

# **RICERCA**

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

## **Contributi al Congresso**

**Evangelizzazione  
e laicità**

Colombo

Monticone

**Evangelizzazione  
e lavoro culturale  
oggi**

Traniello

Ferretti

Agresti

# Riflusso nella rinascita

Le elezioni dell'8 giugno e alcune recenti inchieste demoscopiche hanno riproposto il problema della crisi della militanza politica, specie tra le giovani generazioni.

Dinanzi a questo innegabile fenomeno, si è spesso tentati, accostandolo a quella che viene definita la « rinascita del sacro », di esprimere una valutazione positiva: la crisi della politica come recupero della dimensione interiore dell'uomo, come recupero del primato della « società civile » rispetto a istituzioni con pretese massificanti.

A mio parere il problema non è così semplice: la crisi non investe solo la sfera della sintesi politico-istituzionale, ma coinvolge lo stesso tessuto dei rapporti comunitari rendendo del tutto arcaica, rispetto alla complessità della società moderna, la categoria interpretativa che isola nettamente società civile e società politica.

Occorre dunque andare un po' più a fondo nell'analisi della cosiddetta rinascita religiosa. Nessuno può infatti affermare che tale processo sia quantitativamente verificabile: le statistiche sembrano anzi indicare una continuità lineare del processo di secolarizzazione della società italiana, con un calo progressivo di vocazione e frequenza ai sacramenti e un parallelo incremento dei matrimoni civili e delle libere unioni.

Ma è soprattutto a livello qualitativo che mi sembra che il fenomeno sia radicalmente inesistente: mai come in questi ultimi tempi la dimensione religiosa dell'uomo sembra essere diventata così insignificante per l'esperienza umana complessiva. Il risveglio di esperienze religiose, che in una certa misura è reale, si determina infatti, soprattutto tra i giovani, in concomitanza con la caduta verticale di qualsiasi istanza di trasformazione della realtà e di qualsiasi nostalgia di diverso. Ciò significa che l'esperienza religiosa rischia oggi di ridursi ad una sorta di compenso psicologico assolutamente marginale rispetto ad un meccanismo sociale ormai incomprensibile e nei confronti del quale non viene più esercitata alcuna istanza cri-

tica. La religione diviene insomma un bene di consumo tra gli altri, del tutto compatibile all'interno della logica della società radicale; un bene di consumo che si produce e si consuma poi nei modi più vari, anche se due mi sembrano i modelli fondamentali.

C'è il modello irenistico-disincarnato che pretende di individuare le radici dell'alienazione solo al livello del microcosmo dei rapporti interpersonali, rifuggendo da qualsiasi consapevolezza non moralistica delle dimensioni più vaste dei conflitti socio-economico-politici. Il peggio viene poi quando il modello irenistico pretende di diventare strumento di analisi storica, secondo le categorie abbastanza note e diffuse della « rivoluzione dell'amore », della « nuova umanità » e così via, incoraggiando una pericolosissima tendenza al semplicismo ingenuo nell'analisi e all'utopismo astratto nella progettazione.

Il secondo modello, spesso intrecciato con il primo, è quello integristico-neotemporalistico che vede la soluzione della crisi in un ritrovamento da parte dei credenti della loro presunta identità e coscienza di popolo, quasi di « minoranza etnica »: l'esperienza religiosa diventa elemento unificante di un popolo autonomo e autarchico rispetto al resto della collettività. La conseguenza più negativa, soprattutto a livello giovanile, è il prosperare di una pedagogia del « machiavellismo ad maiorem Dei gloriam »: la verità viene identificata con la comunità o il movimento (del quale è in genere a capo un leader carismatico) e la sopravvivenza della comunità e della sua vita deve essere dunque garantita a qualunque costo, secondo un modello assai simile a quello leninista.

Entrambi questi modelli, che appaiono oggi vincenti nel cosiddetto « nuovo » associazionismo cattolico, hanno in comune l'assoluta mancanza di attenzione al problema della mediazione e a quello della laicità, spesso anzi rifiutati con fastidio, come assurdi e inutili contorcimenti intellettuali, ai quali viene contrapposta la presunta immediatezza della « vita » e dell'« esperienza », e a mio avviso il prevalere di

# Derivato e del sacro

tali pedagogie religiose non è che il segno più evidente del rischio ogni giorno più pressante dell'assoluta scomparsa, o quanto meno della rigida ghettizzazione, della fede religiosa.

Dinanzi a questa situazione diventa pressante la riproposizione chiara e netta dell'ecclesologia conciliare, in particolare della *Lumen Gentium*, che non a caso Giovanni Paolo II continuamente richiama all'attenzione della Chiesa. La *Lumen Gentium* infatti, definendo la Chiesa anzitutto come mistero, taglia in radice qualsiasi possibilità di interpretazione integralistica del cristianesimo e pone al contempo con forza l'esigenza della mediazione tra assoluto e relativo. L'annuncio di fede salva l'uomo in quanto lo libera dagli idoli, cioè dalle visioni falsamente rassicuranti della vita: la salvezza dell'uomo sta nell'imparare a fare i conti con l'esperienza del dolore e del limite senza pretendere spiegazioni facili perché illusorie.

Ciò significa ribaltare completamente l'impostazione recente della pastorale giovanile, un'impresa che in modo davvero illuminato ha intrapreso il nuovo « Catechismo dei giovani » proposto dalla CEI a tutta la comunità ecclesiale. Si è detto giustamente che la radice della disgregazione giovanile sta nella mancanza di senso della vita, ma si è poi individuato il senso della vita in un'esperienza di assoluto che sarebbe capace di sostenere la vita stessa: si sono così moltiplicate iniezioni artificiali di assoluto col risultato di produrre un numero sempre più elevato di adolescenti perenni. Occorre invece prendere finalmente coscienza che il senso della vita non è un assoluto, ma una capacità di mediazione tra assoluto e relativo, una capacità cioè di incarnare nella storia le proprie speranze, sapendo in partenza di dover fare i conti con le contraddizioni del reale.

Per questo dobbiamo renderci conto che le sorti della fede e quelle della politica sono oggi tra i giovani strettamente connesse: se muore la politica, cioè l'attenzione ai problemi degli altri, lo sforzo e la capacità di fare i conti con la storia, l'istanza etica per un mondo più vivibile, muore anche la fede, almeno la fede

cristiana, fondata sulla rivelazione di un Dio che si è incarnato nella storia dell'umanità per redimerla.

Certo non poche sono, a questo riguardo, le responsabilità dei partiti, la cui caduta di credibilità è a mio avviso il frutto del divario sempre più appariscente tra i valori investiti a livello simbolico e la concreta gestione quotidiana da parte di un personale politico sempre più omogeneizzato e laicizzato. Il paradosso della situazione italiana sta insomma nella contraddizione per cui ad una sostanziale identità di stile e di modalità di far politica, ad una sostanziale americanizzazione di tutti i partiti, fa contrasto una rigida incomunicabilità ideologica e un massiccio investimento di valori e ideoforza nella ricerca del consenso. Ciò provoca evidentemente un diffuso senso di frustrazione presso un elettorato, specie giovanile, che si sente tradito.

Anche qui, cosa fare? Chiedere ai partiti di cambiare non basta. Occorre che come comunità ecclesiale riusciamo a farci carico della formazione di un numero sempre maggiore di persone capaci di assumersi con intelligenza e gratuità delle responsabilità politiche. Occorre cioè progressivamente ricondurre la politica all'ambito suo proprio, quello delle scelte concrete che riguardano il concreto modo di vivere della gente, spingendo il confronto politico a spostarsi dall'ambito comodo delle ideologie a quello dei problemi. Ma parallelamente occorre restituire all'attività politica in se stessa credibilità, dignità, umanità.

Questo credo sia un servizio di promozione umana che come comunità ecclesiale dobbiamo rendere. Il servizio cioè della formazione di persone che possano rianimare questa democrazia rispetto alla quale troppo spesso, in particolare da parte della nostra generazione, si è assunto un atteggiamento di estraneità, preferendo la rassicurante riproposizione dei valori, al ben più faticoso sforzo di incarnarli dentro questa certo non esaltante democrazia difficile.

Giorgio Tonini

NOVITA'

EDIZIONI  
STUDIUM

ROMA

DALLA  
COLLANA  
« NUOVA  
UNIVERSALE »

Francesco Malgeri

**LA CHIESA ITALIANA E LA GUERRA  
(1940-45)**

L'atteggiamento dei cattolici italiani durante l'ultimo conflitto. Le reazioni e gli stati d'animo di chi vive la guerra anche alla luce della fede; l'atteggiamento del regime e delle gerarchie ecclesiastiche.

(23424), pp. 220, L. 5.000

Pietro Scoppola

**DAL NEOGUELFISMO ALLA DEMOCRAZIA CRISTIANA**

Il « Movimento cattolico » dalle origini, con le prime manifestazioni di intransigentismo, sino alla « Conciliazione » e all'opposizione al fascismo. Il recupero dei valori di libertà cristiani.

(23419), pp. 200, L. 4.500

Mario Belardinelli

**MOVIMENTO CATTOLICO E QUESTIONE COMUNALE DOPO L'UNITA'**

Il primo studio d'insieme sull'impegno dei cattolici, dopo l'Unità, nelle amministrazioni locali, sedi naturali di libertà e di autonomie. Le aspirazioni popolari di progresso civile.

(23414), pp. 196, L. 4.000

Fausto Fonzi

**I CATTOLICI E LA SOCIETA' ITALIANA DOPO L'UNITA'**

L'azione dei cattolici dall'Unità ai primi del '900. Le questioni religiose, ecclesiastiche e politiche, la nascita di movimenti. Un contributo alla storia d'Italia.

(23374), pp. 204, L. 3.300

Giacomo Martina

**LA CHIESA IN ITALIA NEGLI ULTIMI TRENT'ANNI**

Un panorama della storia della Chiesa nell'Italia contemporanea da Pio XII a Paolo VI, colta in stretta relazione alla vita politica civile e sociale del nostro paese.

(23339), pp. 254, L. 4.000

Giacomo Martina

**PIO IX. CHIESA E MONDO MODERNO**

La storia della Chiesa nei suoi riflessi con la cultura, con lo Stato e gli uomini nella seconda metà dell'800. Uno scontro violento fra vecchio e nuovo, fra liberalismo e conservatorismo.

(23330), pp. 204, L. 3.500

Mario Bendiscioli

**ANTIFASCISMO E RESISTENZA**

Attraverso una attenta ricostruzione degli avvenimenti e dei protagonisti, delinea il quadro della Resistenza del 1943-45 nelle sue connessioni con l'antifascismo del ventennio.

(23038), pp. 288, L. 4.000

00193 Roma, v. Crescenzo, 63

## In questo numero

*Pubblichiamo in questo numero gli atti dei primi due seminari di studio organizzati dalla FUCI in preparazione al 45° Congresso Nazionale. Il primo su « Evangelizzazione e laicità » si è svolto a Roma il 29 maggio e si è incentrato sulle relazioni di don Pino Colombo, della Facoltà Teologica di Milano, e del prof. Alberto Monticone, docente di Storia Moderna presso l'università di Roma. Il secondo sul tema « Evangelizzazione e lavoro culturale oggi » si è tenuto a Torino il 2 maggio ed ha avuto come relatori il prof. Francesco Traniello, docente di Storia Contemporanea presso l'università di Torino, don Giovanni Ferretti, preside dell'Istituto di Filosofia dell'università di Macerata e assistente del gruppo FUCI di Torino, e mons. Giuliano Agresti, Arcivescovo di Lucca.*

*In ogni convegno si è cercato di affrontare il tema scelto dal punto di vista teologico, pastorale e culturale: a questo si deve la pluralità dei contributi che esprime la diversità delle sensibilità, delle metodologie e, talvolta, delle posizioni.*

*L'insieme di queste relazioni, con quelle dei restanti seminari di studio che seguiranno sul prossimo numero, non rappresentano un blocco unitario né una coerente ed organica linea di sviluppo, sono riflessioni ricche di spunti, di approfondimenti, di novità offerte come stimolo al lavoro e alla maturazione dei gruppi in preparazione al Congresso.*

## Sommario

- pag. 2: **Riflusso nel privato e rinascita del sacro**  
di Giorgio Tonini
- pag. 5: **L'evangelizzazione è la radice stessa della Chiesa**  
di Pino Colombo
- pag. 10: **La laicità: segno di contraddizione e di inquietudine**  
di Alberto Monticone
- pag. 14: **Cristianesimo e secolarizzazione delle culture**  
di Francesco Traniello
- pag. 19: **Vivere la salvezza dentro la città**  
di Giovanni Ferretti
- pag. 28: **Testimoniare il mistero della « divino-umanità »**  
di mons. Giuliano Agresti
- pag. 31: **Verso quale governabilità? - Le ACLI a Vallombrosa**  
di Michele Nicoletti

# L'evangelizzazione è la radice stessa della Chiesa

*Pino Colombo*

Il tema della « evangelizzazione » considerato e forse piuttosto « sorpreso » nella coscienza cristiana contemporanea si presenta con due caratteri salienti:

— quello del recupero, o della scoperta, che in ogni caso gli conferisce attualità;

— quello del problema, forse irrisolto.

Senso del nuovo da un lato e incertezza sugli esiti dall'altro aprono uno spazio dove tutte le posizioni sembrano avere uguale diritto di cittadinanza.

Il primo carattere è connesso con la situazione attuale della Chiesa nella società.

La società attuale è la società post-cristiana, e quindi in ogni caso non-cristiana.

In questa società la Chiesa si è scoperta missionaria, a differenza di un'epoca precedente, nella quale fu largamente maggioritaria, e in funzione della propria maggioritarità, aveva intuito e modellato le proprie strutture.

Senza risalire a S. Agostino, che nella sua geografia ristretta riteneva che la parola del Vangelo fosse arrivata agli ultimi della terra, non bastò certo la scoperta dell'America a scuotere la pacifica consapevolezza della Chiesa di essere irradiata in tutto il mondo.

Il capitolo delle missioni, come fenomeno di vasta portata, nella storia della Chiesa è recente, propriamente è solo del secolo scorso. Ma neppure da lì è venuta una problematizzazione della coscienza pacifica della Chiesa, della sua salda e incontestata posizione nel mondo; perché la storia delle missioni è strettamente connessa con la vicenda del colonialismo — e sarebbe antistorico scandalizzarsi — e il colonialismo insieme esprime e rafforza la coscienza della supremazia dell'Occidente: la Chiesa consapevole della propria « superiorità »

», non una Chiesa che prende coscienza della propria missionarietà nel mondo.

E' solo nel secondo dopoguerra che questa coscienza affiora in modo traumatico: quando si scopre che non solo il terzo mondo, ma l'Europa è un paese di missione.

Altamente sintomatico è il libretto del 1943 di Godin, « France pays de mission », che si colloca precisamente all'inizio della presa di coscienza da parte della Chiesa della propria situazione di minoranza nel mondo, cioè di minoranza nella società.

## La Chiesa minoritaria

Successivamente il fenomeno è stato codificato nella sua dimensione epocale nella connessione con la secolarizzazione. Nè la discussione sul carattere cristiano e anticristiano della secolarizzazione (Metz) l'ha ridimensionato; al contrario non ha fatto che metterlo in evidenza, ponendo all'ordine del giorno la questione della Chiesa (natura della chiesa, compiti della chiesa) nella società contemporanea, sostanzialmente perché i compiti che la chiesa ha svolto nel passato (compiti rilevanti sulla società: l'assistenza, le scuole, la determinazione del costume della morale pubblica ecc.) oggi non li svolge più; e i compiti che svolge oggi la Chiesa, a che cosa servono?

Affiora così all'interno della Chiesa la tematica della evangelizzazione.

La scoperta che la Chiesa è minoritaria, sempre più minoritaria nella società secolarizzata, porta a prendere coscienza della necessità della evangelizzazione: il mondo non è cristiano, quindi bisogna cristianizzarlo.

In realtà non si può ricominciare da capo perché — come dicevamo i latinisti di una volta — « factum infactum fieri nequit », e cioè, la

società postcristiana non è esattamente la società pre-cristiana, quella delle origini del cristianesimo o del cristianesimo delle origini; e, d'altra parte, la Chiesa stessa non è più quella delle origini, dello statu nascenti o dell'« innamoramento », come dicono i sociologi, ma è quello dell'istituzione dell'amore che ha perso la freschezza e la libertà originaria, e deve sopravvivere.

In questa prospettiva si comprende la scelta « ecclesiologica » del Concilio Vaticano II, la sua decisione di mettere al centro della propria riflessione la Chiesa, come risulta dalle due costituzioni fondamentali la LG e la GS.

Sono nate, queste due costituzioni dalla consapevolezza di minorità della Chiesa nella società, acquisita a partire dal II dopoguerra. E restarono al centro dell'interesse postconciliare: l'interesse della Chiesa « ufficiale », nella sua azione per dare corpo ed esecuzione all'insegnamento del Concilio; e quello dei cristiani più o meno del dissenso, che hanno dato vita alla contestazione della Chiesa istituzione, si diceva, in favore della Chiesa comunione e quindi hanno dato vita all'esperienza delle comunità di base.

In questo contesto nella Chiesa ufficiale del postConcilio sono diventate di particolare attualità due tematiche: il tema della « missionarietà » della Chiesa, più precisamente della essenziale missionarietà della Chiesa, che è un tema del Concilio e quindi di interesse universale per la Chiesa; e la tematica « evangelizzazione e sacramenti » sviluppata analiticamente in particolare dalla Chiesa italiana. Se le due tematiche non si sovrappongono sono però almeno contigue e confluiscono, alla fine, nell'impegnare la Chiesa nella evangelizzazione.

Da poco la Chiesa italiana, in particolare la CEI ha concluso un lavoro su « Evangelizzazione e Sacramenti » che per anni è stato

al centro del suo interesse: Evangelizzazione e Sacramento dell'iniziazione cristiana, Evangelizzazione e sacramento del matrimonio, Evangelizzazione e sacramento della penitenza ecc. Il presupposto di partenza più o meno chiarito, più o meno confessato, era che la Chiesa in Italia, a differenza che in altre nazioni specie quelle dove convivono le Chiese protestanti fosse una Chiesa « troppo » dei sacramenti e « troppo poco » della Parola: conseguentemente fosse necessario trovare un migliore equilibrio; dove il migliore equilibrio significava effettivamente aggiornare la Chiesa sul compito dell'evangelizzazione, cioè sul compito missionario, appunto perché la Chiesa vive attualmente in una situazione minoritaria, diversamente che in passato, quando, presupposta la evangelizzazione e quindi la cristianizzazione, la Chiesa si esprimeva soprattutto nell'attività dei sacramenti.

Oggettivamente non tutto è limpido né calibrato in questa impostazione, per altro schematica: in particolare il dualismo Parola-sacramento è un falso dualismo, che risente scopertamente della contrapposizione polemica generata dalla riforma protestante. Conseguentemente deve essere verificato nel suo principio, e non semplicemente controllato nelle sue conseguenze pratiche sul piano pastorale.

E' importante rilevare che le due tematiche prominenti (la missionarietà della Chiesa, ed « evangelizzazione e sacramenti ») emergono da un piano assai vivo e mosso nella sua ricerca di « aggiornamento » fondamentale catalizzata dalla evangelizzazione.

Basti ricordare il lavoro insonne che si è fatto nel campo della catechesi e in quello della liturgia. Proprio dall'analisi di questi due settori riteniamo si possa partire per recuperare il significato profondo e originario dell'evangelizzazione al di là dei significati derivati e secondari e inoltre per indicare l'aspetto problematico e pertanto irrisolto dell'evangelizzazione.

## LA LITURGIA

Anche la liturgia ha preso coscienza che rientra nelle sue funzioni proprie l'evangelizzazione. Sintomo clamoroso è l'abbandono del latino e l'assunzione delle lingue nazionali. C'è in questo passaggio innanzitutto il riconoscimento che il culto deve essere razionale, quindi deve essere compreso e anche comprensibile;

ma c'è anche la presa di coscienza che la liturgia deve essere « annuncio » e precisamente annuncio del vangelo, della Parola di Dio, e quindi evangelizzazione. Progressivamente si scopre il « culto » e la « missione », cioè la liturgia e l'evangelizzazione non sono così distanti come sembravano quando il culto si faceva in latino e la missione si svolgeva al Terzo Mondo. Ora, procedendo su questa linea si arriva fondamentalmente, tendenzialmente alla fusione.

Il salto determinante si opera quando si passa dalla considerazione sul « che cosa » fa la Chiesa alla considerazione sul « che cosa è » la Chiesa o più esattamente sul « chi è » la Chiesa.

L'evangelizzazione, e quindi la missione, da un lato, la liturgia, e quindi il culto, dall'altro sembrano le cose che la Chiesa fa; in realtà è una visione superficiale, diremmo « fenomenologica ».

Ad una visione più profonda risulta in realtà che esse esprimono il « chi è » la Chiesa; in altri termini sono funzioni costitutive della Chiesa, nel senso che fanno essere la Chiesa, prima di fare qualsiasi altra cosa.

Nel N. T. il soggetto primario della evangelizzazione cioè colui che evangelizza è Dio stesso, e quindi Gesù Cristo, e quindi lo Spirito Santo: è Dio che apre la porta all'evangelizzazione (Col. 4,2); che apre la mente degli evangelizzatori secondari (cioè gli apostoli, i discepoli) alla intelligenza del mistero (Lc 24,45); che apre persino la bocca di chi parla (Ef. 6,19), che apre infine il cuore di chi presta ascolto (At. 16,4).

Conseguentemente l'evangelizzazione, prima di essere considerata come l'azione di portare il vangelo a chi non lo conosce, deve essere riconosciuta come l'azione dello Spirito Santo che richiama continuamente e quindi mantiene fedele la Chiesa alla Parola di Dio. In ultima analisi l'evangelizzazione è la azione dello Spirito Santo per fare aderire la Chiesa alla Parola di Dio.

Conseguentemente, la Chiesa è il luogo della Parola di Dio; la Chiesa è la Chiesa dell'annuncio (annuncio Kerygmatico), è la Chiesa della professione di fede; è la Chiesa dell'« andate e predicate » (Mc 16,15ss; Mt 28,18ss); è la Chiesa della testimonianza.

Ma la funzione dell'annuncio, della testimonianza, della missione, della professione di fede, della evan-

gelizzazione, non « si aggiunge » alla Chiesa già costituita in se stessa, ma è costitutiva della Chiesa stessa. In conclusione: non c'è la Chiesa che fa l'evangelizzazione, ma c'è l'evangelizzazione in quanto è la Parola di Dio che fa la Chiesa e ovviamente la fa, la costituisce evangelizzante.

