RICERCA

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

editoriale

Alla ripresa del lavoro associativo e all'inizio di un nuovo anno accademico è opportuno riflettere sulle recenti vicende della società italiana, della Chiesa e della Università.

Il quadro politico-culturale

E' necessario considerare le vicende del nostro paese svoltesi a partire dalla primavera. La stagione dei congressi, ci sembra, vada ricordata per comprendere una serie di nodi, che si sono poi stretti, ancor di più, nel periodo elettorale e che non sono ancora sciolti. Ci pare tuttavia, in questo momento, pur nelle strettezze di vario tipo, imposte dalla austerità deliberata dal Governo, dover constatare un mutato clima che consente un dibattito più sereno e per questo più profondo e più critico. Sembra vi siano margini un po' più lunghi per affrontare i complessi problemi della « questione » italiana; così come sono rappresentati nell'equilibrio di forze emerso nelle elezioni e come vengono espressi dalla quotidiana dinamica sociale e politica che non sempre è rispecchiata dalla forza o dall'azione dei vari gruppi politici. Ci sembra nostro compito di spiegare il massimo dell'impegno per individuare in concreto tutti gli atteggiamenti e i fatti che possano veramente realizzare quel nuovo modo di fare politica che più volte è stato proposto ma che stenta molto ad essere attuato.

Si pone il problema di un nuovo rapporto tra il cittadino e lo Stato, nella concezione stessa di un modo diverso di essere del potere pubblico, nell'ambito di una reale partecipazione di tutti alla gestione del sociale. Ricordare il '68 che ha messo in crisi i vecchi equilibri non è un fatto evocativo. In un momento che vede risorgere nuove forme di corporativismo e di riflusso, in generale, è necessario ripensare alle istanze di fondo di quel momento per tradurle positivamente in acquisizioni comuni e partecipate.

Un ruolo notevole in questo senso hanno le istituzioni formative e la scuola in particolare. I riferimenti per raccordare questi discorsi ci paiono, in campo politico, quelli emersi dal dibattito iniziato da Norberto Bobbio nell'estate, sul tema del pluralismo, discorso sul quale dovremo tornare nei prossimi numeri. Collegate a questo sono alcune notazioni del prof. Gozzer che invita a non rivendicare, in quanto cattolici, degli spazi chiusi nelle istituzioni educative ma a ricercare piuttosto metodi formativi critici di educazione alla libertà nell'ambito di una pedagogia del confronto. E' collegato a questo un discorso più ampio che riguarda il mondo cattolico. Stanno emergendo infatti in modo preoccupante, anche perché non presentate come cose nuove, nostalgie forti degli atteggiamenti degli anni '50. Una realtà come il « mondo cattolico » ora estremamente composita, sem-

(continua a pagina due)

Mensile della Federazione Universitaria Cattolica Italiana
Anno XXXII - n. 8-9 - agosto-settembre 1976

(continua da pagina uno)

bra alla ricerca di un novello « principe »; in questo senso vanno interpretati il successo e l'espansione di forme di aggregazione perlomeno ambigue quando non sono marcatamente settarie ed integraliste.

La realtà ecclesiale

E' vicinissimo il Convegno su « Evangelizzazione e promozione umana », ed è evidente che si tratta di un grande evento che resta però un punto di partenza e in questo senso, come già altra volta abbiamo detto, non va mitizzato. Questo per via dei tempi lunghi, propri dei fatti ecclesiali e per via di una oggettiva complessità della situazione rivelata in modo emblematico dalla difficoltà di tradurre in concreto le indicazioni conciliari. Eppure crediamo che nuovi spazi si aprano all'Annuncio, che una nuova domanda di fede sia presente. In questo senso sarebbe quanto mai errato concentrare l'attenzione solo su fatti intra-ecclesiali: quando il problema della Chiesa è quello di realizzare un nuovo rapporto col mondo moderno, con le nuove energie culturali e movimenti storici emergenti, un rapporto che per essere autentico e liberante deve essere disponibile, sincero, attento all'ascolto e alla comprensione ma non per questo poco chiaro, critico e rigoroso. Ci pare che vi sia un clima più sereno e pacato che consente di poter andare avanti in questo ampio movimento di ascolto e di dialogo con l'estrema chiarezza, necessaria per reali e non effimeri progressi. Per questo occorre che i cristiani per primi si facciano carico di un lavoro paziente di pacificazione, di ascolto, di confronto. Si tratta di ricomporre fratture e lacerazioni ogni qualvolta si riconosca che esse non servano alla causa della verità e della carità. Nel tentativo di anticipare fin da ora il segno della liberazione escatologica che è sempre l'amore dei fratelli nel nome del Signore, tradotto in opere. Occorre trovare i modi per esprimere la pienezza del significato dell'Annuncio.

Il Cristo svelando Dio all'uomo svela l'uomo all'uomo. E' la chiamata dell'uomo alla divinità che è un termine di confronto con le autocomprensioni emergenti e che per il cristiano le supera inserendole in un più ampio sistema di valori che non prescinde, può anzi produrne esso stesso e continuamente superarle nella critica profetica e radicale di ogni progetto umano propria della novità ulteriore del Regno.

Questo della mediazione culturale è il terreno più affascinante ma anche più difficile per costruire oggi una nuova presenza dei cristiani.

Abbiamo fatto riferimento prima alle strutture formative e ai luoghi nei quali oggi si fa cultura; non è da oggi che viene richiesto un diverso rapporto e un nuovo collegamento. Ora soprattutto ci pare necessario creare luoghi di dibattito culturale autonomi e critici capaci di mettere in crisi le nuove forme di conformismo o di sottile controllo.

Ci pare infatti che solo questo nuovo rapporto con la cultura intesa come la globalità della esistenza dell'uomo possa consentire un salto di qualità nel processo più generale di sviluppo del nostro paese. E' necessaria un'analisi attenta dei canali di organizzazione del consenso e dei vari mass-media così da creare una nuova consapevolezza sociale che è condizione per una reale democrazia.

A questa finalità non deve sottrarsi l'università.

sommario

pag. 4 **Meditazione: Di specchio in specchio,** di Giordano Remondi

pag. 5 **Il simbolo di fede - 3 Crediamo in Gesù Cristo figlio di Dio,** di Giuseppe Ferraro

editoriale

Problemi dell'università

L'esperienza dovrebbe dirci che neanche questo sarà l'anno della riforma: qualche elemento può far pensare che potremo essere contraddetti.

Le convergenze che sembravano emergere nella passata legislatura potrebbero trovare sbocco positivo. Vi sono alcuni fatti nuovi di rilievo non trascurabile, ci riferiamo alla recente dichiarazione del Ministro della Pubblica Istruzione sul « numero programmato » in alcune facoltà quali Medicina, Lettere e Magistero. E' un fatto nuovo che deve essere valutato in un discorso globale di rapporto tra istruzione, utilità sociale e diritto allo studio, nel quadro globale della istruzione superiore e universitaria. Esiste maggiore interesse e partecipazione ai problemi universitari, ci riferiamo alle proposte dei sindacati e all'attenzione della stampa e alle iniziative dei partiti.

Il problema dei nuovi iscritti all'università ci interessa in modo particolare sotto il profilo associativo.

Un nuovo impegno associativo

E' necessario che i gruppi alla ripresa del lavoro dedichino particolare attenzione alle « matricole ». Questo, da un lato, per assicurare un ricambio e un allargamento degli iscritti sempre utile, ma anche per rendere un servizio, che è estremamente valido, di orientamento e di aiuto, data la carenza di occasioni e di servizi preordinati da parte della scuola e della università. Iscriversi all'università soprattutto per i fuori-sede è un'autentica avventura. Le incognite sono molte, sia nella scelta stessa, sia negli aspetti pratici della nuova dimensione di vita. Non sono entusiasmanti le prime lunghe file alle segreterie che prefigurano solo in parte quelle che seguiranno nelle fasi successive dove le più gradite saranno quelle per la mensa.

Le difficoltà sono ancora più grandi se si pensa al problema degli alloggi, delle strutture stesse dell'università e dei servizi collaterali compresi quelli ricreativi-culturali. Tutto deve essere visto in un'ottica di rapporto col territorio, per cra le esperienze in questo senso sono poche ed isolate.

Molti gruppi hanno intrapreso delle iniziative di incontri con le matricole per presentare la proposta associativa, occorre riflettere sulle attese dei nuovi iscritti per individuare occasioni di servizio e momenti e luoghi di aggregazione.

Il momento della crisi delle forme associative è superato, esiste un'esigenza diffusa di collegamento e una disponibilità all'impegno da comprendere e da coltivare.

Occorre che i gruppi sappiano realizzare tutti i possibili momenti di divulgazione del proprio lavoro e di collegamento con le altre associazioni giovanili ecclesiali e culturali interessate ai nostri problemi. Il discorso abbraccia tutto l'insieme della condizione giovanile, l'analisi dei modelli di riferimento, delle scelte di vita proprie delle nuove generazioni. Essere luogo di riflessione attenta e critica di aperto confronto sulle esperienze ecclesiali e culturali presenti per essere un grande servizio agli universitari.

Realizzare una presenza associativa più incisiva, più dinamica, più partecipata ci sembra quanto mai necessario in questa stagione della vita del paese. Riteniamo che si possa fare molto, e non siamo tra coloro che hanno già rinunciato a impegnarsi.

Giuseppino Monni

pag. 12 **Rapporti tra Stato e Chiesa: abrogare o rivedere il Concordato?,** di P. V. Aimone

pag. 16 **Il popolo messianico: nota di lettura**

pag. 17 **Block notes: 1976, anno di elezioni,** di P. A.

DOCUMENTAZIONE

pag. 18 **A che punto sono i giovani d'oggi,** di Jean François Six

pag. 21 **Sulla disoccupazione intellettuale e giovanile,** di Giuseppe Colasanti

pag. 28 **Eucaristia e liberazione dell'uomo,** di don Rinaldo Fabris

Di specchio in specchio

In certi momenti cosiddetti « forti », quali per esempio questo della Settimana teologica di Camaldoli imperniata sulla lettura dei profeti dell'esilio, viene voglia di esercitarsi nella meditazione. E allora affiorano mille contributi teologici appresi chissà dove, i quali si infilano di nascosto in quel dono immenso che Dio ti fa quando lo cerchi nell'ascolto della Sua Parola.

* * *

L'attenzione mi si è fissata da qualche tempo sul Dio Trinitario della nostra fede. Poiché appunto Lo conosciamo come un DIO-RAPPORTO, comunicazione tra tre Persone, la Chiesa dovrebbe tendere ad essere la casa, *la* dimora *vivente di questo rapporto Trinitario. In altre parole, essere chiesa vuol dire* esere quell'insieme di persone *(= riunione) convocate da Dio stesso (= chiamate, scelte) per dare l'immagine concreta, immanente di questo rapporto, di questa comunicazione.*

Ora mi domando: è possibile intravvedere in qualche modo (direbbe Paolo, come in uno specchio) il volto tangibile della Presenza di Dio nella nostra vita quotidiana, all'interno delle nostre umili vicende, della normale storia di ciascuno di noi?

La risposta non solo mi sembra affermativa, ma addirittura diventa indispensabile per i riflessi che provoca al fine di una continua conversione ecclesiale, dal momento che nella vita delle nostre comunità non si è sempre attenti a simile esperienza di Dio che da secoli — nella storia della Chiesa — è stata messa a fondamento dell'azione liturgica. L'unico rischio è l'idolatria, cioè ridurre la trascendenza di Dio a nostra immagine (Trascendenza = Dio va sempre oltre, supera i volti passeggeri in cui storicamente si presenta).

Allora, quali sarebbero i possibili volti di Dio?

1) *quello dello Spirito, lo vedrei in chi ti sconvolge* in *quello che sei* (Dio « in »);

2) *quello di Cristo, in chi ti accoglie* per *quello che sei* (Dio « accanto »);

3) *quello del Padre, in chi ti offre il modello ispiratore, la Norma di quello che puoi essere* (Dio « sopra »).

Guardiamoli da vicino.

1) *Circa le persone che incarnano la dimensione dello Spirito Santo vedremo l'azione dello Spirito che soffia dove vuole e che rompe gli schemi (è paragonato al vento) quando incontriamo persone che ti lasciano una impronta sconvolgente, che ti buttano in crisi vuoi per quello che fanno per te, vuoi per le loro scelte esistenziali. Possono essere le più disparate e originali, le più imprevedibili: di volta in volta si vede proprio « in anticipo » come non c'è più né giudeo né greco, né schiavo né libero, né marito né moglie.*

Ma c'è una caratteristica che le accomuna appunto per le conseguenze che lasciano, per il segno che imprimono: piano piano ti senti costruito dall'incontro con loro, ti trovi dentro, ci sei così coinvolto che è difficile 'difendersi'.

2) *Per quanto riguarda il volto di Cristo, mi riferisco esclusivamente all'azione del Cristo che ti viene incontro, non a quello del fratello oppresso cui tu vai incontro nell'azione caritativa.*

Qual è il suo stile? Quando uno si piega su di te e ti accoglie totalmente come sei, e non come compagno di lotta o di studio o di interessi, e nemmeno perché legato da reciproca simpatia o da sane attrattive sessuali. Lo vediamo all'opera quando essenzialmente si scomoda per te, ti lava i piedi senza badare se questi hanno cattivo odore o meno, e magari ci rimette..., appunto come il Cristo rimasto solo in Croce.

meditazione

3) *E adesso viene il Padre: direi che, una volta che ti ritrovi sbattuto dal Vento dello Spirito, ma anche, nel contempo, accolto dall'amore del Figlio, ti è difficile sapere in che direzione muoverti. Qualsiasi cosa pensi o faccia, dica o non dica, è possibile scambiare per definitivo quello che ancora ti rimane di tuo (= il tuo limite), e rassegnarti passivamente ad esso.*

È qui che l'azione di Dio, come si addice al Padre, si fa silenziosa, sempre più misteriosa, in quanto ti tocca di sorpresa, sì, ma nel contempo diventa rassicurante, perché ti rilancia in avanti, ti offre Lui la Garanzia che puoi essere ancora quello che speravi di essere.

Si tratta appunto dello stile di quelle persone che non t'impongono alcun modello e nemmeno sono loro il modello ispiratore, ma ti fanno trovare in te stesso, offrendotene l'occasione per scoprirlo, l'ispirazione fondamentale, la Norma vivente del tuo credere (s'intende sempre provvisoria, nella logica dell'Incarnazione).

Giordano Remondi

Il simbolo di fede - 3

teologia

«Crediamo in Gesù Cristo Figlio di Dio»

La seconda parte del simbolo di fede si rivolge e si incentra sul punto focale della nostra religione: la persona di Gesù. Crediamo in un Signore Gesù Cristo unigenito Figlio di Dio. Dio Padre non è conoscibile e non si può proclamarlo in fede che mediante il suo Figlio. Abbiamo detto trattando della paternità di Dio che essa è rivelata dal suo momento reciproco simultaneo e correlativo, cioè la filiazione di Gesù. E ora riscontriamo la stessa legge di pensiero e di dialettica di fede: la rivelazione di Gesù fa scoprire e approfondire il mistero di Dio Padre. Si tratta di un unico mistero che per il limite intrinseco dell'intelletto umano e del linguaggio umano non può essere concepito e proferito e professato se non successivamente, come la musica trae la sua unità e armonia dal succedersi ordinato delle note.

Se nel primo punto abbiamo professato di credere in Dio Padre onnipotente, ora dobbiamo rivolgerci alla persona storica dalla quale proviene l'impronta definitiva che ha caratterizzato l'idea e la realtà di Dio, la persona di Gesù. « Rifarsi a Gesù di Nazaret è un fatto costitutivo della fede cristiana e precisamente della fede cristiana in Dio » (1).

Gesù è il criterio della fede. Occorre che prendiamo consapevolezza profonda del punto in cui siamo. « Col secondo articolo del credo siamo ora giunti all'autentico scandalo del cristianesimo. Esso è costituito dalla confessione che l'uomo Gesù, un individuo giustiziato verso l'anno 30 in Palestina sia il 'Cristo' (l'unto, l'eletto) di Dio, anzi, addirittura il Figlio stesso di Dio e quindi il centro focale, il fulcro determinante dell'intera storia umana. A prima vista sembra presunzione e autentica follia insieme il presentare come centro normativo dell'intera storia un'unica figura, che va gradualmente allontanandosi e necessariamente scomparendo sempre più nella nebbia del passato » (2).

Ora, la fede cristiana è fondata, incentrata su questa persona storica, non sulla sua dottrina, non su qualcosa che si possa separare da lui, ma su questo uomo Gesù, nella sua personalità e individualità. Al punto che noi cristiani non abbiamo soltanto fede in Dio ma anche e insieme fede in Gesù. Crediamo in Dio e crediamo in Gesù. Tocchiamo il nucleo, l'essenza, il fondamento della nostra fede. Non un profeta galileo, un maestro che ci ha dato degli ottimi insegnamenti ed esempi è Gesù; egli è un uomo della nostra carne, nato da una donna della nostra razza; egli è dunque un uomo nel senso più completo e perfetto della parola. Ma Gesù è nello stesso tempo il gesto dell'amore di Dio che viene nel mondo, l'atto per cui il Padre « ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito perché chiunque crede in lui non muoia ma abbia la vita eterna » (Gio. 3,16). Egli è insieme il Dio salvatore e l'Uomo salvato, persona divina resa presente nel nostro mondo, uomo assunto da questa persona divina in modo da essere in essa salvato, trasfigurato, risuscitato. Gesù è per identità personale l'incontro di Dio e dell'uomo, di Dio che viene verso l'uomo e dell'uomo che va verso Dio. Questa è la realtà, questo è il mistero che il simbolo ci fa professare (3).

La teologia moderna ondeggia in due direzioni che potremmo descrivere come un movimento da Cristo a Gesù e da Gesù a Cristo; trasporre la cristologia a mera storia oppure sfuggire completamente alla storia come superflua per aderire alla fede. « La teologia moderna fa la prima mossa distogliendo lo sguardo da Cristo per rifugiarsi in un Gesù visto come figura storicamente tangibile; ma in un secondo tempo giunta all'apice di questo movimento inverte nuovamente la marcia ponendosi a correre nella direzione opposta da Gesù indietro verso il Cristo. È una corsa questa che al momento presente ricomincia già a tramutarsi nei saggi più recenti » (4). Queste parole delineano bene la situazione contemporanea e il riflettersi in essa delle difficoltà del pensiero di fronte alla fede nella persona di Gesù.

In questa nostra esposizione del simbolo seguiremo questo ordine. Dapprima daremo uno sguardo al testo che contiene il ciclo cristologico completo, notandone la struttura nell'alternanza degli aspetti e ricavandone le conseguenze dottrinali. Esporremo poi, nel presente studio, la prima parte del ciclo cristologico, che riguarda la divinità ed eternità del Figlio di Dio, soffermandoci sulle espressioni fondamentali che furono inserite nel simbolo dal concilio di Nicea e interpretando le altre alla luce di queste. La seconda parte del ciclo cristologico che professa l'incarnazione e la redenzione verrà trattata nello studio successivo.

1 Struttura del ciclo cristologico

3. Crediamo in solo Signore Gesù Cristo Figlio di Dio unigenito.
4. Nato dal Padre prima di tutti i secoli
5. Luce de Luce, Dio vero da Dio vero
6. Generato, non creato, consostanziale al Padre
7. per mezzo di lui tutte le cose sono state create

8. Per noi uomini e per la nostra salvezza
9. discese dal cielo
10. e si è incarnato per opera dello Spirito Santo da Maria Vergine
11. e si è fatto uomo; fu crocifisso per noi sotto Ponzio Pilato
12. ha patito e fu sepolto; è risuscitato il terzo giorno secondo le scritture
13. è salito al cielo siede alla destra del Padre
14. e di nuovo verrà nella gloria a giudicare i vivi e i morti
15. e il suo regno non avrà fine.

Come si vede i punti numerati da 3 a 7 riguardano della persona di Gesù la sua eternità, divinità, generazione eterna dal Padre e attività creatrice, ad eccezione delle parole: Signore Gesù Cristo, che designano la figura storica. I punti numerati da 8 a 15 riguardano la vicenda storica del Signore, l'incarnazione, la nascita temporale, da Maria, la passione morte e risurrezione, la sua situazione di signoria gloriosa con il Padre, la sua parusia finale e la perennità del mistero dell'incarnazione.

Nello svolgersi del testo del credo notiamo che si ha una alternanza: il simbolo ha cominciato considerando Dio Padre nell'eternità; nel secondo punto, usando i termini: Gesù Cristo, viene alla storia, alla figura storica di Gesù; il seguito del testo con le parole: Figlio unigenito di Dio e con le spiegazioni date di « generato non creato » e « consostanziale » al Padre e creatore ci fa risalire all'eternità e preesistenza del Verbo eterno di Dio; poi la professione soteriologica: incarnazione, passione, morte e risurrezione e glorificazione di Gesù ci riportano di nuovo alla storia svolgendo il ciclo cristologico.

Questo alternarsi di eternità e di tempo, di divinità e umanità, di sopratemporalità e storicità costituisce la prova evidente dell'identità personale e unicità del Gesù storico e della seconda persona divina della santissima Trinità, del Figlio di Maria e del Figlio di Dio Padre. E in lui ci fa comprendere l'identità tra la Trinità immanente e la Trinità salvifica (5).

Nel proporre l'analisi del testo esponiamo dapprima le inserzioni del Concilio di Nicea nel simbolo, poi, alla luce di queste interpretiamo le espressioni esistenti nel simbolo prima di Nicea. Seguiamo cioè un metodo per descensus, spiegando prima le affermazioni più forti e chiare in modo da comprendere le altre dentro la significazione di queste, e così raggiungere anche il significato genuino di tutte.

2 Le innovazioni del concilio di Nicea

(a) l'insegnamento di Ario

Poiché le innovazioni del concilio di Nicea sono dovute alla necessità di opporsi alla dottrina di Ario, allo scopo di comprenderle è necessario offrire una breve esposizione del pensiero di Ario come è possibile ricostruirlo dai testi che rimangono (6). Il punto di partenza dell'arianesimo risiede in due principi che permettono di costruire in modo coerente e logico un sistema teologico unitario.

— Ario pensa che l'unico « ingenerato » (agennetos) che è Dio Padre è anteriore al Verbo poiché altrimenti vi sarebbero due ingenerati, due senza principio; il che distruggerebbe l'unità divina e la trascendenza divina. La professione di fede di Ario e dei suoi compagni, inviata al vescovo Alessandro di Alessandria nell'anno 320 si apre con una affermazione precisa: « Riconosciamo un solo Dio che è il solo non generato, il solo eterno, il solo senza principio, il solo vero, il solo che possieda immortalità, il solo saggio, il sono buono ». Da tutto questo segue che vi fu un tempo nel quale il Verbo non esisteva; prima di essere generato non esisteva.

— Una generazione in senso stretto e naturale del Verbo da Dio Padre non potrebbe accadere senza che il Padre mediante essa perdesse qualcosa della sua essenza infinita e semplice, poiché la generazione comporta di per sé la comunicazione di una realtà che appartiene alla natura. Se Dio generasse trasmettendo la sua sostanza a un altro essere, egli sarebbe divisibile e soggetto al cambiamento. Quindi la generazione da parte del Padre e la filiazione da parte del Figlio non è secondo la natura di Dio, ma avviene per grazia, è adottiva, come la nostra. Tutto ciò che esiste, oltre Dio Padre, non può essere che opera della sua attività creatrice.

