non si può opporre il bisogno religioso all'istanza emancipatrice, né questo deve necessariamente prendere la via dello storicismo assoluto. Certo l'intuizione della storicità del bisogno religioso, che egli ha in comune con Marx è un grande merito, anche se dimentica la connessione con la critica dell'economia politica. Ma con Marx e con Nietzsche ha il torto di confondere la storicità della religione con lo storicismo assoluto, inizio di ogni hegelismo, che suppone, in ultima analisi, la illusorietà, la non verità del bisogno religioso e vede possibile una sua scomparsa futura. Ciò lo conduce inesorabilmente a ritenere in ultima analisi inconciliabili religione ed emancipazione. Né vale a sanare il dissidio la formulazione di una nuova sintesi tra fede e mondo adulto in cui Dio si risolve totalmente in Gesù Cristo, l'essere cristiano nello essere - per - l'altro, la Chiesa nella comunità « tratta fuori » dalla

disciplina arcani e la cui essenza è di esistere per servire il mondo. Sebbene bisogna riconoscere che proprio queste linee hanno fermentato la riflessione teologica, anche cattolica, in questi ultimi anni, e che sia racchiusa in esse l'esigenza di una nuova autocomprensione del cristiano nel mondo, tuttavia la radice riformata di tali interiorizzazioni non può essere accettata.

Per la bibbia il compito dell'emancipazione non si oppone al bisogno religioso. Anzi tra l'uno e l'altro vi è un intreccio per cui il bisogno assume le forme, quasi la materia, delle particolari spinte emancipative del tempo, e l'emancipazione non è piena se non comprende anche l'assunzione del bisogno religioso. Nell'interpretazione cattolica poi il compito di trasformazione della terra è anteriore alla storia di peccato e di grazia. Il peccato pone un disordine, una scissura radicale nelle opere dell'uomo e nella capacità di riferimenti a Dio, sicché una prassi riconciliatrice non è compiutamente possibile senza la grazia del crocifisso risorto. Ma la gratuità della grazia suppone non fallace la verità del bisogno religioso, così come non cancella l'originario compito dell'autoemancipazione. Nello stato di giustizia originaria (tralasciamo la questione se esso si sia mai storicamente realizzato) l'uomo, essere essenzialmente storico, sociale, mondano, doveva prendere in mano il destino della sua emancipazione nel dialogo con Dio e nell'osservanza della legge morale. Il dilagare della corruzione e della violenza non ha cancellato questo disegno originario di Dio iscritto nella stessa creazione (natura?: è molto utile ma non necessario usare questo termi-

ne). Dio depone l'arco dopo il diluvio, pone un limite alla distruzione cosmica, pone un segno in fronte a Caino perché chi lo vede non lo uccida. No, il piano di Dio continua, e continua ora arricchito dalla promessa.

Anzi, esiste una connessione, per la bibbia, strettissima tra storia della salvezza e storia profana, ma non confusione. Il conflitto tra Caino e Abele è certo un conflitto tra due modi di produzione, quello agricolo e quello pastorizio. Qui si innesta il bisogno religioso che prende forme diverse a seconda del diverso modo di produzione. Ma lo inserimento della storia di Dio non è meccanica, è gratuita. Dio gradisce i doni di Abele non perché preferisce la pastorizia, ma per la gratuità della sua benedizione. L'invidia che nasce dal cuore di Caino, *prende occasione* dal suo status sociale, *ma nasce dal cuore*, dal suo bisogno religioso deviato, mal soddisfatto. La civilizzazione, l'urbanizzazione e lo stato sedentario, sono un progresso perché strappano al deserto terra coltivata e giardino. Tuttavia in concreto, nello stato di peccato, sono l'occasione e l'espressione del dilagare della malizia e della lontananza da Dio, sebbene ci sia sempre chi fa nascere l'arte e la lode del Signore. La Torre di Babele è espressione non solo di orgoglio umano, ma anche di paura e di gelosia del divino. La divisione delle lingue e la dispersione che produce sono tuttavia anche un piano provvidenziale che adempie il mandato divino di popolare la terra.

La bibbia, insomma, sembra collegare la connessione tra bisogno religioso ed emancipazione, la loro storicità, la loro interdipendenza reciproca. Il fatto che essi si possano trovare in conflitto è causa del peccato storico di Adamo, senza che questo peccato sia capace di abolire la vocazione originaria alla loro sintonia. Sintonia che è ora promessa di Dio nel futuro, mentre già se ne possono sperimentare i frutti, sebbene e l'uno e l'altra siano ora in un rapporto di ambiguità, di non totale riduzione dell'uomo all'altra,

nell'attesa di una pienezza che supera e compie. La fede nella promessa suppone, oltre che compie la emancipazione dell'uomo.

In realtà il bisogno religioso ha le sue radici nella struttura ontologica creaturale dell'uomo, essere radicalmente aperto all'ossoluto, e dipendente ontologicamente ed eticamente dal Dio creatore.

La colpa non ha cancellato questa originaria immagine, né tantomeno è capace di cancellarla il processo di emancipazione terrena, al contrario! Questa verità cattolica resiste ad ogni storicismo assoluto, ad ogni dissoluzione della creaturalità nel divenire storico. Ora però il pensiero cattolico è sulla via di comprendere più a fondo come sulla base di quella creaturalità non sia impossibile, anzi sia doveroso, evidenziare la storicità del bisogno religioso.

Storicità che a mio avviso deve essere individuata in due livelli distinti, quello propriamente storico-creaturale e quello storico-salvifico. Purtroppo spesso questi due livelli vengono confusi. Analizziamo il caso della concupiscenza. Non è una nozione teologica che possa essere fatta risalire alla creaturalità. Chi lo ha affermato è stato subito confutato dal magistero della Chiesa. Dio non ha creato l'uomo con la concupiscenza, ma integro nelle sue aspirazioni, nei suoi desideri, nei suoi bisogni nelle sue spontaneità creaturali. La concupiscenza, ossia il desiderio contro la legge, il desiderio che spinge al peccato, è originato da un evento storico, cioè dal libero peccato di Adamo. Quell'evento storico-salvifico incide ora su tutti gli uomini, ha una storia e uno sviluppo che coinvolge tutti, che si radica nelle spontaneità di ogni singolo uomo, sì che egli prima ancora di decidere, si senta inclinato al male.

È evidente che una tale nozione storico-salvifica non spiega tutto. Non ci dice, ad esempio, la forma storico-sociale concreta che assume la concupiscenza oggi. Nell'età barocca (epoca in cui la nozione di concupiscenza è stata particolarmente elaborata) essa poteva significare ricerca di potenza e di prestigio



Un profondo e diffuso turbamento ha suscitato nell'opinione pubblica la sentenza di morte emessa dal tribunale militare di Burgos nei confronti dei due giovani separatisti baschi, ennesimo gesto di criminalità politica di cui si sta macchiando il regime franchista.

Forse è inutile soffermarsi sulla mostruosità giuridica di questo processo che proprio in Spagna ha dei tragici precedenti. Vale però la pena di valutare le circostanze nuove in cui la vicenda si pone.

L'ormai diffuso spirito di insofferenza e la situazione crepuscolare di questo regime fanno infatti prevedere che qualsiasi irrigidimento di questo lavoro a favore di un rovesciamento rivoluzionario della dittatura, che la stessa condanna di morte qualora non commutata possa rappresentare un suicidio politico.

mondano nel gentiluomo (il cui antitodo era la « religione » della moderazione nei costumi). Oggi invece essa può assumere la forma dell'asservimento all'oggetto industriale di consumo (il cui antitodo può essere la « religione » della liberazione dei bisogni autentici). Questo livello storico-speciale non è quindi deducibile a priori dalle nozioni storico-salvifiche. Ma non è affatto estraneo a una connessione con esse, non è affatto estraneo alla religione come bisogno radicato nella creaturalità dell'uomo.

Bisogna dare atto alla destra culturale cattolica, da De Maistre a Del Noce, di aver saputo prendere coscienza di questa connessione. Qui la religione diventa critica alla forma borghese della società, proprio in forza dei bisogni religiosi da questa conculcati, si direbbe che tale destra attui — in parte — la nozione marxiana di religione come reazione a una condizione priva di spiritualità. In effetti si vede bene come ci sia interdipendenza tra l'assetto socio-economico di una data epoca storica e la direzione di senso del bisogno religioso. Il guaio è che la destra sbaglia completamente tale direzione di senso. E ciò avviene perché suppone *astoricamente*, che il bisogno religioso sia « assoluto », solamente ontologico e creaturale. Non comprende come l'uomo è una creatura essenzialmente storica, non una copia di idee eterne. Non comprende come la bibbia abbia storicizzato l'idea di natura e che pertanto l'uomo è chiamato a dare una risposta dialogale a Dio interpretando costantemente questo rapporto mettendo a fuoco la forma storica che assume il suo « bisogno » religioso, mettendo a fuoco la connessione tra i bisogni soggettivi di emancipazione che nascono dallo sviluppo economico, sociale e civile, e il più radicale e *apparentemente meno nobile* bisogno religioso. Anzi tanto è netta la *reazione* alla società borghese, che essi rischiano di confondere religioso con preborghese, o ancora più in là, rischiano di cadere di nuovo in quel tradizionalismo già condannato dalla Chiesa nel secolo

scorso, la cui sostanza consiste appunto nel fare della tradizione un dato naturale, che risale a Dio creatore, non già invece, com'è nella genuina dottrina cattolica, una economia storico-salvifica che media la rivelazione di Dio in Gesù Cristo per il tempo peculiare della Chiesa. È tipico di queste correnti confondere il piano storico naturale col piano storico salvifico, la Chiesa con la civiltà cristiana, la religione con la fede. Ancor più tipico strumentalizzare la fede con l'attivismo reazionario.

Senza cadere nello storicismo assoluto, senza cadere in un'ambigua risoluzione della verità religiosa nella prassi di fede dai risvolti pericolosamente irrazionalistici e riduttivi, senza negare la differenza ontologica tra Dio e creatura, che è radice ultima del bisogno occorre invece, io credo, saper recuperare quella complessa nozione perché è l'unica capace di fornirci concreti strumenti analitici, di grande rilevanza pratica (pastorale, ed anche politica).

Nostro compito non è di puntare a una purificazione della fede, dello annuncio, della Chiesa ripetendo stancamente tesi protestantiche sulla religione come idolatria, sulla interpretazione non religiosa dei concetti biblici, oppure, e peggio, ripescando e riadattando teologicamente anche critiche illuministiche e laiche sulla religione come mistificazione e come trasmissione del consenso ideologico della classe dominante. I cristiani per il socialismo dovrebbero fare attenzione a non riprendere posizioni già abbandonate dal movimento operaio più maturo. Credo sia più utile (e soprattutto più vero, più aderente alla nostra confessione cattolica) impegnarsi in una analisi della storicità del bisogno religioso, della sua connessione con la crescita dei bisogni soggettivi sociali e civili in una società di transizione e soprattutto della sua direzione di senso che non è e non può essere di opposizione aprioristica alla spinta emancipativa.

Recidere i legami invece tra fede cristiana e bisogno religioso, oltre che una operazione non fattibile perché non vera, sarebbe anche una operazione praticamente (sia dal punto di vista pastorale che da quello politico) sbagliata perché sradica ogni movimento innovatore dalla ricchezza della religiosità del popolo e in definitiva, lo priva degli strumenti necessari per la sua emancipazione.

Piergiorgio Mariotti

Preghiera e vita

Il problema di fondo della preghiera oggi è quello di recuperare il rapporto con la vita e con l'azione per farne una concreta esperienza di Dio nella vita, che conduce ad un'esperienza della vita in Dio.

La preghiera cristiana è, anzitutto, esperienza. Essa implica pertanto un coinvolgimento radicale dello uomo, di tutto l'uomo: corpo e spirito, persona e comunità, tempo ed eternità. È una conoscenza esistenziale-totale, che coinvolge la ragione, il cuore, i sensi, l'essere integrale dell'uomo. È fare esperienza di Dio; essere posseduti da lui, abitati da lui.

L'esperienza comporta, infatti, la idea di rapporto, di relazione: si tratta del nostro rapporto con noi stessi, con gli altri, con il mondo, con Dio. In essa tali rapporti diventano oggetto di una presa di coscienza. In altre parole l'esperienza è sempre la « rifrazione », in un soggetto capace di percepirla, di una situazione o di un avvenimento in cui si trova esistenzialmente implicato. Essa esige una partecipazione reale all'avvenimento; è la capacità di coglierlo riflessamente nel profondo dello spirito. Come tale è sempre un'interpretazione di ciò che viene colto, una decifrazione.

* *

L'esperienza cristiana di Dio è un'esperienza personale, irripetibile del Dio creatore e redentore, che si è manifestato e si manifesta nella nostra storia umana, anzi nello intimo del cuore. La teologia cristiana ha espresso questo concetto, attraverso il mistero dell'inabitazione trinitaria: il Padre, il Figlio e lo Spirito vengono a noi e prendono dimora in noi, così che la nostra vita è la loro vita. Non siamo più noi che viviamo, è Dio stesso che vive dentro di noi. Siamo vissuti da lui. Dio è più intimo dell'intimo

di noi stessi; è la profondità del nostro essere e del nostro vivere. La preghiera è incontro appagante con l'eterno sempre presente: è una esperienza di solidità fondamentale. È partecipazione al potente ritmo di una trascendenza che unifica e raduna l'atomismo di un'esistenza polverizzata. È un incontro nel silenzio con il Dio-che-parla e che, tuttavia, sembra così dolorosamente tacere; con quel Dio che ci rivela il mistero della nostra esistenza. Essa è perciò una serie di atti, ma prima di tutto uno stato, un abito, un'attitudine profonda, un atteggiamento esistenziale, una vita. È un modo di essere-al-mondo.

Non c'è niente di più grande per un essere libero che di farsi dipendente da un altro per amore. Donarsi a Dio, lasciarsi fare da lui, amare da lui, è riconoscere il fatto irrecusabile, indiscutibile, imm modificabile che noi dipendiamo da lui. Riconoscerlo con l'intelligenza, consentirvi con il cuore, ratificarlo con tutto il fervore della volontà. Così si determina un cambiamento essenziale; il legame di dipendenza si trasforma in legame d'amore.

L'uomo, nell'esperienza della preghiera, appare a se stesso per quello che egli è, nella nudità, e perciò nell'autenticità, della sua natura, senza impalcature surrettizie e difensive, senza coperture di sorta.

* *

Quest'esperienza di se stessi in Dio è un fatto vitale, che coinvolge radicalmente i rapporti umani. La preghiera come dialogo con Dio de-

ve maturare insieme alla capacità di dialogo con gli altri. C'è infatti una linea di continuità tra la capacità di dialogo con gli uomini e la capacità di dialogo con Dio. Se analizziamo in profondità il rapporto intersoggettivo, vediamo che è un rapporto di preghiera. La relazione umana matura è la capacità di ascolto dell'altro, proprio perché soltanto ascoltandosi le persone entrano in comunione fra loro: uno « entra » nell'altro, lasciandosi possedere e insieme possedendolo, realizzando in tal modo la comunione. Parlare è « esprimere se stessi » ad un altro; ascoltare è « accogliere » l'altro in sé; rispondere è « accettare » l'altro. Del resto la fede, prima di essere virtù teologale, che definisce il rapporto autentico con Dio, è la categoria fondamentale che definisce i rapporti tra persone. Ogni incontro umano autentico, ogni rapporto personale profondo, e non superficiale ed epidermico, esige la fede. L'interiorità dell'uomo è una interiorità nascosta, inaccessibile; è mistero intimo e personale su cui non è possibile stendere violentemente la mano dal di fuori. La nostra corporazione rivela e nello stesso tempo nasconde il mistero intimo della persona.

Il vero incontro umano ha luogo solo quando la persona apre, nella libertà, la propria spontaneità all'altro e questi accetta, nella fede, quella libera autorivelazione e risponde nella fede, poiché ad una persona è possibile solo « credere » o « non credere », in quanto la sua interiorità ci resta sempre nascosta e inafferrabile. È vero che abbiamo i segni, le parole, il gesto con cui l'interiorità ci viene comunicata, ma i segni non sono la realtà. Tra il segno e la realtà c'è un salto,

il salto della fede, che resta sempre un atto di libertà.

La preghiera è, in questo senso, esperienza dell'altro, del fratello come diverso da noi, nell'irrepetibilità misteriosa e sconcertante della sua personalità e della sua vocazione. È esperienza dell'uomo nell'esperienza di Dio, e, insieme, esperienza di Dio nell'esperienza dell'uomo. Non è un circolo vizioso, né un gioco di parole. Questa circolarità popolare, e perciò dialettica, di tensione, è il senso profondo della verità cristiana. Non possiamo amare il Dio che non vediamo, se non amiamo i fratelli che sono accanto a noi; ma, d'altra parte, ci è data la possibilità di amare, perché Dio per primo ci ha amati; perché l'amore di Dio abita nei nostri cuori mediante il dono dello Spirito, che ci è stato enlargito. La testimonianza dell'amore ai fratelli è per noi la logica conseguenza dell'essere amati. Non possediamo l'amore; piuttosto siamo posseduti dall'amore.

La vita cristiana può forse essere paragonata — come fa D. Bonhoeffer — ad un corale per organo di Bach: un corale il cui *eantus firmus* è l'amore di Dio, e il contrappunto l'amore delle creature. L'esistenza riconciliata è una polifonia della carità. La preghiera è appunto la sorgente di questa carità, che è impegno, testimonianza, azione.

* *

L'incontro con Dio e con l'uomo nella preghiera è dunque autentico solo se si realizza anche nella vita. La preghiera cristiana è la confessione nella quale tutta l'esistenza umana, nel limite del suo progetto, si raccoglie e si pone di fronte a Gesù, « volto » di Dio. Essa, in quanto modulata sul ritmo della vita di Cristo, non è dunque la preghiera dell'interiorità ritratta dai legami storici, piuttosto è il momento nel quale le relazioni storiche vengono poste in relazione alla relazione es-

senziale: nella prospettiva aperta del futuro di Dio la storia viene accettata, vissuta, costruita e contestata.