Quanto alla liturgia, poiché essa ha il suo nucleo fondamentale germinativo nei sacramenti (è l'insediamento della costituzione Sacrosanctum Concilium del Vat. II) non può avere un senso sostanzialmente diverso dalla evangelizzazione. In sostanza la liturgia dice, e a suo modo fa vedere, che la Parola di Dio è quindi la Parola che evangelizza non è lettera morta (che uccide, cfr. Gv 6) ma è Spirito che vivifica, precisamente lo Spirito Santo (che i sacramenti comunicano): conseguentemente non è legge esterna, scritta sulla pietra, secondo il patto dell'Antica Alleanza, ma è legge scritta nei cuori, secondo il patto della Nuova Alleanza, realizzata nel sangue di Gesù Cristo, il Sangue della Eucarestia. L'evangelizzazione quindi è innanzitutto la Parola di Dio e quindi di Gesù Cristo che è il Verbo di Dio, è la Parola di Dio che edifica la sua Chiesa, così la liturgia è innanzitutto lo Spirito di Gesù Cristo che comunicandosi realizza la comunità di Pentecoste, cioè la Chiesa.

Ma la Chiesa di Pentecoste è fatta prima dello Spirito Santo, cioè dello Spirito di Gesù Cristo, e poi del nostro spirito, che in comunione col Suo rende il culto dovuto, cioè il culto in Spirito e Verità, al Padre.

## Lo Spirito della Carità

A questo punto però, cioè portata alle radici dell'essere della Chiesa, la riflessione sull'evangelizzazione e sulla liturgia esige di prolungarsi, e mettere in luce la finalità insita in questi 2 aspetti dell'unica azione di Dio di costituire la sua Chiesa.

Nella loro unità, infatti, la Parola di Dio dell'evangelizzazione e lo Spirito Santo della liturgia sono finalizzati alla carità, intrinsecamente finalizzati alla carità. Poiché la carità in senso cristiano, prima di qualificare il nostro amore per gli altri, qualifica l'amore di Dio per noi, che si risolve propriamente nel dono dello Spirito Santo, risulta evidente la confluenza della carità con la liturgia e con la evangelizzazione:

« la liturgia che ci comunica lo »

al Spirito Santo perché possiamo rivolgerci al Padre nello stesso atteggiamento di Gesù ("abba"), e l'evangelizzazione che ci rivela la Parola di Dio, come si fa non con i "servi" ma con gli "amici"! per i quali non ci sono segreti».

Insieme evangelizzazione, liturgia e carità esprimono e realizzano la inabitazione dello Spirito Santo nel popolo di Dio, in quanto principio di conformità a Cristo e quindi principio di trasformazione dell'uomo. Poiché la conformazione a Gesù Cristo è reale, coerentemente il popolo di Dio risulta a sua volta abilitato all'opera dell'evangelizzazione dalla liturgia e dalla carità. Risulta in conclusione che l'evangelizzazione, la liturgia, la carità non sono primariamente le azioni che la Chiesa deve svolgere al fine di realizzare la sua missione, ma sono propriamente l'azione salvifica della Trinità che fonda la comunione, la comunità che è la Chiesa. La Chiesa infatti nasce e si costituisce nel consenso, nella comunione della propria parola alla parola di Dio, al Verbo, nel dire di sì al Verbo.

Si costituisce nella comunione del proprio spirito alla Spirito Santo, che è lo Spirito di Gesù Cristo, (la liturgia) e nella corrispondenza del proprio amore all'amore di Dio, rivelato e partecipato in Gesù Cristo (la carità). D'altro lato resta da precisare che nella comunione con la Trinità, che costituisce fondamentalmente la comunità della Chiesa, la Chiesa è solo recettiva. Conseguentemente, chiamata e associata a svolgere l'azione dell'evangelizzazione della liturgia e della carità, la Chiesa, pur impegnando totalmente se stessa, non agisce di iniziativa propria ma in subordine, in quanto espressione operante, (se si vuole «strumento») però il termine non è esatto) iniziativa della Trinità. Guai se alla Parola di Dio la Chiesa sovrapponesse parole sue, se allo Spirito Santo sovrapponesse il proprio amore: falsificherebbe se stessa, rendendo vana la propria azione. In conclusione, costituita dalla parola di Dio (la evangelizzazione) dai sacramenti (la liturgia) e dalla carità, la Chiesa emerge e non può emergere se non come il Popolo della fede cioè il popolo che ha accolto la parola della fede, cioè il popolo che ha accolto la parola di Dio, che è docile allo Spirito Santo, ha ceduto all'amore di Dio. Questa è la Chiesa, e questo la Chiesa annuncia al mondo col suo essere stesso prima che non con la sua azione.

## LA CATECHESI

Quanto alla catechesi, ci conduce a scoprire e a mettere in risalto l'altro carattere dell'evangelizzazione come sta nella coscienza dei cristiani oggi, e questo è il problema forse irrisolto.

La catechesi forse è stato il campo del maggior impegno per la Chiesa nel pericolo postconciliare, certo quello che ha assorbito le energie più cospicue. La catechesi è l'esigenza, e quindi l'attività tipica, di una Chiesa in stato di missione. Di più, hanno premuto nel senso del rinnovamento: per gli adulti la trasformazione sociale, che ha portato al pluralismo sul piano culturale, alla acquisizione dell'età adulta da parte del laico anche di fronte al clero, alla rivoluzione dei ritmi della vita, in particolare, alla secolarizzazione della domenica ecc.; per i bambini hanno premuto nel senso del rinnovamento le acquisizioni della nuova psicologia e della nuova pedagogia che non consentono più di considerare il bambino come adulto in piccolo. In termini generali la situazione storica della Chiesa, come situazione di minoranza, ha imposto con particolare urgenza la catechesi e d'altra parte, le scienze dell'uomo hanno reclamato il rinnovamento della catechesi. Purtroppo l'urgenza del compito ha velato la sua profondità; fermo che un bilancio sull'immane impegno catechetico di questi anni porti a concludere che si è concessa più attenzione (in tutti i sensi) ai metodi con i quali far giungere il messaggio, che ai contenuti così che la professionalità del catechista, se è lecito esprimersi in questi termini, si è misurata sui metodi più che sui contenuti e si può dire che si è cercato di adattare il contenuto al metodo più che il metodo al contenuto.

### L'aggiornamento della Chiesa

Se questo è il risultato effettivo del bilancio, la catechesi rivela il male profondo più esattamente il problema di fondo, cioè la difficoltà di riformulare il messaggio cristiano in termini comprensibili all'uomo di oggi, l'uomo post-cristiano, l'uomo da evangelizzare. Bisogna riconoscere che il Concilio Vaticano II ha intuito chiaramente la vastità del problema. C'è una parola che identifica, almeno a livello programmatico il movimento globale del Vaticano II.

La parola è «aggiornamento», la parola lanciata da Giovanni XXIII.

A distanza di tempo si è in grado di cogliere meglio il senso autentico di questa parola programmatica e la reale vicenda dell'aggiornamento, al di là delle sue intenzioni immediate.

Per sé, e quindi per le sue intenzioni, l'aggiornamento del Vaticano II intendeva significare l'adeguazione all'oggi; ma sul piano oggettivo, cioè del come effettivamente sono andate le cose, per quanto concerne l'annuncio della fede, (cioè la missione essenziale della Chiesa, in quanto la Chiesa è il popolo della fede, che ha accolto la Parola di Dio, che è docile allo Spirito Santo che ha creduto all'amore di Dio), l'aggiornamento sembra avere significato non proprio la adeguazione all'oggi, ma piuttosto la liberazione dal passato.

Certo per adeguarsi all'oggi, bisogna liberarsi dal passato, ma basta liberarsi dal passato per essere adeguati all'oggi? Di fatto non è evidente che la Chiesa del post-concilio sia adeguata all'oggi, è piuttosto da dimostrare. Evidente è solo che la Chiesa del post-Concilio, così com'è vissuta dai cristiani, non è più quella di prima del Concilio. Ma evidentemente se la Chiesa del post-Concilio da un lato si è liberata da passato, dall'altro lato non si è adeguata all'oggi, bisogna concludere che essa è caduta in una specie di «empasse». Questa situazione si chiarisce solo se si comprende cosa significa propriamente l'aggiornamento della Chiesa, e in particolare, si comprende che l'aggiornamento non è questione di tempi (i tempi sono sempre da compiere per l'uomo e quindi da riempire, cioè in un certo senso sono sempre vuoti), ma è questione di funzionalità. Il programma di aggiornare la Chiesa lanciato da Giovanni XXIII e portato avanti dal Concilio Vaticano II nasce dalla scoperta che la Chiesa ha cessato di essere funzionale alla società, alla cultura all'uomo; lo era in passato, non lo è più oggi. Conseguentemente nasce la esigenza di rinnovare la Chiesa, ma per renderla ancora funzionale alla società, alla cultura, agli uomini d'oggi. Con la precisazione che, poiché la Chiesa non è altro, non può, non deve essere altro che l'annuncio della fede, la scoperta della non funzionalità della Chiesa significa in ultima analisi, la scoperta della non

funzionalità dell'annuncio della fede. Di qui l'interrogativo: che cosa è accaduto perché l'annuncio della fede che era funzionale ieri, nella società di ieri, per gli uomini di ieri, non lo è più oggi? La risposta è ovvia: è che è cambiata la società. Conseguentemente l'annuncio della fede, cioè la Chiesa solidale con la società di ieri, non può essere attuale per la società di oggi. In conclusione si è rotto il rapporto, è venuta meno la comunicazione tra l'annuncio della fede, cioè la Chiesa, e la società, perché la società è cambiata. Ovviamente l'affermarsi delle scienze sociali non consente di ridurre il cambiamento in termini moralistici secondo lo schema, una volta in vigore, che addebitava la nequizia dei tempi all'edonismo, all'immoralismo, alla mancanza di spirito di sacrificio ecc. A questo livello la ricerca è sempre fuorviante perché ogni tempo ha la sua buona dose di edonismo, di immoralismo, di mancanza di spirito di sacrificio ecc. Oggi il cambiamento della società è studiato nelle sue cause prossime e specifiche, quelle che immediatamente chiudono la società all'annuncio della fede. Esempio a questo proposito uno scritto di Moltmann (teologo della speranza) in un suo studio, sulla Parola di Dio e il linguaggio.

### Parola di Dio e parole dell'uomo

Moltmann puntualizza il cambiamento della società sotto il profilo linguistico. Un cambiamento che, fatalmente ha concorso a rompere la funzionalità dell'annuncio della fede realizzato nel passato, reclamandone la rifunzionalizzazione. I vari sintomi che oggi ha raccolto sono sufficientemente espressivi per dare un'idea della entità del cambiamento. Quattro sintomi:

1) *l'inflazione della lingua* che anziché arricchire l'uomo finisce per schiacciarlo. E' stato calcolato che la lingua di Lutero (M. è un protestante quindi il riferimento non può che essere a Lutero) comprendeva circa 8000 parole, e tale era il patrimonio linguistico di un cittadino ancora all'inizio del sec. XX.

Oggi l'uomo della strada, istruito dai mezzi di comunicazione sociale, dispone circa di 50.000 vocaboli, ma l'intero patrimonio linguistico ammonta nella varietà della stima da 300.000 a 500.000 vocaboli. Con questo patrimonio parlare diventa più

facile, ma anche più difficile perché, come è stato notato, quante più parole, tante più materie per malintesi. Il giudizio è un po' pessimistico ma sembra reale. Ma soprattutto: quanto più si alza la marea delle parole, tanto più l'uomo resta sommerso. L'inondazione della parola socializza l'uomo; ma anche lo espropria della sua interiorità. E quindi riduce lo spazio della sua creatività. L'uomo diventa più il prodotto della lingua che non il suo produttore.

In conclusione la marea delle parole aliena l'uomo.

2) *la materializzazione della lingua o la meccanizzazione della parola.* Grazie ai registratori all'uomo d'oggi è evitato di leggere, perché basta ascoltare il registratore, ed è risparmiato di scrivere, perché basta dettare al registratore, ma anche in un certo senso è evitato di parlare, perché può dirsi ancora un parlare, quel parlare che si costruisce sulla presenza di chi ascolta, quindi sul suo volto, sui suoi occhi, sulle sue impercettibili, ma reali reazioni, può dirsi ancora parlare il dettare ad una scatola meccanica? E correlativamente all'uomo d'oggi è evitato di ascoltare, perché altro è ascoltare la persona con la quale si cerca di entrare in simpatia e altro è ascoltare una scatola meccanica che non sa che farsene della nostra simpatia.

3) *la sostituzione della parola con l'immagine.* Nell'epoca ottica (si dice così) l'informazione avviene sempre più per immagini, mentre la parola è lasciata al commentatore o al reporter. Ha quindi solo una funzione di supporto e di interpretazione, come se, da sola, la parola non avesse più la forza di informare. E così viene emarginata come troppo poco espressiva. Nel mondo delle immagini la sua voce è troppo fiavole e non arriva più.

Infine, ma questo non è più solo un sintomo ma piuttosto il fenomeno che i sintomi hanno evidenziato:

4) *La scissione del linguaggio dalla realtà.* Se il linguaggio può essere inflazionato, meccanizzato, sostituito è perché è distaccato dalla realtà e quindi non dice più la realtà. In altri termini, la lingua si sovrappone alla realtà come un piano distanziato.

E gli uomini d'oggi, che vivono sul piano della lingua, nel mondo della parola, vivono fuori della realtà, lontani dalla realtà, in un mondo

fluidico e inconsistente, precisamente il mondo delle parole.

Al mondo solido e consistente della realtà è sovrapposto il mondo fluido della realtà delle informazioni, che non è la realtà vera, sempre la realtà immediata se non manipolata.

### Il contenuto della fede

Questa diagnosi, dei cambiamenti della società sotto il profilo linguistico, di cui evidentemente lasciamo la responsabilità a Moltmann e alle sue fonti di ispirazione, diagnosi che ovviamente si accompagna con altri cambiamenti che modificano gli altri aspetti della società, lascia intravedere la difficoltà, ma insinua l'esigenza di riformulare l'annuncio della fede per aderire alla nuova situazione.

Tuttavia bisogna dire che in questi termini il problema risulta molto semplificato e non è colto nel suo centro. In fondo si riduce ad una questione di spazio o di coerenza. Di spazio perché si tratta di trovare lo spazio alla parola che annuncia la fede. Nella marea di parole che sommerge l'uomo d'oggi si tratta di dare alla parola che annuncia la fede un volume superiore capace di far sentire sopra quel frastuono della marea di tutte le altre parole, la parola della fede. In ogni caso si tratta di superare una difficoltà esterna all'annuncio della fede. In realtà, proprio per questo, il problema non è entrato, ma solo lambito alla periferia, sfiorato epidermicamente. In sostanza siamo ancora fermi ai risultati della catechesi che, operando sui fattori esterni del messaggio, non si avvede che il problema vero è quello del messaggio, non dei fattori esterni, ma quello del messaggio cioè dell'annuncio della fede.

E' questo, l'annuncio della fede, da riformulare, in modo che sia funzionale agli uomini d'oggi, naturalmente senza manipolarlo né ridurlo. In conclusione, il problema dell'annuncio della fede, dell'evangelizzazione quindi, non è solo il problema del modo col quale la fede deve essere annunciata ad un mondo che non è più quello di ieri, neppure è soltanto il problema di dover annunciare la fede in un mondo scristianizzato, cioè in sostanza non ancora evangelizzato, ma propriamente è il problema dell'annuncio stesso della fede, cioè del « che cosa » si annuncia, quando si

annuncia la fede. Che questo sia il problema, il fondo del problema, o il problema fondamentale è apparso con un'assoluta chiarezza nella vicenda che ha avuto come suo esito l'esortazione apostolica di Paolo VI Evangelii Nuntiandi.

E' noto che all'origine della E.N. sta il sinodo episcopale del 1974 che aveva come tema l'evangelizzazione nel mondo contemporaneo. Non riuscendo a darsi una conclusione il sinodo episcopale l'ha demandata al Papa.

E' noto anche che il sinodo '74 aveva ripreso, almeno parzialmente, la tematica del Sinodo precedente il Sinodo '71. Propriamente, del Sinodo '71 aveva ripreso il secondo dei due temi cioè la giustizia nel mondo (il primo era: il sacerdozio ministeriale). Infine è da presumere che all'origine di questa tematica del sinodo '71 debba collocarsi lo straordinario influsso che ebbe in tutto il mondo la II Conferenza dell'episcopato latino-americano (agosto-sett. '68).

Da essa infatti sembra sia partita la tematica specifica poi formalizzata nel binomio Evangelizzazione e Promozione umana. E quindi da Medellin a Puebla abbiamo l'arco completo della vicenda dell'evangelizzazione. E' altamente rivelatore il fatto che il sinodo '75 svolgendo il tema « Evangelizzazione del mondo contemporaneo » abbia reincontrato il tema del Sinodo '71, la giustizia del mondo. Fu infatti un incontro inevitabile perché l'evangelizzazione comunque si precisi è l'annuncio della salvezza dell'uomo. Il vangelo è infatti la buona novella della salvezza dell'uomo, mentre, d'altra parte, la giustizia del mondo solleva necessariamente il tema della promozione dell'uomo e, prima ancora, della liberazione dell'uomo che evidentemente collidono col problema della salvezza dell'uomo.

Di qui l'interrogativo: qual'è il rapporto tra l'evangelizzazione che è l'annuncio della salvezza dell'uomo, e la giustizia del mondo che comporta la promozione-liberazione dell'uomo? Ma il sinodo '74, che ha posto lucidamente l'interrogatività generale dell'Episcopato latino non trovò la risposta e quindi ha appellato al papa che rispose con l'E.N.

Ciò che importa cogliere in questa vicenda, prima ancora, che la soluzione fornita dal Papa, è il problema. E il problema è precisamente quello dell'annuncio della fede. Che cosa si annuncia quando si an-

nuncia la fede? Si può rispondere: si annuncia Gesù Cristo, la salvezza dell'uomo, ma subito ci si deve chiedere: in che senso Gesù Cristo è la salvezza dell'uomo? E' la promozione, la liberazione dell'uomo? E quindi è la giustizia nel mondo? Tutti interrogativi che problematizzano non il modo col quale si fa l'annuncio della fede. E così la Chiesa che presume di sapere il contenuto della fede, tanto che lo annunciava tranquillamente nella predicazione, nella catechesi, nella liturgia, nei documenti del magistero, è sollecitata a chiarirlo. E logicamente il Papa è sollecitato a chiarirlo, quando gli altri da soli non ci riescono.

A prescindere dalla soluzione si comprende meglio perché l'annuncio della fede fa problema, perché è disatteso, perché rischia di essere emarginato e quali possibilità gli restino per non essere emarginato.

### Evangelizzazione e liberazione umana

Fa problema in se stesso e per se stesso, a prescindere da tutte le altre considerazioni: questo non deve stupire e neanche scandalizzare. Sta scritto nel Vangelo di Giovanni che lo Spirito ci condurrà a comprendere in modo più completo la Verità; quindi non è finito il tempo della ricerca, o, più semplicemente, per la Chiesa non è finito il tempo dell'apprendimento e dell'ascolto. D'altra parte, se la Parola di Dio è per noi il pane di vita non può essere un pane raffermo, il pane impastato da 1, 2, 5, 10 generazioni e depositato nel surgelatore per noi e per le generazioni dopo di noi. La Parola di Dio parla ad ogni generazione e ogni generazione è chiamata ad ascoltarla, a comprenderla secondo i segni del proprio tempo. Quanto al rischio che l'annuncio della fede sia disatteso e venga emarginato, si comprende se si riflette che la prospettiva della promozione e liberazione dell'uomo assorbe gli uomini d'oggi, la società degli uomini d'oggi, li assorbe e li gratifica, riempie il loro presente e assicura il loro futuro. In un certo senso, dà anche la dimensione spirituale alla loro esistenza, riempiendo loro non solo le mani, ma anche la mente e il cuore, o almeno questo dà l'illusione di un momento, illusione che però può sempre ritornare. In questa prospettiva le vie possibili che si aprono all'annuncio della fede per

farsi accogliere sono due: o quella di mostrare che la gratificazione guadagnata con l'impegno della promozione-liberazione dell'uomo è illusoria, e quindi l'impegno è in perdita, oppure quella di mostrare che l'annuncio della fede è in qualche modo funzionale all'impegno della promozione-liberazione dell'uomo e quindi ha titoli per essere l'annuncio della fede e non può passare « a lato » della promozione-liberazione dell'uomo, ma deve passare dentro o per contestarla, o per sostenerla.

L'ipotesi che l'annuncio della fede sia neutrale o indifferente o non pertinente rispetto a questa tematica, la tematica dell'uomo così come l'uomo si autocomprende non sta in piedi ed è mistificante. Sotto questo profilo è la prassi stessa, la prassi del nostro tempo che ci interpella sul significato dell'annuncio della fede, proponendocene oggettivamente la verifica. Pacifico, nonostante tutte le confusioni possibili, che il criterio di verifica non è la prassi del nostro tempo, ma lo stesso annuncio della fede, cioè il Vangelo stesso che solo può autenticarsi e autoabilitarsi mentre non può ricevere autenticazione o abilitazione « ab extrinseco ». Di fatto l'E.N. che ha impegnato i Vescovi di tutto il mondo e il Papa in questa verifica, dice in sostanza che la liberazione-promozione dell'uomo deve essere contestata per quel tanto che essa ha di ambiguo, e soprattutto quando si proponesse come totalizzante, nel senso di rinchiudere l'uomo come in una sfera che ha in sé il suo principio e la sua fine.

L'annuncio della fede ha sempre una funzione critica da svolgere, è sempre un giudizio, ma insieme deve essere sostenuta la liberazione, la promozione dell'uomo, perché, purificata da tutte le ambiguità ed esorcizzata da tutti gli istinti e le ambizioni totalizzanti, rientra nell'annuncio stesso della fede come parte del tutto, perché la salvezza portata da Gesù Cristo, comprende, dice così l'E.N., anche la liberazione-promozione dell'uomo. Questo è l'annuncio della fede, cioè l'evangelizzazione da fare oggi e a questa evangelizzazione la Chiesa deve adeguare le sue strutture, istituzioni, associazioni, ecc., le sue funzioni, liturgia, catechesi, predicazione, ecc., la vita e la prassi dei suoi membri. Per quanto fastidioso possa suonare, il problema dell'evangelizzazione passa da qui senza consentire evasioni.

(dal registratore) ●

# La laicità segno di contraddizione e di inquietudine

*Alberto Monticone*

Non vogliono e non possono essere, queste mie parole, che un rapido, non certo esauriente, itinerario di riflessione. Non esauriente già per la scissione, qui richiesta dall'economia generale dell'incontro, del binomio così essenziale da voi proposto: la laicità non può essere intesa a prescindere dall'evangelizzazione e un discorso che astragga da uno sviluppo esplicito di questo rapporto risulta inevitabilmente una semplificazione schematica.

Innanzitutto credo che sia importante per noi che affrontiamo nell'Università il problema di vivere, se possibile, da cristiani, riflettere sul termine di laicità, non in una analisi teorica, lontano dalla realtà, ma cercando di scavare nel terreno stesso in cui ci troviamo ad operare. Ed è importante, per noi, anche l'assunzione del termine laicità, rispetto a quello di laicato che è stato normalmente usato, anche nella storia della Fuci e del movimento cattolico. Mi pare importante, oggi, più che sulla situazione del laicato, sui compiti e sulla presenza del laicato cattolico riflettere sulla laicità dei cattolici, dei cristiani. Non cioè, in una ricerca di definizione di un ruolo come quasi appare implicito dal guardare al laicato cattolico, bensì nella ricerca di un valore, e quindi di un modo di essere. Non ricerca di un ruolo; di uno spazio, ma di un'identità di valore.

