RICERCA

Quindicinale della FUCI



46° Congresso Fuci
Padova, 28 - 31 gennaio 1983

Cultura e speranza nell'età della crisi

Ardigò
Caselli
Dianich
Franceschi
Ivaldo
Monticone
Olivetti
Pasquino

Nuova serie di Azione Fucina - Sped. in abb. post. (gruppo II - 70%)
Anno XXXIX - N. 5-12 / 1 marzo - 15 giugno 1983

C'è un discorso sulla speranza, che non vuole essere edificante. Le parole con cui si esprime sono le stesse ascoltate e pronunciate nel corso di questi anni di piombo: parole spesso consumate da sentimenti opposti a qualsiasi speranza. Quello che dicono, e come viene detto, nasce consapevole della durezza e precarietà dell'ambiente cui si rivolgono. Sanno già che, con l'approfondirsi della crisi, uno dopo l'altro tutti gli argomenti non rilevanti per l'autoconservazione individuale, in una situazione di violenza, finiscono con il risuonare a vuoto. In questo lungo periodo, è stato come se una drastica riduzione si fosse abbattuta sui significati del linguaggio: il vocabolario della violenza, della paura e della disillusione è stato assunto come ossatura per ogni dire, mentre sono state espulse le forme, di linguaggio e di vita, in cui sempre si era costituito e comunicato un comune senso del futuro, una coscienza progettuale aperta alla speranza. Da questa espulsione, la domanda « cosa posso sperare? » ha dolorosamente acquistato coscienza di quanto siano mutate le condizioni di un suo proporsi significativo nella vita degli uomini. E' accaduta una rottura nella continuità con le fedi ottimistiche e le filosofie della storia, dalle quali quella domanda immediatamente e certamente ricavava le proprie risposte. L'interrogarsi sulla speranza, da codicillo minore e già risolto di più ampi sistemi di pensiero, che sarebbe dovuto servire a suffragare dimostrando che nulla, neppure il desiderio, si sottrae alla presa di quelle reti artificiali stese dalla ragione dogmatica su tutto il reale, si è trasformato, perdendo d'un tratto la propria innocenza preriflessiva. Da « prova del nove » di ogni teodicea, il discorso sulla speranza si è rovesciato nella più eversiva obiezione mai sollevata contro il pensiero autoconclusivo. E nello stesso tempo, per la prima volta, si propone a noi come la questione centrale per leggere nella coscienza lacerata dei nostri tempi. La cultura e la coscienza sono passate da parte a parte dal problema di una speranza, irriconducibile ad un ordine definito di vita e di pensiero, che fluttua, apparentemente senza direzione e senza provenienza, piuttosto che consegnarsi al reticolo dei principi e delle certezze stabilite.

Neppure un discorso sulla speranza può essere quindi lo stesso dopo la crisi della ragione: eppure, proprio per quanto si è detto, si è reso tanto più cruciale. Per questo motivo, oggi, è necessario riflettere sulla speranza in un modo non « edificante ». In altri termini, la riflessione non può ignorare il fatto di venire dopo una rottura e, perciò, non può che partire dalla coscienza della crisi. Potrà sembrare strano che il primo passo per un discorso sulla speranza, invece che in un protendersi oltre la crisi per lasciarsela subito alle spalle, negandola, consista piuttosto in un radicamento di quella in questa. Eppure, se non ci si barrica dietro una visione apocalittica della crisi, è possibile e necessario parlare di speranza proprio con le parole apprese nel corso di questi anni disperati. Di una crisi della ragione, o meglio di una crisi dell'uso della ragione, non si può infatti fare una crisi della volontà, così come della crisi di un'epoca, o di un' immagine di crisi, non si può fare il modello della crisi irrevocabile dell'umanità.

Nel processo storico si stabilisce sempre una profonda connessione tra la vischiosità del passato, da cui a volte, specie quando si tratta di un periodo di crisi, sembra che non debba più emergere un'avvenire, e un'apertura al futuro già da sempre presente. Anche l'angelo della storia conosce questa tensione. L'« Angelus Novus » di cui parla Benjamin « ha il viso rivolto al passato. Dove ci appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e ricomporre l'infranto. Una tempesta spira dal paradiso, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che egli non può più chiuderle. Questa tempesta lo spinge irresistibilmente nel futuro, a cui volge le spalle, mentre il cumulo delle rovine sale davanti a lui al cielo ».

Forse, entrare nel futuro volgendogli le spalle, nell'atto di fissare le rovine da cui ha preso avvio, è il solo modo di sottrarsi ad un esito disumano della nostra speranza. Ad un senso della storia maturato con fatica e sofferenza non convengono infatti le palingenesi. Un discorso sulla speranza non può fare a meno di una cultura capace di colloquio con tutte le fasi della storia, di dialogo ermeneutico con il passato. Diversamente, la speranza di cui si parla non sarà che una deduzione astratta, fragilmente sovrapposta alla storia, e non il risultato di una ricerca che muove dalle situazioni, coinvolge le coscienze e motiva l'impegno.

Nella storicità sta il nesso con la cultura. La struttura della domanda « cosa posso sperare? » sarebbe difatti contraddittoria se si limitasse ad includere risposte puramente descrittive, circoscritte al piano delle attese e delle aspirazioni individuali; in quanto sempre sbilanciata verso l'aspetto normativo, essa rimanda invece ad una pratica comunicativa, ad una situazione dialogica operante in un contesto intersoggettivo. Una istanza, un'attesa non bastano a spiegare una speranza: vanno mediate discorsivamente, rese razionalmente comunicabili, per poter venire condivise. Non è, allora, insensato aver proposto attraverso la nostra ricerca di gruppi di universitari cattolici un percorso che, attraverso il tema della crisi della ragione, prima ci ha posto il problema di nuove mediazioni culturali per un agire comunicativo adeguato allo scenario di una società secolarizzata e post-ideologica, e poi a questa prospettiva culturale ha vincolato la paziente

ricostruzione, a partire dal basso, dalla trama esistente e vissuta nel quotidiano, di risposte partecipabili e non esaustive alla domanda « cosa posso sperare? ».

L'idea di una cultura della speranza, intesa come una cultura di uomini che sperano, riassume questi due poli. In questo senso il Congresso di Padova è stato un momento ulteriore nel cammino di comprensione del valore del lavoro culturale, per degli studenti e dei credenti che vivono in una società resa omogenea da un'unica, opaca subcultura di massa. E ha contribuito ad approfondire quel nesso tra scelta religiosa e cultura della mediazione nel quale crediamo consista la caratteristica del nostro ruolo di laici credenti.

Tuttavia, non ci illudiamo sulla possibilità di successo di questa cultura: è troppo più forte di noi la logica che governa l'industria culturale ed il sistema dei mass-media secondo un disegno di acritica e ripetitiva formazione dell'opinione pubblica. E neppure all'interno della comunità ecclesiale esiste, del resto, consenso sufficiente attorno a questo stile di presenza nel reale: fatto del resto tanto più avvilente in quanto per dei laici che rischiano il proprio impegno, le proprie forze e la propria fede in un tentativo di dialogo con il mondo, non vi è nulla di più mortificante del vedere la propria ricerca censurata da altri laici, convinti di incarnare più autenticamente l'anima del cattolicesimo italiano e di poter emettere a suo nome giudizi e condanne.

Ma sappiamo anche che queste difficoltà non modificano nella sostanza la nostra esperienza, che continua ad essere quella di un « piccolo resto » di persone che, senza particolare orgoglio per questa dimensione di minoranza e senza neppure alcuna pretesa profetica, lavorano a rendere significativo il loro impegno nonostante le circostanze sfavorevoli. E, nel ricercare nel lavoro culturale un vero polo di resistenza critica, lavorano alla costruzione del Regno. Senza la presunzione però di considerarsi i soli chiamati o di ritenere la propria missione una « novità » che azzera il passato.

Come già l'Angelus anche noi, in realtà ben più ferini, guardiamo al futuro senza annullare la memoria, perché ogni speranza che rimuova il passato, smentisce se stessa. E dopo Auschwitz dimenticare è colpa.

Gianluca Salvatori

Sommario

pag. 4 - **La benedizione di Giovanni Paolo II**

pag. 6 - **Coscienza e cultura, per riconciliare l'uomo col tempo** - La relazione introduttiva della Presidenza Nazionale

pag. 17 - **Cultura e speranza nell'età della crisi** - Le tesi del 46° Congresso Nazionale della FUCI

pag. 26 - **A vent'anni dal Concilio: la Chiesa italiana comunità di speranza** - di Filippo Franceschi

pag. 33 - **Coscienza laicale e scelta religiosa oggi** - di Alberto Monticone

pag. 37 - **La speranza nell'epoca della secolarizzazione** - di Severino Dianich

pag. 42 - **« Cosa posso sperare? »: la dimensione comunitaria di una domanda postilluministica** - di Marco Maria Olivetti

pag. 48 - **L'idea di università nella società pluralistica** - di Marco Ivaldo

pag. 55 - **Democrazia formale, spontanea e corporata** - di Lorenzo Caselli

pag. 57 - **Necessità di partecipare, urgenza di decidere** - di Gianfranco Pasquino

pag. 60 - **Una politica progettuale anche se frammentata** - di Achille Ardigò

pag. 63 - **I movimenti studenteschi nella crisi delle società europee** - Tavola rotonda con Bernardo Barranco, Tony Dahorty, Gianluca Salvatori

pag. 67 - **Le omelie ascoltate al Congresso** - Cardinal Marco Cè, Mons. Fiorino Tagliaferri, Mons. Egidio Caporello

pag. 72 - **Le mozioni approvate in Assemblea Federale**



UN SALUTO PARTICOLARMENTE CALOROSO

a nome di tutta la Federazione va senz'altro a Giorgio Tonini e ad Anna Mantovani che, come Presidenti Nazionali, hanno svolto un lavoro insostituibile. Li salutiamo così, semplicemente, proprio perché siamo sicuri che non mancheranno certo altre occasioni di impegno comune con la stessa passione e profondità.



La benedizione di Giovanni Paolo II

Dal Vaticano, 18 gennaio 1983

A Sua Eccellenza Reverendissima
Monsignor FIORINO TAGLIAFERRI
Assistente Ecclesiastico Generale
Azione Cattolica Italiana

Eccellenza,

Il Santo Padre è stato informato che la Federazione Universitaria Cattolica Italiana (FUCI) dal 28 al 31 gennaio corrente terrà a Padova il 46° Congresso Nazionale, sul tema: « Cultura e speranza nell'età della crisi ».

Mentre esprime il Suo compiacimento per tale iniziativa, che manifesta la vitalità della benemerita Federazione, Egli desidera ricordarne le tappe più significative, intimamente collegate alla storia recente della Comunità ecclesiale italiana e della Nazione, sotto la guida di Assistenti e di Dirigenti, che hanno dato esemplare testimonianza di impegno culturale, conforme alle finalità del Movimento, ed insieme di autentica vita sacerdotale e cristiana: Don Giandomenico Pini, Don Giovanni Battista Montini, poi Papa Paolo VI, di venerata memroia, Don Franco Costa; Igino Righetti, Aldo Moro, Vittorio Bachelet, nomi tutti che suscitano profonda ammirazione, rispetto ed affetto.

La FUCI, fin dal suo sorgere ha inteso radunare i giovani cattolici, che frequentavano l'Università, al fine di prepararli alla loro futura missione di Docenti e Professionisti qualificati negli spazi del campo sociale, ma anche di inserirli come una presenza operante ed animatrice negli Atenei e nelle Scuole, in un momento in cui un certo atteggiamento di distanza e di distacco — se non di opposizione — qualificava la cultura ufficiale nei confronti del Cattolicesimo.

In questi anni i Fucini hanno voluto mostrare, nella vita e nelle iniziative, il legame fondamentale del Vangelo, ossia del messaggio sempre attuale di Cristo, con l'uomo in tutte le espressioni della sua umanità. « Questo legame — come ha affermato il Santo Padre nel suo Discorso all'UNESCO — è in effetti creatore di cultura nel suo fondamento stesso. Per creare la cultura, bisogna considerare, fino alle sue ultime conseguenze e integralmente, l'uomo come un valore particolare e autonomo, come il soggetto portatore della trascendenza della persona... L'insieme delle affermazioni concernenti l'uomo appartiene alla sostanza stessa del messaggio di Cristo e della missione della Chiesa » (n. 10 AAS 72 (1980), 741).

La FUCI, guardando con serenità alla sua ricca e varia esperienza del passato, è chiamata oggi a riflettere sulla complessa realtà non soltanto dell'attuale situazione dell'Università e della Scuola in Italia, ma di tutto il tessuto sociale, per tracciare ai propri Membri, alla luce della Fede e del Magistero, un disegno che dia speranza alla società odierna la quale, pur tra contraddizioni ed ombre, è fortunatamente anche ricca di tanti fermenti positivi, che debbono essere coraggiosamente ricercati, studiati, vagliati e sviluppati. La Chiesa primitiva si trovò a dover vivere ed annunciare il Vangelo in ambienti culturali e socio-politici diversi e, per certi aspetti, avversi alla grande novità cristiana. Il Vangelo, pur non identificandosi con la Cultura,

era vissuto ed annunciato — come avviene anche oggi — da uomini intimamente legati ad una cultura. « Indipendenti di fronte alle culture, il Vangelo e l'evangelizzazione non sono necessariamente incompatibili con esse, ma capaci di impregnarle tutte, senza asservirsi ad alcuna » (PAOLO VI, Es. Ap. Evangelii nuntiandi, 20), Questo significa che il cristiano deve accostarsi alle varie culture e ideologie con grande rispetto, ma anche con grande libertà interiore e senza complessi di inferiorità, con l'opportuno discernimento, che gli proviene dalla fede, la quale si matura in lui mediante la grazia, lo studio e la meditazione della Parola di Dio, e la leale e serena accoglienza del Magistero della Chiesa.