Poste queste affermazioni, ne derivano delle conseguenze.

— Il Verbo, il Figlio di Dio non è che una creatura, venuta dal nulla, un essere prodotto per creazione della libera volontà del Padre. La parola « generare » applicata alla generazione del Figlio deve essere intesa nel senso figurato e significa realmente « fare », « creare ».

— Il Figlio, in quanto opera e creatura del Padre non proviene dall'essenza di Dio, non partecipa alla sua natura. Egli è in tutto dissimile dall'essenza e dall'essere divino del Padre. Il Figlio e Verbo non può nemmeno conoscere bene il Padre, il quale gli rimane ignoto ed ineffabile.

— In quanto creatura il Verbo Figlio ha avuto un principio, cioè non è eterno come il Padre. È vero che egli è nato prima del tempo, perché appunto in quanto creatura perfettissima, Dio si è servito di lui per creare le altre creature e tra queste il tempo stesso. Però sebbene nato fuori dal tempo egli prima di essere generato non esisteva. Ammettere l'eternità del Figlio significava, per Ario, ammettere due enti senza principio, due principi non generati.

— In quanto creatura il Verbo Figlio è soggetto al cambiamento, sia fisico che morale, è mutevole.

Per attenuare questa dottrina Ario aggiungeva che il Figlio non è una creatura come le altre, è una creatura di eccezione. Lo è sia in quanto è stato lo strumento di Dio per la creazione del mondo, sia in quanto è stato ammirabilmente fedele nel compiere durante la sua vita mortale la volontà del Padre. Ario ammette per il Verbo anche l'attribuzione del nome di Dio, ma come è Figlio in senso adottivo, così è Dio in senso secondario, per partecipazione, per grazia, un « dio secondario » di stampo medioplatonico.

Ario basava la sua dottrina oltre che sulla filosofia del tempo, anche su molti passi della Sacra Scrittura nei quali si parla del Figlio con riferimento verso il Padre con senso di inferiorità. Così, nel libro dei Proverbi, la Sapienza dice di se stessa: « Il Signore mi ha creato all'inizio della sua attività, prima di ogni sua opera, fin da allora » (8, 22). Egli stesso è qualificato: « Il primogenito tra molti fratelli » (Ro. 8, 29) « generato prima di ogni creatura » (Col. 1, 15). E di sé ha detto: « Il Padre è più grande

di me » (Gio. 14, 28). Ario adduce inoltre tutti quei testi che attribuiscono al Figlio ignoranza, debolezza, sofferenza o evoluzione e cambiamento.

In conclusione questa dottrina riduceva il Figlio a un semidio, il quale pur essendo molto al di sopra di tutte le altre creature non era però egli stesso altro che una creatura di fronte a Dio.

L'errore di Ario, squisitamente trinitario, negava la divinità del Figlio (7).

(b) l'insegnamento del concilio

Il concilio di Nicea, convocato per prendere in considerazione questa dottrina, la condannò ufficialmente. Accettò il simbolo battesimale della chiesa di Cesarea, proposto dal vescovo Eusebio, come abbiamo accennato nel nostro primo studio, ma allo scopo di affermare con chiarezza la natura divina del Figlio vi aggiunse le espressioni secondo cui il Figlio è « della sostanza del Padre » « Dio vero da Dio vero » « generato non creato » «consostanziale al Padre ». Di queste espressioni la più importante e caratteristica del concilio sta nel termine « consostanziale » (homousios), che ingloba il significato delle parole precedenti « dalla sostanza del Padre »; queste ultime infatti sono poi cadute nel simbolo del concilio costantinopolitano primo, che invece ha mantenuto il « consostanziale ».

(1) **consostanziale**

Il significato originario dela parola « homousios » è semplicemente quello di « fatto della stessa materia ».

Il termine era usato negli scritti dei filosofi gnostici del secondo secolo per indicare l'appartenenza comune a una delle sostanze o essenze elementari, senza implicare formalmente nel suo concetto una unità numerica di sostanza tra gli esseri detti homousioi. Nel terzo secolo il termine entra nel vocabolario della scuola cristiana di Alessandria passando così dalla letteratura gnostica a quella cristiana. Il passaggio è avvenuto anzitutto per opera di Clemente Alessandrino e di Origene. Il significato resta il medesimo della letteratura gnostica.

Il termine comincia ad essere applicato al Figlio in relazione al Padre verso la metà del terzo secolo, quando si ha notizia che il vescovo di Alessandria san Dionigi fu accusato di non adoperare il termine per qualificare il Figlio. A questa accusa il vescovo rispose che non usava il termine homousios perché esso era assente dalla Sacra Scrittura; tuttavia, pur non usando la parola ne ammetteva e affermava il contenuto. Egli menzionava l'esempio della nascita umana considerando che la progenie è omogenea con chi la genera.

Mentre da una parte, ad Alessandria il vescovo Dionigi veniva accusato di non usare il termine, d'altra parte, ad Antiochia, in un sinodo locale, il termine veniva condannato nell'uso inteso da Paolo Vescovo di Samosata. Non si hanno molte notizie di questo sinodo. La spiegazione più probabile della condanna è che Paolo di Samosata intendesse il termine nel senso di omogeneità di sostanza materiale tra il Padre e il Figlio.

In questo senso lo intendevano anche gli ariani e perciò erano chiaramente contrari ad attribuirlo al Figlio per designare il suo rapporto con il Padre. Nella discussione che in concilio fu sollevata a proposito di questo termine, gli ariani motivarono la loro opposizione con il fatto che esso non si trova nella Sacra Scrittura; inoltre con il fatto che esso aveva ricevuto la condanna del sinodo di Antiochia.

Il concilio di Nicea assume il termine, lo applica al Figlio nei confronti del Padre e lo inserisce nel simbolo di fede. Homousios diviene così il punto di riferimento dell'ortodossia, il segno di contraddizione attorno al quale si discuterà ancora per più di mezzo secolo, che dividerà i fedeli dell'ortodossia nicena dall'eresia ariana.

Assumendo il termine homousios il concilio gli dà questo significato: la perfetta eguaglianza del Figlio con il Padre nell'unità e identità di natura divina. La consostanzialità significata dall'homousios a Nicea vuole affermare che la natura del Figlio è tanto divina quanto quella del Padre, che il Figlio è egualmente Dio come lo è il Padre, perciò eterno come il Padre, perciò non creatura. Tale l'intento del concilio.

A questo punto nasce una domanda: la consostanzialità tra il Padre e il Figlio definita dal Concilio e inserita nel simbolo è consostanzialità specifica o numerica? Designa cioè l'essenza comune a più individui — il Padre e il Figlio — della stessa specie (come due uomini sono consostanziali in quanto hanno in comune la stessa essenza, natura, specie umana) oppure designa una realtà singola che è per identità il Padre e insieme per identità il Figlio?

Rispondiamo: il concilio non ebbe presente in modo esplicito questo problema. Il termine homousios fu proclamato per significare l'uguaglianza nella dignità, nell'essere, senza determinare se questa unità è specifica o numerica. Il simbolo di fede però, preso nel suo insieme, proclama di fatto una consostanzialità tra il Padre e il Figilo che è numerica. Ciò, tuttavia, non in virtù del termine « consostanziale » preso da solo, ma in virtù del termine consostanziale preso insieme con il primo articolo che dice: « crediamo in un solo Dio ». Le due affermazioni: l'unità e unicità di Dio e la consostanzialità (cioè eguaglianza di essenza e natura e sostanza divina) tra il Padre e il Figlio implicano che l'essenza divina del Figlio e l'essenza divina del Padre, perfettamente uguale, è numericamente una e indivisibile nel Figlio e nel Padre. Se così non fosse non sarebbe più vera l'unicità e unità di Dio (8).

Il significato di « homousios » è presente anche nell'espressione « della stessa sostanza del Padre » che nel simbolo di Costantinopoli è stata tolta appunto perché il termine « homousios » la contiene completamente.

(2) **Dio vero da Dio vero**

Anche l'espressione « Dio vero da Dio vero » è una inserzione del concilio di Nicea nel simbolo contro la dottrina ariana. Il simbolo di Cesarea, preso come base, conteneva già l'espressione « Dio da Dio » che qualificando il Figlio rispetto al Padre ne indicava la derivazione nella uguaglianza divina. Ario avrebbe accettato e firmato questa formula intendendola e spiegandola nel senso che abbiamo detto sopra parlando della sua dottrina: il Figlio è Dio secondario, Dio per partecipazione e per grazia, che proviene e ha origine dal Padre, il quale è il solo unico vero Dio. Per togliere questa possibilità di sfuggire, i membri del concilio hanno aggiunto l'aggettivo « vero » che qualifica il Figlio come « Dio ve-

ro » (e non secondario o per grazia) procedente da Dio vero che è il Padre. Il Figlio, dunque, è Dio con la stessa identità e dignità con cui lo è il Padre. Unità nella stessa natura, conseguenza della generazione divina che ha dato origine al Figlio. Viene così eliminata ogni possibilità di sotterfugio e di equivoco. Questa frase compendia, si può dire, tutto l'insegnamento del Nuovo Testamento sulla vera eguaglianza del Figlio rispetto al Padre.

(3) generato non creato

Anche l'espressione « generato non creato » viene aggiunta al simbolo contro la dottrina di Ario. Egli accettando della rivelazione scritturistica che il Figlio è generato (unigenità) intendeva la generazione come effezione, come creazione. Il Verbo, il Figlio è creatura, perfetta e superiore a tutte le altre, ma creatura, cioè « fatto », frutto della volontà libera del Padre di collocarlo nell'essere. Negava la possibilità della generazione del Figlio dal Padre che non fosse anche una creazione ed effezione. Il pensiero e ragionamento di Ario era dovuto anche a una certa ambiguità della terminologia. Il termine « agennetos » significa ingenerato; il termine « agenetos » significa « non fatto, non creato ». Ora: il Padre è sia « agennetos » cioè « non generato», sia « agenetos » cioè « non fatto, non creatura ». Il Figlio non è « agennetos », egli infatti è « gennethenta », cioè « generato » dal Padre; da ciò Ario operava il passaggio a ritenere il Figlio anche « creato, creatura », cioè non « agenetos » ma « genetos ».

Proclamando il Figlio « generato non creato » il concilio opera una chiarificazione di linguaggio distinguendo il generare dal creare, l'essere generato dall'essere creato. La generazione, in sé, non implica creazione né effezione. Il Figlio è realmente generato dal Padre, il Figlio con ciò non è creatura, frutto della creazione dal nulla. La generazione vera e propria e non solo metaforica o adottiva del Figlio dal Padre viene spiegata dal termine « homousios » che significa procedere dall'intima sostanza del Padre, da ciò che in lui vi è di più profondo, di più divino.

(c) confronto tra arianesimo e ortodossia nicena

Al termine dell'esposizione delle innovazioni terminologiche fatte dal concilio e inserite nel simbolo di fede occorre prendere consapevolezza del fatto molto importante che il magistero supremo della chiesa ha usato una terminologia non biblica ma presa dal linguaggio della filosofia per esprimere la prima definizione dogmatica, il che si ripeterà nelle definizioni dogmatiche successive. La parola in questione è il termine grego « ousia » e quello composto « homousios » « consostanziale ». Vi è inoltre la precisazione di cui abbiamo detto, nel distinguere tra generato e fatto.

Mediante l'assunzione di questi termini si verifica un duplice fatto: anzitutto, da una parte, l'apporto che il linguaggio umano di una determinata epoca e cultura dà alla fede per esprimere il suo contenuto; dall'altra il progresso e l'evoluzione che la rivelazione, sotto la spinta della necessità di essere capita e penetrata in un dato contesto, fa fare al linguaggio filosofico che essa assume come strumento. Nell'atto cioè in cui lo assume, lo valorizza, lo trasforma, portandolo a significare ed esprimere cose per le quali non può essere sufficiente la ragione umana e lo sviluppo che il linguaggio vivo esperimenta nell'uso degli uomini.

Un'altra considerazione sembra opportuno fare a questo punto, e cioè paragonare fra di loro la dottrina ariana e l'ortodossia nicena in rapporto alle tre componenti a cui ambedue si riferivano, e cioè la Sacra Scrittura, la teologia, la filosofia del tempo.

L'arianesimo in rapporto alla Sacra Scrittura rifiuta di accettare qualsiasi termine che non sia strettamente biblico, si attiene dunque a un letteralismo rigido e stretto.

In rapporto alla teologia: la teologia di allora, come quella di ogni tempo, feconda delle opere degli apologisti e dei primi grandi nomi, aveva tentato una difesa, un'esposizione, una sistemazione dei dati della rivelazione. Nel fare questo si era incontrata con il mondo della cultura greca. Il tentativo di difesa contro le accuse e le obiezioni di questa cultura agguerrita e dialettica, e di esposizione sistematica e pacifica non aveva ancora raggiunto la maturità; perciò non mancava negli scritti teologici preniceni un modo di spiegare e di esporre che di fatto subordinava il Figlio al Padre. Teologia tinta di « subordinazionismo ». Ma tutto questo non era che un tentativo, e come tale era distinto, nella consapevolezza

3 Le altre espressioni della prim

Le altre espressioni della prima parte del ciclo cristologico, erano presenti nel simbolo della chiesa di Cesarea usato come fondamento per quello di Nicea, esse rappresentano il patrimonio della sacra Scrittura e della Tradizione, consistono cioè nei « titoli » dati a Gesù: Signore Gesù Cristo Figlio di Dio Unigenito nato dal Padre prima di tutti i secoli, luce da luce, per mezzo di lui tutte le cose sono state create. Le passiamo brevemente in rassegna, vedendone l'aspetto biblico e il significato nello sviluppo della teologia di allora.

(1) Signore e Cristo

San Pietro nel primo discorso kerygmatico pronunciato nel giorno di Pentecoste conclude il suo annuncio sulla risurrezione di Gesù con queste parole: « Sappia dunque con certezza tutta la casa di Israele che Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso » (Atti 2, 36). Queste due parole: Signore e Cristo sono due titoli di Gesù.

Il titolo di « Signore » (Kyrios) è la designazione di Gesù glorificato, presente nella comunità cristiana, la Chiesa, come suo capo, che intercede per lei e che ne è invocato con fede nella salvezza. Questo nome è entrato subito nella vita liturgica della comunità. Se ne ha il vestigio nelle prime confessioni di fede: « Se confesserai con la tua bocca che Gesù è il Signore e crederai con il tuo cuore che Dio lo ha risuscitato dai morti, sarai salvo » (Ro. 10, 9).

Nelle religioni ellenistiche orientali il termine era sinonimo di « dio » (cfr. 1 Co. 8, 5-6) ed era il titolo che veniva dato all'imperatore romano nel culto imperiale. Nela Bibbia greca dei Settanta il termine è usato per tradurre le parole « Adonai » e « Yahvé », cioè per designare Dio stesso.

dei suoi stessi autori, dalla verità di fede. Di fronte a questo fatto l'arianesimo assume il tentativo teologico come se fosse definitivo e unico, come se fosse la perfetta e terminale esposizione della fede. Anche di fronte alla teologia dunque, l'arianesimo è conservatore e immobilistico, come in rapporto alla Sacra Scrittura.

Lo stesso atteggiamento si riscontra nell'arianesimo verso la filosofia. In realtà il pensiero di Ario è imbevuto di filosofia; il linguaggio e i termini vengono intesi nel senso del pensiero allora dominante, di sfondo platonico. Non vi è nell'arianesimo una capacità di fare evolvere il pensiero e il linguaggio nell'incontro e scontro con la rivelazione. L'eresia ariana si rivela perciò letteralista anche qui.

Immobilismo e conservazione sono le caratteristiche che qualificano il rapporto dell'arianesimo sia con la Sacra Scrittura che con la teologia e la filosofia.

L'ortodossia nicena mostra l'atteggiamento opposto.

Nei confronti della sacra Scrittura: accetta di usare una terminologia nuova non presente nella Bibbia allo scopo di esprimere le stesse verità contenute nella Bibbia in un linguaggio adatto alla mentalità e alla cultura contemporanea.

Nei confronti della teologia opera, di fatto, una chiara distinzione tra fede e tentativo di spiegazione ed esposizione della fede, e professando la fede non si ferma al punto in cui si trovavano allora i tentativi di interpretazione, ma fa progredire lo stesso movimento teologico.

Nei confronti della filosofia non evita di assumere la terminologia, ma nell'assumerla la trasforma portandola alle sue massime possibilità espressive. In questo senso diventa creativa nel linguaggio.

L'ortodossia nicena, all'opposto dell'eresia ariana, nei confronti della sacra Scrittura, della teologia e della filosofia si rivela progressista e innovatrice e in tale modo fa progredire l'interpretazione della Bibbia, il movimento teologico e lo stesso pensiero filosofico e ne promuove il linguaggio.

È uno degli esempi della reazione vitale della verità rivelata nell'incontro con il mondo della cultura e della filosofia, un esempio della vitalità e della fecondità innata e spontanea della fede. Qualcosa di simile avevamo osservato quando trattavamo la novità del linguaggio presente nel solecismo con cui comincia il simbolo di fede, e cioè l'espressione: credere in.

Questa vitalità e creatività è sempre presente nel messaggio della rivelazione e le sue potenzalità possono in ogni tempo passare all'atto nell'esercizio e nella esposizione della fede cattolica.

prima parte del ciclo cristologico

L'applicazione a Gesù del titolo divino di Signore ebbe probabilmente il suo punto di partenza in un contesto liturgico, come suggeriscono le formule: « Vieni o Signore ». (1 Co. 16, 22; Apoc. 22, 20). Le testimonianze più numerose del titolo di Signore dato a Gesù nel nuovo Testamento si trovano negli scritti paolini, i quali rivelano l'uso di fede anteriore. Uno dei passi fondamentali si trova nell'inno che prorompe all'interno dell'epistola ai Filippesi: « Dio lo ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome, perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore a gloria di Dio Padre » (Filip. 2, 9-11). Qui l'apostolo rievocando Isaia, 45, 23 attribuisce a Gesù, mediante il nome di « Signore » la dignità divina. Tralasciando la citazione di molti passi, ricordiamo infine la professione di fede tra le più alte espressa nel nuovo Testamento dall'apostolo Tommaso alla presenza di Gesù risorto: « Mio Signore e mio Dio » (Gio. 20, 28). Confessione che esprime perfettamente la fede della comunità primitiva per la quale Gesù di Nazaret è il Signore divino glorificato sovrano di tutte le cose (9).

« Cristo » è anch'esso un titolo, designazione della dignità messianica, che però fin dai primissimi tempi diventa un nome proprio: Gesù Cristo. Uno dei passi più forti è quello del colloquio di Gesù con la donna samaritana in cui egli si appropria il titolo: « So che deve venire il Messia cioè il Cristo. Le disse Gesù: Sono io che ti parlo » (Gio. 4, 26). La parola messia-cristo significa « unto ». I re di Israele portavano questo titolo e già al loro tempo nacque la speranza in un re futuro che governasse in pace il popolo a nome di Dio. Era la concezione di un messianismo nazionalistico e politico. In questo senso Gesù ha sempre accuratamente rifiutato il titolo. Trasformata la concezione messianica, l'attesa di un suo compimento intramondano, il titolo gli è stato attribuito in connessione con la salvezza escatologica. Il nome di Cristo designa soprattutto il significato di Gesù per la salvezza, significato che non gli viene aggiunto dall'esterno ma gli è proprio ed emana da lui. Il nome di Cristo compendia le speranze di Israele lungo i secoli, le assume, le trasforma, dà loro il contenuto salvifico pieno e totale. Il fatto che Cristo sia divenuto insieme con Gesù « Gesù Cristo » il nome proprio è un processo nel quale « viene in piena luce il nucleo piú profondo di quel lavoro di comprensione che è stato compiuto dalla fede di fronte alla figura di Gesù di Nazaret. La fede infatti ci viene appunto a dire che in quel Gesù non è possibile fare una distinzione tra ufficio e persona; tale differenziazione risulta assolutamente priva di fondamento nei suoi confronti. Qui in effetti la persona è anche l'ufficio e l'ufficio è pure la persona. Le due cose sono ormai inseparabili; non sussiste più alcuno spazio riservato alla vita privata, all'io che in definitiva rimane dietro le proprie attività e gesta potendo considerarsi quindi talvolta anche 'fuori servizio'. Qui invece non c'è alcun io staccato dalla sua opera. Il soggetto è l'opera e l'opera è il soggetto » (10).

Giovanni ha potuto porre sulle labbra di Gesù queste parole: « Questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio e colui che hai mandato, Gesù Cristo » (Gio. 17, 3). La professione di fede in Gesù come « Cristo » riconosce in lui l'unico salvatore e il salvatore totale. È l'equivalente della sua dignità divina.

Professando « un Signore Gesù Cristo » il simbolo ripete la rivelazione contenuta nel Nuovo Testamen-

to, cioè il carattere divino di Gesù nostro salvatore.

(2) il Figlio di Dio unigenito

Con l'espressione « Figlio di Dio unigenito » il simbolo riprende tutta la teologia del Figlio presente nel nuovo Testamento. Non è qui il momento di svolgere il significato di questo nome nella Scrittura. Dopo quanto si è detto precedentemente sulle clausole innovate a Nicea, questo titolo significa chiaramente che il Gesù storico è la seconda persona divina, che il Figlio si distingue realmente dal Padre, che Gesù è il Figlio proprio e naturale del Padre, non un figlio adottivo per grazia.

L'aggiunta di « unigenito » professa che l'origine del Figlio dal Padre è per vera generazione, una generazione del tutto spirituale e intradivina, distinta dalle generazioni umane. Gesù è Figlio, dunque è generato ed è unico generato, cioè unico Figlio di Dio.

Questi titoli: Figlio di Dio, unigenito sono biblici. Come tali venivano accettati da Ario, ma interpretati secondo il suo sistema erroneo. Perciò nel simbolo essi vanno presi secondo il loro senso genuino quale è nella Scrittura, interpretata dalle espressioni: « Dio vero da Dio vero »; « generato non creato »; « consostanziale al Padre », che danno il senso pieno della filiazione e della generazione divina del Figlio da Dio Padre.

Tra i testi bbilici che proclamano questa verità, oltre quelli già citati, a proposito del primo articolo sulla paternità di Dio, possiamo qui ricordare il prologo di Giovanni: « Noi vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito del Padre pieno di grazia e di verità » (Gio. 1, 14); « Dio nessuno l'ha mai visto, proprio il Figlio unigenito che è nel seno del Padre lui lo ha rivelato » (Gio. 1, 18); e ancora: « Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito perché chiunque crede in lui non muoia ma abbia la vita eterna » (Gio. 3, 16).

(3) nato dal Padre prima di tutti i secoli - Luce da Luce - per mezzo di lui tutte le cose sono state create

Possiamo mettere insieme queste tre espressioni perché troviamo il loro fondamento biblico in un celebre passo, tra altri, nell'inizio dell'epistola agli Ebrei. Le tre frasi affermano: la preesistenza e l'eternità del Figlio il paragone del suo modo di origine dal Padre come la luce dalla luce, infine la sua attività creatrice. Dopo quanto è stato detto si intende la prima affermazione: essa significa che il Figlio è coeterno al Padre e lo è perché nato con vera generazione che accade insieme con l'esistenza stessa del Padre. Così pure l'affermazione della sua attività creatrice lo colloca in eguaglianza con il Padre: come Dio Padre è il creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili, così il Figlio è colui per opera del quale tutto è stato creato. Si sente qui l'eco della teologia sapienziale.