Ancora direi che guardare alla laicità significa rendersi conto innanzitutto, preliminarmente, che vivere da laici la Chiesa, e quindi la laicità dei cristiani, non è un dato definitivo ma una dimensione da raggiungere. E' corollario di quanto detto prima. Non dobbiamo pensare al laicato cattolico ma a un tipo di presenza, la laicità, e quindi a una dimensione da raggiungere,

da costruire. Laici si è; laici nella Chiesa si è per il fatto stesso di non essere chierici, ma battezzati che si sentono parte attiva e vivente della comunità ecclesiale. Laici si è, ma protagonisti di laicità si diviene. Perciò è necessario porsi nella prospettiva di guardare non al nostro laicato ma alla nostra laicità.

Un'altra piccola premessa riguarda la funzione di questa laicità, il suo essere segno di contraddizione e di inquietudine. E ciò proprio perché non cerchiamo la definizione di un ruolo, non cerchiamo una situazione di tranquillità psicologica ma cerchiamo un'identità che di per sé stessa è fonte di contraddizione e inquietudine. Qualcosa che spinge a una ricerca permanente. E' segno di contraddizione una laicità cristiana perché si colloca tra una dimensione di fede e una di storia, tra l'appartenere ad un ruolo nella società e una contestazione cristiana della società. Si pone ancora come contraddittoria perché essere laico cristiano nella società significa continuamente adoperare un linguaggio cristiano cattolico, e al tempo stesso sentire come necessario un silenzio cristiano verso di essa. Laicità dunque, non come luogo in cui si va a riposare, ma come luogo di inquietudine. E laicità di cui bisogna parlare non solo per il laicato cattolico, ma più conclusivamente anche per il clero, per la Chiesa nella sua globalità, laicità come metodo, dunque di presenza nella storia e nella società oggi in questo paese. Perché allora in questo nostro discorso intendiamo la laicità come un modo di essere Chiesa e allo stesso tempo di riconoscerci nella storia della nostra società. Infine, concludendo questa breve riflessione mi pare molto difficile dare una definizione di laicità ma certo la si può

intendere come ricchezza e come realtà ecclesiale, come metodo e spirito di vita nella storia, come meta da inseguire continuamente. Quindi come spunto di dinamicità.

## Laicità e valori

Fatte queste brevi premesse, vorrei passare alle riflessioni che articolerò nei seguenti punti: laicità e valori; storicità e laicità; laicità e tolleranza; l'Università e il metodo, laicità e giovinezza.

«Laicità e valori». Mi pare che dalla riflessione che molti vanno facendo dall'epoca del Concilio ma soprattutto negli ultimi anni della Chiesa italiana si vada prendendo coscienza continuamente, in modo sempre più chiaro, che i laici nella Chiesa vanno considerati come portatori di valori. Questo l'ha detto sostanzialmente il Concilio lo ripete la Chiesa.

Forse la coscienza comune non è ancora abbastanza convinta di questo fatto, ma se ne va diffondendo la coscienza.

I laici nella Chiesa in quanto laici sono portatori di valori. Che tipo di valori? Valori obiettivi, che vengono cioè dal loro essere battezzati o dal loro appartenere alla Chiesa, ma che si danno come valori obiettivi cioè come valori personali, e valori del mondo o professionali. Proprio per questo i laici rappresentano anche per una prospettiva pastorale della Chiesa e associativa del mondo cattolico una ricchezza, proprio per questi doni naturali che posseggono, doni sociali e professionali che sviluppano.

Allora il primo punto da sottolineare in questa direzione è l'opportunità di provocare un'accoglienza e un potenziamento della Chiesa di

questi valori da riconoscersi come tali.

Ci spetta anche, come laici di fare accogliere questi valori o di farsi accogliere come valori nella Chiesa. Vorrei dire che qui si può scendere anche a termini molto concreti. Nessun laico nella Chiesa è la sua connotazione di provenienza familiare, sociale, culturale, professionale (in senso molto ampio, per il fatto che ogni attività umana è oggi una professione, sottende una cultura, comporta un modo di essere). E allora non è fuori luogo, forse, richiamare a questo riguardo la parabola dei talenti che per noi laici riveste il significato di peculiare valorizzazione della laicità — la parola di Dio proprio per la sua ricchezza ineffabile può essere letta in molti modi —, come un additare questi valori obiettivi della laicità che per la Chiesa stessa allora vengono a costituire un compito, un carisma da scoprire e da far fruttare. Nessuno è senza talenti, è un cosa ovvia. Ma non lo sono altrettanto, a volte, le conseguenze.

Il riconoscimento di questi valori consente ai laici di aprire un dialogo con ogni uomo e di presentarsi alla Chiesa come una strada qualificata da aprire per l'evangelizzazione. Strade qualificate, aperte, di evangelizzazione. E non solo nel senso di un evangelizzazione d'ufficio ad intra, come diceva stamani d. Pino Colombo, ma anche ad extra. Infatti quest'ultima è evangelizzazione di valori, è far scoprire ad ogni portatore di valori, ad ogni uomo, il pegno e l'impegno spirituale di essi.

Evidentemente non si evangelizza un ambiente, o un gruppo di persone, o una persona facendogli credere di dargli qualcosa. Si evangelizza invece facendo scoprire il valore che ciascuno porta dentro di sé. E proprio perciò, se il laico fa scoprire nella Chiesa i propri valori peculiari diviene allora anche una strada fondamentale attraverso la quale la Chiesa fa scoprire nella società civile i valori che ciascuno, non evangelizzato o in evangelizzazione primaria, porta dentro di sé.

Ancora mi pare che se teniamo presente questo rapporto tra laici e valori l'annuncio di fede diviene un annuncio costruttivo, non distruttivo, non annientamento della realtà con cui veniamo a contatto. In questa prospettiva l'annuncio di fede si presenta infatti piuttosto come proposta di conversione, di

mutamento di un orientamento, non annullamento dell'esistente, ma anzi, valorizzazione. E' dunque compito essenziale dei laici in relazione a tutto questo, farsi scoprire nella Chiesa come valori e offrirsi come momento di mediazione e di servizio tra la realtà ecclesiale e la società.

Mi sembra indispensabile sottolineare in modo particolare questo rapporto laici-valori perché è strettamente collegato a un'ipotesi di evangelizzazione costruttiva.

## Storicità e laicità

Il secondo punto di quelli indicati come temi specifici di riflessione è quello di « storicità della laicità cristiana ». A me pare che la laicità non sia un valore definito una volta per tutte. Dicevo prima che la laicità è segno di contraddizione. E' anche, in certo senso, in se stessa contraddittoria per la componente di fede e di quella di storicità.

Proprio per questo volto storico la laicità non mi pare un valore assoluto, definibile una volta per tutte. Proprio perché la congiunzione tra la Chiesa e il mondo ha caratteri perenni da un lato — questo rapporto costitutivo con i contenuti di fede, con quest'esperienza di Dio che ci dona la rivelazione —, ma d'altro lato si riveste di moduli storici. Perciò è giusto interrogarsi sulla laicità in rapporto a ogni tempo e a ogni cultura. In altri termini: ogni tempo della Chiesa, ogni tempo del movimento cattolico, ogni tempo della Fuci o del Meic, è caratterizzato da una sua laicità e quindi in ogni tempo occorre fare l'esame di coscienza del laico cattolico (parafrasando le parole famose di un libretto famoso del 1915: l'« Esame di coscienza di un letterato » di Renato Serra). Quest'esame di coscienza mi pare sia un invito esplicito del Concilio proprio sotto il profilo della laicità e della cultura.

Certo vorrei evitare di presentare questa ipotesi di riflessione come una totale storicizzazione della funzione dei laici cattolici perché il laico cristiano sfugge a un relativismo della sua funzione nella Chiesa e nella società, sfugge a una risoluzione completa della sua identità nelle condizioni storiche che pure lo determinano intrinsecamente. Sfugge proprio perché essendo

segno di una realtà di fede mantiene qualcosa di irriducibile a una definizione, al linguaggio dei tempi. Anche quando si colloca pienamente nella storia del suo tempo il laico possiede sempre « qualcosa di più », una componente non descrivibile dalla sua finitezza. Comunque, certamente, si può parlare di una storicità della laicità e di un invito a un esame di coscienza in rapporto a questo compito.

La laicità allora, in quanto storica, elemento fortemente propulsivo per un continuo ripensamento del modo di essere segno del tempo, appare non come una dimensione mondana della Chiesa, ma una sua risposta al mondo e quindi non un condizionamento da parte di questo bensì una proposta. Proposta commisurata ai tempi e pure, in senso apparentemente contraddittorio, annuncio di novità.

## Laicità e tolleranza

Proprio la storicità della laicità, è infatti la condizione della novità di annuncio da parte della Chiesa nella società dei nostri giorni. Una altra valenza importante della laicità è, mi pare, la tolleranza. « Laicità e tolleranza ». Io credo che oggi il laico cristiano sia esattamente il contrario dell'integrato. Laico cristiano, o cattolico che dir si voglia — anche se va rilevata la differenza implicita tra i due termini —, vuol dir qualcosa di diverso da un mondo globalmente predefinito come cattolico, di una visione, dunque, totalitaria della realtà. Totalitaria, e uso il termine in maniera provocatoria perché è stato adoperato negli anni del fascismo ad ogni passo (e si aveva, quindi, la riforma totalitaria dell'agricoltura, la crescita totalitaria della giovinezza): ogni cosa era totalitaria perché significava che ogni cosa era inquadrata in una realtà predefinita e che se non era tutta adamantina, tutta di un pezzo, cioè tutta fascista, totalitaria, era una degenerazione, non era più se stessa. La realtà era ridotta a questa scorza esteriore nel totalitarismo, e se ne perdeva il senso, proprio come avveniva per l'integralismo cattolico.

Ma la laicità, mi sembra, si presenta proprio come il contrario di tutto questo perché la laicità proprio per sua definizione si presenta come parte. E' parte della Chiesa, un pezzo soltanto, non la totalità. Un suo complemento anzi.

Allora se è parte, complemento, volto, cioè modo di apparire di una realtà più complessa, non può essere totalitaria per definizione, per essenza.

Laicità non può non essere respingere l'integralismo in ogni sua manifestazione anche associativa, del mondo cattolico. In ogni fronte in cui esso possa manifestarsi, anche, dunque, nei confronti della società verso la quale l'atteggiamento proprio della laicità sarà il rifiuto del modo proprio di essere dei chierici, il clericalismo che si esprime nell'adoperare la propaganda come elemento portante dell'evangelizzazione, perché la propaganda presuppone di possedere il tutto e di voler adeguare il resto, l'«altra parte», al tutto che siamo noi. Laicità sarà rifiutare l'idea della conquista, o riconquista cristiana visto che, come diceva stamani d. Pino Colombo, oggi la Chiesa — anche quella italiana — ha preso coscienza di questa sua posizione minoritaria. Ecco allora che laicità nella Chiesa equivale a tolleranza nella società, tolleranza come consapevolezza di non occupare e non voler occupare spazi, ma di proporre, senza rumore, modi di presenza. E allora, invece di una propaganda, e mi riferisco anche in modo esplicito all'ambiente universitario, il laico si presenta nella società civile come parola. Qui proprio distinguerei la confusione delle lingue di cui stamani parlava d. Pino Colombo dal linguaggio autentico, nella sua centrale importanza.

La parola, come sappiamo, è fatta di elementi materiali, i suoni emessi dall'uomo che parla, e di elementi per così dire spirituali, il contenuto senza il quale non si avrebbe parola ma suono, rumore.

Il laico si presenta come parola. Cioè, in certo senso, come realtà ambivalente che testimonia un linguaggio. Testimonia, insomma, un modo di esprimersi del cristiano. E' la differenza sostanziale da richiamare qui che oggi si pone con particolare rilevanza tra propaganda e dialogo, tra propaganda e linguaggio. Sono proposte molto diverse, proposte tra cui non tutti distinguono: ci sono culture, in Italia, e non solo culture politiche, che accettano, anche se ovviamente non esplicitamente di fare propaganda e non linguaggio...

Ma proprio l'ambivalenza della realtà laicale del cristiano lo costringe ad essere linguaggio e noi abbiamo bisogno oggi, anche come

associazionismo cattolico, di un linguaggio storico, quindi comprensibile, che sia allo stesso tempo risposta alla storia ma anche proposta. Risposta, e quindi storicizzato, ma anche proposta, e quindi alimentato da quell'esperienza di fede, da quei contenuti spirituali che non sono totalmente esprimibili nella storia. Ecco allora che il concetto di tolleranza è alla base della laicità nella società.

### Laici in università

Ma questo direttamente ci rimanda a un problema specifico che è quello del significato che, alla luce di queste considerazioni, dobbiamo attribuire alla laicità cristiana nell'«Università», in particolare relativamente alla questione del «metodo».

Mi sono chiesto quali siano i connotati dello specifico universitario, anche perché è indispensabile dare uno spessore di concretezza storica al nostro discorso. Potremmo e-nucleare tali componenti fondamentali in questi punti:

la ricerca dei valori, (del resto la pubblicazione della Fuci da tanti anni si chiama Ricerca); l'apprendimento di un metodo; la fondazione di una cultura per una professione — nell'accezione comprensiva del termine —. Mi sembra che proprio questi tre elementi costituiscano lo specifico universitario, e che immediatamente emerga allora un primo riferimento ai contenuti che abbiamo cercato di individuare come peculiari della laicità.

Ho detto che laicità è connessa strettamente con i valori: il laico cristiano deve far scoprire nella sua Chiesa e far scoprire a se stesso i valori obiettivi di cui è portatore. Ecco dunque che la ricerca dei valori si trova correlata direi naturalmente a questa idealità della laicità cristiana. Come anche l'apprendimento del metodo ci rimanda intrinsecamente al problema di un adeguato rapporto con la storia del proprio tempo, con la capacità di assumerne il linguaggio. Ma anche di saperlo modificare, criticare, rinnovare, e questo ci fa riflettere sulla necessità della fondazione di una cultura come progetto non schematico ma vitale.

Ma inoltre, ponendo attenzione alla peculiarità della cultura universitaria dobbiamo rilevare come, rispetto ad altre culture quella universitaria si presenti singolarmente

come abbinamento di valori e vita che pur nella brevità dell'esistenza che essa costituisce per l'arco complessivo di un'esistenza resta un insegnamento fondamentale una carica fortissima in vista di un'evangelizzazione.

Direi che oggi ci troviamo in un'epoca inversamente rapportabile al tempo delle università medievali in cui c'erano i «clerici vagantes», cioè piccole corporazioni di studiosi, studenti e docenti; gruppi, cioè, chiusi in se stessi e condizionati ulteriormente, nel modo di rapportarsi all'esterno, da quell'inquadramento entro una forma maggioritaria costituita dalla compenetrazione di tutta la società tra i due massimi sistemi di Chiesa e Impero che è caratteristico del mondo medievale ed è rimasto a lungo un modulo della coscienza ecclesiale, di quell'orgoglio maggioritario di cui si parlava stamattina.

Ebbene, oggi la situazione è esattamente rovesciata; quella che ci viene posta è l'esigenza di laici universitari e non clerici vagantes, come emerge con chiarezza dalla convergenza di metodo universitario e metodi della laicità.

La constatazione della situazione odierna di minorità della Chiesa, e, con tanta più evidenza di minorità nell'Università, ad esempio, ci fa riconoscere l'importanza della formazione. Della formazione di sé come prima pietra della costruzione di un laico cristiano maturo, della formazione come evangelizzazione rivolta a sé prima che agli altri nella necessità di ricostruire la propria identità ecclesiale nell'ambiente particolare in cui ci troviamo ad operare, nello specifico universitario.

Ma per un'evangelizzazione consapevole e adulta, vissuta in spirito di laicità autentica, il primo valore da assumere e testimoniare sarà, in questo contesto, l'università da vivere e da riconoscere non da convertire e da battezzare. L'università da riconoscere come valore secolare, comunque, anche se lacerato, anche con le sue profonde carenze e contraddizioni. Riconoscere, e uso qui il termine non in senso etimologico ma logico: riconoscere, nascere di nuovo con (secondo l'espressione di un letterato francese di conoscenza come co-naissance). La laicità nell'università non è né presenza totalizzante dei cristiani, né, tantomeno, conquista, bensì pienezza del metodo e segno (ricordando la diversità notevole che c'è tra segno e presenza).

Quindi evangelizzazione nell'Università significa anche, essenzialmente, scoperta dei valori autonomi e obiettivi della cultura universitaria. Perché proprio i laici sono chiamati oggi dalle condizioni delle nostre università a valorizzare questi significati che ci sono non tanto nelle strutture istituzionali esistenti quanto nell'orizzonte, nello specifico universitario.

Qui si apre allora un orizzonte importante di azione che è quello, nel rifiuto di ogni strumentalizzazione, di ogni forma propagandistica, del colloquio paziente e attento, fatto di ricerca e ascolto, con il metodo universitario, con i principi della formazione, della fondazione di una cultura.

## Laicità e giovinezza

Un ultimo elemento di definizione nel nostro breve itinerario di riflessione sulla laicità: «laicità e giovinezza». Uso con un po' di prudenza questo termine di giovinezza, ma non ne trovavo altri perché gioventù non mi piace tanto, laicità e giovani è abusato. Non ne abbiamo tanti malgrado quei 300.000 termini nel nostro vocabolario...

Qual è il rapporto tra la laicità e l'essere giovani soprattutto in rapporto con l'Università? Un primo, immediato rilievo appare evidente se consideriamo che vivere la laicità cristiana è, innanzitutto, dare il primato alla formazione di sé come necessità di evangelizzare se stessi prima di poterlo fare nei confronti degli altri; se riconosciamo che come prima forma di evangelizzazione la laicità si costruisce anche nel tempo, che c'è un intrinseco rapporto tra laicità e storicità allora appare con chiarezza come essa rimandi direttamente a una forma di giovinezza.

Si cresce anche nel senso della laicità, si cresce nell'apprendimento dei valori cristiani e sociali in relazione alla propria vita, c'è quindi un'educazione permanente alla laicità ed essa richiede questa giovanile consapevolezza del provvisorio; c'è una giovinezza perenne della laicità che è la sua insopprimibile inquietudine, il suo essere costante processo di crescita, il sempre nuovo scoprirsi come valori per la Chiesa e la società. E' un nesso inscindibile tra il primato della formazione e l'inquietudine per la per-

cezione di un futuro imminente. La laicità è, cioè, dimensione dell'oggi, ma essa si costruisce essenzialmente per il domani. Gli anni universitari sono certo anni di transizione da vivere allo stesso tempo in spirito laico di pienezza di fedeltà al presente, ma pure nella provvisorietà di uno stadio di preparazione

lettuale, a un universitario. E sarebbe già un importante passo in avanti fare un po' di chiarezza perché la confusione di linguaggi e di idee è quello che maggiormente oggi sembra caratterizzare la nostra situazione culturale, proprio nelle università e negli stessi ambienti cattolici. Con questa confusione, con



in vista di tempi nuovi di una laicità più matura. Transizione, e pure anche tempo reale; è la condizione della nostra giovinezza, della nostra laicità che nell'Università si esplica in maniera peculiare in una freschezza che anche gli adulti, la Chiesa stessa adulta dovrebbe riscoprire nell'esercizio costante di quell'esame di coscienza auspicato dal Concilio.

## Strade nuove nella cultura

Mi sembra, con questo, di aver enucleato i tratti salienti di una riflessione sulla laicità, non dicendo niente di particolarmente nuovo e concreto ma la concretezza, vorrei ribadire in sede di conclusione, anche per associazioni come la Fuci, come il Meic, che si fregiano del titolo di intellettuali cattolici, la concretezza è scegliere delle strade nella cultura, intendendo per cultura chiarezza di identità. Ora mi pare che anche se io non ho dato chiarezza di idee, ho però posto degli interrogativi dalla cui risposta tale chiarezza dovrebbe ad ognuno venire, attraverso la propria personale fatica, un chiarimento sui compiti, il valore, il significato della laicità e dell'evangelizzazione oggi, in particolare riferimento a un intel-

questa mancanza di chiarezza noi ci presentiamo all'esterno creando ulteriori fratture con altri fronti ideologici e culturali.

Se aprite una rassegna di recensione sugli ultimi studi usciti sulla storia del movimento cattolico dal periodo fascista ai nostri giorni, una rassegna uscita in uno dei più recenti numeri de *Il Mulino*, troverete, in conclusione un'affermazione che ci accusa ancora di collaterismo; si dice che la cultura cattolica e l'impegno civile degli intellettuali cattolici sono un fenomeno importante ma sostanzialmente alienante — non lo si dice esplicitamente ma lo si lascia intendere tra le righe — in quanto prigioniero della paralizzante funzione di braccio secolare della Chiesa, cristallizzato in modi di ecclesialità «clericale», ancora condizionato dal rifiuto, o dall'incapacità, di una propria autonomia. Mi sembra che se in una rivista seria come *Il Mulino*, riferendosi a studi, importanti, sulla nostra storia, se si fanno ancora asserzioni del genere è perché oggi non siamo ancora riusciti a presentare un volto, all'esterno, capace di testimoniare con chiarezza e inequivocabilità il senso autentico della laicità e delle opzioni delle associazioni cattoliche.

(dal registratore) ●

*Evangelizzazione e lavoro culturale oggi*

# Cristianesimo e secolarizzazione delle culture

*Francesco Traniello*

Il primo problema di fronte al quale credo ci dobbiamo porre è quello della determinazione stessa del campo. Il primo interrogativo che sorge e al quale non darò una risposta diretta — d'altronde la mia introduzione più che dar risposte raccoglierà soprattutto una serie di punti interrogativi — la prima domanda alla quale dovremmo cercare insieme una risposta è proprio quella della determinazione del concetto di lavoro culturale. Non è più molto chiaro che cosa sia il lavoro culturale oggi. Il fatto che questo concetto sia stato utilizzato dai promotori di questo incontro è già una possibile traccia, un'indicazione. Anche ammesso che la produzione culturale sia un lavoro, il che è un'affermazione importante, immediatamente la questione si allarga perché ci si chiede allora se si tratti di una produzione specializzata. Il lavoro culturale è la produzione di un gruppo specializzato della società o tutto il lavoro è culturale, tutta la cultura è lavoro? Alla difficoltà della determinazione di questa prima parte del tema, se ne aggiungono poi a cascata altre, almeno mi pare. E devo qui subito dire che mi trovo per certi aspetti disarmato, sia per il fatto che il mio ramo di specializzazione è la ricerca storica (per cui professionalmente sono un po' in difficoltà quando mi si domanda di lavorare puramente con dei concetti), sia perché io stesso — e qui è inevitabile che in problemi di questo genere entrino fattori di natura personale, quasi autobiografica — mi trovo in difficoltà nell'assumere una posizione netta in relazione a questa tematica. E devo dire che non sono stato molto confortato dalla lettura, che ho ripreso in questa occasione, di alcuni testi, che sono offerti dalla chiesa alla nostra meditazione e che mi sembrano costantemente deboli

sul piano dell'analisi dei problemi connessi alla definizione della funzione stessa della cultura e del lavoro culturale. Cercherò anche di dire in che senso non mi sembra di poter ricavare grandissima luce da tale lettura. Non interpretate, vi prego, le mie parole come quelle di chi si atteggia con intenzioni aprioristicamente critiche o polemiche. Sarei molto contento se alla fine di questa mia chiaccherata e a maggior ragione dopo una discussione con voi, fossimo in grado di offrire non delle fumose risposte, ma di tracciare insieme le vie eventuali per individuare risposte ancora incerte e molto temporanee. La difficoltà della definizione di lavoro culturale si unisce alla difficoltà di definire in termini soddisfacenti il rapporto tra cultura e Rivelazione, tra cultura e, nel caso nostro, evangelizzazione. Qui credo sia necessario dire che da un certo numero di anni e soprattutto in una certa fase storica, si è venuta consolidando all'interno del mondo cattolico una convinzione: che la produzione culturale sia di per sé un passo in avanti, un « guadagno » rispetto all'evangelizzazione. In definitiva: che fra evangelizzazione e cultura vi sia un rapporto in linearità o di continuità senza lacerazioni.