La Fede, d'altronde, non solo non può fare a meno della cultura, ma, penetrando nei costumi e nella mentalità degli uomini, ispira una cultura « cristiana », che, radicata nel Vangelo e tradotta in vita vissuta, diventa riferimento costante nel dialogo con i vicini e con i lontani, e fermento di coerenza nell'impegno quotidiano. « La sintesi tra cultura e fede non solo è un' esigenza della cultura, ma anche della fede... Una fede che non diventa cultura è una fede non pienamente accolta, non interamente pensata, non fedelmente vissuta » (Discorso al Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale, n. 2: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, *V, 1 (1982), 131).*

Il Congresso della FUCI si svolge a venti anni dall'inizio del Concilio Ecumenico Vaticano II, il quale, nella Costituzione pastorale Gaudium et spes *ha dedicato una intera sezione ai rapporti tra Chiesa e Cultura (nn. 53-62).*

Purtroppo perché convinto che il dialogo della Chiesa con le culture del nostro tempo sia un campo vitale, nel quale è in gioco il destino del mondo in questo ultimo scorcio del secolo XX, Sua Santità ha istituito il « Pontificio Consiglio per la Cultura », con lo scopo di promuovere i grandi obiettivi che il Concilio Vaticano II si è proposto circa i rapporti tra la Chiesa e Cultura: « Anche là dove ideologie agnostiche, ostili alla tradizione cristiana, o anche dichiaratamente atee, ispirano certi maestri di pensiero, tanto più grande è l'urgenza per la Chiesa di intrecciare un dialogo con le culture affinché l'uomo d'oggi possa scoprire che Dio, ben lungi dall'essere rivale dell'uomo, gli dona di realizzarsi pienamente, a sua immagine e somiglianza » (AAS *74 (1982), 685).*

Il Santo Padre auspica pertanto che tutti i Membri della Federazione Universitaria Cattolica Italiana siano sempre più attivamente presenti nella società, e in particolare nel loro ambiente dell'Università e della Scuola, con il coraggio della originalità cristiana, con la fedeltà a Dio ed all'uomo, con una intraprendenza che sia, insieme, servizio alla ricerca ed alla promozione di quei valori che hanno origine e fondamento nella Parola di Dio, di cui la Chiesa è custode, interprete ed annunciatrice.

Con tali voti e come pegno della Sua benevolenza, il Vicario di Cristo invoca sugli Organizzatori, sui Dirigenti, sui Relatori e sui partecipanti larga effusione di favori celesti ed imparte di cuore l'implorata propiziatrice Benedizione Apostolica.

Profitto della circostanza per confermarmi con sensi di distinto ossequio
dell'Eccellenza Vostra Rev.ma

Agostino Cardinal Casaroli

Dev.mo

Padova, 28 gennaio 1983

FUCI riunita 46° Congresso Nazionale in Padova impegnata studio et testimonianza speranza tempo odierno, gioisamente stretta Vostra Santità grata messaggio et indicazioni ricevute incarnazione Vangelo nella cultura contemporanea, riafferma fede servizio Chiesa uomo, rivive ricchezza sua tradizione, chiede benedizione Vicario di Cristo.

Giorgio Tonini presidente don Agostino Bonivento assistente Presidenza FUCI.

Città del Vaticano, 30 gennaio 1983

Santo Padre ha molto apprezzato filiale messaggio indirizzatogli da membri FUCI riuniti in codesta città per celebrare loro Congresso Nazionale et vivamente grato invoca su di essi et componenti tutti loro antica et sempre attuale associazione larga effusione doni et grazie divine affinché loro cristiani intenti servizio Chiesa et uomo siano realizzati in pienezza di donazione et di fedeltà insegnamenti Vangelo et secondo orientamenti Magistero et mentre incoraggia et conforta loro rinnovati propositi imparte di cuore ad essi et familiari implorata propiziatrice benedizione apostolica quale conferma Sua benevolenza.

Cardinale Casaroli

La relazione introduttiva della Presidenza Nazionale

Coscienza e culture, per riconciliare l'uomo col tempo

Questo 46° Congresso Nazionale della Fuci si tiene a Padova; una scelta che non è stata dettata dal caso, ma che risponde all'esigenza d'esprimere il senso dell'identità della FUCI. Abbiamo scelto Padova perché è una città di cui l'Università, nel bene e nel male, è gran parte, e perché è una città in cui vive una Chiesa locale con grandi tradizioni, ma insieme giovane e vivace, seriamente impegnata in un lavoro di attuazione del Concilio.

La città di Padova è divenuta, da qualche anno, agli occhi del Paese, la città simbolo della sconfitta amara e violenta delle speranze di una generazione, allevata nell'utopia e poi costretta ad una rapida e dura normalizzazione. Insieme a Bologna, Padova è il simbolo dello scontro tra la saggezza che si mischia con il perbenismo di culture tradizionali « antiche come le montagne », e il rabbioso desiderio di assoluto, la folle passione nichilista, di una generazione senza padri. Uno scontro che a Padova come a Bologna, si è consumato, non a caso intorno all'Università, nel famoso e tragico '77, ma che è continuato e continua quotidianamente nel piccolo dramma di una città invasa da migliaia di giovani universitari, di cui ha paura e da cui cerca di difendersi, e in quello di migliaia di studenti che questa paura e questa diffidenza sentono sulle spalle ogni giorno. E' intorno a questa diffidenza, a queste reciproche paure che anche a Padova è esplosa la violenza e anche il terrorismo. Padova, come il nostro paese, sembra esserne uscita, ma non facilmente e non senza pagare un prezzo, talvolta molto alto. Il « caso 7 aprile », ancora pericolosamente aperto, ne è la prova più evidente, il caso di una giustizia incerta, dinanzi a imputati altrettanto difficilmente definibili, costituisce una sfida per la società italiana, e per la città di Padova; quella di saper mostrare che dalla violenza si è usciti veramente, non perché una forza ha sconfitto un'altra forza, ma perché ha vinto la maturità democratica, la tolleranza, l'autentico rispetto e la piena promozione dei diritti dell'uomo, di ogni uomo.

Dopo gli anni di piombo, Padova, sta cercando di trovare nuovi equilibri, nuove strade da percorrere, tutti insieme. Anche per questo l'abbiamo scelta a sede del Congresso, proprio perché la ricerca di Padova è la ricerca di tutto il Paese. E come Padova sa che queste nuove strade si potranno aprire solo se la saggezza delle culture tradizionali saprà armonicamente comporsi con i tumultuosi processi di cambiamento in essa presenti, altrettanto deve sapere tutto il Paese, che tutto è valorizzare il vecchio senza mortificare il nuovo. Guai infatti se qualcuno pensasse di potere avviare un processo di modernizzazione che prescindesse dal patrimonio di culture, di valori, di umanità, che la storia viva del nostro paese, della nostra gente ci consegna. Ma sarebbe operazione altrettanto sterile e insana quella di chi pensasse di poter eludere le sfide concretamente poste dal nostro tempo rifugiandosi in consolatorie e nostalgiche mitizzazioni di una malintesa tradizione.

In questa difficile fase storica, si trova anche la Chiesa. E la Chiesa di Padova ne è segno evidente. Una Chiesa in cui da anni quotidianamente si cerca non di conciliare irenisticamente il vecchio col nuovo, ma di far rivivere nell'oggi il meglio dell'antico, con il coraggio maturo di chi cerca di valorizzare, senza proferire miopi condanne, sia chi viene da lontano, sia chi guarda lontano.

E' dunque la ricerca di un nuovo rapporto col tempo, con il passato e con il futuro, e dunque con il presente — perché è solo attraverso una riconciliazione col passato e col futuro che si giunge a riconciliarsi col presente — che accomuna il cammino della chiesa e quello della società civile, entrambe dinanzi alla sfida di dare futuro alle speranze del passato, da quelle più antiche a quelle degli anni Sessanta e Settanta.

Di questa sfida, Padova è una delle poste simbolicamente più importanti. Ed è per questo che siamo venuti qui e a tenere un Congresso su un tema come « Cultura e speranza nell'età della crisi », un tema centrato su tre termini, apparentemente così distanti tra loro, ma dei quali è pure così necessaria una stretta coniugazione: « crisi », « speranza », « cultura ».

E' innanzi tutto della crisi che vogliamo parlare, proprio perché non possiamo prescindere da questa parola dietro la quale c'è la realtà di una stagione di gravi difficoltà, di forti incertezze, di grande smarrimento dinanzi a problemi spesso inediti e che a tratti sembrano schiacciare l'intelligenza e la volontà degli uomini.

Al Congresso di Milano, nel dicembre del 1980, avevano parlato di « crisi della ragione » con l'intenzione di affermare che la crisi nella quale tutti siamo immersi non si ferma alle cose, ma intacca la cultura dell'uomo, i suoi valori, le sue speranze, la sua ragione, cioè il modo stesso con cui egli si rapporta con gli altri uomini e con le cose stesse. In questa situazione, le ricette tradizionali non servono più, ma si mostrano in tutta la loro inadeguatezza, e per questo appare necessaria la ricerca di nuove mediazioni culturali, a partire dalle sfide inedite che il presente ci pone dinanzi. Una ricerca necessaria anche per la Chiesa, che è continuamente chiamata a ripensare e a ridire l'annuncio di fede a partire dalla storia e dalla cultura concrete degli uomini.

Ci sembra che la validità di queste analisi, resti oggi inalterata, la crisi nei suoi risvolti economici, sociali, politici non appare certo superata, così come la « malattia della ragione ». E come due anni fa, sembra si possa dire che è al livello culturale che se ne riscontrano gli aspetti più

preoccupanti. A questo livello infatti, la crisi si trasforma in « cultura della crisi », non solo nelle forme isolate di qualche santone del nichilismo, ma anche in quelle del diffondersi a livello di massa di rappresentazioni della crisi che come spettri divengono causa di insicurezze e angosce collettive, impedendo al futuro di entrare nelle preoccupazioni del presente. Al rapporto diretto con i termini reali della crisi, se ne sostituisce uno, mistificatorio, con le rappresentazioni di essa. Risultato di questo processo è l'intorpidirsi di ogni intelligenza storica e il paralizzarsi di ogni energia di trasformazione della realtà. La crisi, da una realtà con cui fare i conti dentro la quale aprire strade nuove, si tramuta in uno stato d'animo impalpabile, in un'atmosfera irrespirabile di cupa rassegnazione o di vitalismo irrazionale e disperato.

Per questo si impone, dentro la crisi, la ricerca di una nuova « cultura » — è il secondo termine-chiave di questo Congresso — che sappia sottoporre a critica le facili rappresentazioni della crisi, che sappia cacciare spettri per recuperare un rapporto diretto con la crisi stessa nella sua oggettività verrebbe da dire « materiale ».

E non si tratta solo di un'istanza etica. E' la stessa natura della crisi a imporlo. La parola « crisi » evoca ancora in noi l'immagine della fine di qualcosa e insieme l'inizio di qualcos' altro. La crisi è insomma la fase di passaggio da un'epoca all'altra, una necessaria, periodica scansione del processo storico. In realtà, nel tempo in cui viviamo ,le cose sembrano andare diversamente. Si sta ormai affermando, nella coscienza comune, la consapevolezza che la crisi è la dimensione normale e naturale del vivere umano nel nostro tempo. In un' epoca in cui il mutamento è così rapido, le trasformazioni procedono ad un ritmo così incalzante e la complessità cresce vorticosamente, la crisi non può non essere « continua ».

Ma proprio questa radicalità della crisi, che oggi spinge a definirla dimensione intrascendibile dell'esistenza umana, è la migliore falsificazione della cultura della crisi. Proprio perché la crisi è continua, è cronica, la crisi è anche creativa, genera continuamente cose nuove che subito supera dialetticamente; nella crisi vecchio e nuovo si mescolano e si confondono in una realtà che davvero ricorda la mitica immagine del primordiale caos creativo. La cultura della crisi, contro le sue stesse intenzioni, ipostatizza la crisi ,ne fa un nuovo fondamento, quando essa è proprio negazione del fondamento; un nuovo schema trascendentale di comprensione della realtà, quando essa è proprio la negazione di ogni pretesa di leggere la realtà attraverso categorie culturali che si pretendono definitive e metastoriche.

Non è dunque la cultura della crisi, la cultura negativa, la cultura nichilista, che può essere lo sbocco positivo alla crisi della ragione. Piuttosto, oltre la crisi della ragione non può che esserci la ricerca di una ragione per la crisi, la ricerca cioè di modelli di razionalità capaci di una cultura della speranza come, con un' espressione più espressiva che rigorosa, abbiamo detto nelle tesi, di leggere dentro la crisi e interpretare i segni secondo la grande visione del Concilio Vaticano II, che mai come in questo momento, ben lungi dall'apparire superata, come tanti ansiosi inseguitori di un post-moderno che assomiglia tanto al pre-moderno vorrebbero sostenere, si mostra oggi, più che mai attuale.

Una cultura ermeneutica, cioè una cultura che cerca di stabilire, dentro la crisi continua, dentro questa terribile accelerazione del mutamento, un rapporto positivo col tempo. Non recuperando impossibili modelli di società tradizionali ove tutto durava secoli, ma cercando dentro la società del mutamento continuo, un rapporto positivo con il passato, il presente, il futuro. Una cultura della speranza, proprio in quanto è una cultura della lettura dei segni è anche una cultura capace di farsi tradizione. Non c'è cultura senza tradizione, cioè non c'è cultura che non cerchi di rileggere il passato per proiettarlo nel futuro attraverso il presente.

Nel significato ormai consueto, tradizione significa nostalgia del passato, di ciò che non c'è più e che è triste aver perso. In realtà, questo modo d'intendere svilisce il senso più profondo dell'idea di cultura come tradizione proprio perché, anziché recuperare un rapporto positivo tra le dimensioni del tempo, assolutizzandone una, il passato, allarga la frattura, la scissione, tra passato, presente e futuro, anziché favorire la ricomposizione. Come la cultura della crisi, di cui è poi un'espressione, il tradizionalismo è dunque un sintomo della crisi, ma è del tutto incapace di orientarsi positivamente in essa.

Ben lontana da ogni nostalgia tradizionalista, la cultura della speranza cerca invece di compiere progressivamente, nell'età del continuo mutamento, questa riconciliazione dell'uomo col tempo, cercando di creare nuova tradizione.

E' sempre stata questa una costante della storia della FUCI. Lo testimonia un piccolo libro di Giovanni Battista Montini, « Coscienza universitaria », scritto negli anni in cui il futuro Paolo VI era assistente della FUCI, e recentemente ripubblicato dalla « Studium ». In quel libro, Montini organizza la resistenza morale e culturale contro il fascismo, proprio intorno a due nuclei fondamentali; la coscienza e la tradizione; due concetti totalmente estranei al fascismo, come a ogni cultura della crisi.

Per Montini, la coscienza ritrova se stessa solo nella tradizione, in un positivo rapporto col tempo, mentre a sua volta, la tradizione non è che un rapporto diacronico tra coscienze, la consegna agli uomini del domani dei frutti della ricerca e dei fallimenti degli uomini d'oggi.

Questa positiva dialettica tra coscienza e tradizione è sempre stato uno dei nuclei portanti della « cultura » fucina, per questo la FUCI, nella sua lunga storia, ha conosciuto diverse stagioni, come diverse, sono state le stagioni della storia della Chiesa e della società italiana. Non mitizziamo né demonizziamo nessuna di esse. Per restare agli anni più recenti, fanno parte profondamente e ugualmente della nostra storia la stagione dei conflitti dal '68 al '74, come quella del paziente silenzio degli anni dal '75 all'80. Non condividiamo le facili ma mistificanti operazioni di chi vuol mettere disinvoltamente tra parentesi stagioni che hanno avuto le loro contraddizioni, ma anche la loro ricchezza, proprio perché è nello spirito della cultura della speranza ristabilire un rapporto positivo, una vera tradizione, con ogni momento della storia, perché tutti ci appartengono e nessuno possiamo rinnegarne.