Il passo biblico che fonda questa fede è come dicevamo il prologo dell'epistola agli Ebrei: « Dio che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente in questi giorni ha parlato a noi per mezzo del Figlio che ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale ha fatto anche il mondo. Questo Figlio che è irradiazione della sua gloria e impronta della sua sostanza e sostiene tutto con la potenza della sua parola, dopo aver compiuto la purificazione dei peccati si è assiso alla destra della maestà nell'alto dei cieli ed è diventato tanto superiore agli angeli quanto più eccellente del loro è il nome che ha ereditato » (Ebr. 1, 1-4).

Troviamo in questo brano il tema sapienziale della preesistenza del figlio e della sua attività creatrice, e il suo paragone con la natura della luce. È presente inoltre la tradizione messianica. La fusione delle due tradizioni sapienziale e messianica identificate in Gesù opera un salto qualitativo nella rivelazione della sua persona. La tradizione messianica che è temporale e storica si esprime nei temi:

— il Figlio è stato costituito erede;

— il Figlio si è assiso alla destra di Dio nei cieli.

La tradizione sapienziale che è metatemporale e metastorica si esprime nei temi:

— il Figlio ha creato il mondo;

— il Figlio è irradiazione della gloria di Dio.

Ora il messia è persona storica, concreta ma non ha che una dignità puramente umana; la sapienza ha una dignità divina, essendo cooperatrice di Dio nella creazione e irraggiamento della sua gloria, ma non possiede una personalità distinta da Dio. Fondendo insieme le due tradizioni l'autore dell'epistola agli Ebrei esprime una novità inaudita: il Figlio di Dio della tradizione sapienzale ha la natura divina, la cooperazione nell'attività divina creatrice, l'origine da Dio come luce da luce; della tradizione messianica ha la storicità e quindi la concretezza e la distinzione personale da Dio; unendo insieme questi elementi risulta che l'unica persona del Figlio è distinta dal Padre, procede da lui come la luce dalla sua fonte, opera la creazione, è incarnato, storico, costituito erede e assiso alla destra della maestà divina (11).

Abbiamo così gli elementi della professione del nostro simbolo.

Ci soffermiamo brevemente sull'espressione: « luce da luce ». Il paragone dell'origine del Figlio con la luce o l'irraggiamento che deriva da una fonte luminosa è particolarmente felice. Che Dio sia luce e che il Figlio sia luce, oltre al testo sopra citato dell'epistola agli Ebrei, lo troviamo anche nell'opera giovannea: « Dio è luce e in lui non ci sono tenebre » (1 Gio. 1, 5); « Io sono la luce del mondo, chi segue me non camminerà nelle tenebre ma avrà la luce della vita » (Gio. 8, 12). Queste frasi riguardano, in verità, l'azione salvifica sia del Padre che del Fi-

glio, non designano la loro natura metafisica. Nel nostro credo l'immagine della luce è usata per descrivere il modo con cui il Figlio ha origine dal Padre. Abbiamo già parlato della sua generazione. La metafora della luce è particolarmente adatta a far capire la processione di un essere spirituale il quale nasce senza che colui che è il suo principio perda qualcosa di se stesso. Inoltre tra il raggio e il sole vi è una certa distinzione che non implica nessun frazionamento della fonte luminosa. La frase del credo: luce da luce contiene le seguenti affermazioni:

— il Padre è luce;
— il Figlio è luce;
— il Figlio è luce perché procede per generazione dal Padre che è luce.

L'origine del Figlio è opportunamente paragonata a quella di una luce che deriva da luce. Queste affermazioni, oltre alla loro derivazione dalla Sacra Scrittura, sono patrimonio comune sia della teologia orientale che di quella occidentale molto prima del concilio di Nicea e dello stesso simbolo di Cesarea; la metafora del raggio di sole per illustrare la processione del Figlio e mostrarne sia la eguaglianza di natura con il Padre sia la distinzione personale da lui é di uso frequente. Probabilmente la diffusione della teologia solare che il paganesimo aveva ereditato dall'Iran nel terzo secolo suscitò per reazione, negli scrittori cristiani il desiderio di porre in rilievo la teologia del vero sole di salvezza che è Gesù Cristo Figlio di Dio unigenito del Padre.

4 Conclusione

Il significato sintetico di fondo della prima parte del ciclo cristologico nella professione di fede del nostro simbolo, sia nelle espressioni tradizionali prese dalla sacra Scrittura e interpretate nella fede vissuta della chiesa, sia nelle espressioni nuove aggiunte dal concilio di Nicea contro l'arianesimo è la affermazione solenne ed inequivocabile che Gesù è il Figlio di Dio, generato dal Padre prima di tutti i tempi con una vera e propria generazione naturale, coeterno con il Padre, della sua stessa sostanza ed essenza e natura, cioè che il Figlio e Verbo di Dio Padre è egli stesso Dio come il Padre.

Giuseppe Ferraro

Note

(1) W. Pannenberg, *La foi des Apôtres, Commentaire du Credo*, Paris 1974, 56.

(2) J. Ratzinger, *Introduzione al Cristianesimo, Lezioni sul Simbolo Apostolico*, Brescia 1971, 149.

((3) Cfr. J. Danielou, *La foi de toujours et l'homme d'aujourd'hui*, Paris 969, 87,107.

(4) J. Ratzinger, o. c., 153-154.

(5) Cfr. K. Rahner, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat « De Trinitate »*, in: *Schriften zur Theologie*, Band IV, neuere Schriften, Einsiedeln Zürich Köln 1961, 103-133; cfr. IDEM, *Il Dio Trino come fondamento originario e trascendente della storia di salvezza*, in: *Mysterium Salutis*, Nuovo Corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza, volume II, 1, Brescia 1969, 401-502.

(6) Le principali fonti di informazione sul pensiero di Ario sono contenute in alcune lettere e in quei frammenti del suo « *Thalia* » cioè « *Banchetto* », miscellanea popolare di prosa e versi, che Atanasio ha conservato nei suoi scritti di polemica antiariana.

(7) Cfr. J. N. D. Kelly, *Il pensiero cristiano delle origini*, Bologna 1972, 279-184; IDEM, *Early Christian Creeds*, London 963, 231-234.

(8) Dal punto di vista etimologico la parola « homousios » si compone di « homos » che significa « egualmente » e di « ousia » che significa « essenza » o « sostanza ». Perciò l'aggettivo risultante significa: coloro che hanno la stessa natura. Per la trattazione del termine « homousios » cfr. G. L. Prestige, *Dio nel pensiero dei Padri, Bologna* 1969, 208-229; J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*, London 1963, 242-254; I. Ortiz de Urbina, *El Simbolo Niceno*, Madrid 1947, 178-216.

(9) Cfr. O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1957, 200-244; L. Sabourin, *Les noms et les titres de Jésus, Thèmes de théologie biblique*, Paris 1962, 245-253.

(10) J. Ratzinger, *o.c.*, 158.

(11) J. Ratzinger, *o.c.* 278-282.

Rapporti tra Stato e Chiesa: abrore

La breve analisi che avevamo fatto sul tema rapporti Stato-Chiesa (cfr. Ricerca, n. 8, agosto 1975, pp. 20-21), ci aveva indotti ad affermare, di fronte al problema specifico del Concordato in Italia, come fosse da ritenersi « più realistica la soluzione del sistema dualistico concordatario e nello stesso tempo parimenti necessaria una concreta e sostanziale revisione della attuale formula concordataria ».

Davamo cioè un giudizio politico ben limitato così come ulteriormente indicava la frase successiva: « 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 ».

Aggiungevamo ancora, tuttavia, che, più in generale, la collaborazione tra Stato e Chiesa dovesse imperniarsi sulle direttive e sui principi espressi dal Concilio Vaticano II. E' sul valore e sulla portata di questi principi e direttive che si ferma innanzitutto la nostra riflessione, stimolata in qualche modo dalle attuali vicende.

Nel considerare i rapporti tra cristianesimo e politica G. Baget-Bozzo (1) ha individuato tre schemi che si sono presentati nel "tempo dell'attesa", nel tempo cioè che va dalla ascensione del Signore fino alla sua venuta nella gloria, lo schema eusebiano, lo schema gelasiano e lo schema agostiniano. Ci sembra opportuno richiamarli brevemente. Il primo schema o sistema, così denominato, perché formulato dal vescovo Eusebio di Cesarea nelle sue opere "Vita" e "Laus Constantini" è più conosciuto come cesaropapista. L'imperatore è vicario di Dio, è il suo rappresentante, è colui che è chiamato a realizzare, attraverso il dominio temporale, il regno di Dio sulla terra. Da lui dipende anche il potere sacerdotale, secondo l'analogia re-sacerdozio già propria dell'antico Israele. Tale sistema prende inizio fin dal IV secolo e si sviluppa sia in Oriente che in Occidente. Solamente in Oriente tuttavia si mantiene ininterrottamente: in Occidente infatti, (anche se, per esempio, si realizzerà con Carlomagno) fin dal V secolo viene proposto uno schema alternativo, quello gelasiano, che prende nome da Papa Gelasio, il quale, nella sua ben conosciuta lettera all'imperatore Anastasio teorizza l'esistenza di due potestà la spirituale e la temporale: la prima superiore alla seconda. Lo sviluppo di questo schema avviene in Occidente, nel Medioevo, con i papi Innocenzo III e Bonifacio VIII soprattutto, che affermano essere la potestà temporale soggetta a quella spirituale, quanto meno "ratione peccati".

In pratica in Occidente si verificherà un'alternativa di schemi, nel senso che il potere politico (imperatore e re) invocherà lo schema eusebiano, il potere spirituale (il papa) quello gelasiano. Naturalmente nel volgere dei secoli gli schemi si svilupperanno con varie sfumature, fino a giungere all'epoca concordataria, nella quale si può vedere un compromesso fra le due teorie, anche se intanto si è verificata una situazione completamente nuova: il potere politico cioè non è più strumento di realizzazione del regno di Dio, della sua legge, dei suoi disegni, ma è divenuto "laico"; è finita cioè la "cristianità".

Resta il terzo schema, lo schema agostiniano, esposto da S. Agostino nell'opera "De Civitate Dei": e sarebbe troppo limitato ridurre lo schema città di Dio-città di Satana, nell'altro Chiesa-mondo. E' invece ben diversa questa concezione che vuole mettere in evidenza, al di là di un rigido manicheismo tra male e bene, le contraddizioni reali esistenti nella storia e che nella storia, all'interno della storia non si comporranno in maniera ultima e definitiva, almeno se della storia non si ha una concezione immanente; una visione perciò che tenga conto dell'evento finale "quando il Figlio dell'uomo verrà sulle nubi dal cielo" a ratificare un giudizio che è già stato dato "perché il Principe di questo mondo è già stato condannato" una volta per sempre sulla vetta del Golgota (Io. 16, 11).

In effetti ci siamo permessi questa non breve disgressione su alcuni principi teologici per giungere ad un'analisi ben più concreta dei fatti. Da qualche anno ormai i giornali riportano per lo più in occasione dell'anniversario della stipulazione dei Patti Lateranensi, notizie di manifestazioni contrarie al Concordato: a Milano e in tutta Italia studenti contestano il Concordato a scuola (tra parentesi la cosa non ci dispiace e la festa scolastica la si potrebbe levare anche subito); a Roma, nella Casa della Cultura, i cristiani per il socialismo discutono sull'abrogazione del Concordato, mentre all'Ambasciata d'Italia presso la Santa Sede si svolge il tradizionale ricevimento alla presenza di cardinali e di numerose autorità politiche: anche i comunisti sono stati invitati. Un'agenzia di stampa introduce il suo commento all'anniversario affermando che: "la legge delle Guarentige aveva regolati i rapporti tra la Santa Sede e lo Stato italiano per oltre mezzo secolo così efficacemente che neanche la crisi di fine secolo, l'entrata dei cattolici nel parlamento e nel governo, la guerra mondiale e lo stesso cambiamento di regime sono riusciti a farla apparire invecchiata. Di fatto nel 1929 nessuno sentiva più il bisogno di risolvere una "questione romana" ridotta ormai a poco più che un ricordo storico». Stupisce subito il pressapochismo e la superficialità con cui si pensa di dare un giudizio definitivo su una questione così complessa, ma abbiamo citato questo capoverso per manifestare la nostra sorpresa per la incondizionata e totale adesione ad una legge, che resta legata ad alcuni principi giurisdizionalisti, che hanno un preciso riferimento alla riflessione teologica da noi premessa.

D'altra parte la Santa Sede non ha mancato nei suoi organi di informazione di far conoscere la sua disposizione per una revisione equa e realistica degli accordi, riconoscendone dunque la validità sostanziale. Lo stesso Paolo VI, che già nel discorso del dicembre 1975 al Corpo Diplomatico, aveva manifestato pensieri siffatti, li ha ribaditi nel corso dell'udienza generale del febbraio 1976.

L'Episcopato italiano ha ribadito sul giornale cattolico quanto già pubblicato dall'Osservatore Romano.

---

(1) G. Baget-Bozzo, *Il partito cristiano al potere*, Vallecchi, Firenze, 1975, 2 voll.

rare o rivedere il concordato?

Anche i Governi italiani, da una decina di anni ormai, inseriscono nel discorso programmatico il problema della revisione dei Patti Lateranensi. Anche il recente Governo ha ripetuto una formula ormai divenuta stereotipa.

Una visione realistica delle cose ci induce perciò a ribadire la nostra propensione per la revisione, anziché per l'abrogazione, in quanto essa senza dubbio è "più realistica nella attuale situazione politica e sociale, dominata da due schieramenti, quello democratico-cristiano e quello comunista, convinti assertoritori della concezione di collaborazione". Anche il quotidiano comunista ad esempio ribadiva ancora una volta questa radicata convinzione in un articolo dell'11 febbraio 1976 e questo fatto, tra gli altri, ci ha indotti ad una brevissima riflessione, da prendere cum grano salis ma meritevole di attenzione. Si parla di concordato fascista, di accordo tra il Vaticano e Mussolini, ma se questo è del tutto vero, è pure vero che la costituzionalizzazione del principio concordatario e, in concreto, di quei patti del Laterano fu voluta nel 1947 da una larghissima rappresentanza della Costituente: si opposero i partiti "laici" e il partito socialista. Quindi in che senso e in che misura parlare di concordato fascista? Anche a queste domande occorre non dare una risposta superficiale.

All'ipotesi di revisione ci sembra diano consistenza, oltre ad un necessario realismo, altri motivi: innanzitutto un motivo di carattere storico. Esso nasce, ci sembra, dalla particolare posizione che ha la Chiesa cattolica in Italia, poiché la Chiesa di Roma rimane segno di unità di tutta la Chiesa e pone, storicamente, problemi non indifferenti. Storia secolare dunque, ma anche storia più recente, ed è quella che si riferisce all'ancora giovane stato italiano. In questi cento anni di Italia unita non ci sembra essa aver dato prova di sufficienti garanzie per un sistema autenticamente libero e democratico. Opinione pubblica facilmente manovrabile, anticlericalismo ottuso e radicale da una parte, clericalismo gretto e autoritario dall'altra, tendenza ad estremismo ed eccessi, ora rivolti verso l'una, ora verso l'altra parte, succedersi di « regimi » dove il potere sembra perpetuarsi con metodi apparentemente più o meno democratici. Certamente questo giudizio può essere abbastanza inconsistente o meno provato, anzi facilmente criticabile e rovesciato: pur tuttavia ci pare contenere alcunché di vero e sul quale riflettere per una soluzione "revisionistica" del Concordato.

Ma richiedono una revisione anche motivi di carattere giuridico: se vogliamo, durante il periodo della legge delle guarentige vigeva lo schema eusebiano: continuava infatti ad aver vigore in Italia il regio placet e exsequatur, per cui nessuna nomina ecclesiastica aveva valore (vescovi, parroci) senza l'assenso del sovrano; e questo basterebbe a smentire chi, in nome di principi religiosi, ritiene di dimostrare piena adesione alla summenzionata legge. Con il Concordato ha avuto più risalto lo schema gelasiano. Si potrà dire che il sistema separatista non sottomette la Chiesa allo Stato, ma lascia ambedue liberi: libera Chiesa e libero Stato. Nessuno tuttavia vide mai separatismo siffatto se non nella costruzione dei teorici. Anche in sistema separatista prevarranno ora lo Stato, ora anche, ma oggi più di rado, la Chiesa: difficilmente la Chiesa sfuggirà dall'essere fatta oggetto di una particolare condizione giuridica, diversa, sia in senso benevolo, che in senso malevolo. Sostituire, oggi, in Italia un sistema di collaborazione quale è quello concordatario con un sistema di separazione ci sembra che non possa che portare obiettivamente ad una « oppressione » della Chiesa e alla premessa per il venire meno di un bene che è veramente sommo: quello della pace religiosa, della libertà religiosa stessa, senza la quale a nostro avviso, non può esserci alcuna altra vera libertà. E siamo d'accordo: libertà religiosa anche nel senso di non essere religiosi, di non professare religione alcuna, ma questo liberamente, per scelta libera e responsabile, maturata. Si dice invero che oggi la Chiesa gode di privilegi ingiustificati ma se questo è vero, anche e soprattutto attraverso una revisione degli accordi, questi privilegi potranno, se esistono, essere rimossi, senza tema di cadere nell'eccesso opposto. D'altra parte è la Chiesa stessa, nella voce autorevole del Concilio, a dirsi disposta a rinunciare ai privilegi, anche legittimi, che possono essere in qualche modo di ostacolo all'annuncio, di controtestimonianza.

E' certo che la revisione ha da essere seria e radicale: in questo senso ricordiamo qui la schematizzazione teorica cui ci siamo riferiti. La Chiesa rifiuta senza alcun dubbio lo schema "eusebiano", si riconosce e desidera essere riconosciuta autonoma dal potere civile: ma, a nostro avviso, è parimenti necessario che la Chiesa dal canto suo pure rifiuti lo schema gelasiano delle due potestà, l'una temporale, l'altra spirituale; costruite ambedue in modo analogo. « Le Alte Parti contraenti », si dice più volte nei Patti Lateranensi; ambedue soggetti giuridici internazionali, in grado quindi di stipulare accordi aventi valore internazionale.

Ma allora, ci si potrebbe chiedere, che senso avrebbe sostenere la permanenza di un Concordato, che per sussistere deve pure rifarsi a questi principi? A nostro avviso può aver solamente un senso "strumentale", essere un mezzo, non un fine; utilizzabile quindi se e quando è utile: di conseguenza anche la teoria gelasiana andrebbe semmai intesa in questo senso strumentale. Perché davvero, nella misura in cui la Chiesa opera per la salvezza di questo mondo, essa si pone a giudizio e contro questo mondo nel senso "agostiniano" rettamente inteso; davvero essa passa all'opposizione, sia quando fosse (e forse lo è stata) maggioranza, sia quando è minoranza, perché all'opposizione è il posto suo, quello vero, che il Cristo le ha dato: opposizione al male, alla ingiustizia, allo sfruttamento, all'ignoranza, alla prevaricazione, al potere.

Ma allora, al di là di esortazioni e proposizioni teoriche, accettato il senso di un accordo come mezzo, accettato il principio della revisione, in concreto quale revisione, quale possibilità e su quali basi operare?

Sebbene la complessità della materia (anche dal punto di vista tecnico) ci consigli di astenerci dal pro-

porre obiettivi definitivi di revisione, riteniamo opportuno operare almeno un tentativo.

I grossi nodi di questo concordato, a nostro avviso, sono i seguenti: 1) la cosiddetta laicità dello Stato; 2) il matrimonio; 3) le scuole religiose; 4) la condizione giuridica del clero. Vi sono anche ulteriori problemi, relativi ad esempio agli enti ecclesiastici, ma essi sono meno sentiti e pertanto pensiamo di non evidenziarli.

1) Dunque in primo luogo laicità e non confessionalità dello Stato: in questo siamo senza dubbio favorevoli ad una sostanziale revisione dell'art. 1 del Trattato, il quale dovrebbe limitarsi a riconoscere alla Chiesa cattolica il libero diritto di insegnamento, di predicazione e di culto pubblico senza che si stabilisca una particolare situazione di privilegio.

Nei più recenti concordati (ad esempio il Concordato con la Colombia), non si parla più della religione cattolica, come religione dello Stato o della maggioranza dei cittadini. Si riconoscono invece quei diritti e quelle libertà, peraltro per lo più già contenuti nella carta costituzionale. La formulazione pertanto di questo concetto si risolve in un riconoscimento da parte dello Stato dell'esistenza della Chiesa, della giuridicità di questa esistenza e dei diritti che in quanto ordinamento giuridico primario, che non riceve cioè la personalità giuridica da un altro ordinamento (lo Stato), essa possiede.

Lo Stato dunque non ha una religione ufficiale da proteggere o da privilegiare: né d'altra parte lo Stato pone difficoltà od è ostile alla manifestazione pubblica della fede, all'esistenza e all'attività della Chiesa. Poiché lo Stato italiano nella sua Costituzione riconosce questi principi, non sarebbe contrario alla stessa che anche nell'accordo con la Chiesa li ribadisse. La Chiesa riconosce legittima questa impostazione "laica" e ritiene che un riconoscimento siffatto sia conforme alla sua missione.

Non sfuggirà la necessità di una corretta impostazione di questo rapporto, perché da esso dipende, come conseguenza necessaria, la soluzione che potrà essere data ai successivi punti in questione," più specifici, più concreti e quindi di più difficile soluzione.

2) L'art. 34 del vigente Concordato riconosce al matrimonio canonico effetti civili. La S. Sede ha protestato perché ha ritenuto una violazione dell'accordo l'introduzione in Italia del divorzio, o meglio, della possibilità di cessazione degli effetti civili dei matrimoni canonici.

Poiché il matrimonio canonico è indissolubile ed è lo stesso matrimonio a produrre effetti civili, non si ritiene possibile che questi effetti civili vengano meno per cause diverse dallo scioglimento del matrimonio canonico, scioglimento che avviene nel caso di morte o in caso di dispensa pontificia nei casi previsti. Le dichiarazioni di nullità pronunciate dal giudice ecclesiastico propriamente non sciolgono il vincolo matrimoniale, nel senso che vincolo non c'è mai stato: hanno comunque anch'esse la conseguenza di far venire meno gli effetti civili.

Su questo punto ci sembra più opportuno ritornare alla doppia celebrazione del matrimonio, civile e religioso. In effetti in alcuni Concordati la Chiesa ha accettato questa soluzione: quindi la stessa è possibile anche in Italia. In questo modo si risolverebbe anche un problema, che è stato molte volte motivo di scandalo. Infatti, in questo caso, la richiesta delle dichiarazioni di nullità al giudice ecclesiastico sarebbe esclusivamente motivata da ragioni di coscienza e di fede. La stessa struttura del giudizio ecclesiastico dà presupposta una rettitudine di coscienza, che ragioni di ordine materiale, molte volte, possono far venir meno. Certe dichiarazioni di nullità hanno suscitato stupore: venuta meno la "Societas christiana" ci sembra che alla immagine e al volto della Chiesa giovi di più una sua diminuzione di "potere giuridico" per evitare anche il semplice sospetto che il suo agire non sia cagionato da un fine soprannaturale.