## Cultura e Rivelazione

Personalmente non mi sentirei di condividere in pieno questa idea che, d'altra parte, è storicamente datata e databile. Intendo cioè mettere in luce con questa osservazione che si potrebbe anche sostenere che la cultura è alternativa alla Rivelazione; e storicamente la cosa è tutt'altro che indimostrabile. Questo perché la cultura, in quanto elemento qualificante ed essenziale alla definizione dell'uomo, e quindi come fattore umano quant'al-

tri mai, ha in sé tutte le contraddizioni in relazione alla salvezza che hanno per definizione, secondo la nostra fede, le dimensioni dell'umano. Nel caso specifico mi sentirei di dire che, nella misura in cui la cultura produce libertà, è suscettibile di avere esiti contraddittori rispetto alla Rivelazione. L'uomo più libero di una libertà tutta umana, non è necessariamente più aperto alla Rivelazione. E' un rischio la libertà, e la cultura è pure un rischio. Se noi ci mettiamo quindi in quest'ottica che non è quella ottimistica della continuità fra cultura e Rivelazione, ma è un'ottica estremamente problematica, io ho l'impressione che la nostra responsabilità e la nostra collocazione di fronte a questi problemi diventa veramente più realistica, ma contemporaneamente le nostre responsabilità si accrescono. Non possiamo in definitiva affrontare questi temi con spirito di facile ottimismo. Dobbiamo avere ben presente che ci muoviamo in un terreno in cui le difficoltà sono enormi.

Sempre per continuare su questo tema del rapporto tra cultura e Rivelazione c'è una questione di carattere storico e teorico che accenno brevemente, ma che mi pare essenziale, e cioè la connessione inscindibile tra cultura e Rivelazione e tra Rivelazione e cultura. Questo tema mi pare sia stato tra i più sviluppati recentemente. Si è progressivamente acquisita la consapevolezza che si tratta di due ambiti, di due termini che si intrecciano in continuazione; ma non mi pare che si siano sufficientemente approfonditi anche i termini teorici e quelli che sono i campi specifici dell'una e dell'altra.

Tuttavia, indubbiamente, la profondità e la complessità dell'intreccio tra momento culturale e momento religioso è tale che spesso

si crede di parlare di una cosa e si parla dell'altra. Mi riferisco al fatto che una società come la nostra, che ha dietro le spalle una fortissima tradizione cristiana e cattolica in particolare, pare ritenere che si debba assumere la difesa, in nome della nostra fede, di quelle che noi crediamo essere le nostre valide tradizioni religiose, mentre si assume semplicemente il più delle volte la difesa di quelle che sono le tradizioni culturali che sono state sì prodotte in un certo momento storico in connessione con la nostra fede, ma che non si identificano necessariamente con essa. Da qui la sensazione che spesso si ha di « arretratezza culturale » del mondo cattolico. Perché tutta la potenza rivoluzionaria, innovatrice del messaggio cristiano, rischia di essere continuamente appesantita dalla confusione con le sue incarnazioni culturali, che sono storicamente datate e che possono essere tranquillamente superate di fronte a fatti e a storie nuove. Di qui ancora quella stranissima situazione in cui si trova la cultura dei cattolici oggi in Italia rispetto alle culture dei non cattolici o comunque all'opinione pubblica che non fa riferimento alla Chiesa o al cattolicesimo. E' una situazione contraddittoria alla quale nessuno mi pare abbia prestato la dovuta attenzione: da un lato si afferma che il cattolicesimo e in particolare la « cultura cattolica » (termine usato prevalentemente dai non cattolici in Italia) è una sub-cultura, un rimasuglio di epoche passate, scarsamente utilizzabile nel contesto storico contemporaneo — giudizio questo che si ritrova palesemente nelle recenti storie della cultura italiana del Novecento e in particolare del secondo dopoguerra — e dall'altro si afferma che tutto ciò che succede in Italia è di matrice « culturale » cattolica: dal centro-sinistra, all' stesso Berlinguer che, in fondo in fondo, rivela un'anima « cattolica », fino al terrorismo. Da un lato è vero che c'è un sostrato culturale cattolico che rischia sempre più rapidamente di restare una sottocultura residuale; dall'altro lato tuttavia si deve raccogliere la sfida che viene lanciata dalla cultura contemporanea cercando di precisare quali sono realmente gli elementi di carattere culturale e quindi storicamente mutabili, che accompagnano inevitabilmente la nostra fede e il nostro modo di vivere il cristianesimo.

## Dentro l'intreccio delle culture

Un'ultima annotazione di carattere introduttivo farei a proposito della illusione che ha avuto il mondo cattolico italiano, soprattutto in epoche passate, di poter quasi estraniarsi culturalmente rispetto al contesto più generale della cultura rispetto al contesto più generale della cultura nazionale. La connessione così stretta fra cultura e Rivelazione di cui parlavo pocanzi produce — e di questo dobbiamo avere consapevolezza — una inevitabile storicizzazione del nostro modo di essere cristiani e uno scambio inevitabile con le culture che ci stanno intorno. Il cattolicesimo vive di prestiti culturali, anche quando afferma, come la chiesa in certi periodi ha autorevolmente affermato, di essere culturalmente autonomo. Questi prestiti culturali è importante sapere che esistono.

D'altro canto sappiamo quanti prestiti culturali, che si riteneva non avessero una radice cattolica, sono penetrati e hanno condizionato il pensiero di ispirazione cattolica proprio nel momento cruciale in cui veniva più frequentemente affermata l'idea di una piena autonomia culturale della Chiesa e del cattolicesimo. Il momento dell'apparente maggiore autosufficienza culturale e ideologica era il momento invece in cui le infiltrazioni culturali erano più rilevanti. E' stato dimostrato, mi pare in modo inconfutabile, quanto nella dottrina ufficiale della chiesa ottocentesca ci fosse di cultura di provenienza borghese. Il che d'altra parte è addirittura ovvio se si considera il fattore che noi oggi sappiamo essere determinante per qualsiasi tipo di espressione culturale, il linguaggio. E' inevitabile che la chiesa usi il linguaggio della sua epoca. Se teniamo presenti questa serie di considerazioni, come vedete estremamente rapsodiche e non so quanto collegate da una logica, possiamo allora interrogarci su un dato che mi pare rilevante per collocare per lo meno il nostro discorso, per dare un senso al nostro dialogo. Vale a dire, in termini complessivi, come, attraverso quali parametri, quali categorie, possiamo non dico definire, che sarebbe di una presuntuosità imperdonabile, ma tentare di indicare alcuni elementi propri del momento culturale in cui viviamo. Presenta elementi di continuità o elementi di rottura? E' un momento che ha caratteristiche or-

ganiche o disorganiche? E così via. Una fenomenologia del momento culturale odierno mi pare potrebbe essere un primo passo per orientarci nella nostra azione, nel nostro modo di essere cristiani in questo ambito.

## Due fratture storiche

Il rapporto tra il modo di essere e di vivere il cristianesimo e in particolare la religione cattolica e le culture che ne hanno accompagnato il cammino, è una vicenda che mi pare conosca due grandi fratture storiche: la frattura che si produce al momento della rottura del mondo medioevale e della cultura medioevale, che in realtà inizia ben prima della fine cronologica del medioevo, e che io identifico con la frattura provocata nella storia del mondo dai podromi e dagli sviluppi della rivoluzione borghese di matrice occidentale; e la frattura contemporanea. Non sono abbastanza esperto e quindi nemmeno mi cimento con il tema del rapporto tra la cultura classica e il cristianesimo delle origini o dei primi secoli. Guardando dal momento della formazione del mondo medioevale in avanti, io mi vado convincendo che la storia, anche per quanto riguarda la nostra tematica, può essere effettivamente concepita come una storia tripartita. Una storia cioè caratterizzata inizialmente da una cultura medioevale che è largamente irrorata dal cristianesimo e che nello stesso tempo ne determina le forme. Da un secondo momento, che data dalla rottura di questa relativa unità conseguente alle origini del mondo moderno (che è il mondo prodotto dalle rivoluzioni borghesi dell'occidente), e infine da un'età di cui si intravedono appena ora, ma sempre con maggior precisione gli inizi, che è la fine del « mondo moderno » che ci sta dietro le spalle. Personalmente credo che la nostra generazione stia vivendo questo momento di rottura, di frattura. Una analisi di questo tipo produce certamente alcune conseguenze. La mia opinione è che la Chiesa cattolica abbia vissuto in termini molto drammatici il passaggio dalla cultura medioevale alla cultura moderna e che abbia faticato, per una serie di ragioni che possiamo insieme individuare, ad interpretarla ed a capirla. Questo passaggio ha significato in primo luogo la laicizzazione della cultura.

Questo fenomeno non può essere inteso soltanto, secondo quanto ci indicano filosofi e teologi, come il fatto che si è cominciato a far cultura prescindendo o per lo meno non riferendosi direttamente alle verità rivelate e, più particolarmente, all'elaborazione teologica precedente. La laicizzazione della cultura ha significato il rovesciamento dei rapporti tra clero e laici: inizia una cultura che è dei laici e non più del clero, o, per lo meno, non è più soltanto del clero. Quindi alla rottura di tipo culturale corrisponde esattamente una rottura di tipo strutturale. In certo modo è la struttura stessa della compagine ecclesiale così come si era venuta costruendo in una lunga serie di secoli, che si incrina. A questo si aggiunge la rottura di quella che definirei la gerarchia delle scienze. La cultura moderna occidentale ha alla sua origine la negazione della idea che la teologia sia di per sé la regina delle scienze. Una serie di altre considerazioni potremmo fare, e mi scuso di queste semplificazioni estremamente rapide; ma mi servono per introdurre un discorso che mi sta particolarmente a cuore. Vorrei sottolineare e richiamare il fatto che l'opposizione o la polemica durata un certo numero di secoli fra la cultura della Chiesa — intendendo in questo caso chiesa come gerarchia — e il mondo moderno, si è espressa nei termini di uno scontro fra filosofie e teologie « cattoliche » e le filosofie moderne. Buona parte dell'apologetica cattolica per un lungo lasso di tempo si è espressa nella contrapposizione di teologie e filosofie cattoliche alle filosofie moderne. A mio modo di vedere questo scontro, che pure ha delle ragioni storiche precise dovute al fatto che il mondo borghese era un mondo che si alimentava di questa rivoluzione filosofica, ha tuttavia provocato, per quanto riguarda la situazione del cattolicesimo, due conseguenze di grande portata. La prima la definirei in termini di una sopravvalutazione del momento intellettualistico della religione, fino a convincersi per una quasi automatica conseguenza di una lunga vicenda storica, che le sorti della fede fossero affidate alla bontà delle filosofie che ne derivavano. Da qui la lunga contrapposizione di tipo intellettualistico di una filosofia cattolica o, quando andava bene, di più filosofie cattoliche alla filoso-

fia moderna. Questa tendenza che si è in certo modo accelerata e ha raggiunto il suo culmine proprio nel secolo scorso, faceva sì che la definizione stessa dell'essere appartenenti alla chiesa avvenisse più in relazione all'adesione ad una filosofia cattolica che non ad un'esplícita confessione e vita di fede. Ma questo fatto ha avuto un'altra conseguenza durevole, che ha raggiunto il suo culmine anch'essa nel corso del secolo scorso: vale a dire il progressivo ed inevitabile orientamento della cultura — intesa come filosofia cattolica — in direzione dell'ideologia.

Poiché il cattolicesimo affidava le sue sorti a una contrapposizione intellettualistica e filosofica al mondo moderno, correva inevitabilmente per logica intrinseca verso una sua ideologizzazione. Il cattolicesimo quindi andava verso una sostanziale, anche se non confessata, accettazione di queste due fondamentali componenti del mondo moderno: il primato dell'intelletto e la ideologizzazione della cultura. In un certo senso il cattolicesimo pensava di opporsi al mondo moderno e dimostrava invece di esservi dentro, come era giusto, in un certo modo confermando così il suo essere nella storia.

### La riflessione del Concilio

Questo processo è stato vissuto in termini molto polemici per alcuni secoli. Tale polemica come tutti sanno è culminata nel secolo scorso, in relazione alla vittoria del mondo borghese e dei suoi valori, in relazione per esempio alla nascita degli stati nazionali, che sono degli stati-chiese e quindi tentano di contrapporsi alla Chiesa in modo globale. Io penso che questa vicenda cronologicamente e storicamente si conclude nel nostro secolo, perdendo progressivamente di carica polemica, come una frattura che progressivamente si ricompone. E, in particolare, mi pare di poter dire che si ricompone con il Concilio Vaticano II. In questo caso, io credo che si possa leggere questo concilio come del resto molti dei concili della Chiesa, proprio come la conclusione di una lunga vicenda storica da un lato, e forse l'inizio di una nuova epoca per la storia della chiesa, circa i suoi rapporti con le culture, dall'altro.

Questa lunga vicenda si conclude, mi sembra, all'insegna di un eccessivo ottimismo. La sensazione che

danno alcuni documenti conciliari — mi riferisco in particolare alla GS nel capitolo dedicato alla cultura — è appunto quello di una riappacificazione sostanzialmente accettata, teorizzata, determinata con varie ragioni, ma che forse manca del senso della drammaticità di ciò che le stava storicamente alle spalle.

Mi pare che le definizioni di cultura che vengono date dalla GS in passi anche stilisticamente molto brillanti, molto belli letterariamente, riflettono una componente prevalentemente positivista della cultura e un atteggiamento sostanzialmente ottimistico nei suoi riguardi e nei riguardi dei problemi che essa solleva. Vediamo ad es. quell'affermazione iniziale del cap. 2: La retta promozione del progresso della cultura. « E' proprio della persona umana il non poter raggiungere un livello di vita veramente e pienamente umano se non mediante la cultura, coltivando cioè i beni e i valori della natura ». Ora io non mi intendo molto di storia della teologia o della filosofia, ma mi pare di cogliere in questa affermazione, l'immagine di una linea di continuità senza lacerazioni tra cultura e natura. L'affermazione è in sé molto valida perché offre alla cultura di ispirazione cattolica un modo di atteggiarsi anche in relazione alla cultura moderna che probabilmente solo cent'anni fa sarebbe stato impensabile. Tuttavia la mia sensazione è che ci troviamo, in questi passi del Vat. II, in una congiuntura culturale che è mutata rapidamente; le cui origini sono naturalmente lontane, ma di cui oggi siamo in grado di renderci conto con più chiarezza.

Le novità emergenti, molto schematicamente possono essere delineate secondo alcune linee interpretative, secondo alcuni elementi qualificanti che elencherò semplicemente uno dopo l'altro, per offrire spunti di meditazione e di discussione. Il primo è il fatto che ormai più nessuno crede che la cultura sia un fatto solo o prevalentemente intellettuale. Tutte le nuove scienze sono lì a spiegarci che la cultura non è definibile solo nei termini di idee, e tanto meno di idee organizzate in termini filosofici. D'altra parte, da questo punto di vista, anche i documenti conciliari offrono indicazioni estremamente preziose. Inoltre, come non si crede più che la cultura sia un fatto puramente intellettuale, si afferma altresì che la cultura è un fatto che investe an-

che la prassi. Il rapporto è quindi tra cultura e prassi, tra modo di pensare e modo di agire. E questo è un tema tipicamente cristiano, ma che il cristianesimo, impegnato in quella secolare lotta contro la filosofia moderna, aveva progressivamente perso di vista o quanto meno profondamente attenuato, almeno nella sensibilità comune. Sappiamo anche, tuttavia, che la cultura, in quanto ha un rapporto profondo con la prassi, è inevitabilmente soggetta al rischio dell'ideologia: cioè di un uso della cultura che può anche andare, e il più delle volte va, non nel senso di una interpretazione della realtà, ma nel senso di un suo nascondimento o di un suo travisamento. E' tutta la tematica che abbiamo appreso dal confronto con il marxismo, evidentemente. Ora questo è un tema che ci riguarda molto da vicino, perché se, come abbiamo detto, la Rivelazione e la fede non possono non esprimersi in termini culturali e quindi culturalmente datati e determinati, ne deriva che una sua componente ideologica è per certi versi ineliminabile. Almeno nel contesto del rapporto tra cultura e prassi quale noi lo conosciamo. Ma di tutto ciò non dobbiamo assolutamente meravigliarci e nemmeno scandalizzarci. Il problema non è di trovare la risposta definitiva a questioni che sono proprie del modo in cui il cristianesimo è nella storia. Chi ha il coraggio ormai di negare che il cristianesimo è nella storia? Chi ha il coraggio ormai di negare che il cristianesimo abbia assunto in varie situazioni storiche e in vari momenti e in varie regioni geografiche la funzione di un'ideologia, anche con tutte le connotazioni negative di questo termine? Ciò che conta è di averne consapevolezza e di cercare giorno per giorno di mantenere il senso delle distinzioni.

### La secolarizzazione delle culture

In relazione alle caratteristiche che va assumendo la consapevolezza del lavoro culturale oggi, direi che la cultura non è più pensata come trasparente a se stessa. E cioè noi sappiamo bene che ogni prodotto culturale è anche, per qualche verso, un prodotto ambiguo, che può avere esiti e dar luogo a letture diverse. Non possiamo più illuderci, come si è fatto nella cultura occidentale per tanto tempo, che un

prodotto culturale di qualsiasi genere abbia esiti e conseguenze di un unico tipo. Questa ambiguità del prodotto culturale è stato l'insegnamento che abbiamo ricavato dal grande sviluppo delle scienze cosiddette esatte del nostro tempo. E' lo sviluppo scientifico che ci ha dimostrato che ad ogni passo in avanti corrispondeva un ventaglio di nuovi problemi, di cui il simbolo è stato individuato giustamente nella rivoluzione prodotta dalla scissione dell'atomo e dalla costruzione della bomba atomica. Tema che è rimasto un po' nascosto nella coscienza mondiale per alcuni anni e che purtroppo negli ultimi tempi si è riproposto con dirompente pregnanza. Infine, l'elemento con cui mi pare dobbiamo fare i conti in relazione alla presente congiuntura culturale (ma che è ben più che una congiuntura, come voi ormai avete inteso), è quello che definirei della trasformazione della cultura da prodotto di élite in cultura di massa. Questo naturalmente ci riguarda molto da vicino, in quanto lavoriamo tutti nell'università e abbiamo a che fare con questi problemi giornalmente. Si parla ormai comunemente di secolarizzazione. A me viene fatto di dire che per certi versi la secolarizzazione è un fenomeno che non ha solo investito la vita delle religioni in generale e del cattolicesimo in particolare, ma ha contraddistinto un modo storico di concepire il lavoro culturale. La secolarizzazione è connessa alla caduta dei chierici. Ma chierici non sono soltanto i nostri preti.

Quindi può darsi che la sfida presente nella secolarizzazione delle culture sia in realtà una sfida che coinvolge l'idea stessa che la cultura possa essere riservata a specialisti. Si apre allora un altro problema: l'apparente contraddittorietà tra l'idea di una cultura che deve essere cultura di massa (che rompe le élites dei chierici della cultura) e nello stesso tempo il processo che tende ad una progressiva specializzazione della produzione culturale.

Un'ultima serie di considerazioni mi permetterei di fare. Ci troviamo, io penso, in una contingenza in cui l'apocalittica ha un suo generale rilancio e questo è certamente un segno che va preso in considerazione. Ebbene, se assumiamo un atteggiamento di questo genere, eviteremo la tentazione di dare risposte troppo rapide, mettendoci invece nella prospettiva di tentare faticosamente di chiarire qualche noc-

ciolo problematico. Possiamo allora cercare di individuare alcune regole o modi di comportamento che a mio modo di vedere dovrebbero essere stabiliti per chi, avendo una ispirazione cristiana, si accinge ad affrontare i temi connessi con il lavoro culturale. Io ho provato ad enucleare alcuni di questi suggerimenti, che do a me stesso e nello stesso tempo a voi, perché potrebbero essere quelli che ci permettono di operare senza farci eccessive illusioni, ma con un minimo di unità. La prima regola che mi pare fondamentale è il rispetto della natura laica della cultura. Il cristianesimo ha fondato la laicità, io credo: la laicità in generale, ma certamente la laicità della cultura. L'ha fondata nel momento in cui ha stabilito che la salvezza non dipende dalla cultura. Non dipende dal livello culturale e nemmeno, in senso proprio dalla cultura. Qui è inutile che mi rifaccia alle citazioni bibliche; basti pensare a quello che era il più colto della compagnia e che si chiamava Paolo, il quale diceva di sapere soltanto una cosa: Gesù Cristo e che questi era stato crocifisso. Il concetto di laicità della cultura, vale a dire l'idea che la salvezza non dipende dalla cultura, è secondo me fondata dal cristianesimo e non è altrettanto fondata dalle culture cosiddette laiche. Molte volte le culture laiche non sono veramente laiche e non lo sono nella misura in cui credono che la salvezza dell'uomo dipenda dalla cultura: questa è la contraddizione invincibile della cultura che in un certo modo non riesce a fondare a sufficienza la propria laicità.

### Relativizzare i falsi assoluti

La seconda regola, che dipende in parte dalla prima, è quella di non assolutizzare mai gli apporti culturali: è quello che definirei il relativismo della cultura, nel quale noi, in quanto cristiani possiamo benissimo credere perché non dobbiamo aver paura del relativismo. Generazioni di cattolici sono state educate a combattere l'idea del relativismo, mentre invece noi dobbiamo rivalutare e riscoprire l'idea del relativismo dialettico delle culture, comprese le culture cristiane. Le culture operano in quanto si confrontano tra loro, in quanto si aprono l'una all'altra o anche polemizzano; ma è in questo modo che la storia cammina.

## Metodo rigoroso e capacità di aggiornamento

La terza regola di comportamento mi sembra debba essere quello del rigoroso rispetto delle metodologie della ricerca culturale in qualsiasi campo ci si metta. Spesso i cattolici hanno avuto la debolezza di ritenere che, essendo depositari di una verità rivelata, erano, per così dire, esonerati dall'applicare con un rigore totale le faticose regole, per es., della ricerca scientifica.