La preghiera cristiana è contemplazione nel mondo; è vita vissuta nell'obbedienza di Dio, della sua promessa, che esige dall'uomo l'essenziale nel presente. È il momento nel quale la vita ritrova la sua unità, poiché in essa si attua l'unificazione del nostro essere diviso, lacerato, in tensione. È la ricapitolazione in Cristo di tutte le cose, senza rinunciare alla verità del nostro essere nel mondo e all'autonomia della realtà che ci circonda; è una inquieta ricerca del punto di saldatura, laddove noi avvertiamo dentro di noi il vuoto scavato da un appello a superarci, la lacerazione che ci fa desiderare ciò che ci manca. È lo eterno nel tempo.

Il Dio della preghiera è il Dio della ferilità e della normalità della vita quotidiana: una vita capace di trascendersi, in semplicità, perché permeata della consapevolezza del mistero.

La preghiera del cristiano è vita offerta al Padre: una vita che deve diventare servizio al mondo e per il mondo. Il cristiano, in quanto è un uomo, è situato nel cuore della storia degli uomini del suo tempo e deve essere, come tutti gli uomini di buona volontà, impegnato nel promuovere la giustizia, la libertà, la pace, inventore e costruttore dello universo. Lavorando alla trasformazione del mondo, alla costruzione di una città fraterna, collabora al disegno di Dio, fa della propria vita, come il Cristo, un atto di obbedienza. La caratteristica della preghiera del cristiano è allora quella di esprimere questa attesa della creazione e la sua offerta al Creatore. Così egli, che vive nel cuore della storia, celebra la Pasqua dell'Universo, che è salvezza per la vita del mondo.

Silenziosa come la vita profonda e semplice che non trova espressione, offerta come la parola rinviata a colui che ci interpella, supplichevole come il grido che rifiuta la morte, gioiosa come il canto delle meraviglie della creazione: questa è la preghiera della vita.

Essa sostiene la decisione umana, le scelte fondamentali dell'esisten-

za, trasformandone il senso, facendo superare all'uomo i rischi del frammentarismo alienante e della dispersione, legata alla condizione spazio-temporale, per restituirgli il senso dell'irrevocabilità nell'auto-realizzazione di se stesso in rapporto al mondo. Le conflittualità della storia vengono, in tal modo, ricomposte in una sintesi più alta e feconda. Il tempo ritrova la sua verità nel contatto con l'Eterno; viene riscattato, redento.

La preghiera è la capacità di prendere il tempo per accoglierlo e renderlo a Dio. Prendere il tempo significa anzitutto dominarlo. Il tempo ci sfugge tra le mani, senza che possiamo far nulla per trattenerlo. Il dominio del tempo, come quello della terra, fa parte della nostra vocazione umana. Ma il dominio non basta. Il tempo va accolto come esso ci è dato, nella ricchezza di occasioni che ci offre, forse in tempestive, ma ugualmente ricche di imprevisti. E soprattutto occorre riprendere questo tempo da noi vissuto e accolto per renderlo a Dio. Esso è, infatti, dato, affinché a nostra volta lo ridoniamo al Padre, dopo che esso avrà portato frutto. In questo contesto si situa il momento della preghiera con la sua originalità. Possiamo offrire a Dio il tempo che viviamo. E questo tempo non è affatto un tempo particolare, « distinto »: è il tempo stesso della vita, offerto a Dio, signore della vita e del tempo. Sarà certo necessario trovare il tempo di raccogliere le ore che viviamo, riunendole come si mette insieme un mazzo di fiori per offrirlo, e sarà questo il momento originale della preghiera, la quale ricapitola ed esprime l'offerta del tempo. Per questo San Paolo può invitarci a pregare « senza mai cessare » (1 Tess 5, 17), perché tutto quanto il tempo diventa preghiera, quando noi lo rendiamo a Dio nella nostra azione di grazie.

Tutto ciò esige che la preghiera diventi fedeltà: una fedeltà fatta di silenzio, di attenzione, di vigilanza per non lasciare che si disperda il filo di acqua scaturito dalla sorgente, a lungo cercata, scoperta in un istante di grazia. Essa è fatta anche di coraggio, di lucidità, di ingegnosità per scavare la terra, liberarla dagli sterpi, perché tutta la vita deve essere irrigata, se non si vuole che rimanga terra morta o improduttiva. Essa deve essere fatta, infine, di immaginazione affinché l'acqua scorra più viva, quando il ruscello diviene povero e il sapore dell'acqua troppo abituale. La fedeltà è, infatti, ricordo e invenzione, memoria rivolta verso l'avvenire. Nel cuore della nostra preghiera c'è oggi il Cristo che era ieri e che sarà domani. Il cristiano che prega commemora la sua venuta ed affretta il suo ritorno.

* * *

La funzione essenziale della preghiera sta nell'unificare fede e vita attorno al valore assoluto che è Dio. La preghiera sta alla fede vissuta come la riflessione sta alla vita. La riflessione sulla vita assolve una duplice funzione: coscientizzazione e critica dei fatti. Così la preghiera per il credente ha il ruolo di coscientizzare, di esprimere il vissuto e insieme di criticarlo.

L'autentica preghiera compie nella vita una funzione di critica permanente, di verifica continua nei confronti della tentazione che l'uomo ha di crearsi dei falsi assoluti, degli idoli morti, al posto del Dio vivente. Proprio per questo la preghiera non può identificarsi del tutto con la vita: è la verità al di sopra della vita, al di sopra del mondo.

* * *

L'esperienza della preghiera suppone, per essere acquistata, un'attitudine, un modo di guardare la realtà e l'uomo, cioè di essere-al-mondo, radicalmente in contraddizione con le istanze del nostro tempo e della nostra cultura. La grande preghiera è, anzitutto, contrassegnata dalla logica della gratuità, che è una dimensione fondamentale di ogni rapporto umano autentico. La preghiera non è prima di tutto un « domandare » per « avere », ma un « rispondere a Dio » per « essere ».

La fede è intimamente legata con la gratuità dell'esistenza, giacché in essa noi raggiungiamo una realtà

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 31-12-1974:
L. 55.484.799.926

PREMI INCASSATI
NELL'ESERCIZIO 1974:
L. 28.376.524.218

ESERCITA TUTTI I RAMI

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

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

che non ha misura di paragone con il nostro sforzo, ma è dono, profusione, generosità senza ritorni. Lo universo che ci circonda ci fa intuire qualcosa di questa gratuita prodigalità. Il modo intero è offerto all'uomo, nel suo inestinguibile splendore. Anche l'esperienza della azione è attraversata dalla gratuità: le maturazioni ultime arrivano all'improvviso, imprevedibili, gratuite, il più spesso di sorpresa. Ma è nel mondo delle persone che facciamo veramente l'esperienza della fertilità del dono.

Per questo la preghiera è assolutamente improduttiva. La logica, che la contraddistingue, si oppone radicalmente alle logiche efficientistiche e utilitaristiche, che sono alla base della nostra civiltà occidentale. Esige la presa di coscienza dell'utilità delle cose inutili, come la fantasia, il gioco, il mito, la poesia, l'amore; esige come terreno d'impianto un diverso modello antropologico, capace di un respiro esistenziale più profondo, nel quale è possibile un contatto esperienziale con il mistero; esige un'attitudine fatta di recettività, di ascolto, di intuizione, di disponibilità.

La preghiera deve avere la spontaneità, la libertà dell'amore. Non per questo non sarà preghiera di domanda, perché colui che ama domanda, più di ogni altro, l'Amato. Ma la sua domanda ha superato la preoccupazione dell'utile, di ciò che serve. Essa è il desiderio dell'altro che ci dona a lui con il rischio di perderci. Per la preghiera, come per l'amore, domandare significa donarsi. La preghiera ci insegna il riposo in un mondo che lo cerca senza trovarlo; il gesto gratuito, in un mondo che sembra averlo dimenticato; l'amore, in un mondo che lo ha sfigurato. In questo senso essa diviene estremamente utile, perché ci prepara alla gratuità dell'amore nel regno di Dio.

* * *

Quanto fin qui detto impone, in primo luogo, una profonda revisione e purificazione della preghiera petittiva. La preghiera di domanda esige oggi, da parte dell'uomo, un atteggiamento diverso, in rapporto all'attuale secolarizzazione del mondo. L'invocazione dell'aiuto di Dio non può essere separata dall'impegno concreto dell'uomo per risolvere i suoi problemi, mediante la scienza, la tecnica, il lavoro.

La preghiera petittiva non deve quindi essere presentata come richiesta che Dio faccia le cose al no-

stro posto. Se si prende sul serio l'autonomia del mondo e la precisa responsabilità dell'uomo, non si può fare della preghiera un alibi o una fuga. Essa esige la pazienza cristiana, che non è rassegnazione fatalistica e neppure paura di fronte alla realtà sacrale. Ma è sempre volontà di uscire dal male e di superarlo, nella consapevolezza che Dio vuole precisamente tale impegno.

Così la preghiera petittiva recupera tutto il suo significato e il suo valore. In essa si manifesta completamente la contingenza dell'uomo. Essa è un chiedere a Dio insieme il pane e il regno, cioè i beni necessari alla vita quotidiana e il futuro di Dio. Anzi è un chiedere il pane chiedendo il regno, e viceversa un chiedere il regno chiedendo il pane.

* * *

Tuttavia la preghiera, che inizia con la domanda, non si limita ad essa; essa culmina nella contemplazione, nella mistica, nell'incontro, nel dialogo, nella partecipazione, nell'incentrarsi non più su se stessi e sulla propria attesa, ma nel saper compiere un radicale rivolgimento per incentrarsi su Dio e sulla sua attesa nei nostri confronti. Allora essa si trasforma in ascolto e risposta alla parola di Dio. Ha inizio quando avremo acconsentito di aprire le nostre orecchie e il nostro cuore, di essere attenti a Dio che comunica con noi tramite gli avvenimenti e gli incontri, soprattutto di lasciar germinare in noi questa parola, trasformandoci al punto di poterla ridonare al nostro Dio, carica della nostra vita e della nostra esperienza. La ricerca di Dio nella contemplazione deve diventare perciò una ricerca di Dio in questo mondo e per questo mondo; deve essere cioè veramente al servizio degli altri, far comprendere all'uomo di oggi la povertà dei propri strumenti, metten-

do in luce le dimensioni superiori della sua esistenza. Ma soprattutto, la preghiera deve aiutare l'uomo a scoprire la profondità del proprio essere e delle cose. L'al di dentro dell'uomo e delle cose ci consente, infatti, di raggiungere l'al di là dello uomo e delle cose, il mistero di Dio. La vita mistica è caratterizzata dalla presa di coscienza della presenza dentro di sé del Dio vivente, il Dio dell'Amore. Come tale essa non è il risultato di uno sforzo, perché lo uomo è incapace di accedervi con le sue proprie forze. Essa è un dono divino. Ma tale dono non può essere conseguito se non si marcia speditamente e con pazienza sul duro sentiero della preghiera, se non ci si impegna a compiere, fedelmente, ogni giorno, la volontà di Dio, se non si consente a svelare (o riconoscere) la propria profonda miseria e non si rinuncia definitivamente a compiacersi di se stessi, e soprattutto se non si crede ostinatamente nell'amore del Padre, accettando le purificazioni di questo Amore.

La crescita nel difficile cammino della preghiera avviene dunque parallelamente alla presa di coscienza della contingenza della realtà del mondo e alla scoperta della sola cosa necessaria, che occorre cercare con tutto se stessi: il regno di Dio e la sua giustizia.

Lungi dall'apparire come strumento di alienazione o come un « settore a parte rispetto alla vita quotidiana, la preghiera diviene così un elemento necessario e imprescindibile della vita umana e cristiana nel mondo. La sua forza di contestazione delle logiche dominanti fa di essa una memoria sovvertitrice e profetica, capace di stimolare l'uomo ad un impegno critico e creativo nei confronti della realtà.

Giannino Piana

I cattolici nella nuova realtà politica

Se il 15 giugno ha, oltre che confermato, accentuato quella tendenza già in atto da tempo, che è la pluralità delle scelte politiche dei cattolici, sono riemersi numerosi problemi, troppo spesso risolti con superficialità o accantonati con troppa fretta, che stanno a dimostrare il travaglio di uno sforzo di emancipazione non ancora maturo. Occorre tornare a riflettere sul cammino e sui risultati raggiunti dalle varie espressioni del mondo cattolico, senza il timore di operare una coraggiosa autocritica. Non si tratta di recuperare energie per riconquistare un'egemonia ormai perduta, quanto di far sì che il nuovo modo di intendere il rapporto fede-politica (quello del **Vaticano II**, della lettera dei vescovi francesi **Per una pratica cristiana della politica**) porti ad una maturazione globale del mondo cattolico. E soprattutto si tratta di ritrovare e di rivalorizzare la propria identità di cristiani che, nel pur legittimo pluralismo, richiede l'impegno all'unità nella comunione ecclesiale e nell'adesione al Magistero della Chiesa.

Il punto di partenza di questa riflessione non può non riguardare il notevole ridimensionamento di quello che un tempo veniva definito il « partito cattolico » e che oggi può essere definito il partito che raccoglie ancora il maggior consenso dei cattolici. Seppure questo processo di trasformazione, e di dissoluzione allo stesso tempo, che tanto ha contribuito alla diaspora politica dei cattolici, si sia manifestato in maniera evidente in questi ultimi anni, la nuova realtà sembra che abbia trovato impreparati e contrariati certi dirigenti di questo partito che hanno cercato di scaricare sul mondo cattolico le proprie responsabilità. Ma ciò che non hanno colto è che proprio la loro politica ha portato la DC a scontrarsi con il mondo cattolico (anche con buona parte di quello che ancora le è rimasto fedele), non del tutto disposto a farsi chiudere negli angusti spazi del conservatorismo e del pragmatismo e ancora sensibile ai richiami della coscienza. In un momento storico in cui la Chiesa si è aperta con coraggio e con speranza al mondo, creando spazi al suo interno per una certa vivezza di fermenti, si sono emarginate nella DC le tendenze più democratiche e attente ai segni della storia, si è cercato di recuperare (per di più esclusivamente quello!) un elettorato moderato, per lo più povero culturalmente e chiuso alle trasformazioni della società, spesso arroccato nella difesa egoistica dei propri interessi.

A questo punto il problema scottante, tanto dibattuto in questi ultimi mesi, è quello delle possibilità di rinnovamento, oltre che di risanamento, di questo partito. Gli ultimi avvenimenti ci fanno riconquistare una certa fiducia e ci fanno scorgere sbocchi positivi a quello che potrebbe essere un fecondo travaglio attraverso la crisi. Certo, dato il tipo di consenso che oggi riceve questo partito e data l'oggettiva difficoltà di mutare mentalità e sistema di potere di molti dei suoi dirigenti, il processo di rinnovamento non può

che essere faticoso (ma non disperato) e richiede capacità di mediazione per evitare traumi e contraccolpi. La linea che è emersa dal Consiglio Nazionale sembra che si sia posta in questa direzione e lo dimostra lo sforzo per frenare la tendenza a dividere il paese in due blocchi, uno progressista, illuminato, culturalmente ricco, moralmente sano, efficiente, ecc., e l'altro retrivo, moderato, corrotto, inefficiente, ecc., cercando appunto di mantenere contatti stretti con le forze democratiche alleate e di aprire un confronto « vigoroso ed efficace » verso il PCI, che superi vecchi pregiudizi ma che mantenga chiarezza nelle distinzioni.

Gli spunti per il rinnovamento sono venuti numerosi da varie parti e anche tra quelli di diversa origine vi si può trarre una sintesi feconda. Innanzitutto non è stata messa in discussione, ma anzi se ne è ribadita la legittimità, l'idea di un partito di cattolici (non dei cattolici), a confessionale, laico ma non laicista, che non prescinda dalla propria tradizione storica, e che consideri l'ispirazione cristiana il valore culturale insostituibile. In secondo luogo la DC, e tutto il movimento cattolico, seppure hanno assolto molti dei loro compiti storici (riconciliare i cattolici alla politica, maturarli alla democrazia, ecc.), tanto da sembrare di aver esaurito la propria funzione, possono dare ancora pieno sviluppo a quelle peculiarità che le sono proprie (che le derivano e dalla tradizione democratica e popolare e dai contributi teorici assunti più di recente, come il personalismo), contribuendo in modo autonomo ed originale al superamento definitivo della democrazia borghese e all'affermarsi e al consolidarsi della democrazia progressiva.

Queste « sicurezze » e queste prospettive devono ridare fiducia ed energia alle forze « vive » ancora presenti in questo partito, che, rifiutando le tentazioni del risorgente integralismo, possono ricollegarsi al mondo cattolico per porsi in spirito di servizio di fronte alle nuove responsabilità.

Nella direzione del confronto, del dialogo, e a volte anche dell'apertura con il mondo moderno (sapendo distinguere tra ciò che è realmente emancipativo e ciò che di oppressivo si maschera dietro il falso progressismo), si sono già poste alcune associazioni cattoliche. Ciononostante la fase di trasformazione che hanno vissuto le ha trovate tentennanti nel coprire gli spazi lasciati aperti, tanto dallo stentare nel trovare nuove formule e modi di aggregazione.

Opportuno comunque è venuto il richiamo all'adesione al Magistero della Chiesa, senza il quale non si può essere nella comunione ecclesiale, pur nella liceità del pluralismo delle espressioni di fede e dei carismi. E questo richiamo è valido soprattutto per due pericolose tentazioni dell'associazionismo cattolico: il criticismo esasperato e l'integralismo.

Da una parte i cristiani per il socialismo, che pure hanno avuto il merito di richiamare la Chiesa ad una

coerenza evangelica, a liberarsi dalle pastoie dell'ideologia borghese, sono troppo spesso approdati ad un profetismo incapace di misurarsi con lo spessore della storia (anche se è difficile generalizzare le opinioni del CpS, essendo questo movimento piuttosto sfaccettato, dalle comunità di base a certi settori delle ACLI, del sindacato, dello scoutismo e della stessa A.C.).