Abbiamo detto che una cultura della speranza, cioè una cultura che sappia cogliere nella crisi i fermenti positivi, è una cultura che cerca di recuperare un rapporto positivo col tempo. Ma questa non può essere operazione individuale: essa richiede per attuarsi di essere svolta nella comunicazione, in un rapporto intersoggettivo, collettivo, comunitario. La tradizione, come interpretazione di passato, presente e futuro, non è invenzione di individualità isolate, ma frutto di un senso comune, di una ricerca e di una costruzione comunitaria.

E' questo del rapporto tra intellettuali e società un'antica questione della storia italiana, la crisi sembra farla riemergere con prepotenza. Nella crisi divengono infatti più forti le due opposte tentazioni della frattura

come della manipolazione, due delle più tristi manifestazioni della crisi come « crisi della ragione ». Se la cultura è estranea alla gente, questo significa che la cultura non è cultura e che la gente è incapace di esprimere cultura, cioè intelligenza degli avvenimenti, e di metterla in un circolo comunicativo. E se poi la cultura si trasforma in manipolazione, non si verifica altro che l'esasperazione della frattura e il suo rovesciamento in dominio, peraltro importante. La ricerca di un nuovo senso comune collettivo, non ideologico — perché si ricadrebbe nella manipolazione — ma aperto al fluire del tempo, è dunque una delle sfide più grandi per chiunque voglia porsi dentro la crisi con la volontà di non soccombere ad essa.

Molti ci sembrano oggi i segni della volontà di cercare in questa direzione, anche se tuttora incerte appaiono le forme in cui possa concretizzarsi una cultura che sia popolare senza essere di massa, nel senso deteriore cioè artificiosa e manipolatoria.

La FUCI vuole provare a dare un suo contributo a questa ricerca. La FUCI è una federazione di piccoli gruppi che fanno della ricerca culturale, a partire dai problemi posti dal confronto tra la fede e la storia, il loro obiettivo primario. Questa ricerca si opera nella povertà di mezzi e nella piena autenticità di rapporti umani, al di fuori di ogni intento ideologico, cioè manipolatorio, di dominio. Ma nello stesso tempo, si tratta di una ricerca che, deliberatamente, non vuole essere condotta in modo introverso, non vuole essere fine a se stessa o chiusa in se stessa. E' una ricerca che si opera all'interno di realtà popolari più vaste, in primo luogo l'Azione Cattolica e tutta la Chiesa italiana, e a confronto con ambienti umani concreti, come l'università e il mondo giovanile. In questo modo, il lavoro della FUCI non pretende di essere esauriente, né di divenire metro di giudizio per quanti agiscano, nella Chiesa e nella società, con metodologie e obiettivi diversi: esso è inteso come complementare e vuole porsi come un contributo particolare, e originale. Per questo, la FUCI, che non è mai stata e non è neanche oggi un' associazione di massa, e che per questo non mira neppure a intervenire direttamente nei meccanismi della cultura di massa, sa ben apprezzare chi, come l'Azione Cattolica, sceglie di operare su una base popolare estremamente più ampia, ma rivendica tuttavia il senso e il valore di essere federazione di piccoli gruppi, quei piccoli gruppi che, nella visione maritainiana e mounieriana, se capaci di essere lievito di una pasta più grande, hanno una funzione vitale.

Abbiamo cercato di descrivere la crisi, e abbiamo cercato anche di individuare alcune tracce per una cultura adatta alla crisi, per una cultura della speranza. Cercando di raggiungere questi due obiettivi, abbiamo finito anche col far intendere più o meno in che senso parliamo di « speranza ». Ne parliamo da credenti, da cristiani, da uomini cioè per i quali un evento accaduto nella storia, quello della morte e resurrezione di Gesù Cristo, riassume in sé il significato di tutta la storia umana e della storia di tutti gli uomini. Di questo evento, che è accaduto in un momento particolare, ma che continua ad accadere in ogni momento della storia, grazie allo Spirito e alla sua azione rinnovatrice, la Chiesa è testimone e messaggera. La Chiesa trova dunque in Cristo la propria speranza, una speranza che annuncia al mondo che si compirà nel Regno.

Dunque, non si tratta di una speranza che si contrappone alla storia, che è estranea ad essa. Non è una speranza che si può coltivare intimisticamente in qualche piccolo orticello: questa non sarebbe speranza, avevamo detto al Congresso di Milano, ma un mero compenso psicologico rispetto alla frustrazione che si prova dinanzi alle durezze della crisi. La speranza dei cristiani ha il suo fondamento oltre la storia, ma non può essere raggiunta che dentro di essa nella solidarietà concreta con « le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce » degli uomini d'ogni tempo, come dice il Concilio.

Ma se la speranza non è visibile se non nella storia, ciò non significa che di essa ci si possa appropriare: la speranza, come la fede e la carità, è dono dello Spirito e lo Spirito soffia dove vuole. Così non esiste un soggetto storico di per sé depositario della speranza: chiunque abbia voluto in qualsiasi tempo e in qualsiasi modo individuare e delimitare nella storia un soggetto messianico ha sempre finito col tradire la speranza degli uomini. Così non è depositaria della speranza nessuna classe sociale, nessuna generazione, nessuna nazione, nessun partito, nessuna cultura né il proletariato, né i giovani, né l' America Latina, né la Polonia, né i cattolici.

Dunque la speranza di cui parlano i cristiani non è né intimista né integrista, né irenistica né ideologica: è un annuncio più grande di tutti, quello che la verità si è incarnata nella storia e da quel momento la storia è in marcia verso il Regno e dentro di essa si moltiplicano i segni che annunciano questo Regno.

Di questo annuncio la Chiesa è memoria evidente. La Chiesa del Concilio ha riaffermato questa sua identità, e da vent'anni è tenacemente al lavoro per convertirsi a questo impegno di fedeltà a se stessa e al Signore. Di questo impegno di rinnovamento sono stati e sono simbolo vivente i pontefici del Concilio e del post-Concilio, Giovanni XXIII, Paolo VI, Giovanni Paolo I e Giovanni Paolo II, mentre a sua volta, come affermiamo più distesamente nelle tesi, la Chiesa italiana sta cercando di tradurre il rinnovamento conciliare nella realtà del nostro paese, con un impegno che coinvolge tutti, dalla Conferenza Episcopale, a tutto il popolo di Dio.

A partire dal recente documento dei vescovi su « La Chiesa italiana e le prospettive del Paese », la comunità ecclesiale si è andata interrogando sul senso della crisi che viviamo e sul contributo di speranza che i cristiani possono dare in mezzo e a fianco di tutti gli uomini del nostro tempo.

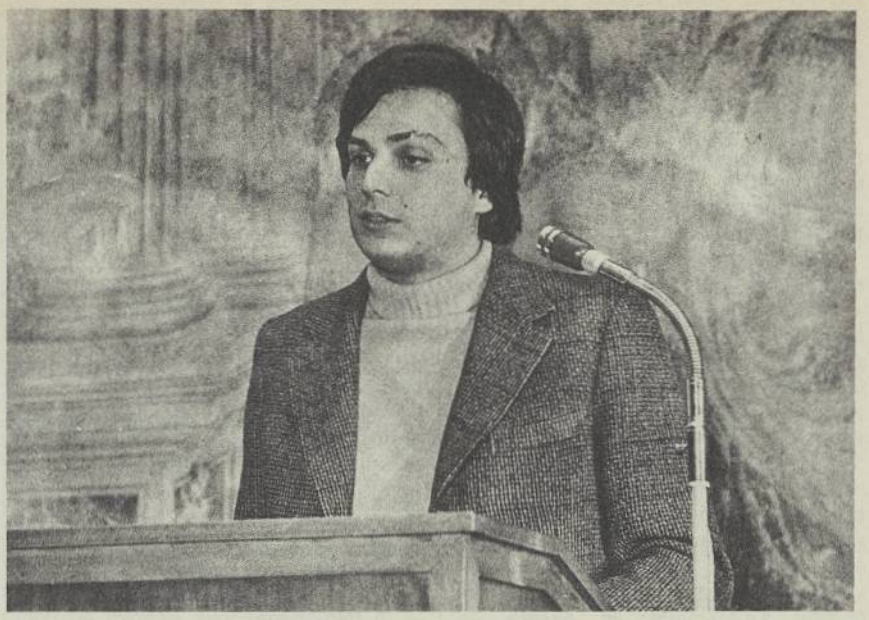
Le dimensioni europee della crisi

L'idea di crisi come elemento costitutivo dei nostri anni non va limitata però solo alla particolare situazione di transizione della realtà italiana. Proprio per quella sua radicalità di cui abbiamo detto, non va neppure intesa come un fenomeno dalla cronologia sicuramente definibile. In quanto è di un grande mutamento culturale e « antropologico » che si parla; lo sviluppo deve esserne ricercato in un più ampio scenario storico, considerando nell'insieme l'intero svolgersi della coscienza europea. Più intensi contatti, ristabiliti dopo il Congresso di Milano, con la realtà europea — per il tramite dei movimenti come noi aderenti al coordinamento europeo del MIEC-JEC —, sono stati per noi la chiave di volta per l'ampliarsi delle nostre prospettive, riguardo la natura e il futuro della crisi.

Vivere oggi nel continente europeo non richiama immediatamente il senso di un'appartenenza ad una identità culturale, ad uno « spirito » definito. Una lunga storia di fratture nella continuità della tradizione europea, ha definitivamente lacerato l'omogeneità civile e spirituale dell'Europa cristiana, e non da ieri. Per capire la profondità della « crisi della coscienza europea » nella sua genesi storica, bisognerebbe rifarsi alla formazione delle coscienze nazionali ed alla riforma; in termini culturali andrebbe già indagata nella scissione illuminista tra pubblico e privato, fatti e valori ragione e fede. Questa crisi ha coinciso, nelle cause e negli sviluppi, con la messa in discussione da parte dell'umanità europea di un sicuro « centro » identificante, di un sintetico riferirsi ad un comune fondamento. In altri termini, la novità intrascendibile dell'Europa moderna può essere cercata nel suo frammentarsi nel venir meno di una coesione giustificata dall'idea di un cosmo ordinato, raccolto attorno ai propri fondamenti sacrali. La **secolarizzazione** è questa novità dell'Europa occidentale, l'elemento di rottura con le sue origini cristiane, la provocazione necessaria al moderno per imporsi. E la secolarizzazione, come perdita del centro, resta ancora un fenomeno decisivo per la comprensione dei processi oggi in atto. Si potrebbe quasi dire che il suo tentativo di dare maggiore consistenza e stabilità all'esistenza degli uomini, facendola interamente poggiare sulla loro responsabilità ed autonomia, è una base di quella inserzione permanente dell'idea di crisi nel procedere della società umana. E richiede perciò un giudizio attento, capace di valutarne la complessità e soprattutto di prendere interamente atto della sua necessità, per comprendere la singolarità di questa nostra storia, altrimenti indecifrabile in altri contesti continentali.

Le secolarizzazioni

Questa acuta coscienza della discontinuità rispetto al passato, come laicizzarsi dei riferimenti etico-culturali e l'introdursi del « moderno » attraverso il riconoscimento dell'autonomia del mondo, non nasce però solo **contro** ma anche **grazie** al cristianesimo e in particolare alle sue istanze di creazione, incarnazione e libertà. La secolarizzazione quindi deve anche essere letta come un processo che incontra, piuttosto che minacciare, alcune delle esigenze più profonde della Chiesa e della fede.



Anche nelle sue forme più drastiche di eclisse della coscienza religiosa e problematizzazione dell'accesso a Dio dell'uomo occidentale, esprime soprattutto l'inadeguatezza delle tradizionali mediazioni di fede, attraverso cui per lunghi secoli l'umanità ha stabilito il proprio rapporto con Dio, e non — invece — un'irriducibile critica ad ogni esperienza religiosa. Questo problematizzare la proposta cristiana, smentendone l'ovvietà, è un'occasione che si apre ai credenti per ridefinire la continuità delle proprie affermazioni di fede in modo adeguato anche a contesti culturali mutati e differenziati; ma allo stesso tempo è una sfida, una provocazione, che può accelerare il cammino di perdita di senso di una comunità dei credenti incapace di rispondere adeguatamente. Che sempre meno quella europea sia una « società cristiana », nell'identità, la sostanza e la memoria, e che sempre meno quella cristiana sia « religione di tutti », non lo si deve ricavare dal calo quantitativo dei praticanti, quanto piuttosto da un radicale mutamento qualitativo in termini culturali e antropologici, cioè in termini di civiltà. Perciò ha poco senso rifarsi come modello, nei propri tentativi di reagire a questa situazione, a quelle società o chiese che vivono secondo una maturazione culturale estranea a questi processi, in uno stadio differente, non ancora o diversamente secolarizzato.

Anche il processo di secolarizzazione ha infatti un proprio non lineare svolgimento; ci sono società e realtà ecclesiali che, non trovandosi in una eguale fase di questa storia e non essendo pertanto intercambiabili le loro condizioni e i loro presupposti, non sono affatto semplicemente comparabili. Nel caso delle nostre società, in Europa occidentale, ad un primo fenomeno di secolarizzazione come traduzione delle speranze cristiane in ideologie di progresso ed emancipazione umana, ha fatto seguito una profonda crisi di questo universo ideologico secolare, che ha coinvolto il più ampio sistema dei riferimenti etici e culturali. Ma come effetto di questa « crisi della ragione », crisi di una prima forma di secolarizzazione, si constata — come abbiamo già detto a Milano — un ulteriore secolarizzazione, ben più radicale, da cui le culture della crisi hanno espulso ogni residua forma di speranza.

E' un cammino complesso e singolare: non si può pensare di condizionarlo o persino dirigerlo sulla scorta di intuizioni o progetti radicati in contesti culturali e sociali di diversa complessità. Su questa obiezione abbiamo fondato la nostra critica al trasferimento diretto all'interno della realtà europea di teologie e prassi pensate per e nella situazione latinoamericana; e con le stesse ragioni motiviamo ora i dubbi nei confronti di quanti non vedono problemi nell'additare il modello polacco a soluzione dei disagi dell'occidente, troncando così la ricerca di uno « nuovo » più adatto e rispettoso di questa realtà. Sono scorciatoie nelle quali non ci sembra possibile riassumere tutta la plurale e vivida sfaccettatura di questi nostri anni, in cui speranza e delusione, abbandono e fiducia, passione e scoraggiamento, si sono mesco-

lati mentre camminavamo alla ricerca di significati e prospettive per un tempo che sapevamo e sappiamo non contentarsi più di semplificazioni o tradimenti.

Tantopiù, in quanto la secolarizzazione è sempre meno un fenomeno che riguarda solo l'esperienza di fede, e quindi deve preoccupare soltanto i credenti.