3) Il problema della scuola, sia della possibilità della Chiesa di gestire scuole, sia dell'insegnamento della religione nelle scuole pubbliche o private riconosciute non gestite dalla Chiesa non sempre viene affrontato con serenità ed è molte volte condizionato da una tradizione storica e culturale del nostro paese. Occorre pertanto, a nostro avviso, distinguere i due problemi perché ci sembra necessaria una differente soluzione.

a) Insegnamento della religione cattolica nelle scuole elementari e secondarie (medie inferiori e superiori). Solo l'insegnamento della religione nelle secondarie (l'ora settimanale di religione) è previsto dal Concordato, derivando l'insegnamento nelle scuole elementari da una legge precedente al Concordato. Gli accordi successivi potrebbero, a nostro avviso, regolare la materia in questo senso: abolizione dell'ora di religione obbligatoria per tutti con la possibilità di chiedere dispensa. Possibilità invece della stessa mediante specifica iscrizione.

(Da parte sua poi lo Stato potrebbe introdurre nei programmi un'ora settimanale durante la quale si fornissero, sempre mediante specifiche iscrizioni, alcune possibilità di insegnamento tra le quali la religione cattolica). Tale insegnamento potrebbe essere impartito gratuitamente, così come avviene ora nelle scuole elementari, anche nelle scuole secondarie.

b) Scuole private gestite dalla Chiesa e dalle sue istituzioni. In questo campo si potrebbe invece giungere ad una completa inversione di tendenza, avvicinando il diritto italiano a quello delle regioni tedesche. Si potrebbe cioè non solo stabilire la possibilità dell'esistenza della scuola privata e del suo riconoscimento come avviene oggi, ma anche fornire un contributo economico a queste scuole.

L'educazione, conveniamone, non è mai neutrale o imparziale, comunque venga impartita, anche nelle scuole pubbliche. Se si vuole conservare un pluralismo educativo, l'esistenza della scuola privata ha una ragion d'essere. Il cittadino, il contribuente non deve vedersi costretto a finanziare le scuole pubbliche e pagare forti somme per le scuole private delle quali

desidera fruire, usando di quel diritto all'educazione che la nostra Costituzione assegna alle famiglie. Si attua in questo modo una discriminazione tra chi ha maggiori disponibilità finanziarie e chi al contrario è privo di tali mezzi. Si potrebbe osservare che siffatta impostazione è classista e individualista, contro quei principi di solidarismo e di socializzazione previsti dalla nostra Costituzione. Ma a nostra volta ci chiediamo se un processo di socializzazione che non porti in definitiva ad una statalizzazione, ad una identificazione tra Stato e società (che è in definitiva uno Stato "confessionale", qualsivoglia sia il segno della "confessione"), non passi proprio attraverso il confronto di più voci, di più espressioni, che anche nella scuola trovano una possibilità d'applicazione. Confessiamo in ogni modo la nostra incertezza di fronte al problema della scuola privata: la soluzione indicata è senza dubbio quella che la Chhiesa accetterebbe ben volentieri, ma che lo Stato o almeno alcune forze politiche sarebbero del tutto contrarie a concedere.

Il dibattito su questo punto è vivace ed aperto: sarebbe infatti necessario chiedersi se in tal modo veramente sarebbe mantenuto o realizzato "un pluralismo educativo". Ma forse prima di rispondere a questo interrogativo occorrerebbe fornire la risposta ad un altro, più generale, quale sia cioè, nella nostra società "non omogenea" la funzione della scuola.

c) Intorno al problema della scuola un ultimo punto ci preme di far notare. Nel 1873 le facoltà di teologia scomparvero dall'Università italiana. Anche come espressione culturale il nostro paese non conosce purtroppo più la teologia. Nemmeno esistono cattedre di « Katholische Weltanschauung », di concezione del mondo cattolico, così celebrate nelle Università germaniche, esistono solamente cattedre di dirjtto ecclesiastico e di diritto canonico, che si occupano in qualche modo di problemi vicini a quelli teologici. Esistono ci pare cattedre di discipline molto specializzate, senza dubbio interessanti e che non ci permettiamo affatto di contestare: riterremmo senza dubbio almeno parimenti interessante una cattedra, poniamo, di Introduzione al Nuovo Testamento.

Tanto è sentita la necessità di sviluppare questo ambito culturale che si sono create in diverse università dipartimenti di Scienze Religiose ,mentre in una università italiana privata sono stati istituiti corsi di laurea in teologia. Noi saluteremmo con gioia, sia come credenti, sia come persone attente alla cultura, la istituzione nelle Università italiane di cattedre di teologia, perché riteniamo che la liberazione dell'uomo passi anche attraverso una ricerca a livello scientifico della fede e del problema di Dio.

4) Un problema infine che abbiamo indicato come centrale rimane quello relativo alla condizione giuridica del clero.

Aboliti ormai da tempo alcuni privilegi dei chierici (ad esempio il foro ecclesiastico), tuttavia i sacerdoti godono in Italia di una particolare condizione giuridica ,che va dall'esenzione del servizio militare alla tutela del segreto ministeriale, al particolare trattamento da riservarsi in caso di arresto, alla proibizione di partecipare alla vita politica (iscrizioni ai partiti) e al divieto, in caso di abbandono del ministero, di godere di impieghi pubblici, quali l'insegnamento, al diritto infine di ricevere un sussidio economico (congrua) nei casi previsti dalla legge o di essere nominati insegnanti di religione nelle scuola secondarie, direttamente dal vescovo diocesano.

Appare ormai del tutto priva di validità la disposizione dell'art. 5 del Concordato sui sacerdoti apostati o irretiti da censura, mentre problemi maggiori potrebbe porre, secondo noi, almeno per la Chiesa, il disposto dell'art. 43, che vieta la partecipazione diretta dei sacerdoti alla vita politica.

La recente elezione di un sacerdote al Parlamento e la convalida da parte della Giunta per le elezioni della medesima, indicano come lo Stato ritenga irrilevante la disposizione dell'art. 43 in ossequio ai principi costituzionali della uguaglianza fra tutti i cittadini.

Per queste ragioni una abrogazione dei due articoli è pienamente auspicabile. Riteniamo invece che debba essere tutelato il cosiddetto segreto ministeriale, mentre può venir meno sia il privilegio di un particolare trattamento in caso di arresto, sia l'esenzione dal servizio militare, dal momento che esso può ora essere sostituito da un servizio civile, che non è contrario ai principi etico-religiosi del sacerdote cattolico.

Quanto invece al problema del trattamento economico del clero (e sotto questo punto di vista consideriamo ora anche l'incarico di insegnamento della religione nelle scuole secondarie) esso non è di facile soluzione, anche perché l'attuale sistema della congrua è senza dubbio del tutto insufficiente.

Varrebbe perciò la pena o di pervenire ad una totale separazione (secondo, ad esempio, il modello francese) o introdurre il modello tedesco, vale a dire una tassa per il culto, il cui provento destinato alla Conferenza episcopale o ai vescovi diocesani, verrebbe poi da questi ultimi determinato individualmente ai singoli sacerdoti.

Confessiamo la nostra preferenza per questo tipo di soluzione, che se da un lato potrebbe risolvere diversi problemi, dall'altro non obbligherebbe se non i fedeli a farsi contribuenti della tassa per il culto, in quanto chi non lo fosse, potrebbe essere esentato da tale tassa, che verrebbe invece devoluta ad opere di assistenza o di beneficienza dello Stato.

Molte indicazioni fornite contrastano fortemente con le visioni proprie dello Stato laico-liberale, ma questo può indicare che esse possono invece essere fatte proprie da sistemi sociali, che superate pregiudiziali antireligiose, indicate come "volgari", hanno come progetto una società dove l'uomo sia libero non per se stesso ma in una comunità, in una visione di solidarietà e di reciproca collaborazione.

P. V. Aimone

Il popolo messianico: nota di lettura

« *Chi* è il sacramento della salvezza? Il popolo di Dio. Dove e come? In tutta la sua vita, in tutta la sua storia vissuta nella storia del mondo ». Questa frase conclude la prima parte, *la Chiesa sacramento di salvezza*, e introduce la seconda, *Salvezza e liberazione*, dell'ultimo libro Congar (1). Egli ritiene che « il popolo di Dio non può autocomprendersi se non come una missione per il mondo »: per questo la Chiesa è *popolo messianico*.

In questa nozione-chiave, l'A. integra l'apporto positivo delle teologie latino-americane della liberazione (2), cogliendone le prospettive e riprendendone i principali temi come teologo, in un ammirevole equilibrio di simpatia e di discernimento.

Congar ricorda che il Concilio « ha superato l'agostinismo ed ha abbandonato una sorta di ecclesiocentrismo » (3) attraverso la « riscoperta d'una piena escatologia che riporta e riferisce al Regno di Dio la Chiesa e il mondo » (4): di qui « un superamento delle prospettive individuali nel senso di una etica di responsabilità sociale » e il proposito « giustificato » di « vivere la salvezza al di dentro della liberazione umana » (5).

« Un consenso (6) è stato acquisito — dice ancora Congar — sulla appartenenza alla missione della Chiesa della lotta per la giustizia e della sua partecipazione alla trasformazione del mondo. Restano da precisare i contenuti di missione, lotta, partecipazione » (7): ed egli lo fa con molta chiarezza. Se « il progresso umano non è indifferente all'adempimento escatologico dell'umanità, questo è cosa diversa dal compimento naturale del primo » (8): per questo è pericoloso rigettare radicalmente il « dualismo » Chiesa-mondo, come alcuni fanno per sfuggire alla pretesa staticità dei « piani » religioso e profano e per sopprimere l'ecclesiologia a vantaggio di una missiologia globale. Si rischia così di misconoscere l'autonomia e la priorità dell'evangelizzazione, « cosa imprescrittibile » (9); e si rischia ancora sia di « ricondurre i pastori alla funzione di semplici fedeli », sia di ristabilire « una dominazione diretta del clero sul temporale » (10).

Il padre Congar analizza i pericoli di confusione più diffusi nel dibattito attuale, anche da noi: confondere storia umana e storia salvifica significa dimenticare, benché l'autore insista sul legame di creazione e redenzione, che quest'ultima implica risorse diverse di quelle della creazione: l'Eucaristia, l'unità ecclesiale di *fede*; il pericolo, allorché si va dalla Politica alla Fede (dopo che per lungo tempo si è andati dalla Fede alla Politica), di utilizzare in maniera selettiva i testi biblici per una ermeneutica che, riattualizzandoli per noi, li riconduce alla nostra attualità; pericolo, infine, di ridurre il Cristo soteriologico a un Cristo pedagogo del genere umano: ora il Cristo « Libera a una profondità che non è attinta dalle liberazioni politico-economiche; egli reca la realtà di una speranza che sorpassa le speranze umane » (11).

Queste avvertenze possono riassumersi in due frasi: non è equivalente dire « Dio è Amore » e « l'Amore è Dio » o « La salvezza è liberazione » e « la liberazione è la salvezza ».

Esprimendo queste necessarie messe a punto, il Congar mostra notevole simpatia per queste teologie della liberazione: « molti discorsi di oggi suoneranno così strani come quelli del 1973. Allorché si sarà fatta una esperienza decisiva, valori durevoli saranno acquisiti. L'apporto dei latino-americani, a partire dall'esprienza originale di cristiani impegnati come tali nella liberazione, conterà sia per il contenuto tematico specifico e sia per il suo metodo di approccio e la sua epistemologia » (12).

A noi pare che l'interesse di questa nuova metodologia teologica — fermo restando che essa non rinunci in alcun modo allo statuto teologale di una Parola che « si dona » all'ascolto e nemmeno al « dono » del Regno — è di farci cogliere sul vivo, e non solamente per il tramite di una riflessione scientifica sull'esperienza storica, l'emergere di questioni teologiche a partire dalla esperienza del popolo di Dio.

Note

(1) *Un peuple messanique. Salut et liberation*, Cerf, Paris, 1975.

(2) Cfr. *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Parigi, ottobre 1954, pp. 664-672: il Congar vi recensisce il n. 10 del *Point théologique*, Beauchesne, 1974, consacrato a questa teologia, come pure il terzo colloquio del Cerdic, *Politique et foi*, Strasbourg, 1972 e altri numerosi saggi.

(3) *Un peuple messianique*, cit., p. 152.

(4) *Ivi*, p. 153.

(5) Ivi.

6) Prova ne è il testo del Consiglio Permanente dell'Episcopato Francese su *La liberazione degli uomini e la salvezza in Gesù Cristo* (vedi *Ricerca*, anno 31, n. 11, novembre 1975, pp. 24-37). Ma cfr. anche il documento preparatorio al convegno italiano su « *Evangelizzazione e promozione umana* (ancora in *Ricerca*, maggio 1975, pp. 39-44).

(7) *Un peuple messianique*, cit., p. 179.

(8) *Ivi*, p. 180.

(9) *Ivi*, pp. 180-182.

(10) *Ivi*, p. 176.

(11) *Ivi*, p. 190.

(12) *Ivi*, pp. 187 ss.

1976, anno di elezioni

Nello spazio di sei mesi l'Europa ha affrontato ben cinque elezioni, in attesa della elezione del presidente degli Stati Uniti d'America il primo martedì di novembre.

Mentre ogni attenzione è ormai rivolta oltre oceano, la riflessione va invece approfondendosi sui risultati che si sono avuti in Europa. La domanda più ovvia è: ma l'Europa è cambiata?

Alcuni hanno risposto affermativamente, giungendo alla conclusione che la distinzione tra le due Europe (quella settentrionale, protestante e conservatrice e quella meridionale, cattolica ed aperta a sostanziali mutamenti) è nei fatti.

Se infatti le elezioni in Portogallo, Italia e Malta hanno confermato un netto progresso della sinistra socialista e comunista, i risultati elettorali in Svezia e Repubblica Federale Tedesca hanno indicato una inversione di tendenza e un desiderio di conservazione del benessere economico e sociale acquisito.

Da altri invece questa distinzione non viene accettata e si avanza una analisi più attenta del significato delle scelte espresse nelle democrazie occidentali, nelle quali, al di fuori della maggioranza, nulla esiste, secondo l'espressione di Tocqueville ne « La Démocratie en Amérique » (1835-1840), ritenendo questa analisi geo-politica più spettacolare che convincente.

Occorre infatti aver presente che l'ideologia, il grande dibattito sul socialismo e l'uguaglianza, le opposizioni sulle dottrine fondamentali sono stati pressoché assenti nelle campagne elettorali di Svezia e Germania, e l'alternativa tra i due schieramenti contrapposti non significava certo un rovesciamento totale della società.

Così in Svezia il nuovo governo « conservatore » non muterà certo in modo radicale la politica attuata dai socialdemocratici, salvo una inquisizione fiscale meno aggressiva (vedi il caso Bergmann) od evitare il progressivo trasferimento della proprietà delle imprese, ma anche in Germania federale al di là della rozzezza elettorale nessuna divergenza fondamentale separava i social-democratici dai cristiano-sociali.

Al di là di poche differenze di carattere marginale (repressione degli estremisti, ma lo fanno anche i socialdemocratici; tonalità più accese) la politica della Germania sarebbe rimasta e rimane pressoché identica: alleanza con gli USA, apertura all'Est, cooperazione europea.

Per queste ragioni i commenti che si sono avuti in Italia, per lo più di grande sollievo di fronte alla non totale sconfitta dei socialdemocratici di Schmidt, indicano forse che nei paesi latini ormai le elezioni sono dominate da « frenesie metafisiche totalitarie ». Ogni elezione diventa insomma una specie di ultima spiaggia, in quanto non viene messa in discussione una certa politica « progressista » o « conservatrice » ma l'interno sistema nella sua globalità.

Forse allora la vera distinzione tra le due Europe non va ricercata nel tendere l'una al progresso, nel rivolgersi l'altra verso la conservazione quanto piuttosto nella differenza sostanziale che esiste di fronte al problema del sistema stesso.

Le democrazie settentrionali si rivelano meno problematiche, meno metafisiche ma più pragmatiche e lasciano i grandi dibattiti sui massimi sistemi alle nazioni latine.

In parte questo è determinato dalla presenza nelle nazioni latine di un Partito comunista molto forte, che tuttavia è cambiato ed ha accettato, a noi sembra, di rispettare la libertà nel cammino verso l'uguaglianza.

Il destino dell'Europa, al di là delle apparenti differenze del mondo latino da quello anglosassone può essere invece, secondo noi, legato alla possibilità di integrazione delle due anime: quella pragmatica e quella metafisica.

Non è certo un cammino del tutto facile, ma è possibile e può forse portare a risultati che fino ad ora si sono contrapposti, di libertà a scapito dell'uguaglianza e viceversa.

Sarà l'Europa del duemila a fornire un modello di società di uomini liberi ed uguali?

P. A.

block notes

A che punto sono i giovani d'oggi

Avevamo pubblicato su « Ricerca » n. 5, 1975, il contenuto della inchiesta di Six sulla fede dei giovani. Pubblichiamo ora, sempre riprendendola da « Il Gallo » la risposta ad alcuni interrogativi proposti nella sintesi elaborata dallo stesso Six, che ha interpretato il materiale pervenuto. Si tratta dunque di un rapporto di sintesi e in tale senso va compreso.

1 Un «Tempo morto» nella nostra storia

1.1. *La giovinezza non è più quella di una volta*

1. 1.1. E' difficile per gli adulti d'oggi, che hanno avuto una certa giovinezza con caratteristiche precise, comprendere che i giovani del 1975 non sono soltanto giovani come questi adulti sono stati giovani, ma che hanno una giovinezza diversa dalla loro. Prima, la gioventù era infatti un lasso di tempo abbastanza breve e omogeneo; aveva luogo tra i 14-22 anni e il momento del matrimonio; i punti di riferimento erano molto stabili, per cui all'arrivo del matrimonio, verso i 22 anni in media, il giovane entrava ben nettamente nell'età adulta e nel tempo delle responsabilità.

Se c'era un certo scarto tra il giovane operaio, che cominciava l'apprendistato a 14-15 anni, e il giovane di un'altra classe che terminava i suoi studi attorno ai 22 anni, l'apprendista era però veramente riconosciuto come adulto soltanto dopo il servizio militare (col certificato elettorale che veniva dato nello stesso momento). Così l'accesso alla vita civica e al matrimonio coincideva intorno allo stesso momento per tutti: 22 anni e il tempo di iniziazione all'esistenza adulta aveva luogo globalmente per tutti, nello stesso periodo della vita: tra i 12 e i 22 anni.

1. 1.2. Da una decina d'anni, i punti di riferimento sono cambiati e si sono diversificati. I giovani di 10 anni hanno ora, attraverso i mass-media, una serie di informazioni che i loro genitori non possedevano che all'età di 22 anni, quando accedevano alla vita adulta. I giovani, fin dai 14 anni, sono coscienti dei problemi politici, ben più dei loro genitori alla stessa età e sono ormai titolari, a 18 anni, del certificato elettorale. La pubertà è più precoce di prima ed i giovani sono ormai fisiologicamente adulti più presto, fin dai 12-14 anni.

Ora, mentre sul piano dell'informazione, sul piano politico e sul piano sessuale, i giovani sono, di fatto, più precoci, maturi più in fretta, su certi piani, dei più anziani di loro, hanno difficoltà a raggiungere una maturità globale, alla quale non arrivano che più lentamente, spesso dopo parecchi anni di matrimonio, verso il trentesimo anno.

1. 1.3. C'è dunque uno scarto manifesto tra, da un lato, certe prese di coscienza e certi fenomeni che fanno entrare più presto nell'universo degli adulti e, dall'altro, un reale problema per accedere all'età adulta. I giovani di 10 anni sentono parlare di tutto e parlano di tutto; si interessano in modo lucido alle questioni più reali della nostra epoca (in estensione: la questione del terzo mondo, per esempio; in profondità, la questione della morte, per esempio); ora, questi giovani di 10 anni dovranno penare fino all'età di 30 anni, per 20 anni, per stabilire a poco a poco una sintesi personale.

Nel 1960 Sartre fa ristampare un libro apparso nel 1931 e passato inosservato *Arden Arabie* di Paul Nizan; il libro ottiene un grande successo nel 1960 e rimane impressa particolarmente la frase in cui Nizan dichiara che è difficile il tempo della giovinezza, tempo che egli situa... a 20 anni. Se il momento della maturazione si stabiliva, ancora una decina di anni fa, tra i 12 e i 22 anni, momento difficile, faticoso parto in cui il bambino diventa un uomo, bisogna osservare che nel 1972, il periodo di passaggio s'è quasi triplicato di durata: 20 anni invece di 7 anni. E' un fenomeno di cui bisogna assolutamente tener conto, prima di ogni altro, per comprendere la gioventù d'oggi e rispettarla qual'è. Non sono loro i responsabili di questo stato di fatto, né i loro genitori d'altronde.

1. 1.2. L'accelerazione della storia (cfr. François Meyer: *La surchauffe de la croissance*, Fayard 1972) si è espressa da vent'anni con l'accelerazione della curva demografica, l'accelerazione della curva delle potenze (la spinta di un razzo), l'accelerazione della velocità in tutti i campi (compreso quello delle informazioni). Da qui la tensione verso l'esattezza (il minutare, i calendari) e la prestazione; il tempo è divenuto sempre più in fretta denaro; tutta la vita dell'uomo è ormai segnata da questa organizzazione del lavoro in cui si tratta di accelerare i tempi. Molti adulti conoscono un certo equilibrio che nasce dalle distorsioni tra il terreno socio-culturale con le sue abitudini e i suoi costumi lenti in cui sono radicati, e i nuovi ritmi che impongono ormai le tecniche e l'urbanizzazione. Ma se gli adulti provano nel loro essere queste distorsioni, tanto più accadrà ai giovani, quelli che non sono ancora adulti e che non hanno ancora una certa capacità di « lasciar correre », di difendersi da questa accelerazione.

La velocità accresciuta ha come effetto sui giovani di impedir loro di integrarsi molto rapidamente e armoniosamente nella vita sociale d'insieme; li obbliga a questo lungo apprendistato tra i 10 e i 30 anni, dunque

un periodo che prova molto più di quanto non possano immaginare i loro genitori.

1.2. *I giovani si accampano alle porte della città degli adulti.*

1. 2.1. Questo enorme allungamento del periodo « gioventù » porta una estensione enorme della parte « gioventù » nell'insieme della popolazione. Tempo breve di passaggio, una volta, tra l'infanzia e l'età adulta, la gioventù non poteva formare un mondo a sé. L'allungamento del tempo della gioventù ha moltiplicato oggi il numero dei giovani. Bisogna ormai parlare della giovinezza come di una « classe sociale »? I riferimenti alla classe sociale d'origine rimangono primari per i giovani. Resta però il fatto che la gioventù ha un certo aspetto unificato, una mentalità specifica.

1. 2.2. Questa mentalità è definita prima e innanzitutto per contrasti e contrari. In questo lungo esodo in cui si trova immersa, la gioventù non è in grado di darsi punti di riferimento fissi: tenta di avanzare nel suo deserto, camminando a tastoni, con retrocedimenti e regressioni. Si esprime attraverso ciò che non vuole essere né fare e non, dapprima, attraverso aspirazioni precise o ideali. La generazione anteriore che procedeva, per accedere all'età adulta, per proiezione, davanti a sé, dei grandi ideali che attingeva dai suoi padri e che si sforzava, con volontà, di raggiungere, la generazione precedente fa appunto molta fatica a comprendere che la gioventù possa procedere in maniera inversa: *cominciando col negare gli ideali proposti dagli adulti.* E così concludono, spesso assai rapidamente, che i giovani d'oggi non hanno più ideali.