Oggi si può dire che certo massimalismo è stato superato (specie nei giudizi politici; ma non ci si è ancora emancipati da un certo anticlericalismo « viscerale ») e si cerca di non prendere posizioni troppo contrastanti con la strategia del movimento operaio. Nonostante occorre (e molti degli stessi CpS lo riconoscono) un'ulteriore riflessione sul rapporto fedepolitica (che superi i rischi di un esaurimento della fede nella prassi rivoluzionaria e di una nuova ideologizzazione della stessa) e sulla complessa (se non impossibile) conciliabilità del cristianesimo con il marxismo (rifiutata da ogni marxista serio).

Dall'altra parte un pericolo forse maggiore, perché meno manifesto, viene da Comunione e Liberazione, che dietro apparenze comunitarie e progressiste, maschera la propria realtà di movimento preconciliare. Dalle strane dimenticanze, se non proprio errori teologici (la mancanza di una distinzione tra la Chiesa e il Regno di Dio, la pretesa di generare un progetto globale dalla fede, il negare libera autonomia alle realtà terrene, ecc.) si passa presto alle ambiguità politiche, spesso mascherate da una terminologia progressista. Ora CL non solo si autopropone alla Chiesa italiana come il soggetto principale su cui puntare per la ripresa di una egemonia nella società, ma pretende di candidarsi come erede storica del movimento cattolico (tra l'altro ciò dovrebbe insegnare che le fughe in avanti lasciano dei vuoti e che gli errori si pagano), senza avere quelle peculiarità che hanno caratterizzato l'evoluzione storica dei cattolici democratici, dalla consapevolezza della laicità della politica alla disponibilità al dialogo e all'accettazione di valori culturali diversi.

Un ultimo aspetto della nuova realtà, particolarmente significativo anche per la consistenza che ha dimostrato di avere, riguarda l'adesione di un rispettabile numero di cattolici al PCI. Non si tratta più del fenomeno di masse popolari che, più o meno consapevolmente, sin dal dopoguerra, hanno conciliato il voto comunista con la pratica religiosa, ma di una scelta politica « adulta », anche se quasi mai sorretta da una adesione ideologica, che ha individuato in questo partito l'asse portante del ruolo storico emancipativo del movimento operaio.

Se per il partito comunista questo fenomeno, in teoria, può benissimo essere accettato, sia per motivi storici politici che per la tolleranza a livello ideologico, in pratica non si è ancora misurata la portata e la eccezionalità di questa realtà e dei risvolti imprevedibili che può avere. Innanzitutto questi cattolici

non possono non manifestare una continua insofferenza per le contraddizioni che, nonostante tutto, la scelta comporta (in particolare, è ovvio, per gli iscritti), e per il fatto di non sentirsi ancora completamente accettati come credenti. In secondo luogo questa presenza non può non portare a porre in risalto il distacco tra certe affermazioni e il conseguente risvolto nella prassi. È senz'altro una grande conquista il rispetto che il partito comunista ha acquistato per gli aspetti e i momenti di espressione del mondo cattolico e della Chiesa. Ma lo stesso Togliatti è andato ben oltre quando, nel famoso discorso di Bergamo del '63, ha fatto una revisione profonda del giudizio marxista sulla religione, fino a giudicare rilevante il ruolo, anche culturale dei cattolici nell'edificazione del socialismo. Ma il partito ne ha tratto delle conseguenze anche al suo interno (essendo la proposta del compromesso storico l'espressione più matura, all'esterno, di questa consapevolezza)? È in grado di « far spazio » ai membri credenti, che non condividono le scelte ideologiche o le condividono solo parzialmente? Come ha scritto Luigi Accattoli su *Il Regno* (n. 6, 15 marzo 1975): « non si chiede certo nessuno statuto privilegiato per il militante cattolico. Il problema è quello complessivo del rapporto tra proposta politica e retroterra ideologico e, a un livello più quotidiano, è quello del dibattito culturale interno ai partiti, che faccia spazio, come a fermenti positivi, alle diverse ascendenze filosofiche e religiose ».

E se va respinto qualsiasi tentativo di intaccare l'autonomia e l'originalità di qualsiasi filosofia, ideologia o religione con confusi sincretismi (ma mi sembra eccessivo affermare, come fa Luciano Gruppi (*L'Unità*, 11 luglio 1975), in conseguenza della constatazione, in verità corretta, della inesistenza di un « comune umanesimo », che « non vi sono « comuni valori », affermati dai marxisti e dai cristiani, poiché non si possono fondare valori comuni partendo da concezioni del mondo sostanzialmente diverse »), occorre però alimentare un dialogo che esprima le tensioni ideali tra le diverse componenti.

D'altra parte anche la comunità ecclesiale deve leggere attentamente il senso delle scelte politiche dei cattolici, riconoscendo la fine di una egemonia e cercando un modo nuovo di essere presente nella realtà di credenti che operano politicamente in un mondo fino a poco tempo fa considerato totalmente avverso, inaccessibile e irrimediabilmente « perduto », ma che ora esprime con maturità, dopo un travagliato processo evolutivo (e qui andrebbe recuperata la lezione della « *Pacem in terris* »), le aspirazioni di ampi strati di masse popolari alla giustizia, alla pace e alla propria emancipazione, affinché costoro non si chiudano nel vecchio errore della privatizzazione della fede, ma possano partecipare, in modi e atteggiamenti nuovi, all'impegno di evangelizzazione che li fa riconoscere membri della Chiesa.

Roma, 27 agosto 1975

Massimo Papini

1. L'ultima A. F. della FUCI ha indicato come prioritario l'impegno della evangelizzazione nel contesto dello sforzo di analisi culturale e di mediazione tra fede e storia, che resta della FUCI di questi anni l'intuizione più originale; invitando anche per questo ad un attenta riflessione sulla questione cattolica. Su questa linea si sviluppa il nostro modesto contributo: esso prende le mosse da un articolo assai lucido di Pietro Scoppola, apparso su « Il Mulino » n. 236 (1). L'autore, dopo una analisi dei recenti volumi di Baget-Bozzo (2) e Tamburrano (3) sulla D.C. e dell'ipotesi di quest'ultimo per un sistema politico bipartitico, si sofferma sulla esperienza dei cattolici nei partiti di sinistra; esperienza che si vedrebbe dilatata nel caso la D.C. assumesse esplicitamente un ruolo conservatore. Varrebbe la pena, per chi nella linea della FUCI si riconosce, leggere le pagine veramente illuminanti di Scoppola sul difficile impegno del cristiano nei partiti di sinistra, per le grosse contraddizioni e difficoltà di tale esperienza « che richiede continua lucidità morale e intellettuale »; sulla aperta constatazione che la diaspora dei voti cattolici, soprattutto dei giovani che fanno la loro scelta politica in favore dei partiti della sinistra, porta in un tempo più o meno breve a perdere ogni rea-

deve favorire la creazione di sedi appropriate di confronto e di dialogo culturale, in cui le scelte politiche diverse possano in qualche modo confrontarsi e misurarsi, affinché la fede comune ne risulti, non impoverita, ma arricchita per tutti ».

2. Vorremmo cercare di approfondire questa tematica; non tanto in generale, quanto piuttosto per lo spazio e il luogo che alla FUCI sono maggiormente propri, cioè l'università. Che la Chiesa, in quanto portatrice del messaggio del Cristo sia emarginata dall'ambiente universitario è cosa che ancora profonda tristezza, che diviene allora angoscia quando ci si accorge che anche l'evangelo stesso, la buona notizia non solo non viene accolta o discussa, ma ignorata e tenuta in nessun conto. Ma non ci pare che a una situazione di questo tipo, che, seppure venata di pessimismo rispecchia la situazione di molte università italiane, si possa dare una risposta di contrapposizione, di schieramento, totalizzante. È una tentazione questa alla quale numerosi studenti cristiani hanno accondiscosto; creando per questo una frattura sempre più profonda e sempre più insuperabile. Siamo disposti a riconoscere la validità e la bontà di alcune o molte cose di quanto in questo senso viene fatto, ma ci

analisi propri alla realtà e non con parametri religiosi o fideistici, che, se danno tranquillità psicologica e soluzione a molti problemi, non risolvono quello nodale, che è il corretto rapporto tra dimensione interiore, spirituale, religiosa e realtà storica, temporale, delle cose. Ci pare perciò grave che la Chiesa, la comunità dei credenti, che nell'unione a Cristo capo e signore vive nella storia in attesa della Sua venuta, non abbia se non con molta difficoltà iniziato a recepire quei segni che a molti dei suoi figli paiono farsi sempre più pressanti e li indirizzano a scelte e a situazioni, che sembrano, a prima vista almeno, contraddittorie. La Chiesa dunque manifesta preoccupazioni e timori; la Chiesa dubita della fedeltà e del coraggio di costoro, si rinchiusa in se stessa, impaurita o indignata per quello che pare ribellione. Eppure non è stata forse la Chiesa stessa, vivificata e assistita dallo Spirito del Padre, a dare inizio a questa nuova stagione dello spirito, dove la fede chiede di essere vissuta sempre più consapevolmente, dove l'esigenza religiosa si è fatta più interiore, più profonda, più autentica?

Sono dunque sempre più necessarie, in questo tempo, scelte pastorali, di evangelizzazione e di annuncio precise e aderenti alla realtà; sono necessari impegni di riflessione, di attività cul-

(per l'universitario, dunque, nell'università), non ci sembrerebbe soluzione soddisfacente per una pastorale universitaria che la Chiesa italiana si limitasse a recepire quanto per caso vi succeda suggestionata dal numero o dall'entusiasmo. Pensiamo infatti che non sia il numero o l'entusiasmo a rendere comprensibile la comunicazione del messaggio di Cristo e la sua attendibilità, soprattutto se la tensione sia in senso anti-storico, di recupero.

Noi vorremmo dunque che dalla Chiesa (e noi insieme con essa) si iniziasse a promuovere un discorso di evangelizzazione e di pastorale più intenso e più specifico. Essa non può prendere le mosse che da una dimensione culturale e da una dimensione storico-sociale necessaria a fornire una possibilità di comunicazione e di credibilità.

È infatti necessario, prima di tutto, essere credibili, poiché la mancanza di credibilità del portatore del messaggio può travolgere il messaggio stesso, col renderlo incomprensibile.

Esso dovrebbe scaturire da intenzioni di « profonda tolleranza e rispetto reciproco » che superino, ad esempio, il timore della Chiesa che scelte politiche pluralistiche e diverse non diano garanzia di fedeltà al messaggio

cristiani: ma questo nome non ci garantisce né soluzioni adeguate, né tantomeno magiche o risolutive. Ma ci impegna: ad un rinnovamento religioso, dunque in primo luogo.

Esso deve partire, come sempre, da noi stessi, dalla nostra fedeltà all'Evangelo, dal nostro coraggio di « rendere conto della speranza che è in noi ». Ma come avere il coraggio di renderne conto se la speranza non è in noi?

Costruire una speranza nel nostro cuore, nella nostra vita, nella nostra casa, nel nostro gruppo, nella nostra scuola. Costruire una speranza per la nostra salvezza nella preghiera, nell'adorazione, nella contemplazione. Costruire una speranza nella carità, nella aspirazione e nell'impegno per la giustizia.

Agire per una « pastorale » universitaria significa in primo luogo vivere in noi le dimensioni dell'annuncio, della vita di grazia, del servizio. Credere, vivere la fede, operare la fede.

Nascono esigenze di approfondimento e di conoscenza del messaggio evangelico; si impone una coscienza e una tensione nella vita della grazia, nella comprensione e partecipazione adeguata ai sacramenti; si apre una ricerca della carità, nella giustizia e nella solidarietà.

co di speranze e utopie sembri esaurire per molti ogni tensione e ogni carica interiore induce a riflettere sulle ragioni che, soprattutto in questi ultimi anni, sottostanno a tutto ciò. Per potere in tal modo tentare di dare a queste domande o piuttosto non-domande una risposta in qualche modo soddisfacente e costruttiva. Ed è questo, di rispondere o almeno di suscitare una domanda corretta, il compito di evangelizzazione: che pertanto può essere svolto con efficacia, se efficace e giusta è stata l'analisi che si è fatta della situazione. Si tratta allora di presentare un messaggio e la Chiesa, che di questo messaggio è garante e portatrice, non estraneo alla vicenda degli uomini, non lontano dalle loro esigenze più profonde per la giustizia e la pace, non schierato dalle parte dei vincenti, dei potenti, dei dominanti: ma proprio dei poveri, degli umili, degli ultimi. E non per un adeguamento alla corrente o moda di oggi, ma intrinsecamente, per la sua forza stessa, perché l'Evangelo è la buona notizia riservata ai poveri, ai contriti di cuore, a coloro che sono prigionieri, a coloro che non vedono, a coloro che sono debitori (cfr. Luca, 4,18). Ma non è una buona notizia che giunge all'improvviso, sradicato dalla condizione di coloro ai quali viene portata e dai quali viene vissuta. Al contrario:

Impegno di evangelizzazione nell'università

le contatto con la Chiesa o, provocando dolorose lacerazioni, a perdere, non di rado, la fede stessa nel Signore Gesù.

Questo circolo non può essere spezzato, continua Scoppola, « se da parte della Chiesa italiana non si manifesterà un fermo e generoso impegno pastorale volto ad offrire a tutti i cristiani, quali che siano le loro scelte politiche, un sostegno e un nutrimento adeguato che sia nel tempo stesso occasione e motivo di verifica delle scelte stesse: tutti i cristiani devono sentirsi nella Chiesa come nella loro casa con piena dignità: è inammissibile che il distacco dalla D.C. o un crescente atteggiamento critico nei suoi confronti si traduca in una diminuzione, anche solo psicologica sul piano della vita ecclesiale... la Chiesa italiana con il concorso di tutti e dei laici in primo luogo deve trovare uno stile nuovo, di più profonda tolleranza e rispetto reciproco al suo interno e si

sembra che in tal modo la scelta vera venga elusa e superata del tutto, senza accorgersi o avendo soluzioni che prescindono dalla situazione storica, per tenere conto della sola dimensione di fede. Ed è questo un atteggiamento che pecca di un grave vizio intellettuale, perché ci si rifiuta di confrontarsi con la realtà con metodi e

turale, di vita di fede che trasmettano in segni e parole comprensibili a questi uomini, a questa storia la Parola che dà vita.

3. Cercando di analizzare quanto la Chiesa opera nella realtà universitaria, quale progetto pastorale è stato finora elaborato per questo ambiente, che per tanti aspetti precorre e manifesta la situazione più generale, dobbiamo premettere che la situazione universitaria è sempre stata difficile come luogo di evangelizzazione (o forse non lo è mai stato in quanto tale). Sia per una discutibile inferiorità culturale del cristiano in un contesto positivistico (facoltà scientifiche) e storicista (influsso crociano nelle facoltà umanistiche e successivamente dominio della cultura marxista); sia per una scelta differente dei luoghi di evangelizzazione. Recependo con attenzione l'intuizione di vivere l'annuncio cristiano nel luogo a ciascuno proprio

di Cristo; intuizioni di tolleranza e rispetto che diano spazio alle non molte possibilità per tanti giovani di poter essere attenti a un discorso di fede, per l'accettazione della liberazione del Signore. E crediamo che tocchi a noi, pur se pochi, pur se poveri di farci portatori di questa più profonda tolleranza; tocchi a noi di farci promotori e invocatori nell'ambiente universitario di quel rispetto reciproco, di quello stile nuovo che apra la strada ad un rinnovamento religioso, culturale, politico, che ha già precise indicazioni nella voce del Concilio, ma che stenta a farsi avanti per ragioni, forse, di paura, di sconcerto, di sfiducia.

4. Essere promotori e invocatori di rispetto reciproco non significa rinunciare alla propria identità, alle proprie scelte, ai propri ideali, che sono e rimangono quelli che Cristo ha proposto a coloro che ne accettano la parola. Noi siamo credenti, noi siamo

5. Il rinnovamento religioso infine non può prescindere, se vuole essere autentico e costruttivo, da una attenta e paziente analisi della situazione storico-politica nel quale il cristiano è chiamato a vivere la sua vocazione di uomo integrale, senza paure e senza complessi di inferiorità.

Ma una analisi, se accurata e inquietante, non può portare a facili conclusioni. Non sfuggirà la situazione secolarizzata e la dimensione di ateismo pratico nella quale vive lo studente universitario; ma non sfuggirà nemmeno la « tensione religiosa » che oggi viene per lo più vissuta in un impegno politico e sociale, che dia un senso nuovo ad una vita vecchia e noiosa.

Il fatto che l'impegno politico-sociale, l'azione e lo sforzo di promozione umana e di costruzione di una società diversa, di una società che si spera più giusta, perché più uguale, la edificazione di un regno dell'uomo cari-

è in questa precisa condizione che si innesta e vive, è a quest'uomo, in questa situazione, che dà una risposta o almeno un tentativo di risposta. L'Evangelo infatti non si impone per costrizione o per ragioni estrinseche, per condizioni sociologiche e societarie: richiede un impegno personale e comunitario vissuto con intensità e senza compromessi. Lo Spirito di Cristo è amabile, è consolatore, è rispettoso, è tollerante della libertà e delle responsabilità dell'uomo. L'annuncio evangelico, non è inutile ricordarlo, è un dono che Dio, il Signore, il tre volte Santo, Padre amoroso e misericordioso fa all'uomo, in piena gratuità, senza corrispettivi. A chi lo accoglie è dato di entrare in comunione con Lui, è dato di divenire suoi figli: evangelizzare è trasmettere la gioia di questa scoperta, l'annuncio di questa realtà di grazia e di perdono.

Piero Aimone

NOTE

(1) P. Scoppola, Appunti sulla questione democristiana, in Il Mulino n. 136, 1974, pp. 851-866.

(2) G. Baget-Bozzo, Il partito cristiano al potere, La Democrazia cristiana di De Gasperi e di Dossetti, Vallecchi, 1975.

(3) G. Tamburrano, L'iceberg democristiano, 1974.