Le conseguenze su di un piano culturale, politico e istituzionale sono — al contrario — così rilevanti da farne un nodo decisivo per la comprensione dell'intera dinamica sociale. Nella società civile la secolarizzazione si può concepire come « rilevanza socio-strutturale della privatizzazione della decisione religiosa », secondo quanto dice il sociologo tedesco Niklas Luhmann; la fede, nella società troppo complessa, diventa una questione di scelta individuale, una cosa privata, mentre prima era proprio l'incredulità ad essere un « affare » privato. E questa **privatizzazione,** dalla decisione riguardante la fede, passa ad applicarsi ad ogni altro livello della vita sociale, fino a rappresentare il centro stesso dei meccanismi di produzione del consenso e gestione del potere della società borghese-industriale (e costituire, fino ad oggi, un referente decisivo anche dell'attuale transizione al post-industriale).

Cristianità o collegialità?

Questo giustifica lo sforzo di chi riflette **prioritariamente** sulle strutture e gli obiettivi delle nostre società, per comprendere le ragioni della crisi e riuscire a far sorgere dal loro interno — senza trasferimenti da altri contesti — le decisioni e gli orientamenti in grado di produrre nuovo senso, in vista anche di un diverso consenso sociale. Proprio per questo — pertanto — il giudizio sul moderno e le conseguenti reazioni al processo di secolarizzazione sono gli indici più significativi dei processi in atto nella Chiesa e nella società dell'Europa occidentale: e su queste è necessario un profondo confronto. Secondo una distinzione forse troppo schematica, e che sicuramente necessiterebbe un più lungo lavoro di esplicitazione, si può parlare di due comportamenti alternativi, di fronte a questi temi:

a) c'è chi pensa che la nozione di crisi non sia un fattore strutturale della nostra età, e ritiene — soprattutto — che non abbia realmente messo fuori causa gli indirizzi e le categorie tradizionali di pensiero. Proprio queste — al contrario — in quanto elaborate storicamente prima di qualsiasi processo di frammentazione, sarebbero in grado di « imporsi » sulla complessità del presente, con la loro evidenza e certezza.

— **In termini ecclesiali** si traduce nella pretesa di riconquistare gli spazi perduti in forza di una reintroduzione dall'esterno dei valori cristiani espulsi, facendo leva sulla opposizione di « certezze » e crisi. E' una prospettiva di « nuova cristianità » cui fa problema accettare la centralità delle coscienze e, conseguentemente, l'animazione « laica » del temporale. Attorno ai valori, poi, si sviluppa un discorso che, negando la possibilità di intenderli altrimenti che in modo deduttivo ed astorico, conduce alla loro ripresentazione dogmatica, come fulcro per ricostituirsi un'identità culturale e spirituale « indenne » da crisi. Ma sottraendoli così anche ad ogni discussione, alla messa in circolo, all'arrischiamento all'interno della realtà in mutamento, che rinnova ad ogni momento le proprie attese ed esigenze.

— **In termini sociali** se ne danno diverse traduzioni, concordi però nel voler reagire alla caduta di consenso civile e ristabilire una nuova unità della società denunciando gli « eccessi » di democrazia partecipativa. Lo spettro della crisi e dell'emergenza è l'immagine su cui rifondare una « coesione » sociale stabilita sull'insicurezza collettiva; ma nella sua ombra si ripete la frattura tra la paralisi di chi soggiace all'incantesimo della crisi e le discrete attività delle nuove élites di potere, disincantate e perciò abili nel volgere a proprio favore l'altrui « sonno della ragione ».

I meccanismi sono quelli — criptoautoritari — di riduzione della complessità attraverso l'integrazione dei diversi sottosistemi in un sistema centralizzato di orientamento e presa di decisioni, sottratto ad ogni altro controllo che non sia quello delle compatibilità e del funzionamento del sistema produttivo, oppure della funzionalità a privilegiati settori di interesse. E' una soluzione discretamente arginata a pochi, per un problema invece drammaticamente comune. E' una reazione alla crisi che, per riuscire, deve minimizzare la novità di proposte capaci di vitalizzare e mettere in movimento tutta la società, ponendo traguardi comuni e su questi richiedendo la solidarietà e la partecipazione di tutti. Non deve, il presente, contenere più del semplice quotidiano, non deve anticipare e progettare: in assenza di novità, la gestione del presente si lasci invece guidare dal passato.

b) Ma noi non ci crediamo. Non crediamo in quella strada, non vogliamo crederci. Il vero nodo è, un altro: si tratta di assumere consapevolmente il processo di « perdita del centro » della cultura europea e trarne le conseguenze. Si tratta di leggere nella « crisi della coscienza europea » (crisi sociale, politica ed etica) e da lì ripartire, senza sfuggirne la complessità. E questo nostro situarci in una dimensione sopranazionale non nasce dal sentirci « stretti » — per presunzione — nell'analisi solo italiana, ed a cercare obiettivi più vasti e magniloquenti. E' invece la coscienza — precisa — che alcuni fatti determinanti della nostra vita culturale e sociale — come la perdita di modelli di riferimento, la fine di un fondamento comune, la crisi del soggetto — maturano necessariamente in un contesto sovranazionale, e pongono i problemi più seri proprio nell'intrecciarsi e nell'approfondirsi secondo realtà diverse, ma comunicanti tra loro. Perciò, anche una diversa ricerca di nuovi valori individuali e collettivi, e di nuovi soggetti storico-politici, non può essere fatta nel limite di una sola società, di un solo contesto culturale.

— **Sul versante ecclesiale** assumere ed interpretare la crisi contemporanea significa allora, innanzitutto, confrontarsi apertamente con la secolarizzazione, come già detto. Il nodo centrale è quello di ristabilire una continuità e normatività delle affermazioni di fede in contesti ormai profondamente mutati e differenziati, a partire dal rispetto della necessaria « storicità » e « condizionatezza ». Si delinea così un'ampia, **duplice,** sfida per la Chiesa. Da un lato per le Chiese locali, chiamate ad essere dirette protagoniste di questa missione, allo stesso tempo di evangelizzazione e di ripensamento delle condizioni dell'annuncio a partire dalla propria realtà territoriale e culturale. Dall'altro per i pastori, che rappresentano il nesso visibile tra Chiesa locale e Chiesa universale, e quindi incarnano l'istanza di armonizzare le esigenze di una viva e complessa realtà territoriale e la vita di insieme della Chiesa, sintetizzata nel collegio episcopale e nel pontificato. Anche a questi ultimi, infatti, è richiesto di rispondere ad una realtà in mutamento adeguando la propria missione alla sfida dei nostri tempi. Ricordiamo, per questo, quanto detto sulla collegialità dai vescovi europei nel loro ultimo simposio: « lo sviluppo dei rapporti collaterali tra Chiesa e le accresciute responsabilità reciproche aprono la via di una

migliore esperienza della collegialità universale e del rapporto con il successore di Pietro.

Senza questi rapporti il senso della collegialità rischia di affievolirsi e l'Istituto conciliare rischia di arrugginirsi. D'altra parte, se la Chiesa di un paese sperimenta la propria universalità unicamente attraverso il dialogo con la Chiesa di Roma, questo dialogo rischia di essere meno perfetto senza l'esperienza di rapporti collaterali con altre chiese che l'aiutino a capire meglio il servizio del Primato nella sua "sollecitudo omnium ecclesiarum" » (dalla relazione del Cardinal Etchegaray, arcivescovo di Marsiglia al Simposio dei Vescovi Europei del 1982).

Infine, sempre tra le domande poste dalla realtà europea ai credenti e alla Chiesa, un'ultima riflessione dobbiamo rivolgerla allo scandalo della mancanza di unità tra le Chiese. Proprio quest'anno cade il cinquecentenario della nascita di Lutero, ed è grande la tristezza nel vedere la nostra Chiesa ancora divisa di fronte ad una realtà così esigente e così sconvolta, che ci richiederebbe invece una grande unità di fede e una maggiore varietà di prospettive e proposte.

— **Sul versante civile** invece il nodo, per un superamento della crisi in senso progressivo, resta la governabilità e un nuovo consenso democratico, diretto a riflettere e suscitare speranze post-sacrali e post-ideologiche.

Speranze però, incarnabili in pratiche storiche e coniugabili in progetti culturali e politici. Perché il conflitto è oggi non solo tra partiti, ma anche sul tradizionale tipo di politica. In tutto il continente sono in discussione i modelli di razionalità politica; e anche le nuove aggregazioni emergenti — i cosiddetti nuovi movimenti sociali (ecologisti, antinucleari, pacifisti ecc.) — esprimono proprio questo mutamento di categorie.

Al « modello-progetto » dei partiti tradizionali, diretto a gestire il progresso verso obiettivi sempre più ampi, viene contrapposto il « modello-tutela » dei nuovi movimenti, che invece esercitano potere di veto su ogni espansione e progresso, a favore di sicure garanzie di salvaguardia della sfera della vita ancora dotata di senso e valore (la qualità della vita personale, il territorio, ecc.).

Questo dibattito sta cambiando, nel suo corso, molte categorie tradizionali di interpretazione. E' un fatto reale, da cui non si può prescindere, benché la carica di effettiva innovazione sia spesso ancora difficilmente identificabile (basti pensare alla contraddittorietà di un fenomeno come quello della pace, in cui su motivazioni che spesso risentono proprio di quella privatizzazione e angoscia nate dalla cultura della crisi, sono sorte nuove forme di socializzazione, in grado di risvegliare una certa attenzione e rimettere in comunicazione tra loro le persone).

Contro il disperdersi della vita, e per una rinnovata riflessione sul senso, è essenziale interpretare la valenza dei soggetti storici emergenti e della nuova soggettività che li ispira, in quanto potrebbero racchiudere la potenzialità per una diversa governabilità e nuovi schemi di consenso. Ma è altresì indispensabile valutare le trasformazioni strutturali in atto e le opportunità che offrono, senza di cui nessuna soggettività potrebbe essere rilevante ai fini del mutamento della realtà.

La crisi del compromesso keynesiano tra Stato e mercato, tra democrazia e capitalismo, si sta mostrando infatti oggi in tutta la sua gravità e, mentre terapie di segno opposto si contrappongono — spesso neutralizzandosi — l'idea di politica e il concetto di governabilità sono sempre più ridotti a tatticismo, in una prospettiva puramente contingente e nell'illusione che il meccanismo — prima o poi — riprenda a funzionare.

Ma i limiti allo sviluppo delle nostre società sono — in realtà — tutt'altro che contingenti: sia quelli di ordine « fisiologico » (le risorse), che quelli derivanti dal processo di innovazione tecnologica (in quanto, elevando i ritmi dello sviluppo, si azionano meccanismi che generano squilibrio sull'insieme del sistema: confronta la drastica riduzione del lavoro non-terziario, lo spostamento di investimenti su aree poco « garantite », ecc.). Ed è, pertanto, solo « falsa concretezza quella di chi guarda alla fase presente come ad una parentesi, un tempo di correzione degli equilibri a favore del mercato (prospettiva vetero-liberista) o dello Stato (prospettiva vetero-socialista).

La crisi invece — come si è detto anche nelle tesi — è in primo luogo crisi di interazione sociale, della capacità di orientare i cittadini secondo norme, valori, interessi comuni. La pretesa di ridurla, ricercandone il superamento solo in una diversa articolazione del rapporto Stato-Mercato o in una redistribuzione di compiti tra i diversi sottosistemi di cui il sistema si compone, è un grave segno di incomprensione del mutamento. Se tali terapie fossero accolte — e sempre che poi risultasse dimostrata la loro funzionalità, anche solo dal punto di vista della funzionalità interna del sistema, cosa tutt'altro che scontata — le democrazie ne risulterebbero snaturate. La loro forza, nei decenni passati, è sempre stata quella di poter contare su un consenso qualitativamente più forte rispetto agli stati totalitari. Se la governabilità dovesse invece essere ora ristabilita attraverso una riduzione dei complessi problemi relativi al consenso, in particolare ad un nuovo consenso democratico, e diretta a semplificare il meccanismo sociale per affidarlo — più efficacemente — alle decisioni di pochi, la sopravvivenza che così le democrazie si potrebbero forse assicurare, sarebbe scialba e senza nessuna forza propulsiva sia al proprio interno, nei confronti delle soggettività in cerca di luoghi storici di speranza e di impegno, sia all'esterno, verso le enormi aree di ingiustizia ed oppressione.

Per tutto questo, crediamo che il nostro interrogarci sulla crisi di governabilità, sulle prospettive della convivenza civile sia ben altro che una fuga di fronte ai problemi reali, ai conflitti d'oggi. Al contrario. E' vero segno di concretezza rispetto alle utilizzazioni strumentali della crisi, ed è un'attualizzazione delle nostre preoccupazioni e del nostro interesse per il reale, incarnazione sostanziale di quella cultura della speranza di cui parliamo.

Si tratta dunque di un procedere **attento** alla complessità, **convinto** dell'impossibilità di ricondurre la dimensione dell'intersoggettività a variabile dipendente delle forze materiali (strutture politico-statuarie o di mercato), e **consapevole** che per superare la crisi — al di là di fattori sistemici — c'è bisogno di un senso normativo, di contenuti etici per i soggetti. Un procedere tutt'altro che semplice, ma forse proprio per questo adatto ad una realtà ormai insofferente verso le semplificazioni ideologiche o fideiste.

Pace e politica internazionale

Questa necessità di un nuovo consenso democratico è innanzi tutto riscontrabile a livello dei grandi rapporti internazionali, dove la nuova aggressività degli imperi sembra trovare le sue reali motivazioni proprio in una duplice crisi di legittimazione.

Una crisi di legittimazione interna ai singoli imperi, causata dall'incapacità crescente di produrre significati condivisi tra la gente e di ricondurre ad unità la frammentazione dopo la fine del mito dello sviluppo indefinito.

E una crisi di legittimazione esterna,

causata dalla perdita di attrazione ideologica da parte degli imperi, con le conseguenti tendenze centrifughe rispetto ai blocchi.

A questa crisi di legittimazione si cerca dunque di rispondere con l'ennesima riedizione della cultura del nemico come mezzo di compattazione interna e di sopravvivenza dei blocchi.

Ma dinanzi alla falsa coscienza delle prospettive ideologiche sistematicamente contraddette da fatti reali e pesanti, che portano i nomi della Polonia e del Salvador, dell'Afghanistan e del Sud Africa, e dinanzi ai fallimenti delle politiche economiche interne ai rispettivi blocchi, si va delineando con sempre maggiore autorevolezza un composito e significativo polo di resistenza critica, in cui si trovano sempre più uniti sia coloro che partono da valutazioni basate su criteri di valore, sia coloro che hanno come proprio metro di giudizio la mera valutazione dei reali interessi politici dei rispettivi blocchi.