E' certo che, per la maggioranza, i giovani cominciano col rifiutare l'ideale dei loro genitori; e che non si tratta soltanto, in questa presa di posizione, di una semplice opposizione momentanea come quella che avevano vissuto i loro genitori, nel corso della loro adolescenza, in rapporto ai propri genitori: c'è un *rifiuto radicale*, non solo dei « modelli » proposti, ma *di ogni modello.* Quando questo rifiuto esiste così durante 20 anni, negli anni più vivi dell'esistenza, pone un problema estremamente importante a una cultura, a una civiltà. Non sappiamo se fra cent'anni ci sarà, come oggi, un gruppo enorme e dinamico che si troverà così posto nel cuore dell'insieme della popolazione e potrà esprimersi in modo massiccio attraverso una reticenza globale riguardo ai valori della generazione precedente, ma, in ogni caso, possiamo dire che questa è la situazione nel 1975.

1. 2.3. Il rifiuto, la « negatività », se così si vuole chiamarla, si esprimono oggi in maniera tanto più forte in quanto questo gruppo di 10-30 anni sa bene che il bisogno che ha di una reale indipendenza è ritardato dal prolungamento della sua dipendenza economica e che non può farsi sentire e organizzarsi finché resta tale; le responsabilità reali non sono date affatto ad adulti con meno di trent'anni; anche se alcuni con meno di trent'anni partecipano ad attività sindacali o politiche, culturali o religiose, sanno che di fatto la realtà del potere non appartiene mai loro, anche se certi gruppi o certi adulti fanno sforzi per metterli dentro. I giovani d'oggi risentono molto più di un tempo — per il fatto stesso della loro estensione in età e in numero — di essere « ai margini »; si *accampano alle porte della città adulta*, là dove si trovano le responsabilità reali.

Davanti a ciò molti diranno che « è normale » e lo diranno alla maniera degli uomini che continuano a desiderare un « servizio militare » duro in cui i giovani « lavorino a più non posso come hanno fatto loro ». Ma è anche evidente che bisogna aspettare 30 anni per poter parlare e partecipare alle responsabilità? e che bisogna, fino ad allora, tacere? La gioventù non ha niente da dire globalmente? Non bisognerebbe ammettere il suo diritto ad organizzarsi da sé?

Lo psicanalista competente ha il coraggio di tacere davanti all'altro che si incammina lentamente verso una migliore conoscenza di se stesso; è proprio questo silenzio che permette all'altro una paziente risalita alle proprie origini. Preoccupati dapprima e soprattutto dell'educazione dei giovani, gli adulti non hanno dimenticato l'altro aspetto, più importante ancora: un certo silenzio e un certo ascolto che permettono di lasciare che si esprima « il discorso che è sotto ai discorsi », i valori a cui i giovani si riferiscono al di là dei discorsi di rifuto che invocano?

1. 2.4. Ma noi ci troviamo qua davanti a un problema molto difficile. Stimando di dovere, dapprima, rompere con gli ideali precedenti e creare altro (o vivere diversamente) i giovani, che hanno preso coscienza di essere tenuti ai margini, accentuano tanto più il loro « no ». E questo « no » diventa sempre più un « no » chiuso: è sempre più unicamente, in maniera esclusiva, presso i suoi compagni, presso quelli della sua stessa classe d'età (cioè i giovani dai 10 ai 30 anni) che il giovane cerca punti di riferimento, valori. La socializzazione dei giovani è sempre più orizzontale: essere giovani diventa una sorta di stato a cui si accede dicendo «no » agli ideali degli adulti e riferendosi alle ricerche — spesso fatte alla carlona e precarie come ogni ricerca — degli altri giovani.

La gioventù si richiude dunque sempre più nel suo mondo; c'è, da qualche anno (quattro o cinque), un suo irrigidimento che si traduce d'altronde nelle classi sociali; abbiamo raccolto molteplici echi, per esempio, di giovani appartenenti a famiglie operaie e che rifiutano « la militanza » in quanto tale, cioè che non vogliono integrarsi nelle organizzazioni adulte in cui si trovano i loro genitori; preferiscono partecipare a gruppi di giovani che conducono azioni frammentarie, tra giovani. Ci si trova così davanti alla gioventù come davanti ad un mondo a sé, che si abbarbica nel suo accampamento, ma ha tendenza ad isolarsi perché ha bisogno di farsi riconoscere in quanto tale. Ma questo « accampamento » è un fenomeno essenziale della nostra epoca: come diceva P. Congar alla televisione il 6 luglio 1975, la questione della gioventù è « il fatto nuovo » che, dopo il Concilio, è venuto a sconvolgere il mondo intero.

1.3. *Un'era post-contestataria*

1. 3.1 Perciò, il problema essenziale non è, presso i giovani, la contestazione dell'autorità. Questa contestazione esiste quando i genitori e i giovani appartengono a uno stesso mondo e possiedono un minimo di esperienze comuni; si è molto parlato di contestazione senza vedere che questa era ancora un dialogo il quale poteva esserci perché c'erano basi comuni: contestando queste basi comuni, il giovane si riferiva ancora ad esse, per una scrta di tacita simmetria; allo stesso modo in cui gli atei del secolo scorso erano anticlericali o antiteisti. Mentre noi ci troviamo ora in un'era post-contestataria: il giovane dice sorridendo che i suoi genitori hanno la loro vita, i loro valori e le loro convinzioni e che lui ne ha altre. Bisogna osservare che i conflitti diminuiscono e che non si può più parlare del « conflitto delle generazioni », i giovani si insediano pacificamente con altri giovani nel loro modo di agire e di pensare.

Un tempo, i giovani vedevano chiaramente che c'era davvero qualcosa da imparare dall'esperienza acquistata dagli adulti e che questa esperienza permetteva loro di divenire più uomi-

ni e di riuscire nella propria vita. In un'epoca in cui perfino le conoscenze scientifiche sono nettamente sorpassate in capo a qualche anno soltanto, i giovani presentiscono che si può fare affidamento soltanto in modo relativo al sapere oggettivo degli adulti che sarà presto sorpassato; e, indipendentemente dal rispetto per le persone, i giovani non possono più dare gran credito a ciò che si insegna loro in un modo o nell'altro, perché sanno che dovranno inventarsi nuove maniere di lavorare.

1. 3.2. L'era della contestazione è dunque chiusa; i giovani non hanno voglia di perdere il proprio tempo a dimostrare a quelli più vecchi di loro che la loro esperienza è finita; vogliono essere creatori e domandano agli adulti di aiutarli su un solo punto: *aiutarli ad essere capaci di diventare creatori*, insegnar loro ad acquistare una competenza che sia sufficientemente maneggevole in modo da non far affondare chi l'impiega come un carro pesante in una carreggiata. Quadratura del cerchio: i giovani richiedono agli adulti di insegnar loro ciò che essi stessi, gli adulti, non hanno ricevuto: *d'insegnar loro ad imparare*.

E i giovani domandano che sia tutta la società (e pure loro dentro di essa) ad essere educatrice — e non solo alcuni educatori che sarebbero mediatori tra la società ed i giovani. La formazione è così intesa come una realtà data lungo tutta la vita e attraverso la totalità della vita; e ogni cittadino, di qualunque età sia, deve formarsi personalmente e partecipare alla formazione altrui.

La gioventù tende a mostrare che, ormai, bisogna restare tutta la vita nello statuto che le era strettamente riservato, quello della scuola: la società che prima imponeva il capo, la « testa », il maggiore, l'esperienza acquisita e per il fatto stesso riti di passaggio e gerarchie, è come rivoltata sulla sua base (come certe piramidi antiche che sono capovolte); e la gioventù impone alla società e agli adulti la messa in questione e la ricerca incessante. Si può fare il paragone col teatro: prima gli spettatori erano ridotti a un ruolo molto più passivo; il teatro d'oggi richiede allo spettatore di partecipare a un atto collettivo; o ancora, altro paragone, le sculture mobili, che sono il contrario delle scultura d'un tempo, stabili appunto, sulla loro base e monolitiche.

1. 3.3. Nella contestazione, c'era complicità tra le generazioni per valutare un « nucleo duro » e possibilità di discussione attorno a questo nucleo duro. Ora le scoperte fatte, per esempio della diversità dei comportamenti dell'uomo attraverso le differenti regioni del mondo, hanno portato una relativizzazione di ciò che in un Paese come la Francia, con una civiltà giudeocristiana ben stabilita, si considerava quale fatto acquisito, un « nucleo duro » che non si poteva spezzare.

L'immaginario collettivo realizzato attorno a questo « nucleo duro » s'è anch'esso atomizzato, è scoppiato in molteplici particelle divergenti che non si possono incollare. I rituali e la gerarchia che avevano serbato un valore e una durata sacra sono abbandonati, non per volontà sacrilega, ma a causa di questa rottura provocata dal cammino dei cambiamenti e della loro accelerazione. Questa rottura non si può chiamarla mutamento; esso apre ad una nuova era.

1.4. *La presenza della morte collettiva*

1. 4.1. Anche se le condizioni cambiassero di qui a 25 anni, se per esempio un arresto demografico in Francia fosse tale che i giovani si trovassero in minoranza in una nazione in cui i più anziani fossero la maggioranza, sembra che la frattura che si è prodotta abbia qualcosa di irreversibile. Ora, questa *frattura* ha per natura fondamentale di essere appunto una *diffidenza nei riguardi delle tradizioni e delle norme ereditate da esse*; sia che uno se ne dispiaccia sia che se ne rallegri, bisogna innanzitutto constatarlo come un fatto: è nata una nuova generazione (una certa « generazione spontanea ») che non ammette come normale e evidente di riferirsi a valori venuti dalle generazioni precedenti e che erano grosso modo immutati di generazione in generazione.

Se si assiste in Francia, da dieci anni, ad una recrudescenza del gusto e della moda « retro » — interesse per le vecchie pietre, i mobili antichi, la storia — è senza dubbio perché, davanti alla disaffezione dei giovani riguardo al passato come « maestro » ed educatore, un certo numero di francesi provano il bisogno di immergersi in ciò che ha preceduto come in un seno materno, per trovarvi rifugio di fronte ai giovani barbari che fanno tabula rasa del passato e i cui atti — una resistenza pacifica al passato, un modo di mettere in discussione ciò a cui si doveva una sottomissione incondizionata — appaiono, passionalmente, come criminali.

1. 4.2. Le generazioni precedenti avevano un modo di discernere l'avvenire vedendolo in una continuità in rapporto al passato e al loro presente; pensavano che nonostante i cataclismi — che la storia umana aveva sempre digerito — l'avvenire avrebbe avuto all'incirca un aspetto simile al passato. Ora l'avvenire non può più essere così come è stato: l'uomo d'oggi lo sa, e più ancora il giovane.

A questo riguardo un fatto ha probabilmente pesato più di ogni altra cosa nell'inconscio collettivo: la bomba di Hiroshima. A partire da questo momento gli uomini hanno compreso a poco a poco che la storia poteva spezzarsi radicalmente, che non solo le civiltà, ma tutta l'umanità erano mortali: fino ad allora gli uomini, lo si è visto, si dicevano che cataclismi come guerre o epidemie potevano intralciare, ma non arrestare la marcia irresistibile e trionfale della storia. Ma dopo Hiroshima e il corteo di armi ancora più distruttive che sono nate in seguito, gli uomini hanno visto che ogni vita umana poteva essere soppressa dal pianeta. Ora gli adulti hanno resistito con gran forza a questa presa di coscienza; hanno mantenuto uno schema ottimista in cui è ammesso come principale evidenza che l'uomo se ne tirerà fuori; mentre i giovani, più malleabili, si sono lasciati raggiungere dalla verità di Hiroshima e da questa possibilità della morte dell'umanità.

1. 4. 3. E' questa senza dubbio oggi una delle caratteristiche della gioventù: la presa sul serio della morte; e ciò a partire dalla considerazione della morte collettiva dell'umanità. La gioventù parla molto della morte, ma non, dapprima, della morte individuale; è molto attenta alla morte collettiva, a questo mostro più temibile di tutti i conflitti e di tutte le pestilenze precedenti: l'autodistruzione dell'umanità, il *suicidio dell'umanità*. Si è potuto vedere, per esempio, che i problemi dell'ecologia, della sopravvivenza dell'acqua, dei vegetali, degli animali e, attraverso di essi, dell'umanità, sono stati e sono percepiti prima dai giovani; allo stesso modo i problemi del terzo mondo, della fame, della malnutrizione che eliminano popoli interi.

1.4.4. Ciò dà alla gioventù una fredda lucidità nei riguardi dell'avvenire che molti adulti, impacciati nelle loro illusioni o nei loro idealismi o semplicemente animati di tradizionale ottimismo, non sospettano nemmeno. Anche in questo, se si guarda da vicino, le cose si sono capovolte: l'esperienza, la saggezza, la lucidità erano predominio degli anziani, fino al punto eccessivo in cui molti vecchi diventavano delle Cassandre; mentre ora queste virtù dell'età matura sono ben più virtù della giovinezza, con l'altro risvolto: un certo pessimismo assoluto, l'e-

Sulla disoccupazione intellettuale e giovanile

La crisi economica e la congiuntura calante del '75 hanno posto in modo drammatico il problema dei bassi livelli di occupazione dell'economia italiana (1). Tale problema, com'è noto, non investe tutti i gruppi e le classi in egual misura. I più colpiti sono i lavoratori dipendenti. Ma è tale l'incapacità allocativa, la disfunzionalità del mercato del lavoro che anche tra questi possiamo osservare situazioni assai eterogenee. Seguendo la tripartizione di M. Paci (2) possiamo distinguere:

— il mercato del lavoro degli operai maschi adulti (con forte coesione tra immigrati e non);

— il mercato del lavoro operaio debole (giovani, donne e anziani);

— il mercato della forza lavoro istruita.

L'eccezionale migrazione « dall'agricoltura » da un lato (3) e una base industriale insufficiente e tendente alla fine a restringersi hanno provocato una eccedenza di lungo periodo dell'offerta rispetto alla domanda (il che non significa che non ci siano state strozzature congiunturali o locali anche con rilevanza nazionale). Quando la domanda è insufficiente, così come avvenne già durante la grande crisi in Usa (4), ci si orienta verso la forza lavoro a minor costo orario: i maschi adulti. Ciò dipende principalmente dal tasso di assenza sul lavoro che, a causa di una determinata divisione del lavoro, è diverso per sesso e per età. In altre parole a parità di salario contrattato e a parità di produttività (5) oraria il costo del lavoro per l'operaio maschio adulto è minore del 15-20 per cento rispetto alla donna, al giovane e all'anziano, perché questi ultimi hanno, rispetto ai primi, tassi di assenza relativamente maggiori del 15-20 per cento (6).

Poiché, d'altra parte la forza lavoro così esclusa può vivere anche senza lavorare, venendo mantenuta dal capofamiglia (7) e poiché, al contrario di altri Paesi i sussidi di disoccupazione sono assai bassi, essa non si presenta né in modo esplicito né in modo attivo sul mercato non facendo concorrenza al mercato « forte ». Questo meccanismo va a formare un vasto serbatoio di offerta « implicita », la cui presenza favorisce l'estensione del lavoro a domicilio, del decentramento (8), insomma, di forme di lavoro non sottoposte alla contrattazione sindacale e tese a diminuire i costi del lavoro (9).

La recente piattaforma contrattuale dei metalmeccanici ha esplicitamente cercato di far fronte al pericolo di una spaccatura tra forza lavoro forte e debole ponendo al primo posto il problema dei livelli di occupazione da cui essa dipende, nonché quello del lavoro decentrato e artigiano. Dobbiamo tuttavia riconoscere che l'azione sindacale, il cui primo obiettivo è difendere la forza lavoro occupata, difficilmente può da sola dar soluzione a tale problema fin quando non va a porsi il luogo istituzionale ove contrattare posti lavoro nuovi. Rispetto al quadro brevemente tratteggiato possiamo, allo stato attuale della crisi, rile-

---

vasione nella droga, la propensione al suicidio.

1. 4. 5. Capita in un match che i giocatori non siano più d'accordo sulle regole stesse del gioco: l'arbitro interrompe la partita; il gioco riprenderà in seguito, dopo quello che si chiama un « tempo morto », un tempo in cui i giocatori non giocano più; la partita, quando riprenderà, sarà diversa dopo quel tempo, con altre regole e altri ritmi, c'è rottura nella continuità.

Si può discernere, in conclusione da questa prima analisi, che siamo entrati, in Francia, da una decina d'anni, in un periodo di questo tipo, un « tempo morto ». Anche se la vita continua con le sue esigenze quotidiane, quelli che vivono, giovani o meno giovani, sanno bene che le regole del gioco sono caduche. I valori tradizionali sono ormai considerati come relativi, rivedibili o redibitori. Questo tempo morto è un tempo di tensione in cui gli uni difendono con accanimento, e talvolta con violenza, i valori a cui si sono sempre riferiti e che stimano primordiali per la sopravvivenza dell'umanità, pur accettando che siano ringiovaniti attraverso qualche miglioramento di presentazione; e in cui gli altri, non vedendo più del tutto cosa possano significare questi valori, cercano altrimenti e altrove, vogliono creare di tutto punto (non vogliono sopprimere ogni istituzione e sanno bene che l'uomo ha bisogno di società per vivere) uno spazio nuovo per potervi esistere.

Questi « tempi morti » capitano assai raramente nella storia di un Paese ed è difficile, per quelli che vi sono inseriti giorno dopo giorno, accorgersi di questo tempo morto, con la sua insolita densità e con le sue strutture che si muovono. Ma non vediamo come sia possibile, a nostro giudizio, riflettere sulla nostra epoca, senza fare di primo acchito questa diagnosi. Anche se essa fatica a farsi riconoscere dai sondaggi o dalle inchieste. Anche se è contestata da questi reali contestatori che sono quelli che ne minimizzano la portata. In tutti i casi, tutte le ricerche e gli studi che noi abbiamo ricevuti, indicano bene che questa diagnosi è in maggioranza ammessa dai giovani stessi, sia che profittino della discriminazione sociale praticata dalla scuola, sia che ne siano esclusi, sia che siano militanti politici o non impegnati.

Jean François Six
da « Il Gallo »

vare quanto segue: *una tenuta sostanziale* pur nella grave recessione *della classe operaia industriale;* probabilità che in condizioni di ripresa *gli operai giovani rientrino nel mercato « forte »;* preoccupante *stasi della condizione femminile; esplosione del fenomeno della disoccupazione intellettuale* collegata sempre più alla disoccupazione giovanile.

In Italia la classe operaia difende le sue posizioni

Il quadro degli indicatori congiunturali del mercato del lavoro operaio industriale, qui riportato, non fa che confermare il giudizio dato da G. Amendola in *Politica ed Economia* di dicembre circa la vittoria conseguita dalla classe operaia centrale nella crisi in corso. Per dar conto di questo giudizio è cosa utile confrontare la situazione italiana con quella della Rft. Sia in Italia che nella Rft c'è stato un calo del Pnl (Prodotto nazionale lordo) nel '75 del 3,5 per cento, la caduta della produzione industriale è stata da noi dell'8 per cento mentre nella Rfr tale calo è stato del 7 per cento. Vediamo ora i riflessi che la recessione ha avuto sull'occupazione e sui salari dei lavoratori.

La caduta dell'occupazione nell'industria manufatturiera è stata in Italia di poco inferiore dell'1 per cento, mentre l'occupazione industriale complessiva è aumentata di 50-60 mila unità rispetto al '74 (10). Per contro c'è stato un aumento compensativo dell'occupazione del terziario di modo che l'occupazione dipendente globale è risultata superiore alle 13.620.000 unità del '74 di 100/150 mila unità. La disoccupazione al luglio del '75 risultava di 680.000 persone ed era quindi praticamente ai livelli del '73. I salari nella grande industria sostanzialmente non sono stati toccati dall'inflazione e praticamente l'unico mutamento in negativo che si può ufficialmente riscontrare è una drastica riduzione degli indicatori del *turnover.*

Nella Rft al contrario si può constatare come la crisi sia stata pagata direttamente dai lavoratori. La disoccupazione è infatti aumentata vertiginosamente fino a toccare le 1.430.000 unità (tasso di disoccupazione del 5,9 per cento contro un 3,4 italiano) mentre si contano 400 mila lavoratori stranieri rimpatriati; inoltre i salari reali sono diminuiti del 6,7 per cento. *Passiamo agli operai giovani.* Basandoci sui dati disponibili, sulle correzioni da apportare ad essi sulla base dei recenti studi sull'occupazione non rilevata dall'Istat e sull'assunto che il sistema economico italiano non precipiti ma anzi marci ad un tasso di sviluppo di lungo periodo del 3,5 per cento si può sostenere che il sistema economico ruoterà a gradi di utilizzo della forza lavoro manuale operaia (maschile e femminile), se non di piena occupazione neppure eccessivamente bassi (circa l'80 per cento).

Se dunque non si può parlare di carenza fisica di forza lavoro che va a svolgere mansioni per le quali non viene richiesta né laurea né diploma, si può però prospettare per essa una sorta di carenza economica. Infatti a causa della relativa scarsità delle fasce centrali di forza lavoro maschile questi salari tendono ad essere più alti, e di qui deriva la convenienza ad assumere operai giovani. Perciò è assai probabile che il gruppo « debole » con minore tasso di assenze, cioè i giovani operai, abbia un elevato numero di richieste nel caso si riaprisse il *turnover.* A tale domanda sarebbe più facile rispondere se, attraverso un'adeguata formazione professionale, i giovani fossero in grado di svolgere lavori particolarmente richiesti (saldatori, elettricisti, ecc.). Questa costatazione porta alla raccomandazione di *accelerare al massimo la riforma della scuola media superiore.* Tale riforma considerando la versione obbligo a 16 anni con separazione dell'attuale scuola superiore in due tronconi dei quali il 1° di due anni obbligatorio, l'altro facoltativo, può generare una uscita, dal sistema formativo di nuove leve operaie maggiore di quella attuale e simultaneamente alleggerire la situazione di disoccupazione intellettuale.

Meno ottimismo desta l'andamento del mercato del lavoro femminile che versa in una drammatica situazione stazionaria.

Qui, oltre la nota selettività della domanda rispetto alle donne, la recente indagine speciale dell'Istat porta a ritenere che esistano strozzature dal lato dell'offerta dovute principalmente a carenza di servizi pubblici.

Da tale indagine risulta che i disoccupati per difetto di servizi collettivi ammontano a più di 1.000.000, dei quali i 4/5 sono donne.

Di qui l'utilità di porre in essere forme di lavoro a tempo parziale, strettamente controllate dal sindacato, nella quantità e nel tipo di posti da ri-

Note

(1) In questo articolo sono riportate alcune conclusioni dell'analisi sul mercato della forza-lavoro istruita, sviluppata in due anni di lavoro insieme a W. Mebane e M. Bonolis e con la collaborazione di F. Alberoni e C. Didoni attraverso la costruzione del modello Crs 2. Il rapporto della ricerca uscirà in giugno per il Mulino. Specialmente ai primi due devo quindi molto per l'elaborazione delle considerazioni qui riportate. Naturalmente la responsabilità di quanto scritto è soltanto mia.