I satelliti del Fucino

Gran parte delle comunicazioni intercontinentali telefoniche, telegrafiche e televisive, si svolgono attraverso il sistema Intelsat. Si tratta, più precisamente, di quattro satelliti in orbita sulle aree dell'Atlantico, del Pacifico e dell'Oceano Indiano, che per mezzo di 86 antenne collegano 52 paesi sparsi in cinque continenti. Ma il sistema Intelsat ha anche altri « protagonisti », forse meno appariscenti ma certamente fondamentali. Infatti il suo funzionamento, possiamo dire, perfetto è garantito da un continuo controllo sui satelliti in orbita e sull'efficienza di tutte le apparecchiature di bordo. E a questo provvedono le stazioni di Telemetria, Tracking e Telecomando (TT e C), che costituiscono, appunto, l'altro caposaldo del sistema. Come funzionano queste stazioni?

Le prime vennero installate nelle Hawaii e nel Maine (USA), per il controllo dei satelliti in orbita sulle aree dell'Atlantico e del Pacifico. Poi, con la messa in orbita di un satellite anche sull'area dell'Oceano Indiano, vennero installate altre due stazioni: una in Australia e una in Europa, presso la stazione del Fucino della Telespazio (del gruppo IRI-STET) che svolge questa attività dal 1968 per mezzo di un'antenna di 44 piedi di diametro. La posizione geografica delle stazioni è scelta in modo che tutti i satelliti in orbita possano essere « visti » da almeno due stazioni. In tal modo viene assicurata la continuità del servizio, perché se le apparecchiature di una stazione entrano in avaria subentra l'altra.

Ogni stazione è collegata al Centro di controllo di Washington, principale respon-

sabile del funzionamento dei satelliti Intelsat, che programma, dirige e coordina tutte le attività delle stazioni di TT & C. Il Centro dispone di tecnici specializzati che hanno partecipato alla progettazione e alla messa in opera del satellite e sono perciò i più indicati per eventuali interventi.

Quanto alla Stazione del Fucino e alle altre di TT & C, la loro attività principale è di controllare lo stato dei satelliti e di inviare segnali di comando alle apparecchiature di bordo, con interventi di routine o, in caso di necessità, con manovre di emergenza. Il personale delle stazioni, infatti, presta servizio 24 ore su 24. In altri termini, le principali attività di una stazione di telemetria sono il rilevamento dei dati e l'effettuazione di comandi. Il rilevamento dei dati riguarda la determinazione dell'orbita e informazioni sullo stato delle apparecchiature meccaniche ed elettroniche del satellite. In condizioni di normalità, l'attività viene programmata settimanalmente dal Centro di controllo di Washington, che suddivide poi i compiti tra le varie stazioni. I dati raccolti da queste vengono quindi trasmessi ai calcolatori del Centro, che li elaborano e forniscono alle stazioni tutte le indicazioni utili per il servizio.

L'effettuazione di comandi, invece, serve a variare il funzionamento delle apparecchiature elettroniche e meccaniche del satellite, la sua orbita o la sua posizione; e viene operata sotto il controllo diretto del Centro di Washington. In sostanza, sono proprio le quattro stazioni di telemetria che consentono ai satelliti in orbita di offrire prestazioni sempre più precise.

Brasile: ecco il «miracolo» dopo 11 anni di fascismo

Brasile, il più grande paese dell'America Latina, — centodieci milioni di abitanti e otto milioni e mezzo di chilometri quadrati — è il più perfetto ritratto di ciò che è e dei risultati a cui porta un'economia monopolistica di Stato, in un paese dipendente e sottosviluppato, che si sottomette ed apre le porte alle cosiddette multinazionali, in particolare a quelle nord-americane. Basta dire che nello Stato di San Paolo, il più sviluppato della Federazione, il capitale straniero ammonta all'83% e, di questo, il 51% è nordamericano. (Censimento del 1972).

Sarebbe infantile negare che ci sia stato uno sviluppo dell'economia in questi undici anni. Ma bisogna dire come, e a vantaggio di chi, si è verificato questo così decantato miracolo. La dittatura militare fascista, che da undici anni tyranneggia il paese, si vanta spesso di questo sviluppo, il sedicente «miracolo brasiliano», un'immagine che viene di solito accolta nei giornali italiani e di altri paesi. Ciò può essere vero per chi è dentro la logica borghese. Ma le migliaia di brasiliani, profughi del fascismo, che si sono disseminati in tutto il mondo hanno il dovere di spiegare in che cosa consiste questo miracolo. E' appunto quello che faremo ora, con i dati ufficiali di cui disponiamo, dati pubblicati in giornali e riviste che godono di libera circolazione in Brasile. Ci limiteremo ai tre fattori di questo sviluppo.

I - INVESTIMENTI STRANIERI — Il Brasile è il paradiso dei monopoli: manodopera e materie prime a basso costo; garanzia di mercato; incentivi ufficiali (sovvenzioni che vanno al 40% per le esportazioni; finanziamento mediante il «Banco do Brasil» a bassi interessi; esenzione dalle imposte fiscali; pace sociale (gli scioperi sono vietati).

Non è per caso che Franco Urani, sovrintendente della Fiat in Brasile,

considera il Brasile come il paese ideale per gli investimenti stranieri. («Opinio» 27-12-74). Oltre agli investimenti dobbiamo considerare i prestiti diretti — da governo a governo — con i quali il Banco do Brasil finanzia i monopoli. In conseguenza di questo, nel 1964 il debito con l'estero era di 3,7 miliardi di dollari, oggi supera i 18 miliardi.

II - LA POLITICA DI CONGELAMENTO SALARIALE — Con il colpo di Stato del 1964 la dittatura occupò i sindacati, istituì lo «Atestado de Ideologia» (per essere candidato a un incarico sindacale bisogna chiedere autorizzazione alla polizia politica) e non solo vietò gli scioperi, ma tolse anche ai sindacati il diritto di guidare la politica salariale. Istituì un meccanismo che consente al governo di contenere o ridurre i salari a seconda degli interessi dei monopoli. Così, un'inchiesta svolta dal «DIEESE» (Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socio-Economicos) rivela che un operaio che percepisce il salario minimo doveva nel '65, lavorare 87 ore per coprire le proprie spese di alimentazione, mentre nel '69 ne deve lavorare 113 («Veja» n. 87). E' un esempio piuttosto significativo di questa politica. Lo studio del DIEESE considerava soltanto la voce alimentazione. Dobbiamo inoltre tener conto della legge che istituisce il salario minimo, quest'ultimo deve teoricamente coprire le spese di una persona per quanto riguarda: alimentazione; affitto; salute ed igiene; locomozione; abbigliamento; cultura, ecc. Ora, se consideriamo che il 60% dei salariati percepiscono il salario minimo e che fra essi vi è un'alta percentuale di capifamiglia, con figli minorenni, che miracolo devono fare per sopravvivere? Le criminali conseguenze di questa politica appaiono più chiaramente nell'inchiesta del «Departamento de Pesquisas» (ricerca) da Faculdade de

Saude de Sao Paulo («Opinio» 10 gennaio 1975) sulla mortalità infantile. «Nel 1960 a San Paolo, il 63 per mille moriva prima di raggiungere un anno di età. Nel '73 questo numero crebbe fino al 93 per mille! A Recife — capitale dello Stato di Pernambuco — la percentuale è di 264, in certe regioni di Minas Gerais è del 270 per cento». Il sociologo e economista Joao Yunes dell'Università di San Paolo («Opinio» 10-1-75), precisando meglio questi dati, dichiara che la mortalità infantile in Brasile è mille volte più alta che in Canada e che ciò dipende dal continuo aumento di case prive di condutture idriche e di fognature e dalla diminuzione graduale del potere d'acquisto dei salari.

III - LA POLITICA DI CONCENTRAZIONE DEL REDDITO NAZIONALE

Il 20% dei brasiliani ricevono il 39% del reddito e l'1% di questi ricevono l'equivalente del reddito di 46 milioni di brasiliani. Al rimanente 80% va il 61% che resta. Per meglio illustrare questo meccanismo, vediamo ciò che pubblica il numero del 27-12-1974 di «Opinio» in un articolo intitolato: «A divisao do bolo» (la spartizione della torta) nello scorso numero di novembre la rivista «Mercado Global», specializzata in tecnica di mercato, edita dall'impresa del «Globo», divulgò il risultato di una significativa inchiesta, affidata all'IBOPE (Instituto Brasileiro de Pesquisa) dallo stesso Globo. Vennero considerate mille famiglie, in ognuna delle 7 regioni scelte per l'inchiesta, cioè: grande San Paolo (capitale e dintorni); grande Rio; grande Belo Horizonte; interno dello Stato di San Paolo; grande Recife; grande Salvador; grande Brasilia. Vediamo i risultati dell'inchiesta in una sola regione — grande Salvador — la capitale dello Stato di Bahia che non è fra gli stati più arretrati del Nordest. Il 50% delle famiglie più povere resta con appena 93 milioni dei 540 ricevuti mensilmente dalla totalità delle famiglie residenti. Si dice che in Brasile c'è un miracolo. Ma per chi? Senza ombra di dubbio per quel 20% di miliardari associati ai monopoli e per le multinazionali. Ma per i rimanenti 90 milioni, specialmente nel Nordest e Nord, non siamo lontani da una situazione identica a quella dell'India.

L'esame di questi fattori, senza entrare ad esaminare tutta una serie di conseguenze che ne derivano, basta per mostrare il contenuto antipopolare ed antipatriottico del «Modelo Brasiliano». E' un modello apertamente al servizio della strategia generale degli Stati Uniti, dei monopoli e della grande borghesia brasiliana, come succede nella maggioranza dei paesi dell'America Latina. E' chiaro che la crisi generale che attraversa il

mondo capitalista cominciando dagli Stati Uniti — la spina dorsale del sistema — doveva toccare anche il Brasile, in quanto parte del sistema e in quanto paese dipendente.

Geisel, il dittatore di turno, nell'assumere l'incarico nel marzo del '74 si trovò di fronte a una situazione di crisi, di contraddizioni, nel seno della classe dominante e di spinte rivendicative del proletariato, dei contadini e di strati della borghesia non filoimperialista. Questa situazione non gli ha permesso di continuare a parlare di miracolo, come avevano fatto i suoi predecessori. Per questa ragione, avviò il « dialogo » con settori della pubblica opinione, specialmente con quel settore della Chiesa che appoggiava la lotta contro la miseria crescente, contro la repressione e la tortura e per il ritorno del paese alla normalità democratica. Dinanzi a questi problemi, Geisel tergiversava o scaricava le responsabilità sui dittatori precedenti — quasi non fosse lui uno dei cervelli del sistema — e sollecitava appoggio per istituzionalizzare il regime fascista, poiché, a suo avviso, tutte le difficoltà derivano dalla mancanza di una normalità costituzionale. In cambio prometteva una politica di « distensione » e una campagna elettorale libera — 15 novembre — a condizione che i partecipanti non contestassero il sistema, ossia, il regime... In tali condizioni, il popolo, i partiti e i gruppi clandestini, salvo eccezioni, pur sapendo che il MDB (Movimento Democratico Brasileiro) è un partito di opposizione tollerata, che fa parte del sistema bipartitico, per dare una maschera democratica al fascismo; pur sapendo che la maggior parte dei suoi deputati e senatori e dei suoi dirigenti è formata da filoimperialisti; pur sapendo che il regime non lascia spazio all'attività parlamentare, poiché, il Congresso non avendo le prerogative di un Potere Legislativo, è solo una facciata. Malgrado tutto questo, il popolo e queste forze, in una giusta posizione politica decisero di fare delle elezioni una tribuna di denuncia al regime fascista, dando a questo partito il 60% dei voti nell'intero paese e più di 80% nei grandi centri operai. Le elezioni presero così il carattere di un plebiscito. Il popolo ha condannato il fascismo!

Questo avvenimento provocò una grande euforia in tutto il paese e all'estero. Persino alcuni settori della

sinistra cominciarono a credere alla possibilità di una apertura « democratica ». Geisel stesso, si incaricò di dare loro una doccia fredda. In un discorso del 31-12-1974 dichiarava di non ammettere alcuna contestazione al regime o alla politica economica e che nessuno doveva pensare alla normalità costituzionale senza l'AI-5 (un complesso di leggi del 13-12-68, che sopprime tutte le libertà democratiche ed adottò la repressione, la tortura come metodo di governo). Contemporaneamente, Geisel metteva in moto gli organi repressivi. Decine di prigionieri, torture e « scomparse » di arrestati politici, pattugliamento militare dei grandi centri operai, come nelle fasi più repressive dopo il '64, tornarono a sconvolgere centinaia di famiglie brasiliane. Era questa la « distensione » promessa da Geisel. Era un avvertimento per alcuni deputati e senatori che avrebbero assunto la loro funzione in marzo. Ma soprattutto era un avvertimento per il proletariato, i contadini, per gli studenti e gli intellettuali, forze motrici di un autentico Fronte antimonopolistico e antifascista in gestazione nel paese.

Il Brasile, paese storicamente dipendente, il cui popolo è stato sempre sottoposto a regimi repressivi esercitati dalla « oligarchia locale » per mantenere i privilegi del dominatore straniero (il Portogallo fino al 1822; l'Inghilterra fino al 1930; e da allora in poi gli Stati Uniti) conosce ora il regime più repressivo della sua storia. Si può affermare che il grado di repressione cresce nella stessa misura dello sviluppo del paese.

Questa dipendenza è un fatto assolutamente normale per la classe dominante. Essa è nata dipendente ed è convinta che la sua sopravvivenza dipende ora dagli Stati Uniti. Per questo motivo è totalmente condizionata dalla grande potenza del Nord e considera comunista chiunque si permetta la ben che minima obiezione a questo vassallaggio.

Nel frattempo non pensano così i milioni di operai e contadini e di strati della stessa borghesia che pagano un prezzo elevatissimo per questa dipendenza. Sono loro il vero popolo brasiliano, che ha sempre lottato per l'indipendenza nazionale. Da quando il Brasile era una colonia fino ai nostri giorni, incontreremo per tutta la sua storia momenti in cui questa contraddizione diventa piuttosto acuta. E' questa la ragione per cui i regimi repressivi sono stati una costante nella vita del paese. Negli anni 60, partendo dall'unità fra operai e contadi-

ni, alleati con il movimento degli studenti, degli intellettuali e di certi settori della borghesia che lottavano per le « Riforme di Base » (un programma che conteneva alcune misure ant imperialiste e antilatifondiste) il problema della liberazione nazionale tornò di nuovo all'ordine del giorno. La classe dominante ancora una volta non ebbe scrupolo a ricorrere alla violenza. Scatenò il colpo di Stato del '64 e instaurò il regime militare fascista, la cui brutalità è magistralmente dimostrata nel libro del professore Biocca: « BRASILE: STRATEGIA DEL TERRORE ».

Con il « plebiscito » del 15 novembre scorso, il popolo brasiliano ha dimostrato ancora una volta questa disposizione. Questa dimostrazione concreta di disprezzo nei confronti del fascismo da parte del popolo e la crisi del miracolo brasiliano ha fatto apparire una contraddizione nel seno della classe dominante — fra un settore che vuole mantenere la attuale politica economica, con priorità delle esportazioni e l'altro che vuole che questa priorità sia data allo sviluppo del mercato interno. Per cui considerano necessaria una politica meno dipendente e modifiche nella politica salariale e nella politica della distribuzione del reddito, affinché il popolo abbia un maggior potere d'acquisto. E' chiaro che giocano un ruolo considerevole — positivo per il popolo, negativo per i fascisti brasiliani — le sconfitte degli Stati Uniti, sia nel campo militare, politico e diplomatico. Queste sconfitte spingono i gendarmi alla disperazione e li rendono sempre più reazionari. Basta leggere i loro discorsi pubblicati nei giornali brasiliani a proposito dell'anniversario del colpo di Stato del '64. E' evidente che le contraddizioni in corso e alcune modifiche nella politica economica avranno ripercussione sul regime politico, ampliando le possibilità di quelle forze che lottano per strutturare il Fronte antimonopolista, antilatifondista e antifascista, che porti all'annientamento del fascismo ed alla sua sostituzione con un regime di democrazia avanzata che apra le porte al socialismo.

Strutturare questo FRONTE è il compito che i rivoluzionari cercano di realizzare, malgrado le dure condizioni di lotta sotto il fascismo.

Rolando Fratti

Teresio Olivelli

Dopo quasi trent'anni riappare, — arricchita di una fondamentale prefazione, alcuni scritti biografici, una essenziale bibliografia sul fascismo e la Resistenza —, la biografia che Alberto Caracciolo ha dedicato a Teresio Olivelli, artefice e martire della Resistenza lombarda.

Un periodo, impegnato di studi e di fede trascorso al Collegio Ghislieri di Pavia, alla primitiva, seppur controllata e critica, adesione al fascismo, alla presa di coscienza della radicale negatività di quest'ultimo e della conseguente necessità di una piena rigenerazione morale e politica del popolo italiano, all'ultimo periodo di attività clandestina condotto all'insegna della *ribellione per amore*, alla fine, filtrata di umani donazione e servizio e di profondissima fede nel campo di concentramento nazista, la figura di Olivelli appare, più che semplicemente narrata, interpretata nello sfondo della vicenda di una generazione e di un popolo e, dunque, si fa discreta ma avvincente e « seria » proposta di esperienza religiosa ed umana (e quindi politica ed etica) che conserva, ancor oggi, un non banale e rituale ma radicale valore.

La nuova edizione della biografia vuole suggerire un ulteriore senso ermeneutico della figura e della storia di Olivelli. Queste ultime rimangono senza dubbio importanti per capire le verità ed i limiti dell'itinerario di liberazione che una intera generazione ha condotto dal periodo e dalla eredità fascista (e forse si potrebbe discutere se in molti « ribelli » di allora, pur nella radicalità della tensione etica, non fosse carente una puntualità di intelligenza storica e politica che avrebbe concorso ad una sorta di fraintendimento iniziale e al ritardo nella comprensione della reale natura del fascismo al suo sorgere e al suo tragico affermarsi — anche se, ed è uno dei punti qualificanti della prefazione di Caracciolo, non è possibile « ridurre il religioso all'etico e l'etico al politico »).