La prima posizione è una costante, specie nell'azione delle chiese e di minoranze sempre attive anche se spesso marginali: oggi però si presenta con rinnovata radicalità e significatività per la enorme estensione di queste tematiche sia quantitativamente (nella Chiesa cattolica: impegno diretto di interi episcopati nazionali, coraggiose iniziative del pontificato) che qualitativamente (non solo proclamazione di fini, ma anche dibattito stringente sulla rispondenza dei mezzi ai fini).

La seconda posizione è forse ancor più significativa: se lo stesso mondo degli interessi si muove contro le politiche di riarmo, è forse un segno che i rischi cominciano ad essere veramente terribili e che esiste uno spazio per parziali ma significative inversioni di tendenza.

Da un lato i vescovi USA ammoniscono: « mentre la corsa agli armamenti concentra l'attenzione sul rapporto tra USA e URSS, non è né politicamente saggio né moralmente giustificabile ignorare il più vasto contesto internazionale, in cui la questione preminente è la crescente divaricazione di tenore di vita tra mondo industrializzato (Est ed Ovest) e mondo in via di sviluppo »; e giungono pertanto a porre radicalmente in dubbio il concetto di « deterrenza », invitando l'opinione pubblica ad « indicare i limiti al di là dei quali i governanti non dovrebbero andare ».

Dall'altro, per fare solo un esempio, il politologo americano George Kennan, che si autodefinisce « uno strano miscuglio di reazionario e liberale », identifica il vizio principale della politica internazionale USA nel « tentare di strumentalizzare i processi di politica estera a fini politici interni », e vede i movimenti per la pace come « una reazione alla qualità negativa e disperata che caratterizza la nostra stessa politica di guerra fredda, che pare affrontare solo prospettive di una tensione politica crescente all'infinito e del pericolo nucleare » sino ad affermare problematicamente, a proposito dell'istallazione di nuove armi « non sono neppure sicuro che la dislocazione di queste armi all'interno del proprio paese sia un modo di dissuadere gli altri dal loro uso più che una provocazione ad usarle ».

E' per tutto questo complesso di osservazioni che non ci appare affatto convincente il modo assai semplificatorio con cui nel nostro paese si cerca di rimuovere come « moralistico », « idealistico », se non neutralistico o filo-sovietico qualsiasi argomento che ponga in dubbio la necessità di nuove armi nucleari o convenzionali. Di fronte a queste critiche ci si limita ad invocare, nel migliore dei casi, la fedeltà all'alleanza atlantica, all'amicizia con gli USA e ai doveri conseguenti.

Ma non fanno forse parte dell'alleanza anche i socialdemocratici tedeschi che considerano superata l'opzione zero e suggeriscono di rinunciare all'istallazione dei missili in cambio di una ragionevole riduzione momentanea e riduzione progressiva degli SS20? Non sono forse Americani i vescovi di quel paese, i deputati del Congresso che bocciano a ripetizione i programmi di riarmo, gli elettori che votano per il « Preeze » per il congelamento nucleare, i democratici Kennan e Kennedy, il repubblicano Hatfield?

A ben vedere senza cadere in massimalismi moralisti, gli spazi di dibattito e di scelta sono ben più ampi di quanto non si voglia far credere. Porre in primo piano il drammatico problema dei rapporti tra nord e sud del Mondo non significa però ignorare, al di là della riproposizione strumentale, le motivazioni che possono ancora far persistere le alleanze militari nel nostro continente: prima fra tutte il rischio che le tendenze centrifughe possano trasformarsi, in assenza di qualsiasi polo aggregante in « bellum omnium contra omnes ». E' per questo che se l'alleanza atlantica vuole essere autenticamente garanzia di libertà non può non accettare come necessaria e positiva la propria differenziazione interna, la pari dignità di ogni membro, cosa che specularmente renderebbe ancor meno accettabile per i popoli dell'est il monolitismo del patto di Varsavia. Scrive ancora il politologo democratico americano George Kennan: « Se continueremo a demonizzare i leaders sovietici prospettandoli come nemici assoluti e incorregibili, consumati solo dalla paura e dall'odio verso di noi e votati a nient'altro che alla nostra distruzione, ebbene alla fine li faremo proprio divenire tali, se non altro perché il quadro che noi ce ne facciamo non consente nessun'altra soluzione, ne per noi, ne per loro ».

Circa i rapporti nord-sud, è importante precisare che, se da un lato le nuove ambizioni statunitensi che vedono il risanamento dell'economia USA come unico possibile traino per la ripresa mondiale, e dall'altro la perdita di capacità contrattuale da parte dei paesi produttori di petrolio, sono due fattori che nel breve periodo spingono contro ipotesi di trattative globali che portino ad un'equa redistribuzione di risorse, resta comunque evidente che queste rimangono nel medio-lungo periodo l'unica possibilità « realista e sicura » di evitare i crescenti rischi di guerra.

Per un nuovo consenso democratico

Le soluzioni « neo-conservatrici », sia in economia che in politica, mostrano sostanzialmente, già nei regimi totalitari, una strutturale inadeguatezza; anche quando si tenta — costretti dalla necessità — di cercare loro una legittimazione (è il caso del Brasile, dell'Uruguay e della stessa Polonia, in cui questi tentativi sono stati scavalcati dalla formazione di rilevanti contro-poteri).

Tanto più poi risultano pericolose nei regimi democratici, quando prevalgono tentazioni di « cultura del nemico », o di ricerca di una ricompattazione interna che scarichi le tensioni della crisi verso l'esterno, nell'equivoca riscoperta di identità nazionali separate e della demonizzazione dell'avversario. Una tendenza questa che sembra avallata da fatti recenti come la guerra delle Falkland, il peso ac-

Nella crisi con più solidarietà

Di fronte all'ampiezza della crisi che ci coinvolge — economica ma insieme politica e culturale — siamo chiamati oggi a dare risposte efficaci, ad individuare vie d'uscita. Il mio augurio sincero di buon lavoro agli universitari della FUCI riuniti in Congresso a Padova non può non partire da questa considerazione di fondo.

Dalla « natura » della risposta che alla crisi daremo, infatti, molto dipende del nostro futuro collettivo, dell'assetto dei rapporti sociali nel nostro Paese, dell'orizzonte di valori intorno al quale si costruisce la convivenza sociale.

E' su questo terreno, dunque, che l'apporto delle forze sociali in campo — quelle del lavoro e quelle della cultura, in particolare — diventa decisivo. E' su questo terreno che è possibile intraprendere una battaglia comune: comune a voi che di questa crisi sperimentate gli effetti disgreganti sul terreno culturale e in essa ricercate le tracce di una speranza su cui incamminarsi per preparare un domani in cui l'uomo sia meno diverso in se stesso e nei rapporti con gli altri; come a noi che di questa crisi avvertiamo piuttosto con durezza il peso economico e politico e quotidianamente ci battiamo perché si possa riprendere la strada dello sviluppo, a tutti sia possibile assicurare il lavoro e i lavoratori assumano un ruolo crescente nella direzione della società e del suo divenire.

Un valore sta alla radice della possibilità di un comune impegno: la solidarietà. Patrimonio antico del movimento dei lavoratori, sua stessa ragion d' essere, e non a caso obiettivo centrale di attacco delle « forze della crisi », che gli oppongono l'individualismo, il corporativismo, aprendo la strada alla disgregazione sociale. La solidarietà è un valore saldo anche nella vostra esperienza, perché fondato sulla fede e perché esprime il cardine di una reinterpretazione del ruolo e dell'identità dell'intellettuale nella società.

Un valore, dunque, da tutelare insieme, ma che insieme occorre anche ulteriormente arricchire, per dare ad esso, nella concretezza dell'esperienza quotidiana, nuovi contenuti e nuovi traguardi.

Pierre Carniti

cresciuto nei bilanci statali del complesso militar-industriale, le riproposizioni in toni rudi e quasi-maccartisti dello scontro est-ovest da parte dell' amministrazione Reagan.

Ma la scelta delle democrazie di competere su un tale terreno, al di là di ogni giudizio di valore e di ogni vantaggio momentaneo, introduce alti rischi e scatena alla lunga conflitti più laceranti di quelli che — così facendo — si vogliono evitare.

Tutto ciò è una conferma — ulteriore — di come la ricerca di consenso democratico non sia un'inutile complicazione; ed è conferma di quanto sia necessario rapportarsi al fattore umano, quale soggetto attivo che — se marginalizzato o ridotto all'obbedienza passiva — reagisce sul sistema provocandone la paralisi e, talora, la caduta. Parlare di « consenso democratico » non è però ancora una discriminante sufficiente se non vi si aggiungesse anche l'aggettivo « nuovo », a distinguerlo dal tradizionale scambio tra benessere quantitativo e consenso, operante nei sistemi di stato del benessere. La nuova frontiera per una ricostruzione di consenso si situa infatti nell'intreccio delle relazioni tra il sistema e i rapporti personali propri del vissuto quotidiano. Non si da mai infatti una creazione amministrativa di senso e, come ribadisce anche J. Habermas, il terreno dei mondi vitali pur non autosufficiente « resta ancora necessario nelle società complesse affinché gli uomini possano imparare a ritrovarsi, venire a capo dei loro conflitti, a risolvere in comune i problemi comuni, tramite la formazione di una volontà collettiva ».

Per cui, la novità di questo consenso democratico ritrovato dovrà consistere nel non fondarsi soltanto sullo scambio di interessi, un « do ut des » puramente quantitativo; dovrà invece qualificarsi per una sintesi di interessi e valori, in grado di accogliere, nella loro integralità, anche quelle crescenti aspettative che non si lasciano catalogare come propensione al consumo, in quanto appartengono ad una sfera di esigenze qualitative rivolte a problemi più ampi, di senso quotidiano e di qualità della vita, cui assolutamente non si può rispondere per vie autoritarie.

Ancora una volta, come osservava E. Mounier, si dimostra che « l'uomo non può restare soddisfatto del suo costruire, del suo organizzare, se in queste stesse attività non trova la propria dignità, la fraternità dei suoi compagni di lavoro e un superamento della pura e semplice utilità: senza queste condizioni, lo ha dimostrato la psicotecnica, egli non riesce a costruire bene. L'economia non può pertanto risolvere definitivamente i suoi problemi se non nelle prospettive della politica che ha la funzione di articolarla all'etica ».

La politica italiana tra normalizzazione e democrazia compiuta

E' all'interno di questi processi più vasti che va letto l'evolversi della situazione politica italiana, un'evoluzione che non può non interessarci: se è vero infatti che la FUCI è una federazione di gruppi ecclesiali che hanno fatto propria la « scelta religiosa », cioè la scelta per l'evangelizzazione dell'Azione cattolica e di tutta la Chiesa, non è meno vero che questa scelta o è capace di coniugarsi in una lettura della realtà, o finisce con l'identificarsi con un facile intimismo intraecclesiale o una mera declamazione di valori non verificati storicamente.

Il dato da cui occorre partire è quel

lo dell'incidenza nella realtà italiana di processi di trasformazione sociale tipici di tutte le società occidentali; pensiamo alla fine delle classi sociali tradizionali e all'emergere di nuovi ceti, alla crescente mobilità, o all'influenza di un sistema formativo plurimo.

Questi processi, che iniziano ben prima della crisi delle ideologie della fine degli anni '70, stanno mettendo radicalmente in crisi la forma partito tradizionale, cioè il canale attraverso il quale negli ultimi trent'anni si è stabilito il rapporto tra cittadini e istituzioni. Questa crisi ha dato luogo ad una situazione estremamente incerta e confusa, nella quale, accanto ad un' obiettiva tendenza all'imbarbarimento elettoralistico nel dibattito tra i partiti, non si possono trascurare numerosi segnali di un tentativo di rinnovamento, da parte dei partiti stessi.

Si tratta di segnali che provengono dai due maggiori partiti italiani, la DC e il PCI, quegli stessi partiti che avevano più fortemente sostenuto la strategia della solidarietà nazionale e che ora, dopo un biennio di incertezza e confusione, stanno ridisegnando un'ipotesi politica per se stessi e per il paese, in modo convergente, benché « parallelo ».

E' l'ipotesi di un definitivo superamento della politica a base ideologica, con la sua rigidità, i suoi tabù, le sue mistificazioni, nella direzione di una politica che potremmo definire delle cose concrete, ma non per questo indifferente ai valori.

Una svolta parallelamente convergente, che può essere letta come una risposta al dinamismo «modernista» manifestato dal PSI di Craxi proprio all'indomani della morte di Moro, ma che, senza negare questa lettura, può anche significare il tentativo, da parte dei due maggiori partiti italiani, di mettersi in sintonia con quelle profonde trasformazioni culturali e sociali intervenute in questi anni nel paese e che abbiamo cercato di descrivere più sopra.

La segreteria De Mita ha impresso al partito della Democrazia cristiana una decisa spinta al rinnovamento, proprio nel senso di un recupero da parte del partito di una sua autonoma e laica capacità di proposte, che ha come interlocutore tutta la società italiana. Una proposta dunque che non è staticamente ancorata a prospettive ideologiche, ma che si pone come un tentativo di mediazione politica di interessi e valori emergenti nella società italiana. Dopo la stagione degli « esterni », in cui il principale interlocutore appariva il mondo, o forse sarebbe meglio dire l'« arcipelago », cattolico, la segreteria De Mita sembra puntare decisamente ad un recupero di consensi tra i ceti medi emergenti, attraverso una linea « libera », basata sulla concorrenza tra Stato e mercato nei servizi, su un'accentuazione delle terapie d'urto antinflazionistiche, su un maggiore allineamento filoatlantico, sulla richiesta di riforme istituzionali che rendano più « occidentale » il sistema politico italiano. Il rapporto col PCI è stato anch'esso laicizzato: non più scomunica ideologica, ma semplice sottolineatura della necessità fisiologica dell'alternatività funzionale dei due partiti, visti come i due poli del sistema politico italiano.

Il PCI non ha tardato a raccogliere positivamente la provocazione, accettando innanzi tutto di buon grado la linea dell'alternatività di DC e PCI, e sforzandosi di coagulare attorno a sé tutte le forze politiche, sociali e culturali interessate ad un'alternativa di governo alla DC, proprio intorno a temi come la pace, la politica economica, la politica sociale. E' in questo quadro che si inserisce il richiamo esplicito ai cattolici: un richiamo motivato da fattori interni, quali la necessità di non rompere completamente con la strategia del compromesso storico, e di salvare, come si dice nelle tesi, del XVI Congresso del PCI, la proposta dell'alternativa dal rischio di affidare il suo successo solo al consenso dell'area laico-socialista, con tutte le sue aspirazioni tecnocratiche e di fatto neoconservatrici. Ma è anche un richiamo che mira a coprire uno spazio vuoto reale, qual è quello lasciato scoperto da una DC che su molti temi si trova a fare scelte effettivamente distanti dalla sensibilità prevalente in numerose isole, anche vaste, dell'arcipelago cattolico.