Di qui quei prodotti francamente deludenti comuni a una certa storia della cultura di matrice cat-

mente apprestati certi strumenti. Tutto il resto viene successivamente.

Un altro elemento importante è la capacità di aggiornamento sul nostro presente, che è la lettura dei segni dei tempi. Noi continuiamo a vivere in piccoli orticelli, siamo scarsamente informati; ma dobbiamo cercare di vedere ciò che accade su un panorama che è molto più ampio. In questo senso l'esempio che ci viene dal pontefice mi pare importante. I suoi segnali sono veramente univoci: non possiamo più permetterci di guardare a poca distanza, dobbiamo guardare con raggi di visione molto larghi.

Ancora: la cultura non è solo del-

completamente sfuggita dalle mani.

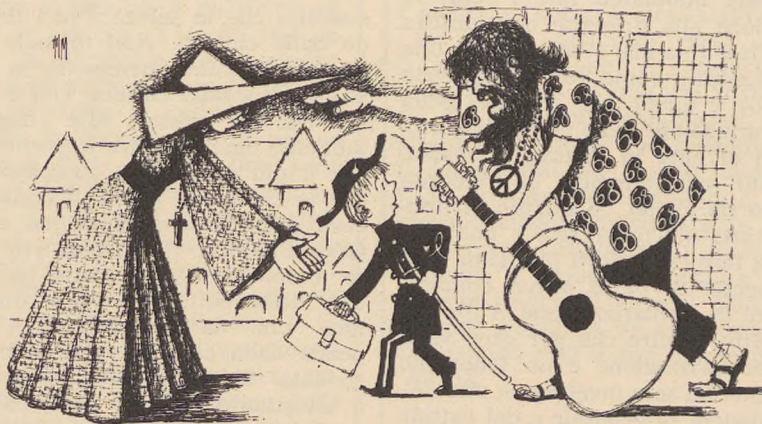
Infine, direi, la riscoperta dei valori contemplativi della cultura. Questo è un argomento su cui mi soffermo un attimo perché mi sta a cuore: io credo che per questo aspetto noi dobbiamo veramente rovesciare lo «spirito del mondo».

## Riscoprire il valore contemplativo

Forse l'unico vero modo di dare una dimensione cristiana oggi alla cultura è quello di riscoprire il momento contemplativo, vale a dire la non immediata utilizzabilità, anche per fini intrinsecamente positivi, per fini di trasformazione della società, ecc. L'idea che dobbiamo promuovere è che la verità della cultura ha dei valori intrinseci che devono essere rispettati. Questo non perché la cultura debba essere solo contemplativa, ma perché, a mio avviso, il rischio più grande che oggi si corre è quello di trascurare completamente questa dimensione, che è una dimensione essenziale proprio nell'ottica della rivelazione cristiana. Anche dal punto di vista apologetico, l'usare la cultura per sostenere la verità della fede a mio modo di vedere è già un venir meno alla sottolineatura di questi valori contemplativi, che non sono forse nemmeno utilizzabili a quei fini e che non devono essere utilizzati per quegli obiettivi.

Ultimo punto: la tensione verso l'unità. Voi sapete che sotto questo tema dell'unità si nasconde una storia di contrasti e di modi di intendere e di conseguenze deprecabili e deprecate. Io penso che il modo migliore per metterci di fronte a questo tema sia quello di coniugare la tensione verso l'unità con la convinzione che questa unità ha un suo senso unicamente in una prospettiva escatologica. Soltanto se la nostra tensione all'unità si salda con una tensione escatologica, allora potremo operare in modo corretto, dal punto di vista della Rivelazione, verso l'unità. Perché altrimenti l'unità torna ad essere unità coatta per certi versi, torna ad essere unità che trascura la grande novità costituita dall'irrompere di culture che non sono più prodotte dal mondo moderno occidentale (ed è un aspetto tra i più sconvolgenti del momento che stiamo vivendo); è un'unità che potrà avere una funzione politica, ma non è una unità intesa nel senso della chiesa mistica.

(dal registratore) ●



tolica; e da qui anche anche quella situazione di scarsa presenza di uomini di cultura cattolicamente ispirati in certi ambiti, in certi settori della scienza e della ricerca.

Come storico, permettetemi una piccola parentesi, dico che il mondo cattolico italiano non ha ancora capito che l'edizione critica di un testo vale di più che ventiquattro chili di cattiva letteratura su quel determinato autore. Noi abbiamo autori di grande rilievo, anche moderni, che non sono mai stati pubblicati con criteri critici. Abbiamo faticato e ancora faticiamo a capire che ci sono delle regole che devono essere rispettate. Delle regole anche sul piano formale, sul piano, al limite, tipografico. Che non possiamo pretendere di fare lavoro culturale se non ci mettiamo in questa ottica: quella di crearci gli strumenti basilari. Come è impensabile che il muratore faccia una casa se non ha determinati strumenti, così è impensabile che nel campo della ricerca e del lavoro culturale non siano preliminar-

l'intellettuale. E' un atto di umiltà che deve essere necessariamente compiuto. E viceversa, occorre che tutte le realtà del mondo cattolico, intendo le realtà che non hanno la funzione esplicita di fare lavoro culturale, siano persuase che anche esse hanno un posto fondamentale nella presenza culturale, che sono fatto culturale, che hanno moltissimo da dare, forse più dei produttori di cultura, i quali professionalmente credono di fare quel mestiere. Non vorrei che fra un po' di anni o di decenni si dimostrasse come i produttori culturali patentati in realtà non hanno culturalmente prodotto nulla di significativo in questo nostro tempo e che le vere rivoluzioni culturali — perché siamo ad una svolta rivoluzionaria in campo culturale — sono venute da tutt'altra parte. Cosa questa d'altra parte non assolutamente nuova nella storia, giacché spesso i produttori di cultura per professione sono quelli che meno si sono accorti che la cultura ormai non apparteneva più a loro, ma anzi gli era

*Evangelizzazione e lavoro culturale oggi*

# Vivere la salvezza dentro la città

*Giovanni Ferretti*

Invitato a parlare sul tema « Evangelizzazione e lavoro culturale » ho suggerito di aggiungere, almeno nei manifesti, « oggi », perché sono convinto che la ricerca teologica non sia una ricerca su temi astratti, come ad esempio mettere assieme due termini in generale, come evangelizzazione e lavoro culturale, ma debba rispondere ai problemi storici concreti che nascono dalla vita di fede. Mi pare quindi impor-

tante cercare anzitutto di chiarire la domanda da cui è nata la richiesta di trattare questo tema, partendo da una riflessione sui termini stessi usati per fare questa richiesta: evangelizzazione e lavoro culturale; anch'essi hanno infatti una precisa connotazione storica, che contraddistingue il nostro tema da quello più generico del rapporto fede e cultura, fede e ragione, grazia e natura.

to oggi da evitare in ogni modo; penso soprattutto alle ingerenze della Chiesa in campo politico.

In sintonia con questo primato della evangelizzazione si capisce come l'A.C., e con essa la FUCI, abbiano compiuto, verso la fine degli anni '60 la « scelta religiosa », che oggi si connota come « scelta dell' evangelizzazione » lasciando da parte, come A.C. e come gruppo FUCI, altre azioni di supplenza o eventualmente di ingerenza, per concentrarsi in ciò che è essenziale nella missione della Chiesa.

Il problema che oggi ci tiene particolarmente impegnati è la domanda: come attuare il programma di « evangelizzazione » in ambiente universitario, tra universitari? Tenterò di polarizzare la mia attenzione anzitutto sul capire come è nato questo problema, perché questo problema. Se non ho capito male, mi pare che il problema sia nato dalla presenza di *vari moduli*, con rispettive giustificazioni, di *presenza ecclesiale* nell'università e tra gli universitari per attuare questo programma di evangelizzazione.

a) *Un primo modulo* lo sintetizzerei in questa formula: esclusione di gruppi ecclesiali di universitari cattolici; l'evangelizzazione degli universitari — si dice — è sufficiente che l'attui la comunità cristiana nel suo insieme, formando al suo interno anche gli universitari alla vita cristiana. Poi i singoli universitari porteranno da soli, o anche in gruppi, ma senza impegnare la Chiesa, e quindi sotto la loro responsabilità personale, nell'ambiente universitario la coscienza di fede che hanno acquisito. Questo modulo non è astratto perché, ad es., proprio qui a Torino esso ha portato all'autoscioglimento del gruppo FUCI nel 1969.

Il modulo è simile a quello che

## Evangelizzare in università

Iniziamo dal termine evangelizzazione. Come ci è stato detto introducendo questa giornata, questo termine ha ripreso a circolare nelle comunità da non molto tempo e ha come sfondo la problematica pastorale della Chiesa post-conciliare e in particolare della Chiesa italiana. Perché si è riscoperto questo termine? A mio avviso perché la Chiesa in generale, e in particolare la Chiesa italiana, hanno scoperto la progressiva scristianizzazione della realtà in cui vivono. In Italia non solo si sono scristianizzate le istituzioni (che forse erano più scristianizzate alla fine 800 inizio 900 che non adesso) ma si è avuta, quale vera novità, la scristianizzazione del popolo, delle masse una volta fedeli. Proprio questa scristianizzazione ha fatto riscoprire il *primato della evangelizzazione*, intendendo per evangelizzazione proprio l'annuncio primo, ai non credenti o a chi non crede più, a chi ha una fede puramente sociologica e non riesce più a credere in modo vitale. Si è parlato anche per l'Italia di « Chiesa in stato di missione ». Questo termine « evangelizzazione » dobbiamo

zioni particolari, legate entrambe al tenerlo presente con due connotazioni: concetto di primato dell'evangelizzazione. La prima connotazione riguarda la necessità di concentrarsi, da parte della Chiesa, nelle esigenze del « primo annuncio ». Naturalmente c'è stata una lunga discussione a proposito del rapporto fra questo « primo annuncio » e l'amministrazione dei sacramenti da un lato e la catechesi dall'altro. Non sto a spiegare le vicende di queste discussioni, ma senz'altro l'utilizzazione della parola evangelizzazione, invece che, come in passato, catechesi, significa che ci si è sensibilizzati all'esigenza di un annuncio che giunge o per la prima volta o che deve giungere in modo da far vivere effettivamente la fede. Una seconda connotazione mi pare sia questa: il primato dell'evangelizzazione implica anche, da parte della Chiesa, un mettere in secondo ordine, o un mettere da parte, altre azioni della Chiesa, o di *supplenza* come erano in passato tante opere cattoliche, o anche di *ingerenza* forse utile e opportuna in certi momenti storici, ma cer-

dopo il Vaticano II, sembra diffondersi in Italia circa il rapporto Chiesa e vita politica. La comunità cristiana forma la coscienza di fede circa le esigenze di impegno dei cristiani. Ma i cristiani si impegnano singolarmente, o anche in gruppo senza copertura ecclesiale, nella vita politico-partitica.

b) *Un secondo modulo*, forse quello rispondente più propriamente alla situazione attuale della FUCI, è quello che tende a formare dei gruppi ecclesiali di universitari cattolici, operanti però, in quanto gruppo ecclesiale in sintonia con la gerarchia, fuori della università. Gruppi specifici di universitari cattolici sono opportuni date le esigenze specifiche di formazione e di evangelizzazione richieste dalla vita universitaria, a cui non risponde sufficientemente la comunità ecclesiale in generale; ma come gruppo ecclesiale, essi lavorano fuori delle strutture universitarie. Nell'università, gli universitari FUCI testimoniano come singoli, in gruppi non etichettati, aperti a tutti e in collaborazione con tutti. Il fermento evangelico, queste sono le motivazioni, non ha infatti bisogno di costituirsi nella realtà temporale, nella società civile e quindi anche nell'università, un proprio territorio; vuole essere, tramite i Xni, vicino a tutti, compagno di tutti, senza appropriarsi di nulla: vuole essere presente per «servire» non per «occupare». Se non mi sbaglio questa scelta è stata ribadita al Convegno FUCI di Napoli del 1977 anche se ci si è chiesti se veramente nell'università non c'era niente da fare come gruppo FUCI e si è finito per elaborato il modulo complementare del «gruppo di facoltà». Tramite il «gruppo di facoltà», i fucini vogliono essere presenti nei problemi specifici dell'università, ma non come gruppo ecclesiale FUCI, bensì suscitando volta per volta sia dibattiti aperti a tutti sia iniziative capaci di coinvolgere tutti.

### Rifiutare l'integralismo

Indubbiamente questa soluzione ha alle spalle la riflessione che la Chiesa italiana ha portato avanti, soprattutto col convegno del nov. 1976, circa il tema di *evangelizzazione e promozione umana*. La promozione umana, si è osservato, è costitutiva dell'annuncio evangelico; il vangelo deve essere annunciato là

dove si fa vita. Però, si è anche osservato la comunità cristiana, la Chiesa, non ha avuto da Cristo lo strumento del «potere» terreno, nemmeno come mezzo per compiere la sua missione di salvezza nel mondo. «Il mio regno non è di questo mondo».

Mi pare che il tener ferme queste due osservazioni ci possa offrire la discriminante fondamentale per salvare da un lato la presenza della Chiesa nel mondo, nella promozione umana, e per evitare, dall'altro, che la Chiesa come tale si amplii sulla società, cadendo nel modulo così detto «integralista». La Chiesa deve essere presente nel mondo ma non deve farsi gruppo di potere nel mondo. Non si può essere presenti come gruppo ecclesiale in università quale gruppo politico di potere, di accaparramento di posti in nessuna forma, senza tradire Cristo. «L'integralismo», diceva Sorge a Roma, è il tarlo del Vangelo». Ove per integralismo si intenda l'estendersi della comunità Cristiana fino ad occupare, come tale, sotto qualsiasi veste, un posto di potere nella società. E' questa la tentazione del messianismo temporale, che Cristo ha vinto e alla cui sequela la Chiesa Cristiana deve sempre nuovamente vincere, nelle diverse forme storiche che esso può rivestire.

c) *Il terzo modulo* è quello di un gruppo ecclesiale di universitari cattolici operante come tale in università. E' il modulo della presenza come gruppo ecclesiale FUCI in università per evangelizzare la cultura; non solo per fare opera di promozione umana con gli altri, ma per portare il vangelo e farne l'anima della cultura universitaria. Gli argomenti che normalmente si portano per questo terzo modulo sono questi: la Chiesa deve essere presente per evangelizzare in ogni ambiente; la cultura ha particolare esigenza di essere evangelizzata perché tocca l'uomo integrale, l'autocomprensione dell'uomo; perché, soprattutto oggi, la cultura può essere un'alternativa al vangelo, specie quando si presenta come cultura atea o materialista. Inoltre, si dice, il vangelo deve incarnarsi nella cultura e nelle culture, quindi deve essere portato dalla Chiesa là dove si fa cultura; il vangelo è fonte di cultura; da Cristo nasce un modo nuovo di guardare le cose e il mondo, quindi una nuova cultura, la cultura cristiana.

Se non mi sbaglio, uno dei problemi che la FUCI si prospetta è pro-

prio se deve fare o non fare il passo che la porta a questo terzo modulo.

E' questa oggi in università una via corretta di evangelizzazione? E se questa via non è da percorrere, come risolvere il problema di animare col vangelo la cultura universitaria, compito che evidentemente la FUCI ha come proprio per sua stessa costituzione? A questo punto, per poter risolvere il problema, si chiede al teologo un modello teorico sui rapporti tra fede e cultura da applicare poi nella prassi. E purtroppo il teologo, o meglio la riflessione teologica oggi, deve rispondere che un modello teorico assoluto applicabile in tutti i tempi e in tutti i campi non ce l'ha. Storicamente ce ne sono stati diversi, tanti quante sono state le varie culture, i vari modi di organizzazione sociale della Chiesa, della scuola, dell'università, ma non è possibile, a mio avviso, dare un unico modello teorico del rapporto tra fede e cultura che sia applicabile oggi nel dinamismo concreto dell'evangelizzazione e del lavoro culturale. La riflessione teologica però, può essere ugualmente di aiuto, perché può individuare almeno *alcuni principi-quadro*, forse più negativi che positivi, per tentare in qualche modo di essere presenti, evangelizzando, nei vari modi concreti con cui il lavoro culturale è fatto oggi nell'università.

### Per una nuova dialettica

Tali principi-quadro, più negativi che positivi forse anche un po' generici, possono essere così riassunti:

1) *Non dualismo tra vangelo e cultura; la distinzione sì, la separazione no.* Distinzione sì, perché il vangelo scende dall'alto, ha origine direttamente da Dio, non sopprime l'umano, né lo sostituisce ma vi si accompagna. La cultura invece nasce dall'uomo, è connaturale all'uomo, è una sua produzione storica.

Distinzione sì, ma non separazione. Qui il principio di fondo da invocare è evidentemente quello di incarnazione. Il vangelo è parola e prassi di salvezza, vuol trasformare l'uomo, essere fermento, vuole diventare vita dell'uomo, quindi vuole anche diventare cultura; non c'è infatti vita dell'uomo senza cultura.

Se il vangelo vuole diventare vita deve anche diventare farsi cultura. Questa è la linea del non dualismo.

2) Secondo principio: *non integrismo*, animazione sì, ma assorbimento no, sacralizzazione no. Il vangelo deve essere annunciato alla cultura, ma non deve assorbire la cultura né deve monopolizzarla. Se dovessi appellarmi a un principio teologico, ribadito dai primi concili ecumenici, mi rifarei alla condanna del monofisismo; dove per monofisismo si intende una visione del rapporto tra la natura divina e la natura umana di Cristo, dove la natura umana viene trasformata interiormente dalla natura divina tanto da non essere più una vera natura umana ma qualcosa di ibrido, un misto di divino e di umano. La condanna del monofisismo significa appunto che la natura umana assunta dal Verbo rimane vera e propria natura umana; ampliando questo principio, si deve dire che, per il credente, l'umano della cultura deve rimanere umano, con la sua libertà la sua inventività, il suo rischiare responsabilmente, il suo ricercare autonomamente. La Chiesa portatrice del vangelo deve rispettare l'autonomia del mondo.

3) non dualismo, non integrismo, bensì — e qui si passa al positivo — *un certo rapporto « dialettico »*, da precisare, naturalmente, anche se da precisare in questo quadro:

vi sono due poli, vangelo e cultura, che sono sempre distinti, ma anche sempre condizionantesi e richiamantesi a vicenda. Il vangelo infatti non può vivere che in una cultura, « acculturandosi » o « inculturandosi » in essa. I. Mancini, in *Fede e cultura* (Marietti, Torino 1979, pp. 92 ss.) parla della fede che si fa un « corpo » umano nella cultura, come il Verbo si è fatto un corpo umano in Cristo. Una cultura che incontra veramente il vangelo, d'altro lato, non può che esserne interiormente trasformata ed animata. Anche la cultura, incontrando il vangelo non rimane tale e quale. E tuttavia il vangelo non diventa una cultura né la cultura può essere pura e semplice deduzione dal Vangelo, pura e semplice espansione di esso. Ma come si realizza tale rapporto dialettico in concreto? Con quali processi apostolici? Con quali mediazioni storiche? Come deve avvenire ciò oggi, data la coscienza di chiesa che noi abbiamo e data la struttura del lavoro culturale che si svolge nelle nostre università? Per rispondere in qualche modo a questo problema, che non si può risolvere teologicamente in astratto, debbo passare ad esaminare e precisare storicamente anche il secondo termine del nostro discorso: il lavoro culturale.

so stretto, quale è soprattutto il lavoro culturale dei docenti, sia come preparazione alla professione in senso vero e proprio sia perché è pagato, e quindi lo si fa per guadagnarsi di che vivere, sia perché dà un servizio necessario alla società. Mi pare che una presenza evangelizzatrice, a questo livello, implichi, anzitutto, un'altra presenza dei cristiani, in spirito di condivisione e di dialogo con tutti, per la soluzione dei *gravi problemi professionali di giustizia e di efficienza che emergono* da questo tipo di lavoro. Si tratta di presenza evangelizzatrice ma sotto il segno della promozione umana; questa deve vedere presenti i cattolici come uomini particolarmente sensibili anche se non necessariamente come gruppo etichettato. I problemi in gioco sono tanti perché toccano il problema della emarginazione del mondo giovanile universitario, della dequalificazione dello studio universitario, della professione univ. ecc. Direi che qui non c'è una spiegazione cristiana specifica, ma una soluzione umanamente equa, giusta, democratica da ricercare con ogni uomo di buona volontà. Sempre a questo livello, oltre alla condivisione dei problemi di giustizia sociale che toccano la professionalità del lavoro culturale una presenza evangelizzatrice deve oggi soprattutto essere una *testimonianza di serietà e di onestà* sia nella docenza, sia nello studio; tale serietà e onestà è infatti il presupposto di ogni azione evangelizzatrice, una vera « preparazione » all'ingresso del vangelo nell'università; un segno eminente, il più atteso, di autenticità evangelica. Prepararsi bene le lezioni, seguire accuratamente le tesi degli studenti, studiare con coscienza, spendere bene i soldi degli istituti, di finanziamenti per le ricerche, forse anche utilizzare il presalario per lo studio e non per altro, ecc. Penso che se il cristiano non dà questa testimonianza è già tagliato fuori dalla possibilità di annunciare. Direi che è un prerequisito indispensabile proprio perché molte volte, purtroppo, la serietà e l'onestà lasciano a desiderare, e il fatto di una presenza di serietà e di onestà dà subito nell'occhio e convince. Aggiungo che serietà e onestà significa anche, da parte dei docenti, dare dei contenuti solidi, « scientifici », introducendo al metodo critico con cui tali contenuti sono stati raggiunti. L'università non è un puro e semplice trasmettitore di notizie già fatte, ancor meno di notizie poco controllate; se

## Il lavoro culturale

Anche il termine lavoro culturale va storicizzato e delimitato; storicizzato perché si tratta del lavoro culturale oggi, è delimitato perché vorrei restringermi al lavoro culturale che si fa in università. In un intervento del prof. Traniello, fatto nell'incontro preparatorio a questo seminario, era stata indicata, come una delle fonti storiche del termine « lavoro culturale », l'opera di Max Weber del 1919, *Il lavoro intellettuale come professione* (traduz. Einaudi, Torino 1966). L'indicazione mi ha offerto lo spunto per cercare di analizzare i vari livelli in cui si situa il lavoro culturale oggi in università, richiedendo un diverso approccio da parte dell'evangelizzazione ecclesiale e quindi anche da parte dell'evangelizzazione di cui si fa carico un gruppo FUCI. Questi tre livelli o forme di lavoro culturale corrispondono in una certa misura alle tre funzioni tradizionali dell'univer-

sità, che purtroppo nella nostra università italiana sono tutte e tre presenti ma malamente integrantesi; e forse proprio il problema della loro integrazione costituisce uno dei nodi fondamentali della riforma universitaria. Le tre funzioni si ricollegano rispettivamente alla visione napoleonica della università, indirizzata ad un sapere di tipo professionale; alla visione humboldtiana della università, indirizzata alla pura e disinteressata ricerca della verità; e alla visione più umanistico-illuministica dell'università indirizzata alla formazione dello spirito critico. Le tre forme di sapere, e le rispettive tre funzioni corrispondono a tre livelli di lavoro culturale che vorrei analizzare per vedere come in essi si può calare oggi una azione evangelizzatrice efficace e rispettosa dei principi quadro sopra ricordati.

a) Iniziamo dal *lavoro culturale inteso come professione* sia in sen-

non si danno dei contenuti solidi, veramente ottenuti con metodo critico, e se non si introduce colui al quale si danno questi contenuti al metodo critico con cui sono stati raggiunti, non si fa bene il proprio lavoro. Oggi è grande la tentazione di farsi « padroni del pensiero », imponendo agli altri dalla cattedra le proprie opinioni, le proprie scelte ideologiche, la propria fede. Questo sarebbe certamente il modo peggior di evangelizzare.

b) Un secondo livello su cui si fa lavoro culturale in università è il *lavoro culturale come ricerca scientifica*. Non intendo riferirmi alla ricerca scientifica della « verità » in astratto, quanto alla ricerca scientifica della verità, o meglio delle verità settoriali e parziali che si raggiungono nell'ambito delle varie discipline. Tale ricerca scientifica può essere commissionata dalla società in vario modo (sia dal potere economico, sia da quello politico), in funzione di determinati scopi pratici oppure può essere una ricerca scientifica lasciata alla libera iniziativa del ricercatore, in quanto si ritiene ancora importante per la società che le varie scienze progrediscano liberamente arricchendo tutti dei risultati conoscitivi raggiunti, indipendentemente dalla loro utilizzazione pratica immediata.