(2) M. Paci, Mercato del lavoro e classi sociali in Italia, *Il Mulino, 1974.*

(3) Circa l'influenza dell'emigrazione, della diminuzione dell'occupazione agricola e del lavoro indipendente sul mercato del lavoro si veda il lavoro prevalentemente metodologico di M. Salvati, Sviluppo economico, domanda di lavoro e struttura dell'occupazione, *Il Mulino, 1976.*

(4) Si veda W. G. Bowen e T. A. Finegan, The Economics of labour force partecipation, *Princeton, New Jersey University Press, 1969.*

(5) Il tipo di spiegazione della selettività è in questo caso diverso da quella proposta da M. De Cecco in Un'interpretazione ricardiana della dinamica della forza-lavoro in Italia nel decennio 1959-69. *La spiegazione di De Cecco si basa su diversità biologiche della forza-lavoro, mentre questa fa perno prevalentemente su fattori economici e sociali.*

(6) Per i tassi di assenteismo e più in generale di assenza sul lavoro mancano in Italia delle analisi empiriche approfondite. Le considerazioni riportate nel testo si basano sulla letteratura anglo-americana esistente in materia.

(7) G. Colasanti, C. Didoni, W. Mebane: Divisione del lavoro e mercato. *Inchiesta aprile-giugno 1974.*

(8) Per questo problema si vedano i recenti lavori di L. Frey, in particolare Decentramento produttivo e mercato del lavoro, *Franco Angeli, 1975.*

Note

(9) Un esempio di questo tipo di istituzione è l'Ente nazionale per il mercato del lavoro svedese, dotato di ampi poteri e finanziamenti e controllato da un direttivo composto dai rappresentanti del governo, dei sindacati e degli imprenditori.

(10) I dati relativi al 1975 sono provvisori poiché si basano sull'andamento gennaio-luglio.

(11) La prima previsione in questo campo è stata fatta da Cacace e D'Ambrosio nel 1968 e pubblicata in Futuribili. *L'Isril ha poi prodotto nel 1972 un'indagine sugli effetti del progresso tecnico sui livelli e la struttura occupazionale nei vari settori industriali. Per i livelli occupazionali le previsioni fatte sono basate su funzioni di settori molto più aggregati, quantunque le funzioni siano teoricamente più complesse. Questa strategia è stata eseguita in accordo con le elaborazioni econometriche « cross country » dell'Ocde dalle quali risulta che una maggiore aggregazione diminuisce l'errore di previsione. In sostanza quello del Crs è assai simile ai modelli econometrici per il sistema economico nazionale; poiché tutte le relazioni sono*

STRUTTURA DELL'OCCUPAZIONE RELATIVA AI LAUREATI E AI DIPLOMATI

Anno	% di diplomati nel terziario sul totale dei diplomati occupati	% di laureati nel terziario sul totale dei laureati occupati	% di laureati insegnanti sul totale dei laureati occupati	% di diplomati dell'industria sul totale dei diplomati occupati	% di laureati dell'industria sul totale dei laureati occupati
1960	78,5	86,2	48,2	19,6	12,3
1965	76,3	87,3	52,0	21,9	11,6
1970	73,3	87,5	54,7	25,1	11,8
1975	70,9	86,9	60	27,8	12,5
1980	69,1	86,6	57,7	29,7	12,7

Fonte: Modello Crs 2.

coprire. Ciò può porci in grado di dare un primo colpo a questo circolo vizioso superando ostacoli di domanda (i tassi di assenze secondo i primi studi Ocde sono molto minori nel lavoro *part-time*) e di offerta. Tanto più che è oggi prioritario disporre di tutte le risorse per ampliare la base produttiva, ed un modo per realizzare servizi collettivi è quello di attuare lavori in comunità, non remunerati in moneta (asili nido, mense gestite a rotazione, ecc.), già praticato in alcuni Paesi socialisti.

Drammatiche prospettive per i diplomati ed i laureati

Passiamo al mercato della forza lavoro istruita. A tale proposito ricordiamo che in un'indagine condotta presso il Crs (11) (Centro ricerche sociali) di Milano abbiamo costruito delle previsioni di utilizzo della forza lavoro per titolo di studio, basate su un'ipotesi di espansione media annua del 3,5 per cento dal '76. Dal momento che i tassi di disoccupazione hanno ormai scarsa capacità indicativa sull'andamento del mercato del lavoro si è costruito il concetto di grado di utilizzo che è uguale alla probabilità che un lavoratore sul mercato ha di ottenere un posto di lavoro. *Per grado di utilizzo possiamo intendere il rapporto della forza lavoro occupata su quella potenziale.* Sono quindi da questa ultima esclusi il lavoro domestico, il ricambio demografico e quello scolare.

Inoltre per l'occupazione si è tenuto conto di quella non rilevata dall'Istat, secondo la stima empirica del prof. Frey (12) e si è assunto (13) che l'occupazione precaria, il lavoro a domicilio, ecc. siano una quota della forza lavoro che aumenta mano a mano che diminuisce il grado di utilizzo della forza lavoro medesima. In base a tale schema possiamo distinguere due periodi: gli anni '60 e gli anni '70. *La gran parte della forza lavoro non diplomata né laureata svolge lavoro manuale.* Di essa una percentuale crescente (dal 60 all'80 per cento) a misura della diminuzione della piccola borghesia autonoma (anch'essa solitamente non dotata di titolo di studio) è costituita di operai. Con questi vincoli il grado di utilizzo della forza lavoro manuale riflette la situazione del mercato del lavoro operaio. Esso è aumentato fortemente dal '50 al '60, per toccare il massimo intorno al '61 con un valore pari all'81 per cento (81 su 100 trovano lavoro). Dopo di che, nella fase calante del ciclo il grado di utilizzo manuale è andato diminuendo per riprendere a partire dal 1967, cioè in congiuntura favorevole. Dopo il '70 tuttavia l'andamento del mercato manuale risente molto meno del ciclo e tende a diventare un mercato strutturalmente forte. Ciò contribuisce al rafforzamento della classe operaia anche in situazioni assai critiche come le attuali. Il 18-20 per cento della forza lavoro manuale non utilizzata (di cui i tre quarti è sovrappopolazione relativa al mercato del lavoro operaio) infatti è in gran parte costituita di forza lavoro giovanile, senile e soprattutto femminile, « non richiesta » e pertanto debole.

Diversa è la situazione per i diplomati. Dal 1960 al 1970 si ha un continuo peggioramento del loro grado di utilizzo, che passa dal 75 per cento al 66 per cento; negli anni '70 poi tale deterioramento tende ulteriormente ad acuirsi.

I laureati, tra il '60 e il '70, a causa del boom del sistema formativo, avevano un grado di utilizzo se non pieno abbastanza elevato e anzi crescente, onde non possiamo dire che allora vi fosse una disoccupazione massiva di laureati (per questo la contestazione universitaria deve spiegarsi più con fenomeni qualitativi che quantitativi). Dopo il '73, tuttavia, il grado di utilizzo dei laureati scende sotto l'80 per cento e la situazione si inverte. Quello dei laureati, ormai, per estensione e per caduta del prestigio del « pezzo di carta », è diventato un vero mercato. Per il rapporto domanda-offerta esso tende a diventare sempre più debole.

In sintesi, *negli anni '70, va in crisi la divisione intellettuale del mercato del lavoro.* Per avere un'idea dei problemi sul tappeto basti dire che stimiamo per il '75 una disoccupazione esplicita di diplomati di poco meno di 300 mila persone e di 50 mila laureati. Ma l'offerta potenziale implicita non soddisfatta, cioè in gran parte disoccupazione nascosta per insufficienza di domanda, è rispettivamente di 900 e 190 mila unità. La somma di queste quattro grandezze è un dramma sociale.

Le previsioni di medio termine che ora dirò si basano sulla condizione che non cambi l'assetto istituzionale del sistema formativo. Se dunque nulla viene fatto, *fra soli quattro anni* potremmo avere tra diplomati e laureati *più di mezzo milione di disoccupati espliciti e la bellezza di un milione e mezzo di forza lavoro potenziale implicita, con titolo superiore o universitario.* Di questi i tre quarti sono diplomati ed è probabile che messi alle strette faranno pressione sul mercato del lavoro operaio. E' ragionevole credere che, se non si pone rimedio a tale prospettiva, già prima che il fenomeno abbia raggiunto questa dimensione avranno luogo tensioni sociali violente.

Possiamo concentrare i diversi fattori che hanno determinato questo disastro in tre cause fondamentali:

a) la bassa domanda di laureati e diplomati da parte del sistema economico;

Note

fondate teoricamente e in quanto esso permette la simulazione di interventi riformatori è il primo modello di previsione-programmazione costruito in Italia per il settore in esame.

(12) Si veda L. Frey, Il potenziale di forza lavoro in Italia, *Isvet, 1975.*

(13) Questa relazione sembra condivisa da molti autori. Già in Marx l'occupazione precaria, che egli chiama sovrappopolazione stagnante, dipende, in grandezza, dalla grandezza della sovrappopolazione relativa. C. Marx, Il Capitale, *vol. 1, cap. XXIII.*

b) l'assetto istituzionale e il metodo pedagogico della scuola secondaria e universitaria;

c) il boom quantitativo non programmato dell'istruzione.

Ognuno di questi tre elementi da solo non potrebbe generare reazioni sociali esplosive. Che molti vadano a scuola non costituisce di per sé un problema. Una bassa domanda non crea tensioni se anche l'offerta è bassa. Lo schema gentiliano funzionava a dovere in una società fascista. E' la compresenza simultanea di questi tre elementi che rende la « miscela » esplosiva. Ma la prima causa per ordine d'importanza della disoccupazione intellettuale di massa è la carenza di domanda di forza lavoro da parte del sistema economico. Lo squilibrio tra domanda e offerta, tra il '60 e il '70, era già forte per i diplomati ma, come abbiamo visto, non lo era ancora per i laureati che fruivano di una elevata domanda indotta dal boom del sistema formativo in tutti i suoi livelli. Nei prossimi 10-15 anni tuttavia il sistema formativo non crescerà agli stessi ritmi del passato. Il raffreddamento del resto lo possiamo constatare già a partire dagli anni recenti. Da ciò nascono i problemi.

La grave crisi occupazionale, per la forza lavoro istruita, incomincia quando la scuola finisce di funzionare come sistema auto-alimentantesi. A questo punto sarebbero potuti o dovuti entrare in funzione gli altri sbocchi della domanda di forza lavoro istruita, cioè: la domanda sostitutiva; l'espansione economica; il progresso tecnico e amministrativo; la terziarizzazione dell'economia; l'eventuale effetto di sostituzione del lavoro meno istruito con quello più istruito; l'effetto spugna dei settori improduttivi o a bassa produttività.

Come vedremo in dettaglio questi sbocchi non hanno lavorato al regime necessario.

Anche un alto saggio di sviluppo non risolve il problema

La domanda di nuove leve per rimpiazzare le più anziane è, per sua natura, assai bassa; inoltre gli impiegati che i neotitolati dovrebbero sostituire hanno un'età media piuttosto bassa poiché quelli sono stati assunti in massima solo a partire dal 1951, e ciò rende la domanda sostitutiva ancor più bassa. *Un elevato saggio di crescita dell'attività economica da solo non garantisce un'elevata occupazione;* abbiamo fatto per il futuro dei calcoli con saggi di sviluppo di lungo termine dell'ordine dell'ottimistica media del 5 per cento annuo; eppure, da soli essi non risolvono il problema.

In sintesi una strategia sviluppista, che non alteri la struttura del sistema produttivo aumentando le dimensioni medie dell'impresa, e sviluppando la ricerca e i settori tecnologicamente avanzati, non è in grado di risolvere la disoccupazione intellettuale.

L'espansione di settori terziari non mercantili (pubblica amministrazione, scuola e informazione, servizi sociali) avrà certamente luogo, ma anche ciò non risolverà da sé il problema. C'è poi una terziarizzazione per così dire non fisiologica e cioè *l'espansione di settori spugna.* Questo fenomeno è assai deleterio per il benessere sociale in quanto solo una parte della domanda aggiuntiva viene riequilibrata dagli aumenti di produttività; l'altra parte è un trasferimento attraverso lo Stato o per mezzo di prezzi di monopolio dei servizi, della ricchezza prodotta dalla classe lavoratrice e non devoluta allo sviluppo economico. Comunque sia l'espansione della domanda spugna è limitata dalla quantità di ricchezza prodotta nel settore industriale e, causa questo vincolo, non può assorbire entro l'80 i due milioni e più di forza lavoro intellettuale senza posto di lavoro.

Siamo oggi portati a condividere l'opinione di Keynes, avvalorata poi dall'evoluzione recente della teoria economica, che i livelli di occupazione complessiva sono poco influenzati dai costi relativi dei fattori di produzione. Causa gli oligopoli e la spirale prezzi-salari, i prezzi dei beni capitali tendono a crescere ad un ritmo non dissimile da quello dei salari. Perciò la sostituzione tra lavoro e capitale è bassa e il movimento dei prezzi non è in grado di riportare in equilibrio il mercato del lavoro. Tutto ciò però non vuol dire che non possa esistere, come esiste, *un certo margine di sostituibilità entro la forza lavoro, tra quelle con diverso grado d'istruzione per lo stesso posto di lavoro.* Sia l'analisi econometrica internazionale fatta dagli esperti dell'Ocde (14) che quella condotta al Crs confermano questo « effetto di pressione dell'offerta sulla domanda ». Anche questo fattore tuttavia non riporta il sistema in equilibrio.

Gli effetti del progresso tecnico

Com'è noto il progresso tecnico ha un effetto deprimente sull'occupazione manuale mentre espande in proporzione quella più istruita, per cui si potrebbe ritenere che la disoccupazione intellettuale potrebbe scomparire con un più intenso progresso tecnico. Ciò è ovvio, ma in un sistema di mercato *non è affatto facile intervenire sul progresso tecnico.* Per meglio comprendere questo problema dobbiamo far cenno alle determinanti della forza lavoro istruita e del progresso tecnico-amministrativo dal lato della domanda. I settori tecnico-amministrativi domandano forza lavoro istruita per la:

— *memorizzazione* delle conoscenze e delle informazioni già acquisite;

— in funzione della *diversificazione* nei prodotti finali (maggior numero di nuovi prodotti significa maggior numero di progettisti a addetti al marketing);

— in funzione del rinnovo e dell'aumento dei *beni capitali.* Al fine di aumentare la produttività infatti gli altri settori richiedono prevalentemente macchinari incorporanti il massimo progresso tecnico;

— per il fatto che il lavoro amministrativo e allocativo (per esempio addetti alla organizzazione del lavoro) s'espande in misura maggiore della forza lavoro complessiva.

Sintetizzando, l'influenza di questi fattori può esprimersi nel modo seguente (15): la forza lavoro istruita necessaria per la produzione di un'unità di prodotto dipende dall'intensità del capitale (quantità di capitale con cui un lavoratore si trova ad operare) nonché dal tasso di espansione del sistema economico.

L'intensità di qualificazione dell'economia italiana è la più bassa tra quella dei Paesi industrializzati. Si pensi per un semplice confronto che nel '60 il Giappone aveva circa 30 diplomati e 10 laureati su 100 occupati, mentre l'Italia aveva 55 diplomati e 25 laureati su 1.000 occupati.

La situazione non è mutata sostanzialmente negli ultimi anni.

Perciò la domanda di forza lavoro istruita viene vincolata, determinata e limitata dal livello di produttività, dal rinnovo del capitale fisico e dal grado di diversificazione degli altri beni finali.

Nella verifica empirica questi due fattori vengono stimati attraverso il rapporto investimenti fissi in impianti più ammortamenti fissi in impianti più ammortamenti sul reddito nazionale. Il Giappone per esempio che ha un livello di produttività non diverso da quello italiano ha tuttavia un'intensità di qualificazione per diplomati e laureati di quattro volte superiore alla nostra poiché gli investimenti fissi in impianti sono circa il 30 per cento contro il 12 per cento di quelli dell'Italia nel lungo periodo. Sono queste le grandezze che determinano l'intensità di

qualificazione, la percentuale di forza lavoro istruita sulla forza lavoro occupata, non il contrario. Determinare queste grandezze vuol dire o mettere in tasca la luna, oppure una programmazione molto seria.

La dipendenza tecnologica, nonché la struttura della matrice industriale orientata alla produzione di beni tradizionali, o comunque non nuovi (16), naturalmente alterano, in peggio, la funzione dell'intensità di qualificazione anzidetta.

A questo punto si potrebbe semplicemente addossare tutte le colpe e responsabilità alla politica economica e al basso livello di investimenti fissi in impianti sul reddito nazionale. Ma il legame causale accumulazione, intensità di qualificazione, progresso tecnico è irreversibile solo entro un ambito capitalistico privo di intervento programmatorio, mentre il problema che qui si va a porre è come uscire da questa morsa. *Una prima politica in direzione positiva è lo stanziamento di un fondo che assicuri un primo lavoro ai giovani.* Oltre a ciò si potrebbero avanzare proposte che affrontino il problema anche sul piano strutturale, in grado di rispondere all'interrogativo: una volta « avviati », chi darà lavoro a questi diplomati e laureati?

E' sufficiente ridurre il divario salari-stipendi?

La riduzione del divario stipendi-salari auspicata da Gorrieri, valorizzando il lavoro operaio, secondo l'analisi di regressione, potrebbe aumentare l'intensità di qualificazione agevolando la domanda di forza lavoro istruita, ma *non è assolutamente in grado di risolvere da sola la disoccupazione intellettuale.* Inoltre si deve stare attenti, nel porre in atto questa politica, a non appiattire il livello generale di professionalità e a non ricondurre sotto la categoria improduttiva tutto ciò che è lavoro impiegatizio.

Le proposte di F. Alberoni, seppure interessanti, in special modo l'introduzione del lavoro a tempo parziale, non sono anch'esse in grado di risolvere il problema: qui non basta la distribuzione di posti di lavoro dati, occorre crearne di nuovi.

Giova ricordare che lo Stato italiano spende per la ricerca e lo sviluppo la quota più bassa del proprio reddito nazionale rispetto a tutti gli altri Paesi industrializzati. Lo stesso può dirsi per l'industria privata. Inoltre il tipo di ricerche ora compiute, sia all'università che altrove, ha scarsi effetti sull'innovazione produttiva a causa sia della carenza di collegamento tra ricerca teorica e ricerca applicata che della scarsa capacità imprenditoriale di avvalersene. Si potrebbe allora avanzare la possibilità di *un'estensione della spesa pubblica nel settore ricerche e sviluppo* in due modi.

Si potrebbe in primo luogo utilizzare a tal fine uno strumento già proposto per la riforma universitaria, dipartimento (istituzione chiamata a coordinare l'attività di ricerca di varie discipline), in un modo un po' diverso da quello in uso nei Paesi anglosassoni ove esso è nato. La direzione del dipartimento potrebbe venire affidata anche ad altre componenti ora estranee all'università: organi di governo regionali, sindacati e imprenditori. Così si può creare nuovo spazio per un utile impiego di laureati e si riuscirebbe così anche a collegare l'università con le forze produttive del Paese.

Una seconda via potrebbe consistere nell'*agevolare con fondi al 60-70 per cento dello Stato la formazione di consorzi tra industrie di ricerca applicata.*

E' noto infatti che le aziende italiane fanno poca ricerca causa la loro piccola dimensione.

Tali consorzi dovrebbero venire però controllati anche da organismi regionali e sindacali onde garantire che la spesa serva effettivamente a finanziare la ricerca applicata e a garantire livelli di occupazione della forza lavoro istruita.

Vista lo domanda passiamo all'analisi della formazione dell'offerta di forza lavoro istruita che è composta dalle iscrizioni e quindi dalla selezione scolastica. Il fattore più dinamico dei due è stato senza dubbio il primo, l'altro ha avuto un ruolo passivo (nel senso che non è mutato nel tempo) e lo tralasciamo deliberatamente in queta nota.

La spiegazione prevalente dell'andamento dei tassi d'iscrizione si basa sulla teoria neoclassica secondo la quale l'« istruzione è un capitale umano sul quale s'investe fin quando il rendimento supera i costi » (17). Se questa teoria venisse applicata in modo rigoroso (18) non dovrebbe esistere disoccupazione intellettuale e in particolare un tasso di disoccupazione della forza lavoro istruita superiore a quella senza titolo, mentre è a tutti evidente la portata di questo fenomeno in Usa, Svezia, Olanda, Francia, Danimarca, Norvegia (19). Non si potrebbe inoltre comprendere perché vi sia una disoccupazione, in Italia, assai maggiore per le facoltà umanistiche (più piacevoli) che tecniche o scientifiche (più dure). Neppure spie-

Note

(14) Ocde (a cura di L. Emmerij), Occupation and educational structures of the labour force and levels of economic development, *2 vol., Paris, 1971.*

(15) La funzione del progresso tecnico su cui si basa la teoria esposta nel testo è in sostanza quella di N. Kaldor nella versione più attendibile. Si veda in Progresso tecnico e sviluppo economico, *a cura di B. Jossa, F. Angeli editore, il contributo di N. Kaldor e J. Mirrlees.*

(16) Per una dimostrazione della distorsione della matrice industriale italiana si veda « Nota sulla posizione relativa dell'Italia dal punto di vista della specializzazione internazionale della produzione », di G. Conti in Crisi e ristrutturazione dell'economia italiana, *a cura di A. Graziani, Torino, Einaudi, 1975..*

(17) *A cura di M. Blaug*, Economics of education, *vol. 1, articoli di T. W. Schultz, H. G. Johnson, ecc.*

(18) Il primo tipo di analisi (fra i massimi autori Blaug) venne condiviso dal Censis. Ma, paradossalmente, anche entro il movimento studentesco, all'epoca, circolavano tali spiegazioni sviluppiste. Una versione più sobria e attenuata dalla versione neoclassica è stata recentemente avanzata da F. P. Schioppa, Sistema scolastico e classi sociali in Italia, *Il Mulino.*

(19) Per la documentazione si vedano i più recenti volumi dell'Ocde.

gabile sarebbe il motivo per cui in anni in cui il rapporto salari-stipendi era in ascesa (anni '50-60) si è avuto un tasso di crescita del numero di iscritti all'università dell'8 per cento e di prosecuzione dell'università dell'1 per cento, mentre dal '60 al '70, con una caduta del rapporto stipendi-salari da più di 3 a 2 circa, c'è stato un tasso di crescita medio annuo degli iscritti superiore al 10 per cento, mentre il tasso di prosecuzione ha avuto un tasso di crescita media annua di circa il 2,5 per cento. Dopo queste considerazioni e confrontando gli studi più recenti dell'Ocde che fanno dipendere i tassi di iscrizione dal reddito e dalla percentuale di occupazione extragricola il *boom* dei tassi d'iscrizione (cioè i tassi d'iscrizione che sopravanzano quelli d'equilibrio) può farsi dipendere da due fattori: dall'*ipotesi sacca di parcheggio*, e da *una relazione istruzione-reddito* per mezzo di una funzione del consumo alla R. Marris (20).

L'ipotesi sacca di parcheggio (tassi d'iscrizione dipendenti dal tasso di disoccupazione della forza lavoro con titolo inferiore al livello formativo del tasso in esame) spiega bene il 15 per cento della varianza dei tassi d'iscrizione universitari. Per gli altri tassi il suo contributo esplicativo è scarso (21).