Come giudicare questi processi in atto nei due maggiori partiti italiani?

Bisogna dire innanzi tutto, ci sembra, che si tratta di un indubbio contributo alla chiarezza: i partiti prendono atto dell'evoluzione del Paese e pongono ai cittadini scelte su programmi concreti anziché su ideologie. In questo senso non si può non riconoscere nell'ipotesi dell'alternanza un indubbio passo in avanti rispetto alla stagione della solidarietà nazionale, che pure ricordiamo con molta nostalgia per averla vissuta intensamente come una possibilità di speranza per il nostro paese. Una stagione che ha aperto la via a nuovi equilibri sul piano politico fino forse a porre le premesse per quella « terza fase » della democrazia italiana, cioè la fase della democrazia compiuta di cui parlava Aldo Moro, che ci rifiutiamo di considerare la vittima di una grande sconfitta e che ci sembra invece più giusto vedere come colui che ha pagato il prezzo più alto perché il paese si salvasse, imboccasse la strada di un profondo rinnovamento della sua vita democratica.

Ma accanto agli elementi positivi di questa svolta post-ideologica della politica italiana, non possiamo non sottolineare anche i rischi, primo tra tutti quello che questa svolta finisca col risolversi in un mero ricalco di quei modelli bipolari tipici delle grandi democrazie occidentali e che oggi appaiono profondamente in crisi, dinanzi a problemi inediti che hanno reso insufficienti tutte le tradizionali ricette politiche, sia conservatrici che socialdemocratiche. Se così fosse, significherebbe che alla stagione dello scontro ideologico è succeduta una stagione del mero confronto di interessi, al di fuori di qualunque reale mediazione di interessi e valori.

E' il rischio insomma che, alla crisi delle ideologie, non faccia riscontro una maturazione etica e culturale, con un conseguente imbarbarimento della politica stessa.

Ciò è particolarmente evidente riguardo a due grossi nodi che questa evoluzione sembra lasciare irrisolti: la questione meridionale e la questione cattolica.

Il Sud rischia infatti di essere ulteriormente penalizzato da questa modernizzazione del paese: dato che nessuno dei partiti sembra essere intenzionato o in grado di rappresentarlo realmente, la sorte del Mezzogiorno rischia di essere quella di un'ulteriore stagione di colonizzazione.

I cattolici a loro volta, rischiano di trovarsi nel triste dilemma di dover scegliere tra una DC che sempre meno intende rappresentarne gli ideali e i valori, e un PCI nel quale pure, di fatto, per motivi storici e culturali non possono sentirsi pienamente rappresentati. C'è dunque il rischio di nuove deleghe in bianco come pure della diaspora al ribasso, un rischio che può essere superato solo se nella comunità ecclesiale e nell'area cattolica si apriranno spazi reali di confronto comune sulle problematiche prodotte da questa evoluzione della politica italiana, che richiede innanzi tutto la presa di coscienza della discontinuità e la formazione, a partire da questa, di una capacità diffusa di cultura politica, cioè di mediazione tra la sfera dei valori e quella dei giudizi sui fatti.

Crisi dell'Università e ruolo degli studenti

A questo lavoro di formazione e diffusione di cultura politica, cioè di riflessione sulla politica, all'interno della comunità ecclesiale, e più generalmente della società civile, la FUCI vuole dare il suo contributo con piena disponibilità.

Un contributo che non può non essere elaborato a partire dal punto di vista privilegiato dell'Università, che è il terreno primario in cui la FUCI intende concretizzare il suo impegno per l'evangelizzazione e il servizio alla società italiana.

Parlare di università oggi significa riconoscere immediatamente l'ingovernabilità del sistema di istruzione superiore. Infatti più che in altri casi il mondo universitario si presenta come un settore della vita sociale le cui coordinate sono sempre in via di definizione, ma mai concluse, in cui ogni provvedimento di riforma resta incagliato in ostacoli vincolati alla struttura, in cui costante è l'incertezza su soggetti e finalità del servizio.

Non è una novità che il fenomeno dell'università di massa ha sconvolto le dinamiche interne alla struttura, provocando una grande difficoltà per la normale fruibilità da parte degli studenti di tutti i servizi ad essa relativi, a partire dagli insegnamenti, i laboratori, le biblioteche, la ricerca, e tutte le infrastrutture che garantiscono il diritto allo studio.

L'accrescersi della domanda di istruzione superiore ha portato inoltre all' istituzione di nuove università, ma al di fuori di qualsiasi logica di programmazione unitaria, provocando effetti di disequilibrio nella distribuzione geografica e non risolvendo, d'altra parte, il problema del sovraffollamento di alcune sedi, la cui notorietà e il cui potere baronale fanno supporre una maggiore garanzia di professionalità rispetto a piccole università recentemente istituite.

Questa situazione, di per sé difficilmente controllabile, viene aggravata dalla incertezza nell'identificare un luogo di potere decisionale rispetto all'università. Chi comanda, chi la governa? L'università è un sistema complesso, in cui i soggetti riconosciuti come titolari di una posizione politicamente e giuridicamente rilevante sono molti, e molto diversificati tra di loro. Questa complessità, non chiarita nei presupposti e nei fini, si esprime in una situazione di stallo, di blocco decisionale, che in ogni iniziativa rimbalva da un livello all'altro, senza sortire esiti particolarmente significativi.

Esemplare in questo senso è l'attuazione della legge di riforma del 1980. Ad una legge tanto faticosamente raggiunta, sulla base di un'intesa politica ampia, è seguita e prosegue tuttora, una lenta fase di comprensione e attuazione da parte delle singole università e facoltà. La sperimentazione dipartimentale, introdotta come l' elemento di maggiore portata innovativa, nella maggior parte dei casi deve ancora essere avviata. Il riassetto del personale docente, che avrebbe dovuto sbloccare una situazione caotica da più di un decennio, si realizza a singhiozzo, con piccole e frammentarie decisioni, ostacolate a volte dalla non indizione dei concorsi, a volte dalla sospensione delle nomine, ricreando così una vasta area di precariato. Ne risulta che la nota lentezza di decisione del potere politico viene amplificata dagli « incidenti di percorso », sintomi di una macchina che non riesce a funzionare secondo ritmi accettabili.

La crisi del sistema universitario ha ragioni che vanno al di là della mancanza di mobilità della struttura. Vi è una non chiarezza di fondo, anche a livello culturale, nella definizione del ruolo dell'università nel contesto storico-sociale attuale. Non si sa quale sia la categoria che direttamente fruisce della possibilità di conseguire il titolo di istruzione superiore: l'Università non è più destinata unicamente ai giovani che possiedono il diploma secondario, ma si apre a chi desidera aumentare il proprio grado di istruzione senza dirette conseguenze sul piano della qualificazione professionale. Esigenze diverse, queste, spesso appiattite in una unicità di struttura. Non si sa quanto debba essere la libertà di accesso all'Università, a che livello e con quali motivazioni si possano apporre limitazioni: i problemi del sovraffolamento e della dequalificazione del titolo di studio nei confronti di un mercato del lavoro difficile si fanno sempre più acuti.

Non si sa quanto debbano durare gli studi: il crescente numero di studenti fuoricorso, sono ormai il 25%, sta facendo diventare normale una situazione del tutto anomala rispetto all'ordinario andamento del corso di studi. Non si sa come si debba studiare: precario ed affidato ad iniziative personali è l'equilibrio tra didattica basata sulla trasmissione di nozioni e didattica basata sulla ricerca.

E, infine, non si sa per cosa si debba studiare, e cioè quale sia il valore reale del titolo di studio, al di là del suo valore legale, fino a che punto sia da privilegiare lo specialismo a scapito dell'unitarietà delle scienze, patrimonio tradizionale dell'Università humboldtiana.

Gli interrogativi problematici potrebbero proseguire, e rilevanti sono quelli che pongono in relazione l'Università in quanto luogo di promozione scientifica e culturale con il territorio. In ogni caso ciò che emerge è l' assoluta mancanza di identificazione dei fini che l'Università si propone.

Questa mancanza si esprime a livello socio-culturale nei termini di una carenza di dibattito e di sensibilità orientate da parte delle componenti accademiche (docenti e studenti) ma anche dalle forze sociali e territoriali interessate. Si esprime a livello politico, come carenza di piani organici di riassetto dell'istruzione superiore.



A livello giuridico come mancanza di indicazioni normative: è ancora l'articolo 1 della legge Gentile del '23 vigente l'unica parola in materia.

Eppure proprio a partire da queste ultime indicazioni si possono sviluppare alcune finalità più precise, emerse dal dibattito dell'ultimo decennio intorno all'Università. Il nodo problematico consiste infatti nei rapporti tra l'Università come un mondo compiuto in se stesso, di elaborazione e produzione scientifica, e il suo prodotto esterno, la sua ricaduta sui meccanismi di produzione sociale ed economica. Lo strumento posto a disposizione dal legislatore perché l'Università si dia spazi, obiettivi, prospettive di sviluppo è, come è noto, quello dell'autonomia.

L'autonomia è una figura sorta con una matrice di stampo schiettamente liberale, come garanzia della libertà di insegnamento e della ricerca, al di fuori delle influenze governative. A questa prima configurazione garantista, sempre valida ma oggi del tutto insufficiente, si è aggiunta la connotazione di autonomia in senso democratico, nel quadro dell'ordinamento costituzionale, di un riconoscimento cioè di un pluralismo di istituzioni dotate del potere di autodeterminazione dei fini di contro ad uno Stato accentratore. Ma il concetto, mai venuto meno, per cui l'istruzione è funzione propria dello Stato, ha mantenuto l'Università ingabbiata all'interno di una normativa rigidamente accentrata, dotata unicamente di un'autonomia di tipo amministrativo fortemente limitata. E così il dettato costituzionale è rimasto spesso sulla carta.

E' certo che l'idea di un sistema universitario incentrato su enti del tutto autonomi suscita alcune perplessità: l'Università potrebbe diventare così una realtà chiusa in se stessa; riproporre un'immagine di sé come santuario della scienza. Potrebbe inoltre indurre il corpo docente ad un particolarismo perverso, come alcuni nostalgici rimpiangono. Ma è anche vero che le uniche possibilità di reale dinamicità dell'Università, di radicamento col territorio, di diversificazione del servizio in rapporto ad esigenze molteplici, di libertà della ricerca in riferimento alle urgenze sociali, si possono realizzare all'interno di un quadro di autonomia. Ma è pure necessario che essa si sviluppi in una prospettiva di controllo democratico. Questo in concreto significa che l'auspicata possibilità di autodeterminazione delle Università deve crescere di pari passo con lo sviluppo di strutture di coordinamento — a più livelli — tra le Università (in rapporto ai disequilibri all'interno di un'unica regione, alle duplicazioni di sforzi che potrebbero invece confluire in iniziative congiunte); tra Università e territorio (che potrebbe creare quella struttura di servizio della scienza all'ambiente, di cui si avverte da più parti l'esigenza); tra Università e istituti di ricerca; all'interno delle Università stesse.

A questo proposito l'avvio dei dipartimenti, o comunque di un nuovo modo di organizzazione delle strutture, sia in direzione della didattica, che della ricerca, si fonda proprio su un'idea di superamento del lavoro monodiretto e mono-orientato. Si pensa ai dipartimenti come strutture realmente autonome, ma gestite in un quadro di collaborazione pluralista. Il rinnovamento della didattica e della ricerca, rinnovamento che deve andare di pari passo, è il punto di maggior rilievo in questo momento. Soprattutto dal punto di vista degli studenti, che hanno visto svuotarsi sempre più di significato tutte le spinte rivendicative sul piano della gestione politica dell'Università. Molte tristi note sono già state espresse a proposito della fine dei movimenti studenteschi, di cui ragione non ultima è tra l'altro la refrattarietà della struttura a recepire istanze dinamiche di cambiamento.

Ma forse proprio da un rinnovato interesse degli studenti per le questioni interne al sapere impartito in Università, ai metodi di apprendimento, di apertura alla ricerca, all'indagine critica sui contenuti degli insegnamenti, si può partire per superare la passività della componente studentesca all'interno delle Università.

Quello che la Fuci da tempo chiama « lavoro culturale in Università », attraverso una presenza di gruppi di facoltà che pongano problematicamente questioni relative alla disciplina di studio e, più in generale, relative al rapporto della cultura e dell'istituzione universitaria con la società, mantiene un alto significato di partecipazione alle questioni cruciali dell'Università.

Per le elezioni universitarie

Per quanto riguarda invece le elezioni universitarie, che tra breve rinnoveranno gli organi rappresentativi, non possiamo che richiamare brevemente la posizione ormai tradizionale della nostra federazione in questa circostanza.

Per coerenza con la nostra identità ecclesiale, non immediatamente traducibile sul piano storico-sociale, e a costo di tirarci addosso le contumelie ormai classiche di certo mondo cattolico, la FUCI non assume nessun impegno diretto, ed invita i propri aderenti ad impegnarsi preferenzialmente in un lavoro di sensibilizzazione prepolitica tra gli studenti. Non intendiamo tuttavia distinguerci per un disinteressato angelismo. Dietro la nostra opzione c'è più della sola scelta religiosa per l'evangelizzazione incompatibile con l'intervento in momenti di schieramento politico. Pensiamo infatti, per un'analisi precisa dell'attuale situazione universitaria, segnata dalla praticamente totale comparsa di qualsiasi identità studentesca, che oggi una vasta stimolazione culturale sul ruolo dell'università, la collocazione degli studenti e il senso delle elezioni, sia prioritaria rispetto allo stesso momento elettivo. Il che non implica alcun aristocratico disprezzo verso quanti faticosamente si impegnano nella gestione degli organi collegiali.

Fuori di una comprensione delle radici culturali e strutturali della crisi dell'università italiana, crediamo però che la presenza degli studenti nella gestione democratica sia una decorazione barocca, tanto più perché spesso rappresentanza di una minoranza di militanti di sezione o di parrocchia, che spesso neppure frequenta.

Come FUCI intediamo proseguire il nostro impegno critico di confronto culturale; ma in questa occasione specifica ci rivolgiamo alle forze giovanili, politiche e non, che operano in Università, per proporre di incontrarci, a livello nazionale come anche sede per sede, per mettere a confronto analisi, idee, programmi. E' primario riaprire il dibattito tra gli studenti e riaprirlo a partire dal giudizio sul cammino di riforma ormai ovunque avviato, per individuare — al di là delle elezioni e delle loro naturali divisioni — quegli spazi di intervento possibile che ci richiedono una risposta comune.

Un'iniziativa di dibattito sui temi della gestione e della trasformazione dell'università ci sembra necessario per una duplice ragione. Da un lato per colmare un ritardo culturale di noi studenti rispetto a tutte le questioni che sfuggono l'immediatezza dei bisogni quotidiani; d'altro canto ci sembra particolarmente corretta e coerente rispetto alla nostra natura, oltre che più efficace, del presentarci alla scadenza elettorale come l'ennesimo partitino ansioso di spartire voti e seggi perché poi tutto resti come prima.