Ma, per chi si ponga oggi il problema di una interpretazione di livelli e, al tempo stesso, avverta l'interrogativo religioso radicale del nostro tempo storico che « contrariamente alle analisi sociologiche non è tempo irreligioso, ma privatamente religioso: tempo che non ignora lo spazio di Dio e l'invocazione che si leva verso quello spazio, ma stenta a ritrovare in quello spazio un Dio cui volgere concreta preghiera » (p. 7), quel che fondamentalmente interessa nel « ribelle per amore » è la concreta figura storica entro cui vive la sua fede (non pensabile fuori dal Vangelo e dalla tradizione cristiana) e il modo con cui, in essa, si articola il rapporto fede-opere.

La vita e la morte di Teresio Olivelli rappresentano una peculiare e profonda interpretazione esistentevo-operativa (più che teorica in senso proprio) del cristianesimo e, più precisamente, del mistero della croce. Già nella prima giovinezza al Collegio Ghislieri questa interpretazione del cristianesimo inizia a prendere concreta figura e significato: « la religione, quando io lo conobbi, era già in lui verità, ma verità vissuta più che pensata, creduta sulla testimonianza interiore di una realizzazione etica vasta alta e senza riserve, continuamente corroborata dall'attualità di questa; non era, come per molti, un tradizionale freddo schema interpretativo della realtà, ma fondamento di vita, arricchimento del mondo prima che visione del mondo » (p. 23).

Più oltre, quando si tratterà di reagire e di uscire dalla dittatura fascista, sarà l'*agape* cristiana, quell'amore che non ha il mondo come ultimo orizzonte, ma che *deve* incarnarsi nel mondo secondo la natura dell'uomo, ad ispirare la dimensione e la scelta del ribelle. L'*agape* si media nel momento del diritto e della forza (e quindi dell'agire politico) in modo che questo stesso diritto e questa stessa forza si rivelino e si dispieghino in modo coerente a quella pienezza e a quel respiro religiosi. In questa stessa figura in cui si incontrano e reciprocamente si vivificano etica politica e fede, molteplici compagni di Olivelli daranno un contributo importante e fecondo alla Resistenza italiana.

Ma ulteriori e più radicali domande si pongono allorché il ribelle Olivelli, rinchiuso nella lunga e disperata sequenza dei campi di concentramento nazisti, e pertanto privato del momento, per lui — come si è visto importante, del diritto e della forza, si eleva a difendere e a sorreggere i compagni di prigionia: « contro quale male li difende e li arma? In quale speranza li conferma? Da dove e come attinge la luce e la forza di quella speranza? » (p. 12) Infatti il male cui si trova dinanzi il condannato di Flessenburg e di Hersbruck è *figura storica* in cui si pone l'interrogativo che travalica la intera realtà per mettere in questione la *struttura mundi*, la struttura cosmica che coinvolge la stessa struttura dell'esistenza umana: perché l'essere piuttosto che il nulla soluto « se la struttura dell'essere, nella quale è incluso l'esistere dell'uomo, è tale che può consentire Flessenburg, Mauthausen, Auschwitz. » (p. 12)? Tuttavia per il cristiano Olivelli « nella tenebra dell'ora nona del venerdì santo è già in qualche modo inclusa la luce dell'alba pasquale » (p. 13). La tentazione della *disperazione*

continua a pag. 20

Appunti sui rapporti tra Stato e Chiesa

Con la richiesta formale da parte del governo italiano di aprire le trattative con la Santa Sede per questioni che riguardano i rapporti tra Stato e Chiesa si chiude un lungo periodo di attesa iniziato proprio il giorno stesso dell'inserimento — richiamo nella Costituzione dei patti lateranensi, almeno nelle parole del deputato democristiano alla Costituente Aldo Moro; proseguito con il voto del parlamento del 1967 (mozione Zaccagnini-Ferrari-La Malfa), essendo presidente del Consiglio Aldo Moro. E dunque ancora una volta un governo presieduto da Moro (ministro della Giustizia, Reale) che tenta di sciogliere il « nodo » del Concordato.

La Santa Sede ha sempre manifestato un atteggiamento di apertura di fronte al problema, dichiarandosi disposta a trattative, e ancor più oggi, poiché la Santa Sede ritiene che l'accordo del Laterano sia

stato violato dall'altra parte con l'introduzione dell'istituto del divorzio, il quale contrasterebbe con lo articolo 34 del Concordato.

Da diverso tempo ma soprattutto ora si sente parlare di revisione totale o parziale, di modifiche più o meno profonde, di abrogazione. E facile per molti parlare di revisione o abrogazione in termini semplicistici o impulsivi: a noi sembra che ogni soluzione non sia facile.

La Chiesa intrattiene con la comunità politica relazioni fin dal suo sorgere e diversi sono stati i principi che hanno informato due millenni e diversi quindi i sistemi giuridici di relazione.

Li vorremmo ricordare molto schematicamente. La prima comunità cristiana, la prima chiesa si trovò a vivere in un sistema ierocratico, in cui vigeva la Religione di Stato, vigeva cioè un principio unitario, tanto che i cristiani nei primi tre secoli patirono persecuzioni.

Da un principio unitario precristiano si passò, con gli inizi del quarto secolo a un principio dualistico imperfetto, nel senso che due sistemi (cesaropapismo e curiali-

simo) si alternarono. Così si ebbe dapprima un sistema cesaropapista, in Occidente, dall'editto di Costantino (313 d. C.) fino alla caduta dell'Impero (476 d. C.); al quale seguì un sistema curialista nei secoli V-IX, fino cioè a Carlo Magno. Si ritornò (ci riferiamo sempre solo all'Occidente) a un sistema cesaropapista, che termina con la fine della lotta per le investiture (Concordato di Worms, 1122), quando il sistema curialista torna a prendere il sopravvento e raggiunge il suo vertice. È l'epoca della « potestà diretta della Chiesa sul temporale », l'epoca di Innocenzo III e Bonifacio VIII. Con il sorgere degli stati nazionali il principio dualista si afferma definitivamente ma non si ha più alternanza, bensì contrapposizione di sistemi: per cui vige dapprima un sistema di « potestà indiretta » della Chiesa nel temporale (curialismo mitigato); indi l'opposto di questo, « la potestà indiretta dello Stato nello spirituale », vale a dire il giurisdizionalismo, sia confessionista dei secoli XVII-XVIII, (gallicanesimo, regalismo, giuseppinismo) sia agnostico (liberalismo) o applicazione ibrida del sistema di separatismo integrale.

Alternativa al dualismo di contrapposizione, il dualismo di collaborazione o sistema concordatario, che si sviluppa soprattutto negli ultimi cento anni.

Allora si chiarisce che — ed è questo forse il messaggio globale che tutta la biografia e la importante prefazione leggono nella figura di Olivelli — l'*agape*, la *caritas*, il dono di sé e il servizio, sia vissuto nel momento dell'agire, sia aperto al conforto, alla comunicazione, all'invocazione, sono qualcosa di più di un sentiero verso la verità. Ne sono già, *in itinere*, esperienza.

Questa recensione viene pubblicata anche nella Rivista « STUDIUM ».

Marco Ivaldo

Abbiamo quindi: riassumendo, un sistema unitario precristiano; un sistema dualistico nelle forme di cesaropapismo-giurisdizionalismo e curialismo puro-mitigato; un sistema di separatismo integrale; un sistema dualistico concordatario.

L'Italia, unita dalla monarchia sabauda, ha conosciuto dapprima un sistema dualistico giurisdizionalista, prima confessionista (regno di Sardegna), poi agnostico e dal 1929 il sistema dualistico concordatario.

Fatte queste brevi premesse storico-giuridiche tiriamone alcuni conclusioni.

L'abrogazione dell'attuale sistema concordatario dovrebbe dunque, nelle intenzioni, degli abrogazionisti, ad un sistema di separatismo integrale. Tuttavia una distinzione va fatta tra sistema ideale di separatismo integrale e attuazione pratica di un sistema di separatismo integrale, che come tale non ha mai avuto applicazione in alcuno stato; neppure negli Stati Uniti d'America, che dovrebbero rappresentare per molti il modello da imitare. Si stupirebbero assai costoro nel sapere che la celebrazione del matrimonio religioso ha in quel paese effetti civili, lo Stato cioè si rimette per la forma delle celebrazioni del matrimonio alle forme stabilite dalle Chiese. Se è dunque praticamente impossibile l'attuazione di un sistema di separatismo integrale (e occorre considerare che in Italia un gruppo religioso, quello cattolico, ha certamente enorme preminenza numerica rispetto ad altri gruppi religiosi e ciò non è senza im-

portanza) si finirebbe a nostro avviso per cadere in un sistema dualistico di contrapposizione anziché in un sistema dualistico di neutralità, cui si richiama il separatismo.

In un sistema di giurisdizionalismo agnostico: libera Chiesa in libero stato.

Basta quella preposizione a determinare la fisionomia di un separatismo nel quale un soggetto, la Chiesa, è sottoposto all'altro.

Libera Chiesa e libero Stato potrebbe essere una forma meno equivoca: ma dualismo per dualismo a noi sembra che tra contrapposizione (neutralità) e collaborazione sia da preferirsi la collaborazione quando essa si instauri su premesse accettabili dalle due parti.

Quali sono dunque le premesse accettabili dalle due parti le quali rendano possibile una collaborazione che operi per la pace religiosa e la tranquillità di coscienza per il cittadino e il credente.

Ammessa la possibilità di premesse accettabili da entrambe le parti, risulta evidente come sia ritenuta più realistica la soluzione del sistema dualistico concordatario e nello stesso tempo come sia parimenti necessaria una concreta e sostanziale revisione della attuale formula concordataria.

Più realistica senz'altro nella attuale situazione politica e sociale, dominata per ora da due schieramenti, quello democratico cristiano e quello comunista convinti assertori della concezione di collaborazione.

Ma al di là di questa situazione, contingente e suscettibile di mutamenti, anche se in un tempo non troppo breve, ci sembra, come credenti, che la collaborazione tra Stato e Chiesa debba essere imperniata per quello almeno che riguarda

la Chiesa, sui principi e nelle direttive espresse dal Concilio Vat. II. in particolare nella costituzione pastorale « Gaudium et Spes » e nella dichiarazione « Dignitatis humanae » sulla libertà religiosa.

Dove collaborazione non significa riconoscimento di privilegi o reciproche concessioni, su materie di contrastanti interessi, ma cammino comune per la realizzazione più piena dell'uomo e della sua personalità. E vero, il cammino è stato lungo, se pensiamo che la politica di collaborazione veniva dall'una e dall'altra parte come concessione graziosa che l'un potere faceva all'altro, ritenendosi a quello superiore o in posizione di difesa.

Né può cancellarsi d'un tratto una intera storia, una cultura, una millenaria tradizione: ma è anche certo che in questi ultimi tempi, tanta strada è stata percorsa con coraggio e con pazienza. Soprattutto la Chiesa, nel suo, più faticoso, cammino di rinnovamento, si è fatta più attenta alla parola del Suo Signore, in lui ha posto maggiore fiducia, da lui domanda speranza di salvezza.

Vanno dunque posti come principi fondamentali la libertà religiosa e la libertà dell'annuncio; la libertà di credere e di testimoniare la propria fede, attraverso le forme che ogni tempo indica, l'educazione, l'insegnamento, la vita dei credenti, la predicazione, la liturgia, la preghiera, l'associazione religiosa.

Al di là della salvaguardia, anche pattizia, di queste libertà essenziali, la Chiesa null'altro si attende, che non nasca dalla convinzione e dalla coscienza di quanti accettano la parola rivelata e la vivono in questo tempo di attesa del Signore che viene.

Non benefici economici, non privilegi sociali, non favori politici, non salvaguardie particolari di qualsivoglia genere.

La sua forza è nella speranza, il suo potere è nella povertà, la sua gloria nella croce.

P. V. Aimone

continua da pag. 19

ontologica (perché mi hai abbandonato?) è già superata ed aperta nel Dio mio, Dio mio che la precede. La croce, in questo itinerario, non è la semplice esperienza del tormentum mortis, è redenzione del cosmo dell'uomo perché il Crocefisso esperisce (e in Lui è dato continuamente esperire) che « anche la negatività estrema è inscritta in una possibilità di trasfigurazione redentrice » (p. 14). Nella croce, la situazione estrema si fa luogo di attingimento di una verità che la redime e la salva.

Kant e la teologia

«Dopo aver dato vita a una filosofia della religione come coscienza critica della teologia nei suoi aspetti di parola, evento, comunità e comandamento, ritengo che tutto questo finirebbe nel mito e nella ideologia se non facesse i conti con il tema della *persona Dei*». Così don Italo Mancini apre la prefazione al recente suo lavoro di rilettura della filosofia della religione di Kant, un volume inserito in una felice collana, da lui stesso diretta, che vuole ripercorrere le figure nodali della filosofia contemporanea, con l'intento di reperirne i dati più significativi in vista non solo della elaborazione teoretica, ma anche del loro contagio pratico liberante, e per questo attenta in modo particolare ai significati religiosi e teologici, salvifici per definizione.

Perché Kant, oggi? «È forse giunto il tempo in cui la teologia cristiana può apertamente e fruttuosamente ascoltare il Kant filosofo della religione» (p. 5). Anzi «all'antica condanna del «veleno kantiano» noi opponiamo questa lettura aperta» (p. 187). Le ragioni di questa nuova valorizzazione della filosofia kantiana in ordine al discorso teologico sono dall'A. individuate, prevalentemente, nelle pagine estreme di Kant, (*l'Opus postumum*), nelle quali il filosofo di Königsberg tentò di oltrepassare il dualismo tra il pensare necessariamente Dio e il necessariamente non conoscerlo.

Tutto il travaglio critico di Kant, fu rivolto a negare validità conoscitiva (ma dove tale conoscenza era di ordine fisicistico) al Dio della metafisica (wolfiana), per ricondurre l'istanza religiosa ai postulati della ragione pratica, e quindi ad assegnare ad una teologia che voglia essere razionale, il compito di rispondere a questa domanda: *che cosa posso sperare?* Dove la speranza viene a svolgere il ruolo di unico legame tra dovere morale e compimento della felicità nel Sommo Bene, dove il cristianesimo (la Chiesa) vale per la sua forza pedagogica e civilizzatrice, dove la fede è rafforzamento dell'obbligazione morale tentata dal male radicale, col comando divino, dove la teologia è ermeneutica dei dati storici della religione positiva, entro i limiti però della semplice ragione, ermeneutica riduttiva, certo che però, mentre mette a nudo il «cattolicesimo razionale», ovvero la universalità e comunicabilità del fatto cristiano, libera lo spazio al mistero, al completamento soprannaturale che viene perciò rivelato come appartenente all'ordine del «fare», della «prassi» (ma ancora di ordine etico-pratico, oppure propriamente sotterico, salvifico?).

Al termine di questo lavoro, certo, lo spazio per

il teologo in senso stretto, «confessante», rimane estremamente angusto, se non evanescente. Ma di più, rimane paradossale: egli *deve* parlare del mistero (la *persona Dei*) senza *poterlo* fare (in termini razionali).

Secondo Mancini le ultime pagine di Kant, sarebbero rivolte a superare questa scissura (non è un caso che già Kant sente gli influssi idealistici, specie di Schelling), vale a dire a ricongiungere il mondo della necessità (fisico) con il mondo della libertà (morale), a superare la separazione tra soggetto e oggetto, e quindi a recuperare la conoscibilità di Dio, ma non più nei termini del possedere concettuale (e certo mai dell'intuire sentimentale) bensì come idea totalizzante e inafferrabile (non oggettivabile) a partire dalla quale ogni esperienza è data, anzi, che è condizione trascendentale di ogni esperienza, come supremo ideale che unifica e fonda la realtà del mondo prolungato né esiste fuori dell'uomo, ma è *persona*, sebbene in senso non ontologico ma ideale (o addirittura giuridico-morale: «un essere che ha diritto verso il quale nessun altro possiede diritti»; un Potente supremo, pensato come un essere indipendente, per analogia di un essere santo dotato di potenza», in definitiva: «Colui che permette all'uomo di sapere che il fine delle sue azioni è in armonia con il fine ultimo di tutte le cose».

L'A. non mette certo la sordina ai grandissimi limiti dell'ultimo Kant. Riconosce che tale «idea Dio» non può soddisfare la teologia cristiana, rivelata e salvifica, che i connotati di questo Dio non corrispondono al Dio biblico, dogmatico ed ecclesiale. Riconoscere che la filosofia della religione piega qui verso quel costruttivismo (che è tentativo di risolvere il rivelato entro il sistema del pensiero umano) che è tipica figura dell'idealismo. E che quindi la domanda sulla *persona Dei* (che ne è di Dio?) non può dirsi del tutto soddisfatta. Ma d'altra parte sottolinea che «Kant mantiene il concetto di Dio, il suo essere «personale», il suo essere pensiero e volontà, la sua causalità nel mondo, la sua provvidenza, la sua funzione conoscitiva e pratica, «benigna» e teomorfa, ecc.

Può un cristiano passare oltre, come se nulla fosse successo nell'ermeneutica teologica? E poi: la tolleranza che ne risulta, senza nessun lassismo, il legame tra religione e fine, tra cristianesimo e sviluppo del mondo, tra funzione pedagogica e formativa dell'elemento positivo ed ecclesiale e ultima istanza della ragione — con il grosso problema della convinzione e del consenso, senza di cui non resta che la violenza — sono temi che riportano il discorso di Kant a una vivace attualità. La sua preferenza per la speranza sulla fede, per l'idea sul concetto, per il trascendente sul possedere, per il laborioso costruire sull'ozioso «presentire» sono creazioni di spazi e di funzioni metodologiche che è stato un vero danno aver lasciato cadere da parte della teologia credente (e pensante)» (p. 187 s).