### Libertà e autonomia della ricerca

Il primo problema che qui si presenta, nascendo dall'interno di questo tipo di lavoro culturale, è il *problema della libertà e dell'autonomia dal potere politico ed economico*. Il ricercatore scientifico dell'università non dovrebbe mai diventare un semplice « intellettuale organico » della classe politica, tutto intento ad organizzarle il consenso elettorale, né soltanto un intellettuale organico dell'industria culturale, al servizio cioè di una cultura ridotta a « merce » da vendere al miglior prezzo per la massa. Opportunamente il Vaticano II, nella *Gaudium et spes* al n. 59, ricorda che « bisogna soprattutto insistere che la cultura, stornata dal proprio fine, non sia costretta a servire il potere politico o il potere economico ». Dicono ciò, ed invitando ad operare in tal senso, non mi pare si dica qualcosa di specificamente cristiano bensì qualcosa di autenticamente umano da vivere come presup-

posto e come conseguenza dell'evangelizzazione.

Se infatti la cultura è completamente asservita al potere politico o economico non è più veramente cultura; e se l'evangelizzazione non è annuncio di libertà per l'uomo non è vera evangelizzazione. La lotta per la « libertà » della ricerca scientifica, per spazi alla libertà della cultura anche in università, libertà non solo per pochi « baroni » e « baronetti », ma per tutti coloro che lavorano e studiano in università, e quindi anche per gli studenti, è una lotta che deve vedere i cristiani in prima fila. Tale lotta deve però accompagnarsi con la lotta contro l'individualismo, la semplice « libertà » borghese del privilegio, per una libertà che passi tramite il confronto democratico e le decisioni democratiche. Nell'ultimo convegno della FUCI a Napoli si è sottolineato giustamente il problema della interdisciplinarietà, si è parlato della funzione che il dipartimento dovrà svolgere perché la libertà della ricerca non diventi una semplice libertà borghese individualistica, ma sia inserita in un effettivo dialogo democratico.

Questo problema della libertà e della autonomia dal potere politico ed economico è il presupposto, il primo passo per parlare anche del *problema dell'autonomia delle scienze*, delle discipline scientifiche tutte, sia dalle ideologie sia dalla religione stessa. Per quanto riguarda le ideologie, intendendo per « ideologia » un « pensiero che si incarna in programma di azione » secondo una accezione del termine più positiva di quella marxista — sarebbe da richiamare la polemica detta « *Positivismusstreit* » o « *Methodenstreit* » circa il metodo positivo delle scienze sociali, polemica scoppiata in Germania negli anni '60 e che ha visto contrapposti da un lato i positivisti sociali (Popper e Albert) e dall'altro gli esponenti della Scuola di Francoforte (Adorno e Habermas). Richiamo questa polemica perché, come vedremo, ci aiuta a capire meglio il problema dell'autonomia delle scienze, delle discipline scientifiche, anche all'interno dell'università e nei rapporti con la fede.

Secondo la posizione di Popper è possibile nella ricerca scientifica l'uso di un metodo oggettivo, neutrale, avalutativo — cioè che non abbia bisogno di rifarsi a dei criteri di valore per giudicare il processo stesso del metodo e i suoi risultati

— in grado di raggiungere conclusioni scientifiche valide, anche se per natura loro provvisorie e parziali. Invece, secondo gli esponenti della Scuola di Francoforte, che hanno fortemente attaccato questa posizione, l'oggettivismo scientifico, lungi dall'essere autonomo, è al servizio della struttura socio-economica caratterizzata dal dominio dell'uomo sull'uomo, cioè della struttura capitalista. La « verità » della scienza, proclamata da Popper e dai positivisti, non sarebbe altro che un elemento della « falsità » delle società caratterizzate dalla alienazione. La scienza non può essere neutrale: o è al servizio del dominio, o è al servizio della liberazione o emancipazione dell'uomo dal dominio.

### La consistenza propria del creato

Quali osservazioni si possono fare, in vista del nostro problema, a riguardo di questa contrapposizione? Per quanto riguarda la neutralità del metodo scientifico, in quanto tale, penso che si potrebbe facilmente accettare, dato che non pone effettivi problemi alla fede. Si dovrebbe però ricordare, come si faceva ultimamente nel gruppo Fuci di Torino, che se il metodo scientifico nel suo procedimento può essere neutrale, la scelta di cosa studiare o l'utilizzazione dei risultati della ricerca non può dipendere da scelte ideologiche e da una scala di valori. Per cui una scala di valori, una scelta ideologica è di fatto presente anche là dove si sostiene — forse giustamente — che il metodo, in sé, è perfettamente neutrale. D'altro lato, per quanto riguarda l'altra posizione, quella che sostiene che vera scienza è solo quella animata da un interesse per l'emancipazione dell'uomo, interesse che entra all'interno stesso della struttura della ricerca scientifica, si potrebbe dire che ne accettiamo la istanza di fondo: la ricerca scientifica deve essere animata da tale interesse, il quale interviene di fatto nel processo stesso della ricerca scientifica; se però si dovesse con ciò giungere a una totale ideologizzazione della scienza, cioè a dire che i risultati scientifici, pur raggiunti partendo da un determinato interesse, non sono in sé veri, sarebbe proclamare la morte della scienza. Questa infatti verrebbe giudicata solo a seconda che serva o

non serva alle scelte ideologiche già fatte e non per il contributo di verità che porta.

Ho richiamato questo problema perché esso è stato ultimamente collegato con il problema che ci interessa di più: cioè quello del riconoscimento della « *legittima autonomia* » della ricerca scientifica rispetto alla fede. A mio avviso il processo, tutt'ora aperto alla neutralità della scienza — tuttora aperto nei limiti sopra indicati — non deve vanificare quel punto di arrivo della teologia cattolica sancito dal concilio, che è « la legittima autonomia delle realtà terrene », fra cui la ricerca scientifica, dalla religione e dalla fede. Quando si dice: la neutralità della scienza è mito, perché la scienza parte da presupposti ideologici, fra i quali ci può e ci deve poter essere anche la fede, si fa una affermazione sbagliata.

La posizione del Vaticano II sulla legittima autonomia delle realtà terrene, posizione raggiunta non senza intimo travaglio, riconoscendo errori storici della chiesa anche molto grossi, come soprattutto il caso Galileo, è infatti un punto di arrivo ben saldo, fondato com'è sul principio teologico, ormai acquisito, della *consistenza propria del creato*. « Le cose create — dice il Concilio GS 36 — e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare ». Per cui, continua il Concilio, bisogna riconoscere « le esigenze di metodo proprie di ogni singola scienza e arte ». Se infatti la ricerca è veramente scientifica essa non sarà mai in reale contrasto con la fede. E si deplora l'atteggiamento mentale che ha portato al caso Galilei e alla convinzione di una opposizione tra fede e scienza.

Si potrà senz'altro parlare di valori che intervengono nella ricerca scientifica per stimolarla, indirizzarla, come pure per guidare l'utilizzazione dei suoi risultati. Ma i suoi valori propri del creato, valori propri dell'uomo.

### Per una formazione sociale globale

Da questo punto di vista quindi la ricerca scientifica non è da « evangelizzare », ma da « rispettare ». I cristiani non debbono battezzarla bensì « farla », metterla in atto in collaborazione con gli altri uomini, senza precomoprensioni e pregiudizi

zi confessionali. In questo campo i cristiani evangelizzano solo condividendo la ricerca scientifica con gli altri, con lo stesso metodo critico, soprattutto per quanto riguarda la validità metodica del loro procedere, sottoposto alla verifica di tutti, pronto al dialogo con tutti, e a ricercare le osservazioni critiche di tutti. La « ragione critica » è qui sommamente una ragione pubblica e dialogica, che chiede consenso, non lo impone, e tanto meno si impalca a maestra di una verità tutta propria, non verificabile dagli altri e derivabile solo dalla fede.

Si può parlare, a questo punto, di una « cultura cristiana », anche solo nel senso di una cultura « sociologicamente cristiana » perché fatta da cristiani? A mio avviso, trattandosi di cultura come « ricerca scientifica », il termine non è corretto; in ogni caso una tale cultura è valida non perché cristiana, ma solo perché cultura ben fatta. In questo campo i cristiani possono evangelizzare solo in quanto contribuiscono — e non è certo poca cosa — a scegliere dei campi di ricerca e a utilizzare i risultati a favore dell'uomo, di tutti gli uomini, specie i più poveri e sofferenti, i più emarginati, e non a favore dei più ricchi e potenti.

Una « politica culturale » di questo tipo è certo espressione e testimonianza del vangelo, ma non ha bisogno di avere l'etichetta di cristiano, né di essere portata avanti in « gruppi cristiani »: di per sé è una politica aperta a tutti e necessariamente pluralista nelle scelte. Naturalmente i cristiani debbono farla, guai se non la facessero, non sarebbero tali se non la facessero; la possono e la debbono fare ispirandosi al vangelo, ma non credo sia opportuno etichettarla come cristiana in forma esclusiva. La comunità, i gruppi ecclesiali, debbono certo educare alla fede, formare le coscienze affinché vi siano molti cristiani in grado di portare avanti questa politica in prima persona, con tutti gli uomini di buona volontà.

Cioè con tutti gli uomini che siano sintonizzati in tal senso al di là di ogni fede e ideologia. Farsi però gruppo politico di pressione come cattolici in università, per pilotare in senso evangelico le scelte di politica culturale, è oggi, a mio avviso, troppo rischioso per la causa dell'evangelizzazione. Non è possibile infatti evitare di diventare « partito », e quindi « potere », « forza che

si spartisce il potere » e tradire così il vangelo, trasformandolo in un messianismo politico. Il vangelo può essere positivamente annunciato solo quando i cristiani non fanno « paura » per la loro forza, ma offrono, in tutta debolezza, un servizio disinteressato ai fratelli. Per questo è rischioso per il vangelo che i cristiani si impegnino nella politica culturale facendosi gruppo di potere.

Il terzo livello di lavoro culturale che si dovrebbe fare in università è quello che chiamerei « formazione culturale personale » o « formazione sociale globale ». Non tanto formazione personale o globale in vista di una professione, quanto formazione in vista di una visione critica globale dell'esistenza e della società. In passato si parlava di questa formazione globale come della formazione ad una « Weltanschauung », cioè ad una visione del mondo globale, sia pure storicamente datata; si parlava anche, a questo riguardo, di « filosofia speculativa ». Oggi invece si usa di preferenza la parola « ideologia » nel senso, positivo, di « un pensiero globale che si programma la trasformazione del mondo ». (I. Mancini). Si tratta di acquisire una formazione culturale che porti ad una visione globale del mondo, non astratta, non teorica, ma calata nella realtà attuale e quindi capace di farsi programma di trasformazione del mondo. Mi pare che questa concezione del lavoro culturale sia una delle novità portate nell'università dal '68. Allora si parlò ampiamente della necessità di trasformare la cultura universitaria per trasformare la società. E si programmo generosamente di creare nell'università un modello di società democratica, partecipata, fraterna, non repressiva né autoritaria, per poi esportarlo in tutta la società. Non è qui il caso di fare un bilancio dei risultati positivi e negativi di tale stagione, anche se varrebbe la pena di farlo di fronte a troppo facili liquidazioni; mi pare però che la « politica », come interesse alla società tutta, all'uomo visto nella globalità della sua dimensione sociale, sia entrata di fatto e a buon diritto nell'università dopo il '68, e sarebbe un grave errore se vi fosse cacciata. L'« universalità delle scienze e delle arti » (oggi si preferisce parlare di « interdisciplinarietà »), da cui prende nome l'università, penso che oggi difficilmente possa rinunciare a

porsi, pena una sua intollerabile mortificazione, come « coscienza critica globale » della società, o meglio a fare un lavoro culturale indirizzato a tale fine.

### **Difendere la dignità della persona**

I problemi aperti a questo livello sono tanti ad es.: il problema del rapporto tra cultura, ideologia e politica. Prender però atto che oggi, anche e soprattutto nell'università si va elaborando una cultura in questo senso mi pare sia necessario. Una cultura come bene è stata definita da I. Mancini, come « progetto totalizzante di comprensione e liberazione dell'uomo nella storia, sotto il segno di una rigosità critica, capace di diventare prassi efficace nella storia ». Mi pare che questo concetto di cultura si stia ampiamente diffondendo, fino a caratterizzare ciò che oggi è cultura e a costituire « il senso » del lavoro culturale che si fa in un'università. E' quindi urgente interrogarci su come evangelizzare il lavoro culturale inteso in questo terzo senso, su come si rapporta l'evangelizzazione a questo concetto di cultura.

Anzitutto penso che sia necessario, per impostare bene il lavoro di evangelizzazione riconoscere la legittimità di un tale progetto culturale con piena condivisione del fine che si propone e con una collaborazione critica attiva, in posizione paritaria con tutti. Che l'uomo tenti di fare un progetto totalizzante di comprensione e di liberazione di sé nella storia, con rigosità critica e con capacità trasformativa, è qualcosa che il credente deve riconoscere come cosa umanamente ed evangelicamente legittima.

Il vangelo può dare un apporto a questo progetto? Ritengo che l'apporto del vangelo a questo progetto possa giustamente essere ritenuto un apporto « sostanziale », ma ne va precisato il senso ai vari sensi. In un primo senso il vangelo, può costantemente richiamare alla relativizzazione di ogni tentativo di idolatria del progetto culturale in questione. Devo però aggiungere che forse non solo il vangelo può fare questa opera, né solo i cristiani possono cogliere l'idolatria di questo progetto; forse anche un ben impostato pensiero utopico laico (co-

me quello di E. Bloch) potrebbe invitare a relativizzare ogni progetto globale dell'uomo nella storia, scoprendolo sempre come una ideologia imperfetta. Il cristiano questo lo deve fare; se lo fanno anche altri, lo potrà fare insieme ad altri.

In un secondo senso, l'apporto del vangelo dovrà consistere, ed è essenziale all'annuncio cristiano, nel prendere la difesa della « dignità » assoluta della persona che trascende ogni progetto di società perfetta dell'uomo nella storia. E' in gioco quella che Maritain chiamava la « extraterritorialità » della persona rispetto al « totum » della società. Certamente il vangelo sottolineando il rapporto fondamentale dell'uomo con Dio, sottolinea che nella persona c'è un elemento di extraterritorialità. Ci si potrebbe chiedere, però, se tale sottolineatura sia possibile solo in base al vangelo. Già Maritain riteneva che essa fosse grazia di ogni personalismo teistico, cioè di ogni credente in Dio. Oggi ci dobbiamo chiedere se anche un personalismo umanistico ateo o laico non possa fare questo: difendere la persona. Maritain riteneva che lo potesse fare praticamente e quindi che i cristiani dovessero collaborare con tutti coloro che difendono la persona anche se atei; ma che non lo potesse fondare teoricamente, per cui solo chi crede in Dio ha la vera visione della dignità della persona. La cosa andrebbe discussa. Ma è certo che i cristiani debbono difendere, come impegno evangelico, la dignità della persona sia teoreticamente sia nella prassi. E anche se non fosse qualcosa di specificamente cristiano in senso esclusivo, ciò non ne diminuisce l'urgenza. Guai se i cristiani pensassero di dover fare solo ciò che è loro caratteristica specifica esclusiva.

### **Annunciare il Cristo all'uomo sofferente**

C'è però una terza cosa, a questo riguardo, che solo i cristiani possono fare ed è loro compito esclusivo il farla: è annunciare che solo Cristo salva radicalmente e definitivamente tale progetto umano. I cristiani, in base alla fede, sanno infatti che solo Cristo può salvare radicalmente tale progetto di totale comprensione e liberazione dell'uomo nella storia. In che senso, però, i cristiani debbono portare tale an-

nuncio? Non tanto aggiungendo qualche cosa di proprio al progetto umano, quasi debbano sommare a tutto ciò che progettano gli uomini Gesù Cristo, per cui essi debbono annunciare la salvezza del progetto umano attestando che, proprio in virtù di Cristo, Dio si è manifestato come colui che è sempre con l'uomo nella realizzazione del progetto umano di liberazione e che Egli compirà tale progetto al di là delle forze dell'uomo.

Annunciando, soprattutto, che nella croce e risurrezione di Cristo quel progetto sarà realtà anche per i sofferenti, i vinti, gli emarginati, e quindi veramente per tutti gli uomini. Il progetto umano può essere riscattato in totalità solo nel regno di Dio. Anche il miglior progetto di liberazione totale dell'uomo nella storia deve infatti dichiarare il suo fallimento, la sua necessaria fallibilità nei confronti dei limiti della storia... Qui il cristiano ha un annuncio del tutto nuovo da dare: annunciare per tutti la speranza. In una delle ultime opere di Schillebeeck tradotta in italiano solo quest'anno, « Il Cristo. La storia di una nuova prassi », l'autore sottolinea fortemente come oggi il partner del dialogo della Chiesa non è più l'intellettuale non credente bensì l'uomo sofferente; soprattutto a lui la Chiesa deve dire una parola di salvezza.

« Spalancare le porte a Cristo », (secondo la bella espressione di Giovanni Paolo II) non significa, per l'uomo, mutare il proprio progetto di totale liberazione, oppure apportarvi delle aggiunte « cristiane ». Tanto meno significa affidarlo a Dio, dispensandosi da un insonne impegno di elaborazione critica e di messa in atto operosa.

Significa salvare il proprio progetto lasciando che Cristo lo sostenga con la forza di Dio, oltre le nostre capacità, i nostri fallimenti, oltre il nostro stesso limitato coraggio. E' per questo che gli uomini non debbono aver paura. Mi viene in mente la prima strofa dell'inno che la Chiesa canta il giorno dell'Epifania: « Perché temi, Erode, il Signore che viene? Non toglie i regni umani chi dà il regno dei cieli ».

Trattandosi di Erode, l'espressione è certo molto forte. Ma essa ci aiuta a prender coscienza che Cristo non viene a togliere nulla e direi neppure ad aggiungere nulla ai progetti storici dell'uomo. Soprattutto per questo, direi, gli uomini non debbono aver paura.

Qui però, soprattutto oggi, si toc-

ca il punto nevralgico e più delicato del rapporto tra evangelizzazione e lavoro culturale, o anche, più propriamente tra evangelizzazione e cultura contemporanea, dato che questa è indubbiamente caratterizzata dal suo scoprirsi in essenziale funzione di una « storia di liberazione ed emancipazione dell'uomo ». Ciò che non contribuisce a liberare l'uomo non è infatti più considerato vera cultura. « Non abbiate paura di spalancare le porte a Cristo ». Perché però il mondo di oggi ha paura? Perché l'annuncio evangelico non risuona alle sue orecchie come un « lieto annuncio »? Forse — almeno in parte — perché troppe volte, in passato, con l'annuncio di Cristo si è tentato di far passare una così detta « cultura cristiana », che di fatto era però la cultura cristiana dell'occidente: colonialista, capitalista, imperialista. Perché troppe volte, in passato, con l'annuncio di Cristo si è tentato di far passare privilegi mondani per la Chiesa o per gruppi ecclesiali o

addirittura impedire lotte sacrosante per la liberazione degli oppressi, a favore di regimi politici autoritari e di classi sociali privilegiate. E' una paura che ha una memoria storica ben radicata e che, soprattutto in certe regioni d'Italia, colora di sé tanto anticlericalismo di persone peraltro oneste e generose.

E' una paura che le comunità e i gruppi ecclesiali devono fare di tutto per appianare: con immensa umiltà, con autentica povertà, con spirito di servizio profondamente disinteressato, ad imitazione di Cristo « venuto per servire e non per essere servito », venuto non per « giudicare », ma per « salvare ». A questo punto il nostro tema del come evangelizzare ci porta a quello del come purificare la fede per poterla annunciare in modo efficace, meglio, per non tradirla nell'annunciarla. Problema non facile da capire nei suoi termini esatti, ma su cui vorrei dire qualcosa perché ritengo che sia divenuto oggi di importanza primaria.

ne della « fede pura », o anche solo della fede pura espressa in una sola cultura; già nel N.T. è presente tutta una serie di debiti culturali diversi e quindi di modi diversi di sperimentare e di presentare la stessa primitiva esperienza cristiana. Le espressioni del N.T. vanno in qualche modo « decodificate », non al fine di ottenere il vangelo puro, bensì al fine di riesprimere il vangelo nel nostro ambiente culturale.

## Le provocazioni culturali

a) *Primo momento: la presenza delle provocazioni culturali odierne.* Se il punto di partenza è la fede vissuta in una determinata cultura, la nostra oppure quella dei primi secoli, il primo momento della dialettica fede-cultura interna alla fede è la presenza delle provocazioni culturali che vengono da nuove idee, scoperte, valori, bisogni, cui si apre il giovane che cresce e la cultura di una epoca.

Oggi queste provocazioni culturali sono particolarmente gravi e decisive perché si vive in un'epoca di trapasso culturale, di crisi dei modelli dominanti in passato, e di nascita di nuovi modelli. Purtroppo, ma è una necessità storica, questa nascita di nuovi modelli è contemporanea alla presenza ancora viva dei vecchi modelli e addirittura al sorgere di una molteplicità di modelli nuovi diversi, di cui nessuno è ancora egemone, per cui la fede è vissuta nella tensione fra il vecchio e il nuovo e fra i molteplici nuovi modelli che si contendono il campo. La crisi della nostra cultura diviene necessariamente crisi della fede vissuta nella nostra cultura. La crisi della società non può non avere ripercussioni nella chiesa. Con una cultura in crisi non può non esserci crisi anche nella Chiesa.

Fra le fondamentali provocazioni culturali tuttora presenti, anche se a livelli diversi di sfondo, vorrei ricordare innanzitutto la *provocazione illuministica*. E' la provocazione della ragione « critica » che vede la fede come autorità tradizionale che ha paura della libera ricerca scientifica.