Le tesi del 46° Congresso Nazionale della FUCI

Cultura e speranza nell'età della crisi

Introduzione

0.1. Questo 46° congresso nazionale della Fuci si colloca nel corso del più lungo cammino di riflessione condotto dalla federazione a partire dalla profonda crisi di identità vissuta e positivamente affrontata dopo il Concilio e — per quanto riguarda l'università — dopo la liberalizzazione degli accessi e la contestazione.

0.2. E' a partire da questa crisi che nasce la nuova Fuci, con la scelta « religiosa », cioè per l'evangelizzazione (congresso di Roma, 1975) e con la scelta per la condivisione della mutata condizione universitaria (congresso di Napoli, 1977). Con il congresso di Milano infine (1980) la Fuci ha avviato una riflessione sull'annuncio di fede in un'epoca contraddistinta da una radicale crisi di razionalità, evidenziando la necessità per la Chiesa e i cristiani di una decisa scelta religiosa che sappia esprimere nuove mediazioni culturali che rendano la fede comprensibile e vivibile per l'uomo di oggi.

Nella Chiesa a vent'anni dal Concilio

1.1. Con il congresso di Milano abbiamo denunciato la radicalità della crisi contemporanea dichiarandoci concordi con quanti la considerano una vera e propria *crisi della ragione*, ossia una crisi delle categorie e degli strumenti culturali con cui l'uomo si rapporta con le cose e con i suoi simili.

Possiamo ora dire che questa crisi, lungi dall'essere superata, appare semmai più grave e profonda.

Questa crisi della ragione, come abbiamo ancora affermato a Milano, non è di giovamento all'annuncio di fede. proprio perché tende a privare di senso e a rendere incomunicabili le esperienze umane più fondamentali, e tra queste anche l'esperienza religiosa. D'altronde, questa crisi si sovrappone, storicamente e culturalmente, a quel vasto e difficilmente definibile fenomeno che è la *secolarizzazione*, ed anzi si può dire che la presente crisi della ragione è per molti aspetti la crisi di un certo modello di società secolarizzata.

1.2. La compresenza nel mondo di oggi di entrambi questi .fenomeni, impone dunque alla nostra fede e alla comunità ecclesiale l'urgente necessità di confrontarsi con questa complessa situazione culturale, rifuggendo dagli schematismi semplificatori, dalle canonizzazioni ingenue, dalle demonizzazioni avventate. Occorre invece prendere coscienza dell'intrinseca *ambivalenza della dinamica della cultura moderna* e dello stesso fenomeno della secolarizzazione.

Riguardo a quest'ultimo, occorre a nostro avviso rifuggire dalle interpretazioni che ne mettono in luce i soli aspetti negativi, ignorandone invece le istanze positive. La secolarizzazione può essere infatti considerata come la crisi dell'identificazione del *religioso* col *sacro*, ossia dell'identificazione della fede religiosa con una rigida serie di categorie e di scale di valori attraverso le quali obbligatoriamente passa ogni rapporto dell'uomo con se stesso, con la natura, con gli altri, con Dio.

Un'identificazione che volendo elevare la religione a fondamento di tutto il reale, finisce di fatto, come già indicato dalla lezione maritainiana, col mondanizzarla e col temporalizzarla, riducendola in sostanza al ruolo di sostegno di sistemi sociali « semplici », in definitiva primitivi, e dei rapporti di forza costituiti in essi presenti. Una identificazione e una riduzione che espongono la fede alla facile critica ateistica che tende a ridurre il significato della religione al suo ruolo sociologico di sostegno e di fondamento di sistemi sociali primitivi.

La secolarizzazione, come scoperta, spesso dialettica e conflittuale, della *laicità della storia* e del *primato della coscienza*, in quanto fa esplodere i modelli di religiosità sacrale, è dunque la vera sfida culturale per i credenti, la sfida a mostrare la possibilità di una riscoperta della fede attraverso la categoria del « religioso » e non attraverso quella, ben più angusta, del « sacro ».

1.3. La secolarizzazione non è dunque una maledizione, ma una sfida positiva. Ciò non toglie tuttavia che, nella situazione contemporanea, la secolarizzazione si ponga spesso non solo come critica positiva dell'identificazione di religioso e sacrale, ma anche come critica radicale della fede religiosa come tale, e che secolarizzazione e crisi della ragione si confondano in una *miscela culturale spesso regressiva*, qual è quella che produce fenomeni come il trionfo della cultura dell'immediato

e del « riflusso » nel *privato* (in contrapposizione al pubblico) e nel *civile* (in contrapposizione al politico), a loro volta funzionali all'affermarsi e al consolidarsi della razionalità strumentale e dell'ideologia tecnocratico-funzionalistica.

1.4. *La Chiesa del Concilio Vaticano II* ha colto con lucidità questa situazione, con i suoi rischi e le sue potenzialità. Con il Concilio la Chiesa assume con piena consapevolezza il positivo del processo di secolarizzazione portando a fondo la critica del modello sacrale che identifica fede cristiana con cristianità. Con il Concilio la Chiesa compie una netta e definitiva *scelta religiosa*, decide cioè di essere fino in fondo se stessa, cioè la realtà misterica del segno e dello strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano *(Lumen gentium*, 1), una missione che essa compie attraverso la continua conversione alla parola di Dio e l'attenta lettura dei « segni dei tempi ».

La scelta religiosa compiuta dalla Chiesa del Concilio con è dunque scelta della fuga dalla storia, ma consapevolezza di essere « realmente e intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia » (*GS* 1), una storia protesa verso il regno del Padre. Scelta religiosa dunque come scelta della condivisione e della fecondità storica. Una fecondità tuttavia che proprio perche autenticamente tale non passa per le anguste categorie del modello sacrale, bensì attraverso un rivolgersi alla ragione, alla cultura e soprattutto alla libera e responsabile coscienza di ogni uomo, protagonista della propria storia di salvezza, e imprescindibile collaboratore della storia della salvezza universale nella solidarietà con tutti i suoi fratelli.

1.5. Ricercando un nuovo, più fecondo rapporto della Chiesa con il mondo contemporaneo, il Concilio indica nella *coscienza libera e responsabile* il punto centrale di questo rapporto, ponendo così le fondamenta di un positivo confronto con la secolarizzazione, un confronto cioè che ne sappia accogliere le istanze di superamento di ogni modello sacrale, ma che al tempo stesso sappia anche indicare la direzione di un superamento delle cadute ateistiche, indifferentistiche e in definitiva decadenti della secolarizzazione stessa. Affermare la centralità della coscienza responsabile e solidale significa infatti non solo abbattere le categorie sacrali, ma porre sul tappeto, in modo consapevole, *il problema di fondo dell'umanità contemporanea*, e in particolare delle società occidentali, quello della continua ricerca e discussione di universali etici capaci di sorreggere e guidare la convivenza democratica delle coscienze, evitando che secolarizzazione si traduca in indifferentismo etico e in imbarbarimento tecnocratico.

Nuova cultura e nuova presenza della Chiesa

1.6. La Chiesa del Concilio è dunque consapevole che la sua solidarietà con l'uomo di oggi non passa più attraverso il modello sacrale che vuole la Chiesa soggetto storico, protagonista in prima persona della risoluzione dei problemi dell'uomo. Essa sa che la sua missione è ben altra, quella di annunciare la venuta di Cristo, « Via, verità e vita » »(*Gv* 14,6) e la salvezza in lui operata per tutta l'umanità. Un annuncio che non risolve, non sospende i drammi, le sofferenze, i conflitti presenti nella storia, ma dà loro un senso. Si tratta infatti di una salvezza che non si risolve in un momento, ma che continua nella vicenda storica dell'uomo attraverso l'opera dello Spirito santo: « Molte cose avrei ancora da dirvi, ma per ora non le comprendete. Quando invece sarà venuto lui, lo Spirito di verità, egli vi guiderà verso tutta la verità » (*Gv* 16,12-13). Sta qui il *fondamento teologico* del superamento dell'angusto modello sacrale. La Chiesa non è semplicisticamente depositaria di un evento conclusosi temporalmente una volta per sempre, e di cui sia dunque possibile impadronirsi. Essa è piuttosto testimone e annunciatrice di una storia di salvezza che continua nel tempo e i cui segni e i cui germi sono presenti in essa, cioè nella Chiesa stessa, e più generalmente in tutta la storia degli uomini, che è tutta luogo teologico di rivelazione della verità e di costruzione della nostra radicale speranza, il regno di Dio, annunciato da Cristo. Per questo la *Gaudium et spes*, al numero 11, può affermare che « il popolo di Dio, mosso dalla fede, con cui crede di essere condotto dallo Spirito del Signore, che riempie l'universo, cerca di discernere negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni, cui prende parte insieme con gli altri uomini del nostro tempo, quali siano i veri segni della presenza e del disegno di Dio ».

Alla luce del Vangelo i cristiani vivono nella mai conclusa ricerca della verità che Cristo ha promesso, cosicché la storia diventa il *luogo di una speranza* che non è rivolta al fine di sopportare il mondo, ma che al contrario diviene per ogni uomo volontà e umiltà di costruirlo, nella consapevolezza dei propri limiti, del proprio peccato, della propria radicale povertà, che solo alla fine del tempo si farà ricchezza piena, quando la venuta di Cristo porterà a compimento il « già e non ancora » del regno di Dio che la sua morte e risurrezione hanno inaugurato.

1.7. In questa dlirezione si profila *una nuova presenza di Chiesa* nella società.

La comunità cristiana, composta di credenti che, nella coscienza personale maturata nel confronto fraterno, compiono una sintesi tra l'impegno di solidarietà con la storia e l'ascolto della parola di Dio, questa comunità diventa provocazione e fermento all'interno della comunità umana.

Ecco perché il documento CEI del 23-10-81, *La chiesa italiana e le prospettive del paese*, (cf. Regno-doc. 21, '81, 642) riprende le tematiche conciliari e ne fa un'indicazione precisa per la Chiesa italiana. « Non si tratta di serrare le fila di fronte al mondo » (n. 16). Ma « c'è innanzi tutto da assicurare una nuova presenza di Chiesa. E tale presenza ha un inconfondibile stile evangelico: come Cristo, anche la Chiesa è nel mondo, è per il mondo, ma non del mondo » (n. 17). E proprio questo rapporto col mondo attraverso il quale si può compiere l'annuncio del Vangelo intiero, sarà possibile, dice ancora il documento, « solo se andremo al cuore delle culture, cioè fra la gente » (n. 17), e in particolare solo « con gli ultimi e con gli emarginati, potremo tutti recuperare un genere diverso di vita » (n. 16).

Questa è la sfida di fronte a cui si trova la comunità cristiana: capire la « gente », per testimoniare una religiosità liberata da pretese ed interessi mondani, ma comunque compagna fedele della ricerca umana, ed in particolare di quella dei poveri, dei sofferenti, degli emarginati.

1.8. A venti anni di distanza, la conversione, misteriosamente operata dallo Spirito attraverso il Concilio, fatica ancora ad estendersi a tutto il corpo della Chiesa.

C'è tuttavia un processo di rinnovamento che lentamente avanza a livello di *chiese locali* sul piano della liturgia, su quello della teologia, su quello della prassi pastorale, su quello della presenza dei laici.

Proprio le chiese locali, le tante chiese locali di cui si compone la Chiesa che è in Italia, ci paiono il luogo privilegiato in cui la Chiesa del Concilio può costruirsi. Sono infatti le chiese locali, nella loro povertà umile e insieme nella loro ricchezza silenziosa, la dimensione in cui con maggior forza, pur in mezzo a tante contraddizioni, si porta avanti un tentativo di dialogo « sul campo » con la cultura del nostro tempo.

I recenti documenti della Conferenza episcopale italiana, come il piano pastorale « Comunione comunità » e il già citato documento del consiglio permanente *La chiesa italiana e le prospettive del paese,* sono la migliore riprova di questa volontà della Chiesa italiana di convertirsi in profondità allo spirito del Concilio. L'Azione cattolica italiana, e con essa la Fuci, non possono non sentirsi coinvolte in prima persona in questo faticoso, silenzioso, ma fecondo cammino comune.

1.9. Non si possono tuttavia tacere le contraddizioni presenti in questo cammino, che non sono poi altro che la riedizione della perenne tentazione, cui è sempre esposta la Chiesa di Dio, di affidare la sua missione anziché allo Spirito e alla libertà delle coscienze, all'aggressività, all'efficientismo, all'occupazione di spazi dentro le realtà temporali. Quel che preoccupa della presente stagione ecclesiale è infatti il diffondersi all'interno della Chiesa di teologie, di culture, di prassi pastorali, spesso estranee, talvolta ostili, alla visione, proposta dal Concilio, di una fede profondamente solidale con la storia degli uomini. Si diffonde una « *ideologia della crisi* » che tende a liquidare tutto il « moderno » come privo di valori e a vagheggiare un'era « postmoderna » fondata proprio su una rinascita del sacro. La fede, in questo contesto, viene identificata con il fondamento dei valori etici su cui si basa la convivenza sociale. Essa diviene dunque immediatamente identità culturale, o peggio vorrebbe identificarsi col patrimonio dei valori tradizionali di un corpo sociale, secondo una prospettiva che ignora il positivo complessificarsi delle dinamiche sociali nella società moderna, e che ignora la stessa subalternità alla critica ateista di ogni argomento che pretenda di fondare la verità della fede sulla sua utilità sociologica anziché sulla sua verità dinanzi alla coscienza responsabile dell'uomo.

Di queste *tentazioni regressive* si fanno spesso portatori movimenti e organizzazioni, per altri aspetti ricchi di verità, di umanità, di spiritualità, organizzati secondo una logica verticistica e centralistica, per lo più estranea alla condivisione del cammino faticoso ma vero delle chiese locali, e che punta più sull'efficacia mondana che sulla povertà evangelica, con notevoli conseguenze anche sul piano delle forme di presenza dei laici nella Chiesa, per cui all'umile ma ricca dinamica di crescita dal basso, rischia di sostituirsi l'organizzazione del laicato in strutture gerarchico-piramidali parallele rispetto a quelle ordinarie.

E che proprio la vitalità del laicato risulti penalizzata dalla nuova situazione ecclesiale, risulta tanto più grave in quanto proprio la valorizzazione del laicato si è costituita nel postconcilio come la chiave di volta del rinnovato rapporto tra la Chiesa e il mondo.