Colin Clark formulò, molti anni fa, la « legge » secondo la quale man mano che avanza lo sviluppo economico diminuisce l'occupazione relativa nell'agricoltura ed aumenta quella nell'industria. In un secondo momento, tuttavia, l'occupazione relativa nel terziario tende a sopravanzare quella nell'industria. Non essendo identificabili forze, all'interno del processo produttivo, in grado di spiegare il fenomeno occorre procedere, nella ricerca, al di fuori di esso.

Perché si considera « superiore » il lavoro intellettuale

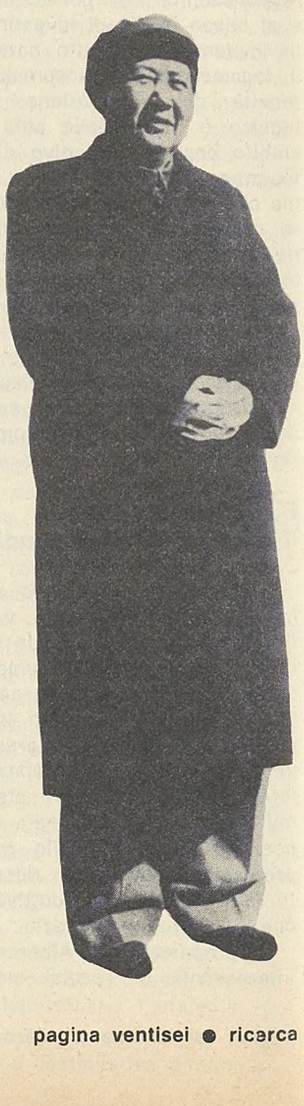
La spiegazione avanzata da più parti è la seguente: man mano che aumentano le ricchezze di cui una collettività dispone, la sua struttura delle preferenze si sposta progressivamente *verso consumi* e *verso lavori cosiddetti superiori* (ad esempio dai beni di prima necessità ai beni più sofisticati, da questi ai servizi primari — assistenza malattia, infantile e senile — quindi ai servizi come l'istruzione, l'informazione, i messaggi radio-televisivi, ecc.).

Per la struttura delle preferenze nei lavori vale un ragionamento analogo: non appena si hanno le disponibilità finanziarie si preferisce passare da lavori più faticosi e ad elevato sforzo energetico a quelli meno faticosi e più impegnativi intellettualmente.

Quanto detto spiega perché, ad un certo livello di sviluppo, si abbia, entro una scheda di consumi, un'elevata preferenza per l'istruzione, il che equivale a vedere nell'istruzione un mezzo per accedere ad un lavoro preferito.

Messa in questo modo la regola di C. Clark sembra irreversibile. Così non è. Essa dipende fortemente dalla *struttura di classe* e dalla *struttura di valori* ad essa funzionale, dei sistemi capitalistici occidentali. Di conseguenza, come del resto mostra l'esperienza dei Paesi socialisti dell'Est europeo, gli spazi di manovra sono molto maggiori.

In special modo nella cultura europea e primariamente in quella catto-



Note

(20) R. Marris, La teoria economica del capitalismo manageriale, *Einaudi, 1972, cap. IV, e J. S. Duesemberry*, Reddito, risparmio e teoria del comportamento del consumatore, *E.K., 1969. Questi autori cercano di superare l'assunto della teoria neoclassica della costanza dei gusti nel tempo.*

(21) Si veda M. Barbagli, Disoccupazione intellettuale e sistema scolastico in Italia...

La morte del presidente Mao Tse-tung apre senza dubbio un nuovo capitolo nella storia del mondo intero: che farà la Cina, che avverrà in Cina è la domanda che tutti si pongono. Da ogni parte intanto si è levato un coro di giudizi sulla figura del presidente Mao: ma non di molti si può dire che fossero vergini « di servo encomio o di codardo oltraggio », in quanto la figura di Mao non lascia molto spazio al compromesso. E' assai difficile essere nello stesso tempo, come avrebbero voluto i comunisti italiani, pro o contro Mao e la sua politica: pertanto i cinesi hanno ritenuto che la posizione di equilibrio del PCI nel conflitto tra Cina e Unione Sovietica non fosse sufficiente a far ritenere il PCI un partito comunista amico del popolo cinese.

Per i giovani del '68 Mao è stato un mito, il suo libretto un vangelo, la Cina un paese dove l'utopia non poteva più chiamarsi tale.

Mao è stato il segno di una speranza e in questa dimensione riteniamo vada compreso, anche dimenticando, ad esempio, quello che noi riteniamo un errore, la sua politica nei confronti della Chiesa cattolica e del cristianesimo.

Come ha scritto Mao stesso « vi sono morti più leggere di una piuma e morti più pesanti del monte Tai ». Da molti la morte di Mao è stata ritenuta più pesante del monte Tai, e forse è vero; ma noi vorremmo invece che fosse più leggera di una piuma; perché la sua morte non sia la fine di una speranza, che pur in mezzo ad errori e difficoltà, è stata portata avanti, per la liberazione dell'uomo.

lica, *viene associato al lavoro intellettuale un che di superiore* a prescindere da qualsiasi considerazione economica sulla sua produttività. Il lavoro operativo, pratico, svolto dal lavoratore e dagli altri ceti produttivi è stato, per contro considerato in subordine. Tale sistema di valori aristocratico è stato poi *rinforzato dalla società dei consumi*, dal momento che essa propone un modello di vita ove il lavoro produttivo, le responsabilità, il mondo della necessità cedono il posto ad un'etica del consumo fantastica, svincolata dalla realtà. Questo meccanismo ha privilegiato lo spostamento del reddito consumato all'istruzione molto più che agli altri beni perché il titolo veniva visto, e forse molti anni fa era, quale unico mezzo per l'ascesa sociale (per la piccola borghesia autonoma in declino) o per la non discesa sociale. In tutto ciò lo sviluppo economico è stato naturalmente importante perché ha permesso di disporre di quella somma di reddito necessaria per il consumo dell'istruzione. I mezzi di comunicazione di massa, imponendo un unico modello culturale al vertice del quale c'era il divismo prima e il fascino della condizione impiegatizia poi, hanno contribuito a che questo modello si sviluppasse.

Si è fin qui constatato che le famiglie o l'individuo adottano per l'istruzione un comportamento non razionale circa i maggiori redditi che dall'istruzione possono trarre. Ciò non significa che tali scelte siano del tutto disancorate dalla realtà. Tuttavia le nostre reazioni a variazioni del rapporto stipendi-salari pur riflettendosi sulla decisione di iscriversi a scuola lo fanno in modo fortemente smorzato e ritardato; queste reazioni ritardate da sole possono generare e generano i forti squilibri che costatiamo nel mercato del lavoro.

Se è vero che la logica suesposta ha influenzato tutte le classi non si deve però credere che al gran balzo quantitativo dell'istruzione superiore abbia corrisposto una spinta egualitaria tale da rendere la scuola accessibile nella stessa misura alla classe operaia come alle classi dominanti. Per la leva del '49 solo circa 5 su 100 figli di lavoratori dipendenti hanno conseguito nel '67 il diploma di scuola media superiore contro una percentuale di più del 50 per cento per i figli di dirigenti e impiegati e del 60 per cento per quelli degli imprenditori e liberi professionisti. Su 1.000 figli di lavoratori dipendenti, per la stessa leva, solo 5 sono in possesso di laurea.

La programmazione dell'istruzione

Il paradosso è che malgrado il boom quantitativo, ad esso non corrisponde un'evoluzione in senso egualitario dell'istruzione, di qui la necessità di ribadire la lotta al diritto allo studio quale obiettivo non ancora perseguito malgrado la disoccupazione intellettuale (ed è questo un secondo paradosso).

Col passaggio dalla scuola d'*élite* a quella di massa il boom dell'istruzione è stato *positivo* perché ha significato rivendicare l'eguaglianza di possibilità nei confronti dello studio. D'altra parte però il modo con cui tale boom ha avuto luogo nasconde anche un movente conservatore in quanto la cultura viene vista con gli occhi di colui che vuole diventare padrone senza abolire i rapporti di sudditanza. L'istruzione cioè come liberazione del proprio lavoro dall'attività e dalla fatica produttiva. *S'è andati alla scuola in massa anche con l'ambizione di divenire élite.* In conseguenza di ciò l'alleanza impiegati, e ancor prima studenti, operai è avvenuta sì sul piano ideologico e talvolta su quello politico, ma non già su quello dei rapporti di produzione che sono pur sempre i più importanti.

Se vogliamo spiegarci alcuni dei motivi per cui la contestazione studentesca non ha mutato nella sostanza i rapporti scuola-lavoro, dobbiamo appellarci proprio alla presenza nel movimento tra tanti aspetti negativi anche di uno negativo, il suddetto movente aristocratico. Quel movimento non poteva arrivare al livello propositivo perché così facendo avrebbe dovuto porre in discussione il movente da cui era nato il conflitto tra aspirazioni da *élite* e aspettative da « massa ». Fu proprio per non riconoscere la necessità del lavoro produttivo, di svolgere come forza lavoro istruita un lavoro produttivo, che s'abbracciò l'utopia marcusiana della fine della necessità del lavoro. Si disse « la scuola si abbatte e non si cambia » (e non solo perché dei padroni, ma perché non dava il premio sperato).

Non fu un caso che in alcune facoltà la rivolta esplose proprio contro quelle discipline (ad esempio statistica, matematica) più necessarie al lavoro intellettuale empirico, anticrociano antidealistico operativo, produttivo. Si poneva in discussione non solo a chi servissero quelle materie tecniche, ma anche la necessità di usarle, cioè di mutare il ruolo dell'intellettuale, dell'impiegato da improduttivo a lavoratore anch'esso produttivo.

Credo che il '68 si sia fermato a questo punto, che da qui sarebbe necessario ricominciare. E' difficile assorbire la disoccupazione intellettuale agendo o solo dal lato della domanda o soltanto da quello dell'offerta (riforma scolastica, ecc.). Per questo in molti paesi va imponendosi la necessità di coordinare questi due aspetti del mercato. L'*idea cardine da introdurre è che il sistema formativo come il sistema economico può venire programmato.* In questo caso anzi ci sono anche le condizioni economiche e istituzionali adatte, dal momento che l'istruzione è praticamente totalmente pubblica. Ma anche qui, come per la divisione intellettuale del lavoro, ci si scontra contro una concezione idealistico-liberista della cultura per la quale l'istruzione deve essere lasciata disorganizzata, romanticamente a se stessa.

Fino ad oggi l'autorità di governo ha regolato il sistema formativo servendosi esclusivamente dello strumento legislativo. In questo campo, come in altri, si è così creata una congerie di leggi e decreti che hanno minato le basi stesse della praticabilità di detto strumento. La pianificazione del sistema scolastico si presenta necessaria, e può essere realizzata così come avviene in altri paesi.

Ad esempio *la definizione del numero di persone e del tempo da trascorrere in riqualificazione professionale diverrebbe obbligatoria qualora si ponesse, come oggi avviene in Urss, una scadenza per esempio di 10 anni al valore legale del titolo*, dopo la quale occorre frequentare un corso di aggiornamento professionale, per riavere, dopo esame convalidato, il proprio titolo. Del resto in alcuni paesi dell'Est sono già utilizzati criteri di scolarizzabilità, anche variabili di anno in anno, tra i quali il più importante è un periodo di lavoro come requisito obbligatorio per iscriversi all'università (già applicato in alcuni paesi dell'Est).

I campi d'intervento della programmazione scolastica democratica sono dunque molteplici e possono influenzare anche la qualità dello studio. Paradossalmente però nessuna legge ha ancora definito l'ambito d'intervento della programmazione.

Giuseppe Colasanti

da « Politica economica » n. 1 - 1976

documentazione

Eucaristia e liberazione dell'uomo

Inizio questa conversazione sulla eucaristia e la liberazione dell'uomo con alcuni problemi ed interrogativi per passare poi al confronto della Parola di Dio come è conservata nei Vangeli, nell'esperienza della prima Chiesa degli Atti degli Apostoli e nell'esperienza di Chiesa missionaria di Paolo ai Corinti. Riprenderò poi alla fine gli interrogativi che la parola di Dio suscita nell'impatto con l'esperienza attuale.

Interrogativi

Ho l'impressione che l'esperienza di cristiani sia contradditoria nella storia delle liberazioni, o, se preferite, delle libertà storiche. Da una parte c'è un annuncio esplicito e, credo, legittimo, da parte dei cristiani, della liberazione e della promozione dell'uomo, e non a caso noi veneriamo Gesù Cristo ucciso dal potere romano in Palestina per una accusa del genere.

Gesù è morto non per un incidente amministrativo, giuridico, è morto per essere fedele a una prassi di liberazione che, nel suo linguaggio, si chiamava Regno di Dio. Quindi è legittimo per noi cristiani e, credo anche doveroso, far riferimento a questa idea generatrice del nostro credo e del nostro riunirci insieme.

Accanto a questa proposta che ieri si chiamava proposta di salvezza di redenzione e di liberazione, dall'altra parte, i cristiani e la chiesa, nelle storie delle liberazioni, si sono trovati estranei o all'opposizione, escluse alcune frange marginali; mi riferisco alla rivoluzione borghese (quella francese) e alla rivoluzione operaia: anche per una critica doverosa nei confronti di queste liberazioni.

Rivoluzione borghese, rivoluzione operaia: sia quella russa e quella cinese, che quella cubana: la chiesa si è trovata e si trova ai margini o all'opposizione, come anche nella rivoluzione giovanile e nella rivoluzione femminile, che sono le due « classi » emergenti, dopo la classe operaia: classe dei giovani e classe femminile. E non so se la posizione della chiesa o dei cristiani che è critica o di riserva è legittimata storicamente, su un piano culturale e storico. Sta di fatto che non si è trovata, credo, a pilotare, né a promuovere in prima persona queste storie di liberazione umana. Da qui credo che nasca allora un certo pudore ed un certo sospetto nel parlare di liberazioni da parte della chiesa e sia conseguente trovare questo pudore nei documenti ufficiali.

Anche l'ultimo documento: Evangelizzazione e promozione umana io credo che originariamente dovesse essere « Evangelizzazione e liberazione ».

E perché è stato scelto il termine « Promozione umana »? Perché il termine liberazione richiama i fronti della liberazione nazionale, richiama la liberazione laica, illuminista, freudiana, e quindi usiamo un termine, diciamo così, che sa meno di politico, di laico, di marxista, e usiamo il termine « promozione », promozione che sottolinea l'aspetto positivo. E poi andate a vedere dentro al documento, questa volta fatto da laici, certo con la presenza di forze clericali, sacerdoti, monsignori, ecc., ma fatto da laici e, viene fuori il termine liberazione, con la precisazione che la liberazione che i cristiani propongono è piena e totale ed è la salvezza, ed è legittima questa precisazione, ma voglio farvi notare semplicemente che c'è questo pudore, questa difficoltà a usare un termine che ha avuto un'altra storia, un'altra matrice e credo che questo sia stato strappato di mano perché il termine « Redenzione » « Salvezza » o « Liberazione » è radicato fra i cristiani.

Ora la mia domanda è questa: è legittimo ed è possibile per i cristiani parlare di Liberazione collegando questa esperienza storica con il rito centrale della loro Assemblea festiva, del loro incontrarsi a celebrare la Messa? Che rapporto c'è tra liberazione ed Eucarestia?

E' forse questo un adattamento tattico, una specie, di concessione a una moda culturale, una svendita dell'originalità cristiana?

E' una domanda che io pongo: di quale liberazione parlano i cristiani e quale liberazione propongono? Da che cosa, prima di tutto, è la liberazione?

Dalle schiavitù e dipendenze sociali economiche, politiche, culturali, psicologiche e poi, per quale liberazione?

Liberazione per che cosa? Per una società diversa, creativa responsabile? Ecco dunque **alcuni interrogativi** che mi sono posto prima di confrontare questo tema con la Parola di Dio.

L'Eucarestia in realtà è la memoria viva, attualizzante, di uno che è morto per restare fedele, dicevo all'inizio, a un progetto e a una prassi di liberazione: il Regno di Dio. E allora proclamare nella celebrazione eucaristica questo, vuol dire anche impegnarsi a un progetto e a una prassi di liberazione.

Esamineremo prima il progetto del Regno, la liberazione per tutti con l'iniziativa di Dio, operata da Gesù Secondo: l'Eucarestia dentro il progetto della prima Chiesa, come attuazione di questa liberazione degli uomini.

E infine alcune conclusioni per l'oggi, che riprenderanno gli interrogativi che ho posto all'inizio.

L'Eucaristia nel progetto globale di Gesù

L'Eucarestia nel progetto globale di Gesù. Il vangelo riassume il progetto di Gesù con un'espressione che suona lontana forse alla nostra mentalità ma che a quel tempo era molto pregnante, efficace: il Regno di Dio. E oggi gli studiosi sono d'accordo nel ritenere che in questa frase « Il Regno di Dio », è concentrato l'aspetto originale e proprio di Gesù di Nazareth e una delle poche espressioni non toccate, diciamo così, dalla riflessione teologica, catechistica delle prime comunità.

Il piccolo Vangelo di Marco che è la base degli altri due Vangeli sinot-

tici dice che Gesù incominciò la sua attività dicendo: « il Regno di Dio è qui, siate pronti a cambiare e fidatevi di questo annuncio ». E il Vangelo di Luca al posto di questa frase riassuntiva, propone invece un discorso programmatico, nel paese nativo di Gesù, a Nazareth, dove lui si presenta durante un'assemblea festiva sceglie un testo che interpretava il suo stato d'animo e il suo progetto ed è un testo di Isaia, col quale il profeta annunciava la speranza di liberazione per quelli che erano tornati dai campi profughi di prigionia e pensavano di ricostituire una comunità; e Gesù fa proprio questo progetto per tradurlo nel suo momento storico.

Lo Spirito del Signore, dice così il testo di Luca al capo 4°, al v. 18, « lo Spirito del Signore è su di me, per questo mi ha consacrato con l'unzione, mi ha mandato per annunziare ai poveri un lieto messaggio » (in greco qui avete: « per evangelizzare i poveri »): e questo nel linguaggio di Gesù non consiste nel far la predica ai poveri, nel parlare ai poveri su Dio o **sulle** cose di Dio; in concreto, « dare una buona notizia ai poveri » vuol **dire che è finita la povertà,** è la liberazione dei poveri. Infatti subito dopo continua il testo: « per proclamare ai prigionieri **la liberazione** »: ecco il termine (cfr. greco); e la liberazione è quella sociale e politica, è la liberazione dell'Esodo; non è una liberazione unicamente delle anime; la liberazione dalla schiavitù o dalla deportazione non è liberazione degli spiriti, è liberazione **dell'uomo;** certo, totale, globale.

« Per proclamare ai prigionieri la liberazione, ai ciechi la vista, per rimettere in libertà gli oppressi e predicare un anno di grazia del Signore ». Ora, una « buona notizia » per chi è in carcere non è: — Cerca di aver pazienza, sopporta in pace — buona notizia è: — puoi uscire — questa è una buona notizia per un carcerato; per chi è deportato: — puoi tornare a casa — Per un cieco la buona notizia non è: — cerca di avere fiducia in Dio, cerca di avere speranza. No: — puoi vedere con i tuoi occhi — questa è una buona notizia, questo è « Vangelo ». E Gesù, credo, è abbastanza verista, è abbastanza lucido per non propagandare come « evangelizzazione » un discorso su Dio o una spiegazione sulle parole; « evangelizzazione » è un intervento efficace per liberare chi ha bisogno di essere liberato: e sono i poveri i prigionieri, i ciechi, gli oppressi, gli indebitati; quelli che, in qualsiasi situazione, si trovano sfigurati o messi ai margini.

A questi Gesù porta una « buona notizia » e non in termini verbali, di « slogan », di propaganda, ma con la sua presenza efficace che fa intuire **da che parte** si costruisce la liberazione, che **cambia** la storia.

Questo è « buona notizia », questo è « evangelizzare ». Per noi oggi « evangelizzare » gli operai, gli studenti vuol dire « andare a far la predica » agli operai, agli studenti; questo se volete è catechesi, è cultura (cose che di per sé non fanno male); però non è una « buona notizia » ai poveri, che vuol dire tirarli fuori dalle loro situazioni di povertà.

E qui si colloca la distinzione, di grande difficoltà: che rapporto c'è tra evangelizzazione e promozione umana, e liberazione? Per il Vangelo non è un problema perché la buona notizia è la liberazione.

Noi quando non abbiamo capito più che evangelizzare vuol dire portare la buona notizia con una presenza e azione efficace, allora abbiamo fatto tutte le acrobazie per mettere d'accordo evangelizzazione e promozione umana, e qui è intervenuta la nostra divisione, frutto della cultura greca: da una parte vi sono le **idee,** e dall'altra parte c'è l'azione. Questo non è della visione biblica. Infatti Gesù, subito dopo letto questo testo, invece di fare le spiegazioni solite, dice: — **Oggi** si è adempiuta questa scrittura, che voi avete udito con i vostri orecchi. Oggi incomincia a diventare realtà quella che era una promessa, una speranza, un'attesa. E Gesù mette in atto questo programma che abbiamo chiamato « Regno di Dio » e che per Luca, avete sentito, è la buona notizia data ai poveri, che consiste nella liberazione efficace, in nome di Dio e per l'intervento di Dio, comincia a mettere in pratica questo progetto con delle scelte, una parola che interpreta questa presa di posizione, queste scelte. Questa è la metodologia o prassi di Gesù.

Per quanto riguarda l'Eucarestia, io vorrei esaminare solo alcuni di questi gesti o prese di posizione. E prima di tutto, Gesù condivide la sorte degli esclusi e degli emarginati; nel suo ambiente, gli emarginati non erano soltanto emarginati di carattere sociale od economico, ma quello che era più grave, l'emarginazione era segnata in nome di Dio; erano gli esclusi dalla vita religiosa, civile, pubblica, perché non praticanti, non osservanti; questi si chiamavano « i peccatori »; non è un giudizio moralistico, (« i peccatori »): è un giudizio di esclusione religiosa che comporta una segregazione sociale e pubblica; ebbene, Gesù va a pranzo con questi peccatori; noi vedremo che egli interpreterà, alla vigilia della sua morte, l'ultimo gesto a favore dell'uomo per liberarlo (che sarà la sua morte violenta) con un pasto, perché ha interpretato in una cena finale il suo andare a morire per essere fedele al Regno di Dio? Perché, già lungo la vita pubblica, ha posto in questi gesti e segni di solidarietà e all'inizio noi troviamo questo **andare a mangiare** con i peccatori. Al capitolo 2°, Marco ci riporta uno di questi episodi chiave che non è stato un fatto casuale, è un fatto programmatico, rientra nel programma di liberazione, che è la buona notizia per i poveri.

Mentre Gesù stava a mensa in casa di Matteo-Levi, molti pubblicani e peccatori si misero a mensa insieme con Gesù e i suoi discepoli — erano molti infatti quelli che lo seguivano. Allora gli scribi della setta dei Farisei, vedendolo mangiare con i peccatori ed i pubblicani, dicevano ai suoi discepoli: « Come mai egli mangia e beve in compagnia dei pubblicani e dei peccatori »?

Questa è una scelta che fa saltare le barriere, le divisioni — di carattere religioso — con conseguenze sociali e pubbliche, perché Gesù si compromette, con un gesto di solidarietà qual'è il mangiare, con queste classi o categorie escluse. E la giustificazione non è puramente strategica o tattica; Gesù sceglie questa solidarietà per dare dignità, trarre fuori dall'esclusione queste persone, e giustifica così « non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati, non sono venuto per chiamare i giusti, ma i peccatori ».