La provocazione è stata ampia e radicale. Basti pensare alla questione del razionalismo in campo scientifico nonché del liberalismo in campo politico. Nonostante che col Vaticano II vi sia stata un'ampia

# La dialettica fede-cultura

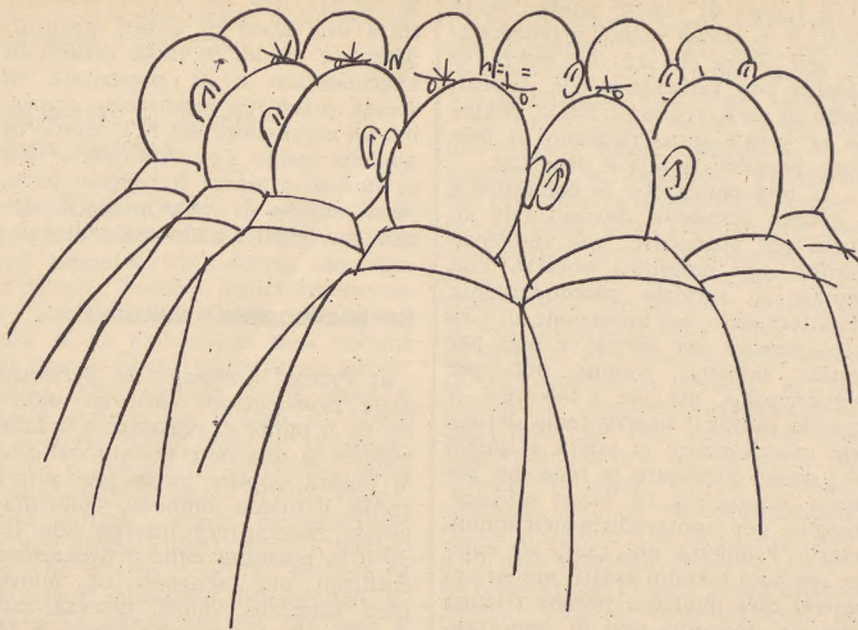
La fede è sempre da « purificare » perché non esiste allo stato puro, bensì sempre immersa in una cultura. La dialettica fede-cultura è quindi interna alla stessa vita di fede e anche alla stessa ricerca teologica nel senso di riflessione sulla fede perché sia una fede adulta. Per chiarire tale « dialettica » si parla oggi spesso di « struttura ermeneutica circolare » della vita di fede e della teologia. Come punto di partenza di questa struttura va indicata la *fede vissuta in una determinata cultura*, in un determinato ambiente in una determinata età.

Noi riceviamo e viviamo la fede di fatto incarnata in una determinata cultura la cosiddetta « fede pura »... o il cosiddetto « Vangelo puro » è un « mito », frutto di inconsapevolezza critica. La fede pura non esiste, non è mai esistita, neppure nei primi cristiani, neppure in Pietro che proclamava Cristo « Figlio del Dio vivente »; la fede è accolta ed espressa in una cultura, con una determinata consapevolezza culturale.

Per noi la fede vissuta da cui partire è la fede che ci hanno trasmesso i genitori, che viviamo nella nostra comunità, che sperimentiamo

nella liturgia, nella preghiera, che esercitiamo in opzioni di vita che ci hanno dato e ci danno il senso di esse cristiani. E penso qui soprattutto al vivente contatto, con Cristo sperimentato nella preghiera liturgica e individuale, nonché alla prassi dell'amore fraterno di carità in cui abbiamo vissuto la rottura dell'egoismo e abbiamo trovato un senso al nostro impegno per gli altri, fino a quel pagare di persona, che ci assimila alla croce di Cristo. Occorre sottolineare questo primato del vissuto, della prassi cristiana ». Questo primato del vissuto e della prassi cristiana inserito ed espresso in una cultura non è solo cosa nostra; fu una realtà anche per i primi discepoli che sperimentarono l'incontro con Cristo. Per quanto diretto possa essere stato il loro incontro con Cristo, esso fu pur sempre vissuto in una cultura, la loro, reso cosciente in un linguaggio, il loro, con conseguenze pratiche impregnate del loro mondo culturale.

E la ricerca storico-critica sul NT è oggi particolarmente attenta a mettere in luce questo debito culturale presente nei vangeli stessi, che sono tutt'altro che la presentazio-



acquisizione delle giuste esigenze da cui nascesse tale provocazione, essa ha tutt'ora un'ampia capacità di porre in crisi la fede vissuta di molti cristiani odierni.

La seconda grave *provocazione culturale*, è quella *socialista*. Essa critica la religione cristiana in quanto alienante dall'impegno per una trasformazione liberante del mondo capitalista, e pone alla vita di fede il tema della questione sociale. E' una provocazione culturale che prima non c'era. Un tempo i cristiani non pensavano che si potesse e quindi si dovesse trasformare le strutture sociali oppressive e tanto meno quelle del mondo capitalistico. Il socialismo ha messo in luce che si può e si deve fare; come debbono reagire i cristiani? Hanno già il modo corretto di impersonarsi in tale trasformazione in coerenza con la loro fede e delle esigenze di liberazione dell'uomo d'oggi?

Una terza provocazione è la *provocazione umanistico-liberitaria*, o « radicale », che sottopone a critica la religione in quanto repressiva della libera soggettività dell'uomo. Sarebbero da ricordare l'umanesimo ateo alla Feuerbach, il libertarismo ateo alla Nietzsche, l'emergere odierno di una « nuova soggettività », con il corollario di tutta una serie di « nuovi bisogni ».

Tutte e tre queste provocazioni culturali pongono con esigenza la

necessità di riflettere sul nostro modo di vivere la fede, per vedere se è una fede contro la ragione (prima provocazione), una fede contro le trasformazioni sociali, (seconda provocazione) una fede contro la libera soggettività umana (terza provocazione). Un'ultima provocazione che vorrei ricordare è quella della *crisi odierna della società* che sfocia nella *crisi totale del senso*, propria del « *nichilismo culturale* ». Perché questa provocazione culturale della nullità del senso? Forse perché son nati molti nuovi bisogni che la società non può soddisfare e quindi c'è una contraddizione nell'intimo stesso di questa società? Qual'è questa contraddizione?

Rimandando ad un altro tempo il proseguimento dell'analisi di queste provocazioni culturali, chiediamoci: che senso hanno per il dinamismo della nostra fede? Vorrei citare a questo riguardo un brano della *Gaudium et Spes*, numero 52, molto opportunamente posto all'inizio del catechismo dei giovani, dove si dice:

« L'accordo fra la cultura e la formazione cristiana non si realizza sempre senza difficoltà. Queste difficoltà non necessariamente sono di danno alla fede; possono anzi stimolare lo spirito ad una più accurata e profonda conoscenza della fede ». Di fronte a queste provoca-

zioni culturali il cristiano non deve aver timore. Certo, esse possono anche esser di danno alla fede; ma di principio esse non sono di danno alla fede. L'autentico atteggiamento cristiano deve essere di « fiducia nella cultura » perché essa è di aiuto indispensabile alla fede.

Questa fiducia è da riscoprire! E' infatti essenziale per superare non solo il divorzio tra fede e cultura, ma anche fra fede e vita. Se non si acquisiscono i nuovi modelli culturali non si riesce a fare una sintesi fra fede e vita, e quindi non si riesce a vivere la fede. *Una fede non vissuta nella propria cultura rende infatti schizofrenico il credente e quindi lo rovina come uomo*. Tale fiducia non è accettazione acritica di tutto quanto di « nuovo » emerge nella cultura contemporanea, bensì è fiducia che siano presenti ed operanti, anche nel « nuovo » più ambiguo, delle intenzioni, dei bisogni, dei fermenti positivi: un progetto d'uomo in boccio, forse solo in parziale abbozzo, addirittura in abbozzo contraddittorio, che però anticipa in qualche modo una « qualità di vita » più umana. Fiducia che può e deve suscitare nei cristiani un *insonne e alacre « lavoro culturale » di conoscenza, decifrazione, vaglio critico*, sapendo che ogni prematuro rifiuto, condanna, sufficiente superiorità rispetto a quanto di positivo è in boccio del nuovo, è un chiudere una porta (forse per sempre) all'annuncio del vangelo agli altri e forse alla propria stessa possibilità di vivere il vangelo nell'oggi che ci è dato come nostro tempo. Questo è il primo momento: la provocazione culturale.

## Aile fonti della fede

b) *Ritorno alle fonti della fede*. Il secondo momento di questa dialettica teologica è il *ritorno alle fonti della fede* (scrittura e tradizione), la « rivisitazione delle fonti della fede » in sintonia con la comunità ove si ha la garanzia del magistero), e con la sicurezza di fede di poter trovare una soluzione alle provocazioni culturali. Si ha qui il secondo ampio « lavoro culturale » essenziale all'evangelizzazione che è un lavoro propriamente teologico: il lavoro di ritornare alle fonti della fede per ritrovare in esse lo spirito necessario per rispondere adeguatamente a queste pro-

vocazioni culturali ed essere così in grado di vivere in queste la nostra fede cristiana. Lavoro propriamente teologico che direi possibile anche in università. Benché in Italia non ci siano più le facoltà teologiche, è infatti possibile almeno in parte, avere in università qualche spazio per studiare le fonti della Rivelazione; penso a discipline come Storia del cristianesimo, letteratura cristiana antica, filosofia neo-testamentaria, storia della teologia ecc. E' questo un lavoro culturale che riguarda i cristiani in primo luogo, ma che riguarda e può interessare anche il mondo laico. Esso può essere quello con piena «serietà scientifica» e può quindi trovare il suo posto anche in università.

Perché questo ritorno alle fonti della fede? Perché Cristo non ha assunto in sé una natura umana bella fatta una volta per tutte, bensì l'uomo storico che scopre e fa se stesso nella storia; perché siamo sicuri che Cristo è la luce di ogni uomo che viene in questo mondo, anche l'uomo di oggi con le sue speranze ed angosce, i suoi desideri e timori, i suoi «nuovi bisogni» e le sue «nuove frustrazioni»; in una parola, la sua «nuova cultura».

La ricchezza di Cristo è un deposito talmente ricco da poter offrire motivi di vita, ispirazioni di vita, proposte di vita per ogni tempo. Si noti, però, che il ritorno alle fonti non è per ritrovare in esse il «Cristo puro», privo di ogni incarnazione culturale. Se torniamo alle fonti è per trovare in esse la via e la forza, a contatto con la primitiva incarnazione culturale dell'esperienza cristiana, per una nuova incarnazione oggi per noi. La prima incarnazione culturale della fede resta infatti per ogni incarnazione futura, quasi il modello esemplare del procedimento con cui oggi noi dobbiamo affrontare i problemi che ci pone la necessità di pensare e vivere la fede nella nostra cultura.

### **Riattualizzare la fede**

c) *Reinterpretazione o riattualizzazione della fede.* Il terzo momento di questa dialettica innescata dalla cultura all'interno della fede è la reinterpretazione o la riattualizzazione della fede del nuovo ambiente culturale con le sue novità provocatorie. E' il momento creati-

vo del cristianesimo, come tale non solo opera di fede che viene dall'alto, ma opera di cultura vera e propria. Riattualizzare la fede oggi nel nuovo ambiente culturale è un'opera di fede, ma è anche un'opera di cultura. Anzi, a mio avviso, questa è l'unica autentica «cultura cristiana», cioè la cultura teologica. La cultura che facciamo (e che dobbiamo fare) per pensare, dire testimoniare la fede, per riattualizzare la fede nel mondo di oggi dopo averlo capito, scoperto fatto proprio nei suoi valori e nel suo linguaggio. Un lavoro culturale ampio e di vasto respiro che veramente può essere qualificato specificamente come «cristiano», e che dà origine alla vera e propria «cultura cristiana».

Una cultura cristiana che è debitrice all'esperienza di Cristo, propria del cristiano, ma anche alla cultura del nostro tempo, che sia dei credenti che dei non credenti. Quindi non una cultura cristiana che nasce autonoma da se stessa, quasi per generazione spontanea. Non è tale neppure la cultura teologica. Il Concilio l'ha sottolineato in quei testi molto belli della G.S., ove si parla dell'aiuto che viene alla chiesa dalla cultura non solo dei credenti ma anche dei non credenti.

Si noti: non si tratta solo di «ripensare» la fede, ma di «viverla» in modo nuovo. Si tratta di incarnarla in modo creativo in quella forma di cultura che è lo strumento indispensabile del nostro espandersi vitale oggi. Non si tratta di «adeguare il vangelo a una nuova cultura e tanto meno di «annacquarelo», quasi il vangelo sia una X che può essere riempita con qualsiasi cosa. Non si tratta neppure di «aggiornare» la fede con i rivestimenti esterni di nuove mode culturali. Tanto meno si tratta di «rendere funzionale» il vangelo ai nuovi progetti sociali, politici e culturali. E neppure si tratta di fare una «somma sincretistica» tra elementi parziali della cultura odierna ed elementi parziali del vangelo.

Si tratta di ciò che oggi si dice (con una terminologia che ho visto accettata anche da Giovanni Paolo II nella *Catechesi tradendae* n. 53) «inculturazione» o «acculturazione» del Vangelo. Anche se è un neologismo un po' strano, il ter-

mine esprime bene, dice Giovanni Paolo II, una componente essenziale del mistero dell'incarnazione.

Osserviamo ancora: non si tratta solo di un linguaggio nuovo, ma, più profondamente, di scoprire come la carica di lieto annuncio di conversione e di salvezza, portato da Cristo, o meglio che è Cristo stesso, possa essere effettivamente lieto annuncio per l'uomo di oggi. Si tratta di trovare come l'annuncio cristiano risponda alle esigenze di salvezza e parli un linguaggio di salvezza, tale da poter essere colto oggi come un lieto annuncio. Per es., se ieri l'annuncio cristiano era rivolto a persone che sentivano come un lieto annuncio. Ma se la disperazione, la perdita di salvezza oggi non la si sente più in termini di peccato, dire: Cristo ti libera dai peccati, forse non significa la stessa cosa e non annuncia un bel niente. Anzi può essere inteso addirittura come un voler far nascere dei sensi di colpa per poi subordinare al potere di chi può liberare da tali sensi di colpa. Si tratta quindi di trovare dei moduli nuovi, scoprendo dove è necessario oggi inserire il lieto annuncio di salvezza. Si tratta di trovare e di sperimentare, prima di tutto per noi stessi una volta ben calati nella cultura di oggi, cosa significhi per noi che Cristo ci salva; significa vivere tale salvezza nel bel mezzo della città, non ai margini o in ghetti, come ben diceva Bonhoeffer; significa essere talmente creativi da trovare il linguaggio adatto per esprimere con autenticità, questa lieta esperienza di salvezza che noi facciamo, e la prassi adatta per testimoniarla con fedeltà. Solo se avremo fatto con impegno questo «lavoro culturale», che si esercita non primariamente sulla cultura altrui, ma sulla dimensione culturale della nostra stessa fede, perché purificata dal «vecchio lievito» rinasca come fede vitale nel nostro tempo, solo allora potremo sperare che il nostro impegno di evangelizzazione porti là dove si fa cultura un «lievito nuovo», capace di fermentare la pasta del mondo, senza suscitare paure ma aprendo i cuori alla speranza e alla gioia che Cristo vuole portare per mezzo nostro nel mondo.

(dal registratore) ●

# Testimoniare il mistero della "divino-umanità"

*mons. Giuliano Agresti*

Prima di arrivare alla dimensione esplicitamente pastorale del mio discorso debbo riprendere alcuni punti fondamentali sul discorso culturale in relazione con il Vangelo e con l'evangelizzazione. Mi pare ormai che con l'interpretazione antropologica della cultura debba apparire chiaramente ad ognuno che un lavoro culturale serve a realizzare l'uomo a partire dalla sua dimensione concreta, storica e terrena. Siamo proprio noi, i ricercatori della contemplazione, a partire dalla corporeità e quindi dalla storicità, perché un grave danno abbiamo subito nella storia alla nostra dimensione e alla nostra testimonianza culturale proprio dall'aver inteso lo spirito e l'intelletto (il « nous » della contemplazione greca) fuori della situazione reale e concreta dove spirito e intelletto si manifestano nella corporeità e nella storicità dell'uomo.

E' certo dunque che non possiamo pensare ad una cultura senza partire, metodologicamente, dall'uomo riscoprendo il valore della sua razionalità, della sua fatticità e in particolare modo, ed è quello che ci interessa, della sua professionalità. Queste cose non vanno riscattate « illuministicamente »: l'illuminismo è stata una grande favola maledetta perché razionalità, fatticità e professionalità (che si esercitano in modo particolare nella scienza e nella tecnica) sono state in esso scisse dalla radice storica e concreta dell'io, scombinando così tutto il mondo contemporaneo. Questo mondo dipende da Cartesio e la dialettica dell'Illuminismo lo ha generato, lentamente riportandoci allo gnosticismo primitivo con gli orpelli della cultura moderna. Di fronte a tutto ciò noi abbiamo delle enormi ricchezze: penso soprattutto alla teologia contemplativa orientale

e a tutto l'influsso del pensiero orientale sulla « divino-umanità », sulla « sintesi » tra spirituale e corporeo in termini di « resurrezione ». E se è vero che dobbiamo essere rigorosi nel distinguere le epistemologie proprie della realtà umana e terrena, bisogna contemporaneamente dire che essa è, in questo eone, punto di riferimento concreto e deciso per costruire una pastorale della culturale.

Il Cristianesimo ha alla sua base non Dio genericamente, non la trascendenza generica, non lo spirito puro. Il Cristianesimo ha come sua base discriminante « l'incarnazione del Verbo », la morte e risurrezione di Gesù Cristo. Per cui per vedere come noi possiamo rendere evangelizzante un lavoro culturale non ci dobbiamo porre anzitutto il problema generico di Dio. Biblicamente, storicamente, concretamente, il problema è: o Cristo o non Cristo. Cioè o Dio che è entrato nella storia e ha rifatto la sintesi e ha ricollegato il corporeo allo spirituale, la materia allo spirito, o nulla.

E' chiaro che detto questo, immediatamente dobbiamo affermare che noi non possiamo parlare che di una cultura o di un lavoro culturale « orientati ». L'uomo non è divisibile, lo ha diviso lo gnosticismo e la dialettica dell'illuminismo. Esso è invece partecipe dell'unità di Dio che è « unità comunione », unità nella Trinità, come è partecipe dell'unità di tutta la realtà, da essa è distinto, ma non è diviso né in sé né dalla realtà né da Dio. L'uomo non è « divisibile », e perciò si comprende l'esigenza della filosofia trascendentale contemporanea che, a suo modo, afferma che dal di dentro dell'uomo storico e terreno c'è una tensione alla sintesi della propria autorealizzazione oltre sé stesso, inesorabilmente appellato dal

trascendente. Già in questo senso possiamo adottare la parola « trascendente », sia per la storia che per ogni individuo, senza nebulosità e senza mettere nell'uomo quel che in sé non può avere, tuttavia non ci dobbiamo dimenticare che in concreto il trascendente ha per noi un senso preciso che ci viene dalla Rivelazione e compromette l'uomo come « peccatore e redento », fuori e oltre la dimensione puramente razionale dell'Illuminismo.

## L'uomo liberato dal potere

Nella storia non c'è una realtà dell'uomo invaso dal trascendente cristiano che prescinda dal vederlo concretamente o come peccatore o come redento. E nonostante la Redenzione avvenuta l'uomo seguita a poter essere peccatore, chiudendosi alla Salvezza e ripiegandosi sul proprio « potere ». Così egli non vuol liberarsi dal primato del potere come mezzo di successo e di realizzazione. Il grande peccato dell'uomo e del mondo è questo.

Di conseguenza nella storia si è visto che anche la cultura è stata data ad alcune persone o coltivata in modo tale da servire al « potere » dell'uomo. Oltre alla realtà dell'uomo peccatore abbiamo ormai una storia in cui la cultura è stata lo strumento fondamentale e principale del « potere ». Perché gli uomini non fossero privati dei loro poteri, si diceva che la gente doveva essere ignorante, non doveva andare a scuola, non doveva accorgersi di essere una realtà umana e doveva vivere in condizioni subumane. Questo è stato vero fino a poco tempo fa e lo è ancora.

Per ritrovare il legame tra Vangelo e cultura bisogna allora ritrovare anzitutto il vero senso dell'uomo cristiano « liberato-da-se-

stesso come assoluto» per la Redenzione e portato «fuori da se stesso» a promuovere totalmente gli altri, aiutandoli a liberarsi dalle sottomissioni agli «idoli» per essere quel che debbono.

Prima di cominciare a vivere secondo la dinamica della sua esistenza cristiana, gli è infatti «data» un'uscita al di fuori di sé, che il Cristianesimo presenta sotto l'aspetto del dono della salvezza mediante il «sacramento». Ecco perché mi sembra che oggi noi dobbiamo avere il coraggio di rappresentare una cultura o un lavoro culturale che per parte dei cristiani si riposi sulla originale concezione cristiana dell'uomo che è la «divino-umanità» partecipatagli dal mistero di Cristo. Se si perde questo, il Vangelo diventa un'etica, una ideologia, una tensione psicologica consolatoria. La radice del cambiamento ontologico dell'uomo nella storia, nella prospettiva del farsi della cultura e delle civiltà, è solo perché l'uomo è partecipe della divino-umanità. Ed è questa la «sintesi nuova» che dobbiamo con spirito nuovo presentare in congiungimento con l'impegno culturale. Perché purtroppo nella storia ci siamo spesso allontanati dall'esprimere con chiarezza teorica e pratica questa sintesi, anche noi cattolici, ammalati di monismo o di dualismo.

E' successo così come nota il Barth ne «La storia della teologia protestante», che in tre secoli i cristiani si sono lasciati ingabbiare dalla «borghesia» europea e dallo «stato borghese» europeo e sono diventati conseguentemente «inadempienti». La contaminazione è entrata sin dentro il modo di pensare che lentamente è diventato o razionalista o irrazionalista, secondo la dialettica dell'illuminismo, rendendoci più grandemente «inadempienti».

Bisogna ora ripresentare la nostra sintesi nuova della divino-umanità in tutta la sua originalità e fisionomia concreta, perché ciò costituisce la novità della proposta cristiana anche nella cultura da parte dei credenti. Per confermare ciò che prima dicevo sulla nostra «inadempienza» passata voglio rivolgermi ad esempi. Pensate: tutte le volte che un uomo di cultura intelligente, ecumenico, aperto, che con onestà «serve» al bene comune ed è integralmente cristiano allora suonano le campane, il laicismo grida al miracolo, mentre questo non è che la «traduzione ordinaria» del modo con cui, ordinariamente, il cristianesimo deve fermentare la cultura.

Certi fenomeni cristiani che appaiono oggi notevoli e che suscitano l'eco dell'ammirazione universale non sono forse la denuncia di quello che noi tutti, ordinariamente, dovevamo fare e che invece non abbiamo più fatto insieme? La nostra attività pastorale e culturale in Europa per lungo tempo non è stata proprio il prodotto della concezione cristiana della «divino-umanità» che nella potenza di Dio ha la radice di forza e nella visibilità e nella terrestrità la somma manifestazione. Ecco a mio parere dove si collegano insieme anche pastoralmente il lavoro culturale e l'evangelizzazione.