Ma allora di nuovo dovremmo domandarci cosa significhi nell'itinerario di Mancini l'incontro con Kant. Già in *Filosofia della religione*, (1968) Mancini

L'uomo nel suo agire

aveva messo a punto egregiamente la questione epistemologica della filosofia della religione, rifiutando il costruttivismo (o strutturalismo) e definendo la Filosofia della religione come ermeneutica, vale a dire come chiarimenti delle strutture categoriali che sono implicate nel kerigma dato, senza permettere che la ragione risolva « l'oggetto immenso » nelle sue strutture, pur sforzandosi di mettere a nudo le condizioni di riconoscibilità della Parola. Dopo aver affrontato con Bonhoeffer e Bloch, e rimeditato tutta la più recente stagione teologica, in *Teologia, ideologia, utopia* (1974) aveva dovuto fare i conti con il prassismo teologico, che pur evitato nei suoi rischi estremi di risoluzione del Kerygma nel contagio pratico liberante, faceva emergere la stretta connessione tra kerygma e soteria (o salvezza), cosa che inevitabilmente rimanda il discorso teologico alla dimensione della prassi. Discriminante allora risulta la domanda: che ne è di Dio? vale a dire il tema della *persona Dei*, l'unico tema che può assicurare un fondamento solido alla connessione tra verità ed efficacia, senza far scendere la teologia a prassismo. Saggi e frammenti in questa linea già sono stati abbozzati in *Futuro dell'uomo e spazio per l'invocazione* (Astrogallo, Ancona 1945), ed era questo lavoro su Kant. Itinerario suggestivo, certo non concluso. Compito immane, forse non del tutto assolto in questa tappa.

Pergiorio Mariotti

I. MANCINI, *Kant e la teologia*, Assisi 1975

E' il IV volume di un'opera che precedentemente aveva trattato di psicologia e gnoseologia (vol. I, « Alla scoperta dell'uomo »), di ontologia e teologia razionale (vol. II, « L'uomo nel mondo »).

L'autore aveva concepito un programma originario nel quale la persona umana doveva costituire il punto di partenza e il centro di tutta la filosofia.

In questo libro, impostando la morale sulla persona, il Bogliolo è convinto di trovare in essa un saldo punto d'appoggio in quanto tra tutti gli esistenti l'uomo è il solo ad avere valore in se stesso e per se stesso. La trattazione quindi « intende volutamente fermarsi alla fondazione critico-teoretica dei problemi morali radicali. Più che le conseguenze, vengono ridiscussi e ripresentati i presupposti fondamentali delle leggi etiche, nella convinzione che la saldezza dei principi teoretici renda possibile l'edificazione e l'interpretazione della filosofia morale in tutta la vastità del suo ambito » (7).

Ora il Bogliolo sostiene che la legge interiore più profonda dell'uomo è costituita dall'imperativo categorico « realizza te stesso », una legge che interessa tutta la realtà, che quindi accomuna l'uomo ad ogni essere vivente, ma che nell'uomo diventa anche morale ed ordina di crescere nell'essere, di tendere cioè a quel perfezionamento per cui le esigenze dell'essere coincidano con quelle del dover essere (87-90).

Con un'ampia e approfondita esposizione il libro mostra come alla realizzazione dell'uomo contribuiscano tutti gli esistenti.

La prima fonte della realizzazione di sé è vista nelle cose che sono nel mondo le quali per natura non hanno altro scopo che di servire al perfezionamento dell'uomo, devono essere considerate sempre come mezzo e mai come fine altrimenti l'uomo finirebbe col divenire schiavo del mondo e del progresso con la conseguenza che anziché « l'umanizzazione del mondo si ottiene la cosmizzazione dell'uomo » (93).

La seconda fonte è costituita dagli altri uomini. La stessa natura, infatti, principio operante in ogni persona rende le persone reciprocamente presenti di modo che gli elementi che accomunano sono di gran lunga più numerosi di quelli che dividono così che « le differenze appaiono del tutto accidentali e superficiali, del tutto trascurabili. La somiglianza, anzi l'identità di struttura appare ancora più evidente quando consideriamo l'uomo come persona: la sua intelligenza e la sua libertà » (94).

Ma la fonte suprema è Dio il quale con l'atto

creativo si comunica alle creature conferendo ad esse una dignità infinita, un proprio statuto ontologico, l'autonomia sia nell'essere che nell'operare, la possibilità di raggiungere il massimo di libertà.

Queste molteplici considerazioni sulla nostra dimensione di uomini bisognosi dell'aiuto, oltre che di Dio, degli altri uomini, condotte con rigorosa coerenza logica, dovrebbero produrre l'effetto — rileva il Bogliolo — di convincere l'uomo che egli realizza maggiormente se stesso nella misura in cui aiuta gli altri a realizzarsi, che quanto più egli riceve dagli altri uomini e dall'Assoluto, più è se stesso e quindi più si distingue dagli altri e da Dio.

Dopo aver precisato che la moralità coincide con la pienezza dell'attività dell'uomo, il Bogliolo presenta la grandezza e la dignità dell'atto umano attraverso le strutture basilari di esso, l'intelligenza e la volontà, le quali sono tali che conferiscono all'agire umano un carattere di assolutezza in quanto le loro dimensioni sono infinite aspirando l'una al possesso del vero assoluto, l'altra del bene sommo.

Ne consegue che l'atto umano possiede un duplice valore:

1) quello di trasformare l'uomo da capolavoro naturale in capolavoro morale. « Come capolavoro ontologico l'uomo è opera di Dio creatore, come capolavoro morale è il risultato dell'attività etica, concreatrice » (139).

2) quello di umanizzare e orientare tutte le cose verso Dio loro principio, ma anche loro fine ultimo.

Ne consegue che la coscienza dell'uomo può legiferare liberamente su tutta l'attività morale perché trova in se stessa la sua legge. « La sua natura ragionevole, la sua ragione è la sua legge. Nulla può diventare norma dell'agire rimanendo puramente esteriore alla coscienza perché cessa di essere legge umana. La legge ha valore per l'uomo nella misura in cui si fa interiore all'uomo, divenendone la coscienza stessa » (174).

E' improponibile, quindi, per il Bogliolo, il problema se esista opposizione tra coscienza e legge dal momento che ogni legge, se vuole essere legge umana, deve esser riportata all'interiorità della coscienza la quale, non essendo riducibile a nessun'altra legge, diventa la legge dell'uomo come tale, diventa cioè « l'uomo stesso posto dinanzi all'imperativo categorico che non può eludere senza annullarsi: devi attuare te stesso » (175).

Non possiamo non sottolineare come la storia della morale compri la tesi dell'Autore dal momento che la separazione della legge dalla coscienza, il ricorso all'appoggio della legge esteriore alla coscienza, sia stata la caratteristica di epoche decadenti e immature, abbia denotato povertà interiore comportando una concezione pessimistica dell'uomo.

Attenta considerazione meritano le pagine in cui l'Autore sostiene che come l'agire morale va giudicato secondo che ha la capacità di realizzare e perfezionare l'uomo, così anche « ogni valutazione delle istituzioni sociali è condizionata dalla capacità di favorire o impedire lo sviluppo della persona » (260). Ne derivano conseguenze rilevanti sia per la società familiare che per quella civile in quanto l'una deve considerarsi una istituzione

che non riguarda tanto i due coniugi, quanto la persona dei figli tant'è vero che la voluta esclusione di essi « è un'offesa alla persona perché la generazione non è soltanto un atto personale liberamente posto dalla volontà dei coniugi, ma è per sua natura finalizzato a una terza persona » (267); l'altra deve essere al servizio del cittadino e non viceversa.

Di notevole utilità si presenta nel libro lo studio che ricerca l'origine e lo sviluppo della crisi della morale. L'errore iniziale viene individuato nella filosofia di Cartesio, dovuto alla separazione dell'essere dal dover essere di modo che la morale che ne scaturì possedeva una consistenza fragile perché fondata sull'opposizione tra essere e dove essere e nello stesso tempo si aprì la strada al formalismo e al legalismo.

A Kant il Bogliolo riconosce un grande merito: quello di aver voluto salvare la validità assoluta e necessaria dell'etica, ma il suo limite più grave è rappresentato non solo dal non aver eliminato, ma dall'aver consacrato l'opposizione cartesiana.

L'Autore vede la crisi dell'etica aggravarsi in seguito alla progressiva svalutazione della persona umana da parte delle successive dottrine filosofiche: assorbita nell'Io trascendentale dell'idealismo, ridotto a materia nel marxismo, considerata allo stesso livello delle cose naturali nel positivismo.

Un giudizio severo, infine, il libro riserva a quei filosofi e teologi del nostro tempo, i quali affermano l'esistenza non del soggetto, ma dell'intersoggettività, non della persona, ma del rapporto io-tu. Si tratta di filosofie — osserva giustamente il Bogliolo — che « non fanno paura per quel che dicono, ma per il poco che barbugliano e per il molto che tacciono. Non fanno paura, ma pietà, soprattutto per lo squalore della loro antropologia che potrebbe essere ricchissima ed è poverissima. Sta qui tutta la debolezza della nuova morale. Non sanno dire nulla sulla persona in modo soddisfacente, umanamente e cristianamente sufficiente » (26-27).

Un discorso particolare merita di essere rivolto al metodo adottato dal Bogliolo, che costituisce l'aspetto più originale e innovatore dell'intera trattazione. E' un metodo ottimistico perché mira a ricercare i punti di incontro tra un'etica e l'altra e le istanze positive che ciascuna contiene. La scelta di tale metodo è corroborata da un motivo che riteniamo valido: la parentela tra le varie etiche in quanto più o meno esplicitamente tutte vogliono il bene dell'uomo. L'Autore

rileva che le divergenze derivano per lo più dalla accentuazione di alcuni aspetti particolari i quali si rivelano erronei allorché pretendono di diventare esclusivi. Il Bogliolo non solo trova tra un'etica e l'altra una connessione in linea orizzontale, ma anche un rapporto verticale in quanto l'etica « più perfetta e comprensiva racchiude in sé l'etica meno perfetta e meno comprensiva, formando con essa un'unità di grado superiore. Necessariamente tra tutte le etiche storiche ve n'è una più aperta, più ricca, più profonda. Indipendentemente da qualsiasi opinione quest'etica rifonde tutte le altre in una superiore unità dialettica » (206-207).

In campo etico — sembra concludere il Bogliolo — si tratta di intraprendere un cammino del tutto opposto a quello che per tanto tempo è stato ritenuto necessario.

Ci troviamo indiscutibilmente di fronte a un libro complesso, ma ben articolato e può essere valutato adeguatamente soltanto da chi ha effettuato precise scelte teoretiche. Esso va letto con partecipazione benché la sua interna coerenza logica ne faccia un'opera stimolante anche per chi non ne condivide il contenuto. A volte l'impostazione può sembrare un po' digressiva e in taluni punti si sarebbe desiderata maggiore stringatezza, ma è anche vero che le frequenti ripetizioni contribuiscono a chiarire, approfondire, rafforzare l'argomento affrontato.

Se la dottrina esposta ha dei precedenti storici in quanto si inserisce in quella corrente di pensiero di derivazione tomista e di impronta genuinamente cristiana, nella sua formulazione organica è profondamente nuova e la sua esposizione in forma discorsivamente chiara denota che l'Autore l'ha pienamente assimilata.

Del libro abbiamo tracciato soltanto le linee essenziali, tralasciando le innumerevoli digressioni su argomenti particolari alcune delle quali senz'altro interessanti. Siamo tuttavia convinti che quanto esposto è sufficiente per confermare le già apprezzate qualità dell'Autore, sempre ricco di idee nuove, di spunti stimolanti, capace di approfondire molteplici questioni e soprattutto sempre equilibrato rispetto alle tesi estreme.

Dobbiamo, insomma, veramente riconoscere che il clima diffuso dal Concilio Vaticano II e che ha portato i cattolici a giudicare diversamente gli avversari, col Bogliolo continua a dare i suoi frutti.

Giovanni Cagnetti



Gli scioperi dei ferrovieri, indetti dalla Cisl, dai sindacati autonomi, e dai CUB, condannati dalla Cisl, dalla Uil e dalla Cgil per il loro carattere corporativo e terrorista, fanno temere che sia in atto, a vari livelli, un'attività di boicottaggio nei confronti dei tre sindacati maggiori, che può avere come fine immediato quello di rendere impopolari le lotte sindacali che si apriranno in autunno. A più lungo termine, quest'azione diretta a colpire proprio il settore dei trasporti, uno dei più delicati per l'economia del Paese, potrebbe divenire una seria minaccia, di chiara marca reazionaria, ed essere utilizzata come ricatto politico (il Cile, con i tristemente famosi scioperi dei camionisti, insegna). Tutto ciò porta ad auspicare una iniziativa più decisa da parte del governo, per arginare questo pericolo, di quella che abbiamo visto quest'agosto.

All'interno della riflessione che la FUCI sta svolgendo sul problema dell'Evangelizzazione, tema del prossimo Congresso, assume grande importanza l'analisi del ruolo del laicato nella Chiesa di oggi. A partire dal Concilio si è cominciato a ripensare infatti alla specificità del laico all'interno della comunione ecclesiale, e ci si è resi conto che è indispensabile che le Chiese locali vivano e respirino della fede, e della testimonianza che tutto il popolo di Dio riesce ad esprimere, proprio lì dove l'esperienza storica, con le sue difficili esigenze, rende più urgente e pregevole la speranza che è nei cristiani. È su questa strada che si pone la lettera pastorale di Mons. Ablondi, che avvia alcune piste di ricerca sul ruolo del laicato, ma ha soprattutto il merito di porre alla Chiesa una profonda domanda di conversione e per il laicato e per la gerarchia. Per il primo, perché sia cosciente della sua missione, e si riconosca non in una funzione di appoggio al clero o di mera traduzione, ma sappia esprimere la ricchezza della sua esperienza spirituale e teologica, e si impegni in ciò; per la gerarchia perché non accetti una mentalità di « sussidiarietà » nei confronti del laicato, ma espliciti la sua funzione di guida proprio a partire dal contributo di fede che il laico può offrire.

Documentazione: problemi della Chiesa

Laico, oggi, nella Chiesa

Lettera pastorale di Mons. Alberto Ablondi Vescovo di Livorno

Una presenza che è invito e diritto

Fratello laico, questa Lettera Pastorale vuole trattare, forse meglio, vuole aiutarti a scoprire la tua « posizione » nella Chiesa.

Desidero rivolgerti il discorso in una forma diretta, non solo perché sia più confidenziale e più affettuosa; soprattutto perché tu sei mio « fratello » nel mondo come uomo, tu sei mio « fratello » nella Chiesa perché battezzato, sei « fratello » adulto, se sei anche cresimato.

È un discorso che, mentre ti parla, non ti lascia silenzioso. Anche a te è data la parola; perché ti ho ascoltato e ti ascolto in tante occasioni e in tante comunità. Del resto la tua disponibilità, i tuoi bisogni, i doni che ti ha dato il Signore, la posizione che occupi nella storia della Chiesa, del mondo e di te stesso, ti fanno sempre interlocutore tanto importante.

Vorrei inoltre che nelle mie parole non sentissi solo il vescovo; queste si ispirano alla Parola di Dio, alle riflessioni del Concilio, ma sono anche l'eco del pensiero, delle preoccupazioni, delle speranze di sacerdoti, di religiosi, di religiose, di credenti e di non credenti che si interrogano sul laico nella Chiesa; sono voci che incontro costantemente nei più diversi ambienti della diocesi e che ho voluto anche appositamente ascoltare.

Ora che ho accennato lo scopo della lettera, prima di affrontare l'ambiente, gli impegni e le attese di questo

cammino con te laico, vorrei precisare anche i limiti della trattazione.

Non è un discorso che inizia solo ora; le « Lettere Pastorali » degli anni scorsi hanno invitato alla riflessione sulla Evangelizzazione; precisando il significato dell'Evangelizzazione nel 1971; invitando a prendere coscienza dei presenti e degli assenti all'Evangelizzazione con **Gli Assenti** (1972); sottolineando la missione evangelizzante del sacerdote in **Noi preti nella Chiesa** (1973) e della famiglia in **Sposarsi in chiesa** (1974). Ora è naturale che il discorso si sviluppi con la responsabilità del laico.

Non è discorso che pretende una completezza; si tratta, molto più semplicemente, di rispondere a urgenze poste dall'ambiente diocesano, di provocare con alcune riflessioni un approfondimento più vasto ed organico; c'è anche la preoccupazione di dire, a chi attende la presenza di una Chiesa che sia più Chiesa, quanto siamo consapevoli di energie dimenticate, abbandonate, o almeno non valorizzate.

Non è discorso che si chiude nella Lettera Pastorale, ma che dalla Lettera Pastorale si apre, come una provocazione, perché possa continuare nella critica, nell'approfondimento, nella documentazione, nella sperimentazione, negli studi specializzati attraverso le comunità parrocchiali, le comunità religiose, i gruppi, ecc.; del resto l'accoglienza delle precedenti « lettere »,

sempre più vasta, in tante comunità ha aperto la via di un fecondo e dialogante sviluppo.

Infine, e lo si può comprendere da quanto sin qui è stato letto, questo discorso non vuole abbracciare tutti i modi della presenza del laico nella Chiesa; verrà inquadrato infatti il contributo che il laico offre alla Chiesa perché questa realizzi la sua missione di evangelizzazione, ma verrà messo a fuoco soprattutto il suo servizio alla catechesi.

Un panorama di... vuoto

E ora, fratello laico, prima di approfondire il discorso, vorrei che mi accompagnassi in un breve ma importante itinerario: desidero presentarti un panorama di impressioni, anzi di costatazioni, forse un po' amare, che sorgono in me e che traducono, pur accanto a tanti lati positivi, un povero aspetto della nostra comunità diocesana, di tante comunità parrocchiali, forse di tutta la Chiesa.

— Quando in tante comunità parrocchiali osservo chi si accosta alla Eucarestia, se prevalgono i fanciulli o gli anziani, i presenti di oggi mi fanno pensare... **al deserto di domani**; e mi domando: come mai è assente in quella comunità, nel suo momento più grande, più vitale, più comunitario, la fascia di età dell'adolescenza, della giovinezza e della maturità?

— Quando, nella fabbrica, nella scuola,

la, e in qualunque altro ambiente, il tema religioso esplode, facilitato dalla presenza del sacerdote o del vescovo, come è disarmante e deludente constatare che le **verità cristiane** di fondo, anche in coloro che si dicono cristiani, sono **falsate** dalla disinformazione, sono deformate dall'equivoco, sono inquinate da schemi ideologico-politici estranei e ostili al contesto cristiano!