Questa sua solidarietà con i peccatori esprime il suo programma di liberazione: cercare, salvare, trarre fuori dall'esclusione queste persone; e il pasto, per Gesù, assume questo significato: uno dei gesti di compromissione, di solidarietà con gli esclusi. Accanto a un segno di solidarietà con queste categorie di peccatori, emarginate in una società puritana, abbiamo un altro segno verso il popolo analfabeta. E quando dico popolo analfabeta, anche qui non sottolineo solo un aspetto sociale, ma le conseguenze religiose, o meglio la consacrazione religiosa che dava marchio a questa esclusione.

Il popolo analfabeta è quello che non poteva conoscere la Legge, e la legge era l'unico strumento di accesso alle classi benedette, consacrate, che avevano dignità in quell'ambiente: « popolo dannato », è la stessa cosa, al punto che i maestri rabbini mai si fermavano a parlare con la gente, né si compromettevano con la gente.

Non a caso, il Vangelo racconta uno di questi episodi-chiave che serviranno poi per interpretare la cena di Gesù: è l'episodio dei pani spezzati, moltiplicati per il popolo nel deserto. E Gesù, dopo la missione dei Dodici,

vuole raccogliersi in luogo solitario e riservato per istruire il gruppo; « molti però li videro partire e capirono, e da tutte le città cominciarono ad accorrere là a piedi e li precedettero. Sbarcando vide molta folla e si commosse per loro, perché erano come pecore senza pastore, e si mise a insegnare loro molte cose » (Mc. 6, 33-34). Notate questa frase del Vangelo: Gesù prende l'iniziativa di parlare, cioè di dare la parola alla gente, di risvegliarne la coscienza perché erano come pecore senza pastore, e cioè una comunità tradita dai capi. E Gesù allora si fa carico della situazione di questo popolo e la prima cosa che fa è parlare, comunicare dare coscienza; solo dopo questo gesto di accoglienza, di solidarietà con la gente, abbiamo il momento del pane condiviso, spezzato. Quando i discepoli si avvicinano a Gesù e gli propongono di congedare il popolo perché provveda da solo a mangiare, Gesù dice così: « date **voi** da mangiare ». Notate, è interessante questo passaggio: la mentalità dei discepoli è quella di scaricarsi della gente; Gesù si fa carico e invita i discepoli a prendere su di sé l'impegno a dar da mangiare; non basta dar la parola, bisogna dare anche il pane, secondo le necessità materiali; e quando i discepoli propongono di risolvere il problema in termini di denaro, e dicono: — dobbiamo andare noi a comperare 200 denari di pane, e dar loro da mangiare —, Gesù rovescia questa mentalità di compera, o economistica, in termini di partecipazione; andate a vedere quanto pane c'è e fate distribuire il pane; il pane naturalmente partecipato divenuto il segno della presenza di Dio, un pane che può bastare per tutti, perché lì interviene l'azione efficace di Dio. Allora alla mentalità contrattuale, mercantile, Gesù sostituisce la mentalità di distribuzione o partecipazione; e a questo punto avete la lettura che la prima comunità ha fatto di questo gesto: « presi i cinque pani e i due pesci, levò gli occhi al cielo, pronunziò una benedizione, spezzò i pani e li dette ai discepoli perché li distribuissero; e divise i due pesci fra tutti. Tutti mangiarono e si sfamarono ».

Probabilmente chi conosce il Vangelo si è accorto che, nella descrizione del gesto di Gesù che spezza il pane dopo aver recitato la benedizione e lo distribuisce, è una specie di anticipazione profetica della cena finale. Qui avete una eucarestia a ciclo aperto, celebrata, diciamo così, in mezzo alla gente. Se avete seguito i passaggi, allora comprendete che l'eucarestia, prima di essere un rituale fatto in una sala, è un modo di accogliere la gente, è un modo di dividere i beni economici passando da una mentalità proprietaria, o, meglio, contrattuale, a una mentalità di partecipazione.

E che se non ci sono i primi due momenti: dare coscienza, dare parole, passare dai « soldi miei », dal « pane mio », al « pane nostro », al « pane condiviso », non c'è eucarestia che tenga e che faccia di noi un popolo messianico, liberato, che può celebrare con gioia l'eucarestia; siamo ancora schiavi delle nostre divisioni e delle nostre proprietà.

Notate: hanno letto così il pane distribuito nel deserto; alla luce di questo episodio hanno capito anche che la sera, alla vigilia della morte, il pane spezzato poté diventare segno, memoria viva della esistenza data sulla croce, e che era un impegno per loro a proseguire la prassi di liberazione o l'impegno di liberazione. Abbiamo due testi: il mangiare con i peccatori, l'accogliere e il mangiare con la gente nel deserto, che preparano l'ultima cena, **l'eucarestia.** Ma se non c'è vi dicevo, un' **eucarestia laica,** vissuta nella storia, l'eucarestia liturgica, l'eucarestia rituale, non ha nessun significato; diventa uno dei tanti riti liturgici, ma riti liturgici ce n'erano già abbastanza; c'era il tempio di Gerusalemme, c'erano i riti pagani; per liturgia, splendore, sfarzo erano più che sufficienti a soddisfare l'aspirazione religiosa. Non è questo il problema; ciò di cui ha bisogno l'umanità non è creare nuovi riti, nuove liturgie, ma creare rapporti nuovi, dove la celebrazione allora ha un significato.

Difatti Gesù, nella sua terza cena, al momento, diciamo così di vivere la cena sarà alla vigilia della morte; e il progetto è realizzato, è realizzato nel contesto della cena ebraica. E qui ci aiuta il Vangelo di Luca, al cap. 22, dove viene raccontata questa cena che Gesù aveva già anticipato nei due gesti: mangiare con i peccatori, mangiare con il popolo, e che era stato interpretato dalla gente come festa messianica, festa della liberazione. Sappiamo che quel gesto fatto nel deserto susciterà speranze di liberazione nazionale; propongono a Gesù, secondo il Vangelo di Giovanni (6, 13-14) di diventare « leader » e capo della liberazione palestinese. « Saputo che stavano per venire a farlo re, Gesù si ritirò sulla montagna »: capisce che il progetto di liberazione coartato, sequestrato dentro un puro progetto di liberazione nazionalistica, non avrebbe reso liberi gli uomini: avrebbe creato un imperialismo sotto l'insegna religiosa.

Al posto dell'imperialismo dei Romani, avremmo avuto l'imperialismo d'Israele sotto il nome di Jahvè; ma da un imperialismo all'altro, gli uomini non diventano più liberi.

Fugge sulla montagna: è interessante, questo. Non passa attraverso quella via di liberazione, anzi, la gente intuisce subito: mangiare il pane in quella maniera era il segno atteso della venuta del Messia; dal tempo dell'Esodo, quando Mosè aveva dato il pane nel deserto, era aspettato un segno; e sappiamo che i capi della resistenza trascinarono la gente nel deserto, per la lotta armata contro i Romani, promettendo loro di mostrare i segni del deserto, i segni della liberazione dell'Esodo. Gesù invece attuerà il suo progetto di liberazione, alla vigilia della morte, nel gesto profetico della cena finale. Il testo di Luca, cap. 22, dice così. « Quando fu l'ora, prese posto a tavola e gli apostoli con Lui, e disse: — ho desiderato ardentemente di mangiare questa Pasqua con voi, prima della mia passione, poiché vi dico: non la mangerò più, finché essa non si compia nel regno di Dio ».

Alla vigilia della morte, Gesù ha ancora davanti a sé il progetto di Dio da realizzare, e sa che questo regno di Dio non passa più attraverso un cambiamento in massa del popolo giudaico, non passa più attraverso la mobilitazione delle masse, passa attraverso la sua fedeltà nella morte violenta: ed è convinto, ha la certezza che la sua morte sarà l'esplosione di questo regno. Ebbene, in questo contesto di attesa della liberazione e del regno di Dio, Gesù cambia il rituale della cena ebraica, in cui si commemorava l'uscita, **l'esodo,** l'uscita dalla schiavitù; cambia rituale e, al momento di recitare la preghiera sul pane, dice: — Questo pane è la mia esistenza data per voi, è il mio impegno di martire che accetta la morte come conseguenza delle parole e dei gesti a favore del regno di Dio e della liberazione. Poi, fa girare il calice: — questo calice è nuova alleanza — che voleva dire: è la comunità di uomini nuovi, di uomini liberi, creati: e questa si fonda non più su statuti, su regole, su codici, si fonda sul mio sangue, sulla mia fedeltà fino alla morte violenta: e la forza che deriva dalla mia morte coagulerà insieme gli uomini in maniera nuova. Il sangue versato del martire, dell'uomo fedele.

Questa è l'eucarestia vissuta da Gesù e consegnata ai suoi amici alla vigilia della morte, e che sarà la celebrazione pubblica, ufficiale in **un luogo** non sacro, come è il luogo di esecuzone. Ricordate che la prima eucarestia, pur anticipata metaforicamente nel banchetto familiare della cena ebraica, cena di liberazione, è stata vissuta da lui con la morte violenta in un luogo pubblico, dove venivano eseguite le

condanne a morte. Ricordiamo questo fatto: l'eucarestia prende la serietà dei nostri impegni che non si vivono in chiesa, ma si vivono fuori;**fuori** si muore per la liberazione; in chiesa potete eventualmente esprimere, prendere la forza, celebrare, ma la realtà si vive là dove si muore. Non solo in senso fisico, si muore anche perdendo la carriera, si muore anche restando emarginati ed esclusi; **è questa** l'eucarestia, altrimenti non ha senso il rituale fatto in una sala.

L'Eucaristia nella prima Chiesa

Vediamo come la prima comunità, partendo da questo progetto di Gesù ritmato, diciamo così, con la sua vita e che ha come momento chiave la solidarietà con gli esclusi, la celebrazione della eucarestia con il popolo e con gli amici alla vigilia della morte, vediamo come l'ha attuata la prima chiesa.

E qui prendo due esempi: comunità di Gerusalemme, la prima comunità sorta dalla forza dello Spirito, la Pentecoste, e la comunità fondata da Paolo, l'apostolo, il « leader » della liberazione, che prosegue il compito di Gesù nel mondo greco-romano.

La comunità di Gerusalemme: è una comunità sorta dall'azione dello Spirito, che fa di questi Giudei uomini liberi, uomini nuovi. Ebbene, al capo II degli Atti, Luca ci descrive questa comunità di uomini creativi e nuovi. Dopo il racconto della Pentecoste, il primo discorso di Pietro, la conversione di questi uomini coagulati dalla forza dello Spirito, il testo racconta (2, 42 ss.): « Erano assidui nell'ascolttare l'insegnamento degli apostoli » (la prima scrittura, l'ascolto della Parola, che diventa Scrittura permanente, continuativa), « nell'unione fraterna, nella frazione del pane, e nelle preghiere » Notate, la **« frazione del pane »**, che si può benissimo individuare nell'eucarestia, la cena che ripete, continua la cena finale di Gesù, noi troviamo la « frazione del pane » tra la « unione fraterna » e le « preghiere »; la **comunione fraterna** non è semplicemente un sentimento di simpatia, di aggregazione umana, spirituale, la comunione fraterna viene descritta al cap. 4, vv. 32-35, in questi termini:

« La moltitudine di coloro che erano venuti alla fede aveva un cuore solo e un animo solo » (è l'ideale di amicizia e di fraternità realizzata, uomini liberi **possono** fare unità) « e nessuno diceva sua proprietà quello che gli apparteneva, ma ogni cosa era fra loro comune ». Notate, questa fine delle barriere, anche in termini economici e sociali.

Sappiamo che prima comunità di Gerusalemme aveva questo problema di mantenere i poveri, perché la massa dei convertiti erano degli spiantati, dei poveri, però la unione della fede cerca e trova anche gli strumenti per rendere effettiva la comunione spirituale fondata sulla fede. Bene, dentro questa comunione di fede, tradotta in termini di strutture anche sociali ed economiche, l'eucarestia come celebrazione delle propria libertà e della propria partecipazione ha senso; dice allora il testo (2,46): « Ogni giorno tutti insieme frequentavano il tempio e spezzavano il pane a casa prendendo i pasti con letizia e semplicità di cuore, lodando Dio e godendo la simpatia di tutto il popolo ». L'eucarestia ha senso solo là dove gli uomini sono resi liberi, là dove gli uomini possono fare comunione e tradurre questa comunione anche in termini operativi di strutture.

Seconda esperienza è quella di Paolo nella comunità di Corinto. Al Cap. XI della 1ª ep. ai Corinti, Paolo richiama a questa comunità, che aveva fondato in un anno e mezzo di lavoro, richiama qual è il « test », la prova, la verifica di una comunità di credenti. Sappiamo che questa chiesa era formata in maggioranza da schiavi, liberti, scaricatori di porto, e da una minoranza di signori, benestanti, intellettuali (c'era anche il tesoriere della citta noi diremmo il « direttore di banca »; era utile perche poteva finanziare la comunità o almeno raccogliere in casa sua i cristiani: l'obbligo dei signori, dei ricchi era quello di ospitare la comunità). Erano in minoranza, però, i ricchi e i benestanti; però era successo questo: le divisioni di carattere sociale (pensate che a Corino c'erano 600.000 abitanti, di cui 400.000 schiavi e 200.000 liberi: la massa di schiavi al servizio di questa minoranza di liberi) si erano perpetuate allo stesso modo anche nella comunità, e non si superano d'un colpo tali divisioni. Dunque, nel momento del pasto fraterno, che serviva a dare il pasto quotidiano agli scaricatori di porto, agli schiavi che ritornano la sera, si manifestano queste divisioni di carattere sociale. Accanto alle divisioni di carattere sociale tra i liberi, ricchi, intellettuali, e la povera gente, c'erano divisioni di carattere culturale: i gruppi e le correnti. C'erano almeno quattro gruppi, i quali si appellavano ai vari « leaders », immaginando il cristianesimo come una scuola filosofica o una scelta ideologica: divisione di carattere religioso, e sociale, con aspetti anche economici. Ebbene, vediamo se è possibile fare l'eucarestia in questa situazione. E Paolo, venuto a conoscenza di queste divisioni, dove l'esperienza di battesimo e la divisione di fede **non** ha creato automaticamente uomini liberi, uomini creativi, richiama all'eucarestia come specchio, verifica; guardate qui se voi potete celebrare l'eucarestia, se siete abbastanza liberi e creativi per poter fare l'eucarestia che è la celebrazione della libertà. « Mentre vi do queste istruzioni, non posso lodarvi per il fatto che le vostre riunioni... » (sono assemblee eucaristiche, precedute dal pasto fraterno, che aveva il senso non di un « picnic » per creare il clima, ma proprio per mangiare; per avere un pasto solo; sostanzioso, e aspettavano questo pasto anche per provvedere alla loro necessità; e la comunità si impegnava a questo pasto; l'eucarestia era la « firma » diciamo così, di questa fraternità a livello umano, segno e fonte di questa fraternità), « ...le vostre riunioni non si svolgono per il meglio, ma per il peggio. Innanzi tutto, sento dire che, quando vi radunate in assemblea, vi sono divisioni tra voi, e in parte lo credo ». Paolo lo sapeva, l'aveva fondata lui, quella chiesa »... Quando dunque vi radunate insieme, il vostro non è più un mangiare la cena del Signore », (non è più « messa », non è più « eucarestia »). « Ciascuno infatti, quando partecipa alla cena, prende prima il proprio pasto, e così uno ha fame, l'altro è ubriaco ». I signori, che arrivavano con la loro merenda, consumavano secondo il loro gruppo, la loro corrente, la merenda, poi arrivavano gli altri, e questi partivano per mangiare e per bere? Se si tratta solo di mangiare, potete stare, per questo pasto, a casa vostra. O volete gettare il disprezzo sulla chiesa di Dio e far vergognare chi non ha niente? ». Disprezzo sui poveri; e questo disprezzo, espresso anche nella comunità cristiana, impedisce di fare l'eucarestia; questa non è più « cena del Signore ».

E Paolo richiama allora cos'è la cena del Signore.

« ...Io, infatti, ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta vi ho trasmesso: il Signore Gesù, nella notte in cui veniva tradito, prese del pane...); confrontatevi con la liturgia che voi fate, e rendetevi conto se siete chiesa, se siete abbastanza liberi per fare l'eucarestia.

Prendere parte al corpo del Signore, partecipare al calice, vuol dire celebrare la nuova alleanza fra uomini liberi, che annunciano la venuta di Ge-

Eucaristia e liberazione dell'uomo

sù. Poi continua con un testo molto significativo: « Ciascuno, pertanto, esamini se stesso e poi mangi di questo pane e beva di questo calice; perché chi mangia e beve senza discernere il corpo del Signore, mangia e beve la propria condanna ». In certi momenti noi abbiamo interpretato, credo giustamente, « il corpo del Signore », con il « corpo eucaristico »; ma nel linguaggio di Paolo, è la chiesa, il corpo del Signore. Ebbene chi non riconosce il corpo eucaristico, e con il corpo eucaristico la sua realtà sociale nell'**« ecclesia »**, nella convocazione, non può accostarsi all'eucarestia. Chi disprezza il fratello per ragioni culturali, sociali o politiche non può prendere il pane, non può celebrare la sua libertà se non la vive nei rapporti reali con gli altri. Notate, questo è un testo che deve farci riflettere, ed è, credo, ricco di stimoli e di provocazioni per noi.

L'Eucaristia oggi

Quali conclusioni trarre da questa carrellata sul progetto di Gesù? L'eucarestia dentro la prassi e il progetto di liberazione, l'eucarestia nella comunità di Gerusalemme, dentro una comunità di uomini liberati dallo Spirito che traducono questa liberazione in strutture di partecipazione anche economica, sociale, e nella comunità di Corinto l'eucarestia divenuta denuncia, specchio, verifica del loro essere liberi. **Liberazione da che cosa e per che cosa?** questa è una delle domande iniziali. Io credo che l'eucarestia si pone sul nostro cammino di liberazione, sta dentro i nostri progetti di liberazione; e questo con duplice ruolo, o compito.

Primo: un compito critico, di denuncia: cioè dovrebbe mettere in crisi, un'eucarestia fedele al progetto di Gesù e alle attuazioni della prima chiesa, dovrebbe mettere in crisi e denunciare le nostre schiavitù; mettere in crisi e smascherare le nostre pseudoliberazioni.

Questo, credo, che sia anche un compito importante; questo non per ricadere in una posizione qualunquistica; siccome nessuna liberazione ci va bene, noi stiamo a guardare, aspettando che gli altri muovano per la liberazione, e dopo noi godremo i frutti della liberazione fatta dagli altri. Sapete che, storicamente, qualche volta è avvenuto così. Non per trovare delle scuse, degli alibi, per aspettare, ma per combattere le pseudo liberazioni che spesso nella storia hanno trovato la connivenza, il consenso delle masse. L'eucarestia deve renderci critici di fronte a queste, false liberazioni, che sono delle idolatrie mascherate.

Allora la domanda che io pongo di fronte all'eucarestia come forza critica dentro le nostre prassi e progetti **storici** di liberazione, è questa: ha senso ed è legittima un'eucarestia dentro una situazione di oppressione? E per oppressione non immagino qualcosa di colossale o di spettacolare, con carceri, torture, inquisizioni; ma penso soprattutto alla **dipendenza.** Tutta la nostra società è fondata sulla dipendenza; dipendenza di tipo economico e sociale; dipendenza di carattere culturale (questa è forse la più sottile, meno macroscopica di quella economica); dipendenza religiosa, dove uno ha il compito di mediare in maniera monopolistica la presenza di Dio; dipendenza di carattere psicologico (forse è la forma più sottile nelle nostre società, dove non esistono più in maniera esplicita e aperta né le riserve di negri, o di schiavi). L'eucarestia è legittima in una situazione di dipendenza totale?

Ha senso e si può celebrare con verità un'eucarestia dentro una comunità di uomini non liberi? E per non — liberi io intendo: uomini che non hanno rapporti ambigui, soprattutto non hanno rapporti creativi. Soprattutto la mia preoccupazione è questa, e me ne vado convincendo sempre di più; molte nostre aggregazioni sociali, economiche, politiche sono fondate sull'ambiguità, dove gli uomini mancano di quell'elemento caratterizzante la libertà che è la **creatività.** Noi consumiamo, vestiamo, produciamo, tutto quello che ci viene comandato, programmato, imposto, e questo è la fine della libertà.

Il problema è se è legittimo, è onesto fare eucarestia in una comunità, perché oggi schiavitù vuol dire non creatività, non poter gestire, non poter essere responsabili. E' questa la più sottile, la più mascherata delle schiavitù nella nostra società.

Liberazione è questo. Certo, c'è la liberazione, io credo, dalla dipendenza economica, culturale, politica del Sud-America e dell'Africa, dell'Asia; ma nel nostro ambiente... sentivo questa mattina: noi italiani ci siamo resi conto che siamo una colonia economica. Ma questa è solo la spia di tutto un insieme di dipendenze, di sottili forme, mascherate, di condizionamento. Questo è l'aspetto **« critico ».**

L'aspetto **«profetico»** dell'eucarestia, è l'annuncio di una speranza di liberazione più grande, più grande di quelle liberazioni che nascono dai nostri progetti, e io sono convinto che i nostri progetti di liberazione, tradotti, elaborati da uomini che non sono liberi, non sono progetti a grande respiro, sono progetti a medio tremine, e molte volte di schiavitù mascherate. Ebbene, l'eucarestia ci dovrebbe suggerire questa liberazione più grande, un annuncio di speranza, in questo senso, perché viene da uno che vive, nella piena libertà, la resurrezione. E allora, in questo secondo senso « profetico », di annuncio, di proposta, l'eucarestia annuncia la possibilità (e questo contro la rassegnazione e il fatalismo; e credo che una delle forze di peccato, oggi, si chiama fatalismo, rassegnazione; « non c'è nulla da fare », è, questo, disfattismo, cercare di salvarsi fuggendo), che ci sia un'alleanza nuova, cioè uomini creativi, liberati e responsabili.

Questo l'eucarestia ci annuncia non in termini di utopia vaga, ma come anticipazione profetica. Quando ci riuniamo a celebrare l'eucarestia noi gridiamo forte — e dovrebbe risuonare anche fuori della chiesa — quella speranza, che è contro tutte le rassegnazioni e i fatalismi. Allora, e concludo, celebrare l'eucarestia, cioè la morte e la resurrezione di Gesù, il Signore, è celebrare questi frammenti di libertà o di liberazione storica; e tutti i nostri progetti, confrontandoli e unendoli con il progetto realizzato dal Cristo, perché il suo annuncio e la sua prassi di liberazione diventino storia, liberazione efficace oggi per mezzo delle comunità riunite nel suo nome.

don Rinaldo Fabris

la presente relazione è stata trascritta dal registratore, senza la revisione dell'oratore.

RICERCA

Direttore: Giuseppino Monni. Responsabile: Marco Ivaldo. Redazione: Il gruppo di presidenza. Direz. e Amministraz.: Via della Conciliazione, 1 - 00193 Roma. Tel. 655.621. c.c.p. n. 35038009 intestato a: « Ricerca ». Fuci. Sped. abb. post. Gruppo III 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. 350, arretr. L. 400. Autorizz. del Tribunale di Roma n. 4938 del 5 dicembre 1955. La collaborazione è aperta a tutti gli universitari; gli articoli non pubblicati non si restituiscono.