Prima di farlo diventare un programma di associazione o un progetto operativo, il legame tra lavoro culturale e Vangelo si mostra nell'«essere» cristiani che realizzano in sé l'armonia esistenziale fedele, provata, credibile, tra la «interiorità» e la passione con cui coltivano la testimonianza professionale in ogni campo. Forse è proprio qui la «radice» di una nuova pastorale, non nel dettato concreto e vorrei dire nemmeno nelle azioni stesse, ma prima di tutto nella costruzione di uomini che, nel mondo della cultura, mostrino di fatto come la profondità dell'uomo «interiore» armonizza, fa cantare, fa esprimere e approfondisce la concreta testimonianza carica di amore, di entusiasmo, di dedizione nel farsi e nel fare cultura.

### La cultura contemplativa

Ed è proprio in ciò che si comprende come tra lavoro culturale ed evangelizzazione si trovi un legame non solo funzionale ed esterno, ma direi quasi ontologico, di quella ontologia divina che penetra entro l'umano. Ecco qui allora, il valore della «cultura contemplativa». Ma cos'è per un cristiano la contemplazione? Dovremo purificarci per molto tempo dai concetti spurii che abbiamo digerito sulla contemplazione e dalle abitudini di una cattiva interpretazione della contemplazione che è sembrata fuga da tutto, astrazione, rottura col corpo e con la materia. Eppure non è questo il dettato biblico, né è questa la tradizione autentica sulla contemplazione che viviamo in Cristo, Verbo incarnato, morto e risorto per noi.

La strada della contemplazione porta, nel cammino di purificazione, tutto con sé e tutto raccoglie in una sintesi «nuova» e, sulla esempla-

rità eremitica o monastica, può attuarsi dovunque. Sperimentare una «cultura contemplativa» vuol dire accentuare la profondità dell'esperienza cristiana come il punto immobile di un cristiano che respira di Cristo dovunque è, come scienziato, filosofo, letterato, tecnico, ecc. Così egli «vede dentro» tutte le cose, per intravedere lo sviluppo vero di tutte le cose, e anche per antivedere questo sviluppo.

Per cui il vero rapporto tra scienza e fede, nella concretezza esistenziale, è questo: un contemplativo ha dalla grazia e dall'interiorità la capacità di andare più a fondo nella sua professionalità; nel «senso» del suo mestiere, nel vedere l'orientamento di un'epistemologia scientifica, che non si altera nella sua autonomia, ma deve servire all'uomo, deve servire al positivo della storia. E può seguire il suo lavoro con quella ammirazione ed esultazione che fa del lavoro culturale una passione luminosa ed illuminata davvero, e della professionalità un servizio.

Quindi la contemplazione è dentro ogni testimonianza di vita cristiana e fa arrivare, dalla comunione con Dio, a vedere con entusiasmo diverso da chi non ha questo valore interiore. In quel che io faccio posso intravedervi meglio le possibilità creative con la freschezza dell'intelletto e dello spirito che sono accentuati dalla esperienza contemplativa e posso anche antivedere, in un certo modo, come debbo sviluppare la realtà per il mondo.

Questa è la forza e la luce che la contemplazione ci dà nell'attività professionale, senza cambiare le epistemologie, senza alterare le autonomie concrete dell'intelligenza scientifica o tecnica né, tanto meno, sostituire pretenziosamente quel che è richiesto alla preparazione dell'uomo per il suo lavoro. Alimenta oltretutto, nel far intuire i tempi e i segni dei tempi, la volontà di «progetto». E c'è perciò da soffrire quando i cristiani non progettano niente o progettano pochissimo. Ai miei studenti di A.C. ho sempre detto che prima di tutto dovevano durare una fatica da ladri, da innamorati a pensare un progetto per il loro istituto, perché questo aiuta a fare una dimensione contemplativa della cultura.

C'è un esempio tipico che io ho conosciuto: La Pira. Che cosa era quest'uomo? Era un uomo la cui forza di realizzazione o il cui innamoramento alla realtà divina veniva dalla contemplazione e lo rendeva capace di far più cose di quello

di cui sarebbe stato capace in altre condizioni. La forza interiore della contemplazione lo portava, da cattolico, non da gnostico o da dualista, ad attuare stabilmente l'applicazione della ricchezza che aveva dentro nella realtà in cui viveva. Al congresso recentemente fatto su don Milani hanno detto tante cose ma non hanno detto le principali. Io sono stato suo prefetto per due anni in seminario e lo conosco bene. Lui non stava 24 ore su 24 con i ragazzi per amore dei ragazzi di Barbiana. Lui stava con i ragazzi compiendo l'impossibile per la loro promozione culturale perché viveva una vita di preghiera e di fede da far drizzare i capelli, per cui diventò presto un uomo interiormente vivo di contemplazione. E la sua forza era quella lì.

### La pre-evangelizzazione

In questo modo si può attuare, praticamente, con una pastorale concreta, un lavoro culturale come pre-evangelizzazione. Con questo spirito, in questa visione il lavoro culturale è pre-evangelizzazione. Mi pare che queste cose sono dette in modo forte nel Concilio nel decreto sulle missioni, dove è chiaramente affermato che non si può annunciare il Vangelo nell'amore se non si trova l'uomo e non si può trovare l'uomo se non ci si riannoda, con una trama multiforme di relazioni sociali, al luogo, alla situazione, alla realtà in cui si vive.

Il Vangelo è già in certo modo dentro questo, che è formalmente pre-evangelizzazione, perché lo studente universitario cristiano farà questo in modo tale che non può non richiamare Gesù Cristo.

Dobbiamo dunque fare cultura anzitutto come pre-evangelizzazione, perché in ordine al Vangelo è impossibile non calarsi nella realtà: Gesù la pre-evangelizzazione l'ha fatta con tutta la sua vita e poi ha evangelizzato per tre anni. Ha vissuto in modo tale che anche la sua vita nascosta servisse alla forza della sua vita pubblica.

La cultura è per noi momento di pre-evangelizzazione.

Poi il lavoro culturale si fa necessario come mediazione reale al Vangelo, perché il Vangelo cala nella realtà storica, nel linguaggio, nelle condizioni umane e sociali di un popolo o di un istituto. Perciò il papa Paolo VI giustamente ha detto che è una delle cose più tragiche il divorzio tra Vangelo e cultura.

Infine il rapporto cultura-Vangelo

si completa, come dice il Concilio, con la cultura animata di Vangelo, cioè con una dimensione culturale che come dicevo è inzuppata di senso contemplativo. Questo avviene « nella persona » che fa cultura, lo è « nella testimonianza » personale di chi fa cultura esistenzialmente. E con ciò nella dimensione culturale è fuori il « potere », è fuori l'oppressione, è fuori l'interesse, perché Cristo purifica da tutto questo.

Direi allora che una pastorale della cultura deve far compiere ad uno studente universitario tutte e tre queste cose: la pre-evangelizzazione, la mediazione al Vangelo e la testimonianza vivente del Vangelo. E queste tre cose vanno applicate alle due realtà in cui vive anche la FUCI: nella Chiesa prima di tutto.

E' impensabile che manchi il servizio universitario alla comunità ecclesiale, perché, come anche dice il Concilio, chi ha ricevuto più possibilità o più talenti per servire, per affermare la propria personalità, per arricchirla, bisogna che ne faccia parte alla comunità ecclesiale. Io non ho mai capito i movimenti a sé stanti, perché il « segno levato tra le genti » è la Chiesa. E se non riusciamo a rendere concretamente segno la Chiesa la nostra segnaletica è inadempiente. Bisogna trovare una presenza qualificante per il lavoro culturale legato all'evangelizzazione dentro la Chiesa. I modi ci sono. Ci sono a livello generale, come il servizio ai problemi che richiedono più riflessione nella pastorale diocesana, come il servizio degli strumenti concreti della mediazione culturale per tutti.

A Lucca abbiamo due centri culturali che sono fatti « per la carità » e non per un gruppo di ascoltatori di conferenze. E per la città gli studenti universitari debbono garantire lo sviluppo di un servizio culturale, la presenza promotrice della cultura. C'è inoltre un servizio particolare nella comunità ecclesiale nella costruzione dei piani pastorali: gli universitari possono dare contributi intelligenti al Vescovo, agli organismi di consultazione, come sono i consigli pastorali per l'attuazione del piano pastorale diocesano.

Bisogna capire che chi ha più capacità di interpretazione dei segni dei tempi o di portare un contributo culturale illuminato non può stare fuori dall'impegno pastorale della Chiesa, anche se a volte la comunità cristiana storica è quella casa povera che è. Ma Gesù fu nella realtà della Palestina, accettandola com'era! Allora io non ho mai capito

« le fughe » se non come fragilità o vigliaccherie, o irresponsabilità. Bisogna ritrovare funzione sollecitante nella Chiesa locale, con delle possibilità che difficilmente si possono avere in altri settori della vita cristiana.

### Lo specifico universitario

Infine c'è lo « specifico universitario » della FUCI. Davanti a Dio « talenti » per voi non sono generici, i talenti sono particolari e il traffico dei talenti è « situato » e non contribuire, secondo quello che insieme abbiamo preso nella comunità ecclesiale, alla realtà più strettamente legata alla cultura come un'università, è veramente andar fuori strada. Ecco perché la presenza in università della FUCI per me è fondamentale, e bisogna che facciate una riflessione continuativa per ritrovare un modo fecondo di esserci dentro. E' difficile, ma non impossibile. Bisogna veramente pensare il modo di una presenza originale e creativa. E direi anche una presenza di gruppo. Ormai il discorso fra persona e gruppo va ricollegato dopo i recenti sfasamenti. E' possibile che un gruppo faccia « potere », sia più attivista che fermentatore, compia azioni inintelligenti, ma dal ricusare questo a passare alla pura testimonianza individuale c'è differenza. Si suppone che si possa essere presenti in gruppo nella realtà storica senza essere « gruppo di pressione » o « gruppo di potere », ma testimonianza responsabile di comunità. Perché oltretutto nel Cristianesimo non esiste, se non in quanto è legata alla comunità, la testimonianza individuale: Dio non ci ha salvati individualmente, ma ci ha fatti « un popolo ».

Il gruppo è espansione di Chiesa, per essere insieme e compiere insieme una testimonianza visibile, secondo quella visibilità da cui sono partito in questa conversazione. Occorre essere visibili come cristiani, visibili a modo dei servi, dei distaccati, e, se volete una parola più forte, visibili al modo dei « morti », ma visibili.

Perché il « potere oscuro » è una realtà sulla terra, ed è utopistico, infantile pensare che sulla terra non ci sia da influire comunitariamente sulla realtà del potere per contribuire alla sua vera fisionomia. Il potere è una parte della vita, inesorabile. Potere-« potestà » è un valore, potere-« potere » diventa un danno. Allora è necessario mostrar-

## Verso quale governabilità?

si insieme perché ogni potere cammini nel modo in cui deve camminare.

Ed è qui che si rivela anche l'importanza della quantità nella FUCI. Anche questo grosso problema bisognerebbe che fosse risolto serenamente perché la quantità non è ambigua nel Vangelo, la quantità è ambigua nell'uomo. Perciò il Signore ha dato l'ordine che il seme diventasse un grande albero in cui tutti riposano. La salvezza è per tutti. E gli innamorati di Cristo e della testimonianza cristiana sono inesorabilmente comunità di missionari. Lo sono a modo del Vangelo e c'è un modo di essere gruppo in università con spirito evangelico: è necessario comprenderlo e realizzare tale presenza di gruppo in università. Altrimenti rimangono due forme inaccettabili di presenza giovanile nella società: o di quelli che si ritirano in un'impostazione borghese del consenso conformista, o di quelli che rompono e vanno fuori nel dissenso individualistico o collettivo, ma fuori. La maggior parte anche nel mondo universitario è tuttora così ed è inutile pensare che domani tutto cambi da sé. Mi sembra perciò che la pastorale del lavoro universitario debba sempre più rivedere questi punti.

Siamo ormai ad un tempo carico di speranza. Ci sono certi fenomeni abnormi che hanno una biologia di dieci, dodici anni, poi passano e non tornano più. Non bisogna lasciarsi fuorviare dalle mode, anche perché a me pare che il tempo si apra in un modo positivo al desiderio, al bisogno e all'accettazione di una presenza, anche in università, che sia realmente positiva, pagata con amore e liberamente, al modo dei « poveri » e dei « servi » che costruiscono il futuro.

Il mondo contemporaneo chiede questa presenza, anche il mondo della non credenza, se la vede pulita e chiara. I valori dei cattolici per la cultura in Italia sono di una necessità ancora più urgente. E non possiamo tardare a testimoniarli indugiando su falsi problemi e su cose del passato. Forse se ce ne fossimo accorti un poco prima, in questo spirito, non succedeva che in Italia il 7% rovinasse la scuola come dicono le statistiche. Riprendiamo il nostro impegno culturale con chiarezza evangelica e la FUCI ritrovi il suo significato più autentico e liberante al di dentro della Chiesa e dell'università.

(dal registratore) ●

« Le ACLI sono un "animale strano", difficile da capire perché non sono assimilabili allo schema del partito o del sindacato, ma proprio questa loro atipicità ci ha fatto capire la possibilità e la ricchezza di un far politica fuori dai luoghi tradizionali »: queste parole di Pietro Ingrao pronunciate al XXIV Incontro Nazionale di studio delle ACLI che si è tenuto a Vallombrosa dal 28 al 31 agosto, esprimono con chiarezza la difficoltà di capire dall'esterno tutta l'originalità dell'esperienza aclista che si caratterizza proprio in questa caparbia volontà di stare dentro le vicende sociali e politiche del paese senza però necessariamente identificarsi con una forza politica.

Quanto questo sia difficile lo ha dimostrato la « lettura » prevalente che la stampa ha fatto di questo convegno che aveva per tema « Governabilità democratica e società civile: quali valori, quale partecipazione, quale potere? La ricerca delle ACLI », lettura tutta tesa a capire « con chi » le ACLI stanno in questo momento, dove il « chi », inutile dirlo, è sempre un ipotetico partito o un'ipotetica corrente.

E proprio questa tendenza a ridurre la complessità della realtà politica agli schieramenti dei partiti, questa volontà egemonica dei partiti di « colonizzare il sociale » e di inglobare dentro di sé tutto quanto si muove, che è stata denunciata dal convegno delle ACLI nelle relazioni centrali di Michele Giacomantonio e di Giovanni Bianchi. Ma il problema della governabilità nasce anche da qui: non è solo un problema di crisi economica o di squilibri politici, è anche e soprattutto il crescere del divario tra il sistema dei partiti e la società civile, tra le istituzioni e i cittadini.

Di fronte a questo progressivo scollamento che si manifesta nell'astensionismo elettorale, nella disaffezione alla politica, nella sempre crescente sfiducia nei confronti dello Stato sembrano emergere due tipi di risposte contrastanti: da un lato c'è chi vuole uscire dalla crisi

attraverso soluzioni verticistiche e autoritarie, emarginando e marginalizzando chi non si lascia integrare negli schemi politici e sociali tradizionali, dall'altro c'è chi cerca di cavalcare il dissenso nei confronti dell'attuale sistema sociale per utilizzarlo contro le istituzioni democratiche.

Questi due tipi di risposta alla frattura tra soggettività e sistema sociale sono insomma assottigliamenti di uno dei due termini in rapporto: l'una ipotizza un tipo di governo politico della società fondato sulla razionalità produttiva e sulla funzionalità sociale a prescindere dai bisogni, dalle aspettative, dai valori della gente; l'altra sembra rifiutare ogni tipo di mediazione politico-istituzionale globale per ricercare immediate soddisfazioni ai bisogni emergenti siano essi compatibili o no con le esigenze complessive del sistema.

Ma nessuna di queste due risposte è in realtà una soluzione realistica al problema della governabilità: « L'unica ricetta realistica — ha detto Giacomantonio —, se non si vogliono avviare spirali autoritarie e repressive, è lo sviluppo della partecipazione ampliando e diffondendo capillarmente gli spazi di una democrazia che sappia governare. La potenzialità e le premesse per questo salto di qualità, nel nostro paese esistono. Ma la tensione che emerge dalla società civile da sola non è sufficiente. Ha bisogno di incontrarsi con una iniziativa istituzionale che la aiuti, la sostenga, offra spazi in cui maturare ed esprimersi ».

Secondo le ACLI non è dunque possibile uscire dalla crisi con soluzioni unilaterali: occorre invece avviare con urgenza un'azione parallela sia sul fronte della riforma dello Stato sia su quello della crescita della società civile moltiplicando le esperienze di partecipazione, di autogestione, di volontariato, di nuova cooperazione che si stanno sviluppando a livello locale, nelle scuole, nella sanità, nei quartieri.

Per questo la solidarietà nazionale, che per le ACLI resta la strada

politica da perseguire, non si può ridurre ad assetti di governo ma si deve costruire a partire da una solidarietà popolare da realizzarsi nella società civile. E' a questo livello che si colloca l'impegno specifico degli acilisti che hanno scelto di « stare da cristiani dentro il movimento operaio », di fare come laici credenti la « parte di Marta », la parte di quelli che si affaccendano, che cercano di costruire il Regno di Dio e degli uomini trattando le cose temporali come ha sottolineato Giovanni Bianchi nella sua relazione, rilanciando una nuova cultura dello sviluppo fondata sulla centralità della persona, e sulla solidarietà.

In questa riflessione si sono inseriti gli interventi del prof. Achille Ardigò e dell'on. Pietro Ingrao. Secondo Ardigò non è più possibile parlare di una separazione tra la società politica e la società civile, occorre invece prendere atto di una differenziazione tra il sistema sociale (politico, economico, socio-culturale) « incorporante » secondo una logica di scambio economico e simbolico e un'area di marginalità, di « autonomie esistenziali », di mondi vitali che non si lasciano del tutto integrare nel mercato, né si lasciano rappresentare dai partiti, ma che si organizzano autonomamente e spontaneamente.

Il sistema sociale ha bisogno urgente di essere governato dalle forze che in esso sono incorporate (i partiti, le forze economiche, i sindacati) e non è possibile attendere per questo la partecipazione dell'area della marginalità che oggi non è disposta a lasciarsi integrare nei canali istituzionali attuali. Ciò significa, insomma, da un lato governare con il massimo coinvolgimento delle forze politiche e sociali, dall'altro ricercare nuovi strumenti di promozione dei valori e delle energie che autonomamente si sviluppano fuori dal sistema integrato per evitare che da queste aree possano nascere spinte devianti o che questa marginalità possa trasformarsi in disperazione e in autoannullamen-

to, come già avviene per qualche fascia giovanile.

Questo tipo di modello è in un certo senso incarnato, « anche se — ha detto Ardigò — non può piacere esteticamente », dal neocorporativismo democratico di Schmidt e l'alternativa ad esso è probabilmente la decadenza dell'Italia a paese del Terzo Mondo. Questo pessimismo storico non è stato però condiviso da Ingrao che ha sottolineato come la crisi di governabilità sia la crisi di questo assetto sociale che si fonda su precisi rapporti di forza. Parlare di crisi significa perciò parlare di conflitto e di scontro di interessi antagonisti ed è solo mettendo in luce questi obiettivi contrastanti che è possibile su di essi aggregare le forze del mondo del lavoro e anche della marginalità per costruire un'alternativa politica e sociale capace di realizzare la partecipazione dei lavoratori al governo dell'economia.

Il problema della partecipazione dei lavoratori alle decisioni di politica economica è stato il tema centrale della tavola rotonda « Sindacato, democrazia industriale, crisi del lavoro » che ha visto intervenire leader sindacali come Trentin, Carniti, Ravenna e Lettieri, imprenditori pubblici come Massaccesi e il ministro del lavoro Foschi. Tutti hanno ribadito che il sindacato mai potrà venir meno alla sua funzione specifica di rivendicazione, di controparte anche conflittuale, ma non c'è dubbio che è radicata la consapevolezza che se il sindacato rifiuta ogni responsabilità di governo l'uscita dalla crisi verrà gestita con ogni probabilità contro gli interessi dei lavoratori.

Discussando del ruolo dei lavoratori nella crisi il riferimento costante di tutti gli interventi non poteva non essere la vicenda degli operai polacchi che qualcuno ha definito una « rivoluzione copernicana » nel modo di considerare il socialismo e soprattutto il socialismo reale. La rivolta di Danzica ha posto drammaticamente la questione storica della partecipazione dei lavoratori

al potere, e l'ha posta in un paese socialista: la lezione che ci viene dalla Polonia è che non è più possibile, come ha detto Ingrao, « in Polonia, ma anche in Italia, invocare operai "responsabili" quando si fanno i conti dei prezzi e delle difficoltà dello sviluppo, e poi considerare quegli operai solo "salario" solo "deleganti", quando si tratta di decidere sulla accumulazione e formazione delle risorse e sulla organizzazione del potere ».

A Vallombrosa dunque le ACLI hanno saputo esprimere con particolare forza la consapevolezza della delicatezza della fase storica di transizione che stiamo vivendo, una transizione che può essere gestita in modi contrapposti, per attuare « governabilità » contrapposte.

Proprio perché reale è il pericolo che un nuovo ordine venga ricostituito attraverso una forte ristrutturazione economica passando « sopra » il consenso delle forze popolari, per questo si è insistito, e lo ha fatto con vigore il Presidente nazionale Rosati nella relazione conclusiva, sul qualificare come « democratica » la governabilità che occorre realizzare perché troppo ambiguo e mistificante è il cercare una governabilità qualunque.

In questa prospettiva secondo le ACLI è necessario riaprire un nuovo dialogo tra i partiti e le forze popolari che vada dal Parlamento alla società civile la quale deve trovare una propria crescita politica. Solo oggi, nel momento in cui sembra gravemente compromesso da perverse strategie politiche, appare con chiarezza la profondità e la grandezza del disegno di Moro, di una « concezione della politica — ha detto Rosati — intesa come un processo storico, con al proprio interno elementi e fattori di progressività e di superamento, nel presupposto della modificabilità per via culturale e di consenso delle forze e degli schieramenti ». La strada della governabilità democratica sta nel riprendere quel filo interrotto.

**Michele Nicoletti**

Questo numero è stato chiuso in tipografia il 30 settembre 1980

**RICERCA**

Direttore: Giorgio Tonini. Responsabile: Giuseppe Monni. Condirettore: Michele Nicoletti. Redaz.: Teresa Bartolomei, Marino Cattella, Pietro Giordano, Gianluca Salvatori, Salvatore Scicolone. Direz. e Amm. Via della Conciliazione, 1 - 00193 Roma, Tel. 655.621. c.c.p. n. 35038009 intestato a: « Ricerca ». Fuci. Spedizione abbonamento postale Gruppo III 70%. Litotipogr. « Nuova AGEF »

00183 Roma. Telefono 65.65.262. La rivista viene inviata normalmente agli iscritti della Fuci. Condizioni di abbonamento esterne: annuo L. 11.000, estero L. 15.000, un numero L. 1.000, arretrato L. 1.500. Autorizz. del Trib. di Roma n. 4938 del 5 dicembre 1955. La collaborazione è aperta a tutti gli universitari; gli articoli non pubblicati non si restituiscono.