— Quando incontro uomini che si dicono cristiani nella vita personale perché «pregano», che si dicono cristiani nella vita familiare perché partecipano con la famiglia al culto parrocchiale, il mio dovere di evangelizzazione mi costringe sempre a pormi un'altra domanda: questi uomini, evangelizzati a livello parrocchiale e familiare, hanno ascoltato la Parola di Dio come luce che li accompagna anche nella loro professione, che li stimola e li critica nel loro impegno sociale e politico? Se è vero che ogni uomo non è solo se stesso, non è solo la sua famiglia ma è anche e soprattutto la sua vocazione, è necessario, anche se è triste, constatare che **tanti cristiani, in sostanza, non sono ancora evangelizzati**: perché la Parola di Dio non è ancora giunta a illuminare i valori umani e le responsabilità della vocazione professionale e sociale.

— Quando sento che il mondo dei poveri di pane, di casa, di dignità, di libertà, di salute non spera più in nessuno e confida spesso anche la Chiesa fra i tanti che hanno deluso, come non avvertire che la **evangelizzazione deve ancora ottenere udienza**, o riacquistare fiducia, o forse almeno dimostrare presenza proprio presso coloro che per Cristo sono stati i primi: «Mi ha mandato ad annunciare ai poveri il lieto messaggio» (Lc 4,18)?

— Quando bisogna prendere atto che **la giornata del sacerdote è spesso assediata** da celebrazioni, da problemi organizzativi e di risposte frettolose alle situazioni più urgenti, come non avvertire il rischio di aridità che si riflette poi su tutta la comunità? Perché manca il tempo per il raccoglimento che feconda le energie, manca il tempo per rispondere alle esigenze più nascoste, che sono spesso più gravi dei bisogni urlati.

— Quando costato che le parole della Chiesa, del vescovo, del sacerdote, dei documenti che richiamano particolari problemi sono sovente, troppo sovente, filtrati in maniera tanto parziale da essere deformati, o accolti con tanto distacco che rivela la scarsità di rapporti personali, è facile rendersi conto che **una voce sola non fa evangelizzazione**. E la voce è sola perché prima di parlare non ha vastamente ascoltato voci diverse, perché quando

ha parlato ha abbandonato la parola all'interpretazione di ognuno, senza farla accompagnare da un tessuto di rapporti comunitari affinché diventasse comprensibile a tutte le mentalità, in ogni ambiente, nei diversi momenti della vita.

— Quando, infine, nelle celebrazioni delle comunità parrocchiali più «frequentate», come negli incontri più diversi, non ci si accontenta di contare i presenti, ma si fanno le **doverose proporzioni fra presenti e assenti**, la evangelizzazione diventa non solo un problema di moltiplicazione di energie; è problema che esige preghiera, che chiede accoglienza di ispirazione divina, che vuole impegno di carità, capacità di inventiva, bisogno di testimonianza; solo così nuove energie saranno in grado di raggiungere coloro la cui assenza, in una comunità, non può mai essere data per scontata.

Questo panorama, fatto di momenti e rilevamenti diversi, sbocca in una unica constatazione: una Chiesa che ha la missione di evangelizzare, cioè di «rivelare» all'uomo l'amore di Dio, «rivela» invece paurosi vuoti proprio nella evangelizzazione: perché non sono evangelizzate tutte le età e tutte le vocazioni e tutte le condizioni umane; perché dove si evangelizza c'è troppo di generico, troppo di equivoco, e spesso poco di testimoniante; perché, di fronte ai tanti assenti, i collaboranti fra i presenti sono pochi; chi poi lavora, sovente, è solo, sordo, più indaffarato che attivo, più trascinato dalle urgenze che sollecitato dai fini e dai bisogni.

Un invito non occasionale

Fratello laico, dopo la panoramica e le constatazioni, riprendiamo la nostra riflessione.

Vorrei però che ora non ti sentissi chiamato solo per un intervento di «pronto soccorso». La tua vocazione correrebbe il rischio di essere deformata un'altra volta, se la tua presenza nella Chiesa fosse solo intervento di urgenza che ti offre un posto, non di «ruolo», ma da «supplente»; da supplente, perché i preti non ce la fanno più da soli, perché i tempi sono più duri, perché il mondo e l'uomo sono diventati più grandi e più esigenti.

E non vorrei neppure che la chiamata nella Chiesa, invece di essere valorizzazione di vocazione, fosse una rassegnata accoglienza del clero e del vescovo, della «gerarchia» insomma, che ti riceva, non potendo ormai più delimitarti nei corridoi dell'obbedienza e della esecuzione. Sarebbe questo solo un povero atto di transazione per

una nuova distribuzione di diritti e di doveri; mentre la convinzione che la Chiesa sono tutti i battezzati, con doni diversi «per» e «nella» comunità, dovrebbe portare a vedere nel laico una essenziale componente di questa famiglia-chiesa, che continuamente si scopre e si riscopre nei suoi valori e nelle forze che la compongono, per rispondere sempre più adeguatamente al piano di Dio e ai bisogni dell'uomo.

Una presenza di diritto e di profonda esigenza

La tua presenza, nuova o riscoperta non importa, è sostenuta e documentata dalla Parola di Dio e del Magistero, come vedremo assieme; le circostanze storiche di oggi non sono determinanti: solo sollecitanti, esse pongono il problema con evidente urgenza.

Certo sono circostanze importanti se pensi che la nostra epoca vede una svolta di civiltà come da secoli, forse da millenni, non si avvertiva.

In questo nuovo ritmo di vita sociale, culturale ed economica la Chiesa viene necessariamente coinvolta; perché, se è vero che la Parola che Dio le ha affidato è eterna, come eterno è l'amore che in essa si annuncia, questa parola, affinché continui ad avere un senso e a far capire l'amore che offre, deve costantemente essere tradotta nelle nuove e diverse situazioni umane.

Appunto questa novità nel mondo e nell'uomo esige anche novità, non di valori che sono eterni, ma di energie evangelizzanti nella Chiesa. Siamo veramente di fronte a uno sviluppo dell'uomo e del mondo che, impegnando la Chiesa a una presenza più vasta, più attenta, più varia e più profonda, la aiutano a scoprire in se stessa energie che forse erano state dimenticate e abbandonate; come un organismo, completo in sé, ma con membra atrofizzate per lunga inattività.

Non saranno proprio i laici membra che, da sempre presenti nel corpo della Chiesa, e ad essa essenziali, sono state lasciate inattive e sono ora atrofizzate per debolezze umane e per circostanze storiche? La coscienza della Chiesa e le nuove dimensioni umane fanno ora sentire il bisogno, non solo di costatarne la presenza, ma di riattivarle e di sollevarle da uno stato di atrofia, che potrebbe compromettere anche l'organismo che le porta e deludere quanti attendono la risposta vitale di tutto il «Corpo» che è la Chiesa.

Essere laici è missione

Il tuo nome « laico »

Fratello laico, perché ti ho chiamato così? È importante un nome: perché può rivelare una personalità, indicare una missione, offrire la ricchezza di una storia, soprattutto è condizione prima per un rapporto che sia amore, dialogo, collaborazione.

E non lasciarti ingannare da un uso generico di questo nome, « laico »; perché potrebbe generare equivoco. Infatti nel linguaggio non ecclesiale, soprattutto nel linguaggio politico, è laico chi si oppone a ogni interferenza religiosa, anzi chi non intende accogliere neppure la ispirazione religiosa nel proprio comportamento sociale o politico; se poi, dalla sottolineata Indifferenza religiosa si passa alla ostilità, questo atteggiamento polemico viene chiamato « laicista ».

Nel linguaggio ecclesiale invece, « laico » è parola che ha una storia, e che, attraverso la storia, assume un significato particolare e inconfondibile.

Di vocazioni laicali si parla certo nel Nuovo Testamento, ma la parola « laico » in esso non è mai usata; il sostantivo greco « laos », da cui essa deriva, si incontra abbastanza frequentemente dal III sec. a.C. nel greco profano ed è usato soprattutto nella traduzione biblica dei 70 per indicare il popolo con distinzione dai sacerdoti e dai leviti (Is 24,2; Ger 34,19); mentre « laicos » si trova, raramente, anche negli autori cristiani prima del III secolo d.C. Da quell'epoca però il suo impiego si fa corrente in Clemente Alessandrino, in Tertulliano, in Origene, in Cipriano (cf **Gli studi biblici di Congar sul laico**).

Sei fratello

Sento ora che per farti comprendere la tua particolare posizione di laico, la tua missione di laico e la tua grandezza di laico nella Chiesa, mi è utile sottolineare la prima parte del nome con cui mi rivolgo a te in questa lettera: fratello.

Saprai infatti distinguere doveri e compiti del laico, se prima comprenderai la non distinzione, anzi la comunione che ci fa tutti « fratelli ».

Sei fratello, con me vescovo, con il Papa, con i sacerdoti, con i religiosi, perché tutti apparteniamo al popolo di Dio avendo egli « fatto di noi un Regno di sacerdoti per Dio suo Padre » (Ap 1,6) e perché essendo solo « lui pietra vivente... pure voi pietre viventi, siete edificati come edifi-

cio spirituale per un sacerdozio santo » (1 Pt 2,5).

Siamo fratelli nella Chiesa, per il battesimo che ci fa figli del Padre, per l'Eucarestia sempre celebrata da tutta la Chiesa e per tutta la Chiesa; siamo fratelli perché a tutta la Chiesa, unico popolo sacerdotale è donata ed è affidata la Pasqua del Signore che continuiamo a celebrare sia nell'Eucarestia, come quando accogliamo e diamo la Parola di Dio, quando accogliamo o diamo il suo perdono, quando accogliamo o comunichiamo il suo Spirito.

Siamo fratelli perché solo nell'amore vicendevole rendiamo visibile l'amore di lui: « Rimanete nel mio amore » (Gv 15,10).

Siamo fratelli perché, non la posizione che abbiamo nella Chiesa, o il grado gerarchico ci fanno santi, ma la disponibilità e l'impegno di ognuno anche della persona più oscura, nel rispondere alla « universale vocazione di santità ».

Ma, fratello diverso

Siamo fratelli perché sappiamo che il legame familiare non viene meno quando i membri di una famiglia sono impegnati in luoghi diversi o in mansioni differenti: se infatti « l'indole secolare è propria e peculiare dei laici » (**Lumen gentium**, 31), perché il laico non abbandona le strutture profane per inquadrarsi in altre create dalla Chiesa, per clero e per laici restano identici e comuni i motivi fondamentali della vita e della fede: il Padre da cui veniamo e i fini a cui tendiamo.

Siamo fratelli, ma tu sei un fratello « laico », perché nella famiglia che ci fa fratelli ci sono mansioni diverse e tutte essenziali, perché nelle pietre che fanno il tempio ci sono posizioni diverse tutte necessarie, perché nel popolo di Dio ci sono servizi diversi e tutti importanti, perché vicino al capo ci sono membra diverse, ma tutte di uguale nobiltà, in quanto suo è il Corpo.

Dunque, vedi, sei nobile come tutti; necessario, essenziale, importante come tutti; santo se vuoi come tutti; ma diverso. Questa diversità purtroppo in forma solo negativa, affermava anche il Diritto Canonico: « Il laico è diverso dal chierico perché non partecipa al potere di ordine e di giurisdizione » (cf **C.I.C.**, 948).

Ma il Concilio, che dedica ai laici il quarto capitolo della fondamentale

« Costituzione dogmatica sulla Chiesa », non si ferma alla definizione negativa, e tanto meno ad una definizione di rimando, come nel **Lessico della Chiesa** che nel 1891 alla parola « laico » aggiungeva: « vedi chierico ».

La diversità del laico infatti è importante, necessaria, essenziale, perché contiene dei valori specifici che ne fanno una « vocazione ».

Essere laico è vocazione particolare

Devi comprendere, fratello laico, quale dignità ma anche quanta responsabilità porta con sé questa parola « vocazione ». È dignità perché, come i preti e i religiosi sono dei chiamati da Dio a essere preti e religiosi, anche tu sei un chiamato, hai la vocazione... a essere laico; è dignità, perché la tua posizione nella Chiesa non è solo quella di ricevere e di eseguire o di assistere passivamente all'esercizio del potere ad altri affidato; e neppure la tua posizione è solo benevola concessione di chi sta sopra, o recupero occasionale di energie laiche per momenti di emergenza nella storia della Chiesa o della gerarchia; e tanto meno è frutto di conquista da parte di una base laicale che finalmente rivendichi posizione, diritti, poteri. Neppure da una disosizione giuridica trae origine la tua posizione nella Chiesa: il Concilio la riconosce come missione, emergente da una consacrazione che ti ha « incorporato a Cristo con il battesimo e costituito popolo di Dio » (**Lumen gentium**, 31). Non è dunque azzardato dire che il laico è « sacramento » che si riceve con il dono del battesimo, dello Spirito e della comunione eucaristica.

Hai la responsabilità di una vocazione, che il Concilio riconosce solennemente e precisa vastamente: « I laici, chiunque essi siano (come è bello e vasto e consolante questo "chiunque") sono chiamati come membri vivi a contribuire con tutte le loro forze, ricevute dalla bontà del Creatore e dalla grazia del Redentore, all'incremento della Chiesa »; « l'apostolato dei laici è la partecipazione alla stessa salvifica missione della Chiesa »; « ogni laico è testimone e insieme vivo strumento della missione stessa della Chiesa »; « grava su tutti i laici il glorioso peso di lavorare perché il divino disegno di salvezza raggiunga ogni giorno di più tutti gli uomini di tutta la terra » (cf **Lumen gentium**, 33).

Lo stesso Concilio, analizzando i compiti vari e specifici affidati alla vocazione laicale, sottolinea proprio quella missione di evangelizzazione che è

motivo della nostra trattazione, quando dice che « la evangelizzazione, con la testimonianza della vita e con la parola, acquista una certa nota specifica e una particolare efficacia dal fatto che viene compiuta nelle comuni condizioni del secolo » (*Lumen gentium*, 53).

Queste, come vedi, non sono solo parole di autorevole riconoscimento; sono insegnamento e quindi, per i laici e per la gerarchia, diventano impegno di accoglienza e di rispetto; perché, dove la rivelazione dice « effonderò il mio spirito su ogni persona, saranno profeti i vostri figli e le vostre figlie » (*At* 2,17), il Concilio, quasi a commento, sottolinea: « Il sommo ed eterno Sacerdote Gesù, volendo anche attraverso i laici continuare la sua testimonianza e il suo servizio, il vivifica del suo Spirito » (*Lumen gentium*, 34).

Il servizio gerarchico nello specifico contributo evangelizzante dei laici

Ora, fratello laico, per rivelarti nella vocazione laicale le tue responsabilità, vorrei ripensare le parole del Concilio che attribuiscono al tuo contributo di evangelizzazione « una nota specifica ed una particolare efficacia » (*Lumen gentium*, 35).

La tua evangelizzazione è **specificata**, in quanto si distingue da quella della gerarchia; ma questa non è certo l'unico mezzo di presentazione e di diffusione della Parola di Dio: nella sua vastità e pienezza, la Parola di Dio è piuttosto affidata a tutta la Chiesa; alla gerarchia compete invece il servizio di essere « dottori autentici, rivestiti dalla autorità del Cristo » (*Lumen gentium*, 25), per conservare inalterato e trasmettere autenticamente l'insegnamento del Signore.

Fratello laico, questo servizio della gerarchia ti raggiunge quando, accogliendo nella tua vita la Parola di Dio, sei garantito della sua autenticità; ma è servizio, quello gerarchico, che ti raggiunge anche quando, nella Chiesa e nel mondo devi annunciare la Parola del Signore. La gerarchia allora diventa per te la garanzia di quanto credi e di quanto offri; perché essa, col suo servizio, ti assicura autenticità, e così ti fa il dono della libertà. Per essa tu puoi ripetere le stesse parole o tradurle in nuove forme, inventare presentazioni inedite, interpretare e illuminare situazioni nuove, nella serena sicurezza che, in quanto accompagnato e sostenuto dal servizio gerarchico, non potrai mai compromettere né te, né gli altri, né la Parola

di Dio con la fragilità della mente umana, con la deformazione facile delle passioni, con gli adattamenti suggeriti dagli interessi più nascosti.

Vedi, in questa famiglia-Chiesa, quale complementarità: di sacerdozio ministeriale che dice e autentica, di laici che, accogliendo dallo Spirito e dalla Chiesa, diffondono, di religiosi che cantano la stessa verità, soprattutto con la testimonianza comunitaria della loro vita.

La particolare « efficacia » della tua evangelizzazione

Ma le tue responsabilità diventano evidenti, fratello laico, le tue assenze e le omissioni più colpevoli se è vero che la tua forza evangelizzante è di **particolare efficacia**, per la Chiesa di sempre e soprattutto per la Chiesa di oggi: « I laici sono chiamati principalmente a partecipare alla missione salvifica della Chiesa soprattutto in quei luoghi e in quelle circostanze in cui essa non può diventare sale della terra se non per mezzo loro » (*Lumen gentium*, 35).

Per dare maggior rilievo alla efficacia, anzi alla insostituibilità dell'opera di evangelizzazione da parte dei laici, permetti che formuli alcune ipotesi di assenza, che spesso purtroppo nella Chiesa di oggi sono triste realtà.

— Pensa: se tu laico non collabori alla evangelizzazione, tutta la missione della Chiesa ricade sui sacerdoti. Conseguenze, La Chiesa ne risulterebbe « clericalmente » deformata, perché la gerarchia è un servizio nella Chiesa, non è tutta la Chiesa; inoltre il mondo e l'uomo sarebbero privati delle proposte evangeliche, soprattutto oggi, quando le verità debbono raggiungere ognuno personalmente, non tanto in una proposta predicata, quanto in un dialogo costante, personale, fraterno, e continuamente riproposto; la missione della gerarchia poi verrebbe mutilata nella sua funzione di interprete autentico fra Dio e l'uomo, con un pericoloso isolamento dall'uomo. Infatti, non solo senza la presenza capillare e ambientale del laico l'uomo concreto non può essere raggiunto nella varietà dei suoi ambienti sociali, culturali e geografici, ma, senza l'esperienza del laico, non può neppure essere documentata e rilevato e seguito l'impatto; quasi sempre drammatico, fra la Parola di Dio e la realtà umana, personale e sociale.

— Ma poi, pensa ancora, se il nostro Dio è il Dio che cerca il dialogo d'amore con l'uomo, se la Chiesa è « dialogo » perché ha la missione di dialogare con Dio, di dialogare a no-

me di Dio, di dialogare con l'uomo, di insegnare all'uomo il dialogo di Dio, non è specifico del contributo laicale essere un momento importante della Chiesa che dialoga? Soprattutto al laico è affidato l'ascolto dal di dentro delle parole del mondo, che sono spesso anche parole di Dio, perché ad esso suggerite dallo Spirito Santo.

— Mi pare inoltre importante la collaborazione dei laici perché non si corra il rischio di glacializzare e sterilizzare in un arido sistema dottrinale, adatto solo all'insegnamento e alla cattedra, un discorso libero e generante come deve essere quello fra Dio e uomo, fra Chiesa e mondo. È fatale infatti che i pochi preti ricorrono ai trattati e alle formule; mentre, quando esiste profondo, vasto e affettuoso il senso della comunità completa, la unità dei cuori e della verità è salvata e fecondata anche da parole diverse, che traducono lo stesso amore e la stessa origine.

— Specifica dunque la vocazione evangelizzante dei laici? Non solo specifica: nella situazione storica di oggi anche provvidenziale: già agli inizi la Chiesa corse il pericolo di chiudersi in un particolarismo giudaico e di rinunciare così al mondo; nei secoli successivi le tentazioni di chiusura giudaizzante sono state tante. Oggi, se il laico non si offre, anzi se non rivendica la sua « efficace e specifica vocazione », c'è un nuovo pericolo di chiusura « giudaizzante » in una Chiesa, che non diventa fermento nelle tante aperture che la pasta nel mondo presenta, e si condanna invece a restare « sinagoga » riservata ai preti e ai pochi praticanti.

Queste considerazioni e la gravità delle urgenze assumono anche il significato di un costante invito, rivolto naturalmente non solo a chi già collabora. Esso vorrebbe raggiungere anche tutti i battezzati, forse neppure « praticanti », per dire quanta attesa c'è da parte di Dio, della Chiesa e degli uomini.

L'invito è gesto di speranza verso una terra incolta, che nasconde però tanti semi di Dio, in attesa di un po' di buona volontà dell'uomo; la fioritura sarebbe vitalità nuova per questa terra e, oltre che gioia di fecondità sarebbe speranza per tutti gli uomini che, consapevoli o no, attendono la salvezza dalla missione di « tutta » la Chiesa.

(continua a pagina 31)



La legge c'è, bisognerebbe poterla applicare

La tanto attesa riforma carceraria, il cui primo progetto presentato in Parlamento risale a circa quindici anni or sono, è entrata finalmente in vigore, dopo una vicenda parlamentare travagliatissima che ha visto alternarsi tendenze aperte alle concessioni più avanzate a pericolosi ritorni ad una tradizione carceraria più restrittiva. A prevalere pare sia stata la tendenza più aperta ed illuminata; malgrado alcuni ne denuncino l'eccessiva permissività, infatti, la nuova riforma segna una tappa importante nel processo di adeguamento del nostro sistema carcerario a modelli di vita più civili.

Finalizzata alla individualizzazione della pena e alla umanizzazione delle condizioni di vita nelle carceri, secondo il dettato della Costituzione (art. 27 «Le pene non possono consistere in trattamenti contrari al senso di umanità e, devono tendere alla rieducazione del condannato») la riforma contiene istituti avanzatissimi quali il regime di libertà, l'apertura delle celle per alcune ore del giorno, la possibilità di comunicare più spesso con le famiglie, la depenalizzazione dei rea-

ti minori: in pratica un trattamento più umano che consenta di rieducare e quindi di recuperare il condannato.

Malgrado tutto questo, nel giorno stesso della pubblicazione sulla G.U. di una legge così avanzata, la nostra cronaca ha registrato la rivolta più violenta, la più compatta la più devastatrice che si sia mai verificata in un carcere italiano negli ultimi anni. Una protesta che ha colto di sorpresa un po' tutti e per le dimensioni assunte e, soprattutto, per aver interessato un istituto di pena, quello di Rebibbia, che nel tragico panorama delle carceri italiane aveva gli attributi per essere definito «modello».

Diversi feriti e danni per oltre un miliardo, ma non è tutto: nel duro bilancio della rivolta vanno inclusi anche i trasferimenti, i nuovi e pesanti capi d'accusa (danneggiamento aggravato contro immobili di proprietà dello stato, incitamento alla rivolta) e i nuovi processi a carico dei rivoltosi.

Un prezzo assurdo, si è detto, una rivolta inutile e sproporzionata alle richieste dei detenuti, peraltro tutte contenute nella legge appena

entrata in vigore. Non è mancato chi, senza preoccupazioni di ricercare i motivi o peggio ancora parlando di autolesionismo dei detenuti ha attribuito il tutto all'eccessivo permissivismo dei nostri istituti di pena.

Un modo questo tutto sommato semplicistico di interpretare i fatti, ma forse vale la pena di interrogarci più a fondo sulle motivazioni che hanno spinto i detenuti, per molti dei quali la nuova legge poteva rappresentare l'autorizzazione legale a lasciare il carcere o sicuramente rappresentava condizioni di vita più umane, ad una protesta così incontrollata e rischiosa.

Bisogna guardare alla realtà dei fatti; ci si accorge allora che a dispetto di qualunque legislazione illuminata i nostri condannati alloggiavano in fortezze militari quali quella di Gaeta, che i detenuti in attesa di giudizio, e quindi con una certa percentuale di innocenti, non solo rimangono anni negli istituti di pena prima del processo, ma reclusi insieme ai detenuti già condannati senza alcuna differenziazione fra delinquenti primari e recidivi sono esposti ad un vero contagio criminale; che manca qualsiasi trattamento rieducativo, che non esistono le strutture necessarie per il reinserimento sociale dell'ex detenuto, che una volta uscito dal carcere trova accoglienza solo in associazioni criminali.

Di fronte ad una realtà così esasperante: una riforma che esiste solo sulla carta, la cui pratica attuazione dipende non solo da un regolamento che seguirebbe nel giro di mesi, ma dal cambiamento delle stesse strutture edilizie e dell'intera ideologia dell'istituzione carceraria.

Laura Marignetti

Il laico nella evangelizzazione e nella catechesi

1. Come evangelizza il laico

Abbiamo già detto che la responsabilità dei laici nella Chiesa non è un ripiego per colmare i vuoti delle sempre più rare vocazioni al sacerdozio ministeriale. Se mai, questa scarsità di risposta alla vocazione sacerdotale, che ha tante motivazioni, può anche assumere il valore di un « segno dei tempi »; quasi un richiamo del Signore alla sua Chiesa perché non si illuda di potere affrontare i sempre più intensi, vasti e difficili rapporti fra Chiesa e mondo solo moltiplicando il numero dei preti. « Segno dei tempi » quindi che impegna ogni comunità ecclesiale, dalla Chiesa universale alla parrocchia, a ridarsi la vera dimensione di Chiesa « in cui ad ogni discepolo di Cristo incombe il dovere di diffondere quanto gli è possibile la fede » (*Lumen gentium*, 17).

È naturale che ora, fratello laico, tu chieda alla tua comunità come rispondere a questo dovere, in modo che, valorizzando il tuo battesimo e la tua cresima essa non creda di concedere solo un privilegio e, nello stesso tempo, non limiti lo sviluppo della tua personalità cristiana ad una collaborazione solo amministrativa od organizzativa.

Il tuo compito nella Chiesa è tanto più vasto e tanto più grande, perché sei un « evangelizzatore » che continua l'opera di Cristo che « andava per città e villaggi predicando e annunciando la buona novella del Regno di Dio » (Lc 8,1).

Per te « annunciare la buona novel-

la » sarà anzitutto acquisire la consapevolezza che, assieme alla tua comunità Chiesa e comunità-famiglia, sei nella storia e nel mondo un « sacramento »; cioè la dilatazione e la offerta della presenza e dell'azione salvifica di Cristo.

Questa realtà, profonda in te, dovrai però farla trasparire, documentandola e rendendola attiva, inventiva, interessante, anzi provocante, nella Chiesa e nel mondo, in ogni ambiente, con parole e gesti, con interventi personali e comunitari.

Così, sarai evangelizzante: quando, ispirato dalla preghiera e dall'approfondimento della Parola di Dio, « saprai rispondere a chiunque domandi ragione della speranza che è in voi » (1 Pt 3,15); quando, come avanguardia di una comunità ecclesiale, che in questo campo si affida soprattutto al laico, saprai leggere e far leggere a tutti i segni dei tempi, che sono Parola di Dio attraverso la voce di uomini e di avvenimenti; quando, di questi temi e problemi, raccolti dal mondo e dalla sua storia, ed anche dalla sua cronaca, saprai far palpitare di attualità la liturgia cui partecipi, rendendola viva delle preoccupazioni e degli impegni degli uomini (preghiera dei fedeli, preparazione e collaborazione all'omelia, celebrazioni penitenziali, eccetera); quando nella Chiesa e nelle strutture civili porterai la testimonianza della carità cristiana e, nella Chiesa come nel mondo, promuoverai la giustizia, assumendoti come comunità e come persona le responsabilità « politiche »; quando nell'impegno politico, sindacale o di categoria e nella digni-

tosa fatica del corpo e della mente attraverso il lavoro otterrai la realizzazione di te stesso, offrirai una missione per i tuoi fratelli e collaborerai con Dio allo sviluppo della creazione; quando, con la pazienza di ogni inizio, che ha lungo spazio di sicura maturazione, e senza la fretta che è propria della moda ma non della carità, ti lascerai educare, e nello stesso tempo educerai, a esercitare la corresponsabilità negli organismi collegiali della Chiesa; quando la tua comunità ti presenterà al vescovo, perché per essa ti siano conferiti i ministeri ordinati quali il « lettorato » e l'« accolitato » o altri ancora, che sono particolare forma di servizio alla comunità nell'Eucarestia, nella Parola di Dio e nell'accoglienza; quando nella preghiera, nell'impegno sociale e caritativo, nell'ascolto della parola di Dio collaborerai con i fratelli di diversa confessione religiosa a ricreare, nell'ecumenismo di base, quella rinnovata testimonianza della unità e carità, essenziali ad ogni evangelizzazione: « La divisione dei cristiani è infatti di grave pregiudizio alla santissima causa della predicazione del Vangelo » (*Ad gentes*, 6).

Questa, credi, fratello laico, è vera evangelizzazione, perché per la fecondità dello Spirito Santo essa opera un ricupero in Cristo di tutta la comunità alla comunione con Dio e alla comunione dei fratelli fra di loro.

Questa pagina nella sua brevità non può essere esauriente di fronte a temi tanto vasti e importanti.

Sono stati tracciati solo alcuni lineamenti della personalità evangelizzante del laico, allo scopo di provocare ulteriore approfondimento, e con il fine di rendere più comprensibile, nei limiti di questa lettera, la particolare vocazione di catechista » ...)

Un appello per la catechesi

« Questa lettera, nel sottolineare solo alcuni aspetti, i più urgenti in diocesi, della vocazione laicale, ha avuto un costante interlocutore: il fratello laico; ben qualificato nella sua vocazione e nello stesso tempo ancora anonimo nella sua persona.

E appello non solo della Chiesa

Nel rivolgermi al « fratello laico » non mi sono sentito solo: nella preghiera, nello studio, nella richiesta

collaborazione ho cercato di avere vicino a me la comunità diocesana nei sacerdoti, nei religiosi, nelle religiose, nei laici già impegnati; anche la assemblea dei catechisti è stata tanto ricca di presenza e di suggerimenti.

Ora, nella conclusione, vorrei diventare voce ancora più corale; perché la conclusione sia invito, sia preghiera, sia richiesta di aiuto, che interpreta non solo i tanti evangelizzati che debbono crescere nell'evangelizzazione e i tanti evangelizzati da « rievangelizza-

re », ma anche i troppi mai evangelizzati nella vita, nelle loro età, nella loro vocazione.

Il fratello laico ha un suo nome

Il fratello laico al quale mi rivolgo, sento che ha un suo nome: egli vive in diocesi, in parrocchia; egli si può chiamare, ad esempio, mamma, pensionato, studente, insegnante, lavoratore bambino (anche il bambino ha tante energie evangelizzanti: cfr catechismo dei bambini, 3-7), e deve sapere, se è cristiano: « che il cristiano è per sua natura catechista » (Il rinnovamento della catechesi, 183).

Le forme di questo impegno potranno essere diverse, ma se questo fratello non fosse personalmente chiamato e adeguatamente preparato (responsabilità del vescovo, dei sacerdoti e delle comunità cristiane), se dovesse trascurare la chiamata deformerebbe la sua fede in eredità giacente, e il tempo e le energie, che avesse a disposizione, in ricchezze colpevolmente abbandonate.

Come accoglierlo

La responsabilità è grande, dicevo, anche perché chi invita è tenuto all'accoglienza.

E in diocesi l'accoglienza significa sensibilizzazione, a tutti i livelli, ad una più vasta partecipazione dei laici.

L'accoglienza deve avvenire perciò prima nello spirito, che nelle strutture o per i singoli bisogni; perché, se non si crea in tutti gli ambienti la coscienza della necessaria e responsabile partecipazione ecclesiale dei laici, questi non saranno chiamati, e continueranno ad essere insufficientemente suppliti; se chiamati, non capiranno la profonda vocazione che alimenta il singolo compito affidato, o peggio, saranno più in funzione di chierichetti esecutori, che di personalità laicale collaborante.

L'accoglienza è clima, è fiducia, è attesa che prepara, anzi, provoca la risposta; al limite, deve essere anche pazienza che costruttivamente sa tollerare, anzi, valorizzare gli eventuali errori.

Dove accoglierlo

E poi, l'accoglienza è fatta anche di strutture; queste forse debbono essere più coordinate che create. L'esempio della scuola che si organizza in « distretto », anche per una integrazione e per una complementarità di energie e di locali, potrebbe essere invito, esempio e richiamo, per tante comunità nell'ambito di una parrocchia e della diocesi. Perché così, uomini, strumenti, locali specializzazioni potrebbero valorizzarsi nel fraterno coordinamento; e un ambiente accogliente capace, spronante e sereno e dignitoso, potrebbe essere offerto sia ai laici invitati, sia alle comunità cristiane. Queste sono infatti chiamate a rivelarsi comunità anche nelle persone non assenti, nei mezzi non isolati, e nelle energie non disperse.

Il Consiglio Pastorale Diocesano per l'unità ecclesiale e per la partecipazione laicale

Infine, concludendo, vorrei raccogliere tutto il discorso in una breve riflessione sul Consiglio Pastorale Diocesano; mi pare il segno visibile della partecipazione corresponsabile di tutte le vocazioni all'unità e alla vitalità ecclesiale.

In esso, laici, sacerdoti e religiosi, uniti nella preghiera e nel dialogo, oltre che affrontare problemi pastorali, creano nella Chiesa il clima e la mentalità di reciproca integrazione, di necessaria collaborazione, di stima e conoscenza vicendevole.

Per quanto riguarda la vitalità in diocesi del nuovo organismo, nel triennio che sta per concludersi, mi pare giusto riconoscere il valore dei problemi trattati e del modo con cui sono stati trattati; come è necessario lamentare le assenze numerose, la mancata o scarsa vitalità di alcune commissioni, il non costante interessamento della base, sia da parte dei membri che delle comunità.

Prossimi alle nuove elezioni, vorrei che la diocesi tutta rinnovasse un atto di fiducia nel Consiglio Pastorale Dio-

cesano: è fiducia doverosa verso un organismo che ha vissuto solo una prima esperienza, per di più nella preparazione generale e nelle difficoltà della Chiesa di oggi; è fiducia documentata dai risultati che sono sostanzialmente positivi; è fiducia, poi, quanto ispirarsi alla capacità che certi organi hanno di incarnare idee giudicate valide e urgenti per la vitalità ecclesiale; è fiducia che il vescovo condivide, per l'esperienza di Chiesa che ha vissuto nel Consiglio Pastorale; è fiducia che per le parrocchie dovrebbe tradursi, non solo in un serio impegno nella prossima designazione dei nuovi rappresentanti al Consiglio Pastorale Diocesano, ma anche nella creazione e nel sostegno dei Consigli Pastoralisti Parrocchiali; è fiducia di chi accetta le debolezze di oggi, come normali in ogni realtà nascente, per preparare però, anche attraverso di queste, una Chiesa più ricca di collaborazione nel futuro.

Fratello laico, dopo avere pensato le tante e insostituibili forme della tua presenza « efficace e specifica » nella Chiesa, il discorso del Consiglio Pastorale ti ha accompagnato nel luogo ecclesiale dove l'incontro integrativo delle vocazioni è più visibile ed efficace.

Proprio per questa legge di integrazione, dopo aver parlato tanto della tua vocazione di laico, ora, perché tu sia veramente un « fratello » laico, è forse doveroso chiederti altrettanta attenzione, interessamento, amore, stima, anche pazienza e coraggio, per le vocazioni dei tuoi fratelli nel sacerdozio e dei tuoi fratelli e delle tue sorelle nella vocazione religiosa.

Anche con questo tuo aiuto tutti saremo Chiesa in maniera più piena, perché, nel reciproco sostegno, nella comune preghiera, nella conoscenza, nella vicendevole promozione vocazionale, vivremo la premessa di ogni forma di evangelizzazione: « Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli: se avrete amore gli uni per gli altri » (Gv 13,35).

Alberto, Vescovo

Quaresima 1975

RICERCA

Direttore responsabile: Marco Ivaldo - Condirettore: Renata Mambelli; in redazione: Laura Marignetti, Massimo Papini e Piero Almone - 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 Grup-

po 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.