1.10. E' in questo contesto ecclesiale, alla presenza di queste sfide culturali e di queste tentazioni regressive, che la Fuci vuole offrire il proprio contributo alla ricerca cocune, il contributo all'edificazione di una Chiesa veramente fedele alla Parola e capace di ascoltare e di parlare, cioè di dialogare con l'uomo di oggi. Un contributo che in questo congresso è riassunto nell' espressione *cultura della speranza,* che — se pure può apparire ambigua e presuntuosa nella sua formulazione — crediamo possa risultare chiara e stimolante nei contenuti che essa propone. Oltre l'ideologia della crisi, appare infatti necessaria una cultura capace di distinguere e di valorizzare i segni di speranza disseminati nel nostro tempo. Una cultura che non vuole essere una nuova ideologia, ma uno strumento di dialogo col nostro tempo, dunque una cultura che non « inventa » speranze sovrapponendole alla storia presente, ma ricerca faticosamente, attraverso un paziente lavoro di critica delle facili rappresentazioni della crisi, i segni di speranza e di verità presenti nella nostra storia, e che solo coscienze mature e responsabili sono capaci di portare alla luce per dar loro valore.

A confronto con la crisi

2.1. La crisi contemporanea si pone come « crisi della ragione » in quanto appare insuperabile per le diverse forme di razionalità tipiche della nostra civiltà. E' palesemente tramontata anzitutto la razionalità *ideologico-utopica,* basata sull'esistenza di soggetti storico-messianici oggettivamente rivoluzionari: lo stato sociale in espansione ha fatto entrare la « classe operaia » nel compromesso tra capitalismo e democrazia, e la crisi di questo compromesso sembra spingere non tanto ad un ritorno rivoluzionario quanto, più decisamente, ad una frammentazione particolaristica e corporativa. La razionalità *tecnocratico-capitalistica,* d'altro canto, non si trova in condizioni migliori, autodistruttiva ed incapace da un lato di fondare rapporti non basati puramente su logiche mercantili, dall'altro, inadeguata a risolvere gli stessi problemi strutturali. Questa duplice crisi lascia spazio alla razionalità *negativa,* che assume la crisi come dimensione intrascendibile, e che si rivela sempre più come subalterna e funzionale ai nuovi squilibri che nella crisi e grazie ad essa divengono operanti.

2.2. La crisi di queste diverse razionalità avvolge tutti i livelli della vita sociale, ma si rende soprattutto visibile in relazione ai processi formalizzati di produzione-trasmissione del sapere. L'università, tra questi, immagine dei continui riassestamenti del sistema sociale e, in modo del tutto particolare, artefice e veicolo degli stessi, mostra concrete traduzioni di queste forme di razionalità oggi in crisi: della razionalità *tecnocratico-*

capitalista, che vuole l'università come luogo apparentemente « neutro », di fatto elemento dell'industria culturale di massa, della riproduzione acritica del sistema, che impedisce un dibattito critico sui fini del sistema formativo e del più generale sistema sociale. Della *razionalità negativa*, che produce l'esito imprevisto e incontrollato di una università a « due velocità »: una selettivo-mercantile, l'altra conviviale-marginale. Assai improbabile appare poi una riproposizione universitaria della razionalità *ideologico-utopica* il cui limite più forte è stato quello di vedere il sistema formativo come terreno di impegno per un disegno anche progressivo, ma di fatto pensato e condotto attraverso esigenze e pratiche « esterne » all'università.

Proprio l'università, pertanto, mostra evidentissima la crisi del sistema nella sua duplice faccia: come crisi della ragione e come crisi di integrazione sociale. Quest'ultima espressa sia nella drammatica « questione sociale », cioè in una descolarizzazione di fatto, sia come crisi di integrazione dei sottosistemi, che qui si manifesta nella auto-rinuncia da parte del potere politico alla gestione diretta del cambiamento (*cf. decreto* 382).

2.3. In questa situazione, globalmente considerata seppure esemplificata a partire dall'università, mentre sembra che l'unica prospettiva « realistica » sia quella di una gestione autoritaria della crisi, puntando sulla disarticolazione e la frammentazione da essa determinata, si delineano però con forza anche *istanze normative* di superabilità in chiave progressiva della crisi stessa. Conseguentemente, si rende indispensabile un recupero di dialogicità razionale tra i diversi contenuti di senso, le diverse fedi, le diverse culture dove, nonostante la crisi, vivono elementi positivi; una dialogicità che può essere restaurata in tutta la sua fecondità proprio a partire da *una rilettura flessibile, non manichea, non catastrofica della crisi.*

In particolare, significa partire innanzi tutto da una valutazione più attenta, più articolata di tutto il fenomeno della secolarizzazione, del complesso degli atteggiamenti, dei valori, dei modelli culturali che ad esso si accompagna; una elasticità, una « pazienza » culturale che non può essere abbandonata neppure di fronte ad esiti estremi quali quelli della *cultura radicale*. Non si può liquidare in blocco tutta la carica di provocatorietà contenuta in questo insieme diversificato ed eterogeneo di elementi, se non a prezzo di rendere un pessimo servizio alla verità storica e culturale.

Non si può con una lettura rigidamente ideologica, separare l'umanistico dall'atiumanistico se non si vogliono far definitivamente naufragare nel nichilismo alcune intuizioni, e in particolare le correlate istanze etiche, che potrebbero esser fatte progressivamente maturare in senso liberante.

Soprattutto non si può negare che, *in quanto uomini di questo tempo, si è tutti partecipi di questa cultura*, nel vivere determinate situazioni lavorative e di svago, nel servirsi degli strumenti di comunicazione propri dell'industria culturale, nel fruire di una serie di ascendenze filosofiche e scientifiche, nell'esser coinvolti nelle dinamiche proprie di una civiltà postindustriale, al punto che ogni giudizio moralistico risulta alla fine mistificatorio.

Le nuove « istanze normative »

2.4. Il nuovo non si può insomma ricacciare indietro solo perché non appare conforme allo « status quo » troppo spesso passivamente accettato come « necessario » e quindi come « buono »: esso è comunque una sfida da raccogliere, da indirizzare per superare il momento meramente negativo di distruzione dell'esistente giungendo a sintesi progressive orientate verso una nuova qualità di vita.

Porre in atto una strategia culturale necessaria ad un confronto positivo con la crisi, quale quello ora accennato, significa quindi per noi soprattutto porsi il problema di quale sintesi operare tra le nuove istanze soggettive ed oggettive a proposito dei contenuti in cui più velocemente alle forme stabilite nel passato si sono sommate — in modo contraddittorio e instabile — nuove « istanze normative »: famiglia, nuove forme di impegno civile, lavoro.

2.4.1. Il rifiuto dell'autorità, la lotta per la parità fra i sessi, l'affermazione di una pur ambigua liberazione sessuale, hanno indubbiamente distrutto il modello costituito e socialmente funzionale di *famiglia;* un nuovo equilibrio deve essere ricercato oltre la crisi, ma senza astratte e astoriche nostalgie, bensì raccogliendo tutta la positiva provocatorietà della crisi stessa. L'affermazione in senso violentemente liberatorio, della categoria della soggettività, dei suoi diritti e della sua libertà, della categoria del piacere, della gratuità, della festa contro la politica, la famiglia, contro qualsiasi oggettività strutturale, dello « stato nascente » contro l'istituzione, comportando un recupero qualitativo del senso di esistenza personale, contro i soggetti collettivi, ha poi contagiato innanzi tutto il mondo giovanile, oggi in fase di distacco da ogni « oggettivo » anonimo.

2.4.2. Questo ribollire di ansie, di attese, di bisogni, può certo risolversi nel riflusso nell'edonismo, nella deresponsabilizzazione, ma può anche gettare una nuova luce progettuale per un nuovo modo di fare politica, anche a partire dal « quotidiano », un nuovo modo di vivere l'amicizia, la cultura. Può tradursi in disimpegno storico, ma anche — e lo vediamo — lasciare emergere *nuove forme di impegno civile* con il rifiuto dell'ideologizzazione, la ricerca di valori « primari » di solidarietà e la lotta per valori « metapolitici come la difesa dell'ambiente, la pace, un nuovo ordine internazionale. E' la strada dei *nuovi movimenti sociali*, che si propongono come luoghi di aggregazione sociale fuori dei consunti canali tradizionali, e presentano forti moventi etici in rapporto a obiettivi puntuali e particolari, con l'effetto di motivare profondamente l'azione e con il limite spesso di mancare di sinteticità politica, progettualmente esprimibile. Ed è anche la strada del *volontariato* ormai largamente percorsa dal mondo giovanile come da vari contesti culturali portatori di una forte spinta etica, esemplarmente il mondo cattolico, una strada ambigua, che può assumere la connotazione negativa della ritirata nel civile, ma che è una riserva di potenzialità etiche e politiche positive. I nuovi movimenti sociali possono quindi incidere sulla direzione globale della società basandosi sull'incontro della propria capacità di fermentazione con l'esigenza di un nuovo consenso democratico, sempre meno garantita dalla ripetizione di logiche di funzionalità interno del sistema. Soggettivi-

tà e sistema tornano così a legarsi non in nessi patologici, ma in una nuova e più flessibile soluzione fiduciaria.

2.4.3. La qualifica « post-industriale » viene alla nostra società dalle decisive trasformazioni culturali e materiali di cui il processo tecnologico e scientifico sta improntando, specie con l'informatizzazione e la telematizzazione, la nostra civiltà. Sotto la spinta dell'innovazione cibernetica si ristrutturano ampi settori della vita sociale, ma le implicazioni basilari si vivono innanzitutto sul piano dei processi oggettivi e delle condizioni soggettive del lavoro.

L'espandersi, nelle strutture produttive e nei contesti lavorativi, della rilevanza delle funzioni di comunicazione, manipolazione e memorizzazione dei dati, da un lato è indice dei fenomeni di terziarizzazione, dall'altro, rappresenta un segno di come negli stessi processi produttivi i parametri materiali siano insufficienti senza il dominio intellettuale di un sapere di informazioni e conoscenza organizzato per orientare sulla base di proiezioni astratte, quasi « speculative », i processi applicativi delle produzioni reali.

Intorno al lavoro il problema sta nel valutare compiutamente i riflessi culturali, etici di alcune scelte strutturali che si vanno compiendo.

Emerge con chiarezza da queste un concetto di professionalità sicuramente più legato alle capacità tecnico-manipolative, alle esigenze di elasticità e mobilità lavorativa e a certi esasperati particolarismi specialistici, che non fondato sul corretto presupposto di una indispensabile competenza che sia allo stesso tempo, e altrettanto indispensabilmente, attenta al quadro « politico » generale, alla integrazione operativa delle varie professionalità, ai bisogni che mediante questa integrazione vengono soddisfatti o sacrificati.

L'interpretazione delle valenze delle trasformazioni in atto non va però appiattita su un registro di determinismo tecnologico; emerge allo stesso tempo con altrettanta chiarezza, seppure con debole peso decisionale, una diffusa istanza di professionalità capace di « leggersi » politicamente, di inventare, di esercitare mediazioni assumendo criticamente le compatibilità del sistema. La sintesi di un nuovo ruolo e un diverso senso del lavoro viene giocata ad altro livello da quello solo politico o di ristrutturazione tecnico-funzionale; su un piano più strettamente culturale, lontano da interpretazioni del lavoro riduttive in quanto ispirate da logiche ribellistiche o assenteistiche. Perciò occorre cogliere le nuove necessità strutturali con una nuova percezione del valore etico del lavoro umano; sul piano delle soggettività tutto questo si converte nella capacità di rendere questa dimensione centrale nella propria vita, densa di significato, anche esistenziale, addirittura spirituale.

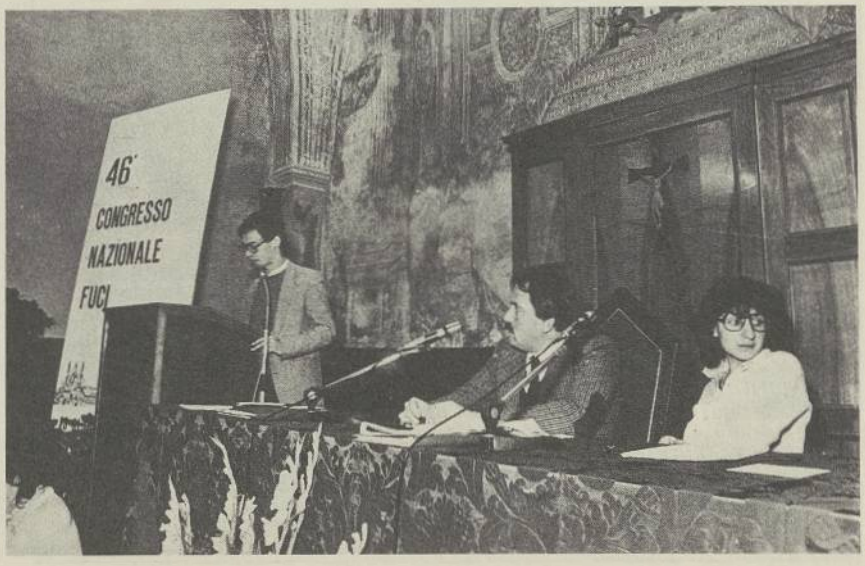
Mediazioni povere e flessibili

2.5. Questa rilettura flessibile della crisi, operata nel dialogo e nel confronto con tutti coloro che si situano oltre la riproposizione di « ricette arcaiche » e al di là dell'utilizzazione strumentale della crisi, non potrà produrre immediatamente ipotesi di governo, ma solo perseguire obiettivi parziali di innovazione. Questa ipotesi di mediazioni « povere » perché consapevoli dei propri limiti, « flessibili » perché rispettose e attente alla differenza non immediatamente ricomponibile tra mondi vitali e sistema sociale, punterà a far emergere nei microsistemi energie vitali capaci di andare oltre se stesse e nel macrosistema capacità di governo che intendano, pur nei limiti del presente, orientare il cambiamento in senso umanizzante.

Impostare correttamente il problema di ripresa quantitativa di funzionalità dei macro-sistemi in connessione con la valorizzazione delle istanze di nuova qualità della vita, significa prendere atto che qualunque risposta alla complessità sociale deve abbandonare la pretesa di essere attenta solo a logiche di sistema sociale, di mera funzionalità interna.

Domande complesse richiedono quindi *complesse vie d'uscita dalla crisi*, quali non sono le trasposizioni governative della razionalità tecnocratico-capitalista (neo-liberismo, socialdemocrazia) o della razionalità negativa (il « non governo » come scelta, in cui all'apparente « vuoto di potere » fa riscontro un reale « potere nel vuoto » incontrollato e che persegue solo i propri fini particolaristici) o la variante d'opposizione del richiamo — nostalgico o alternativo che sia — a quei « mondi vitali » che nella loro insostituibile funzione di ricostruzione di un retroterra fatto di comunicatività e di solidarietà, non possono però rivendicare ciascuno la propria autonomia senza pagarne il prezzo in termini di miopia prospettica.

Via d'uscita complessa significa pertanto: l'abbandono di ricette ideologiche, la comprensione della crisi come manifestazione contraddittoria e irreversibile di novità, la volontà di giocarsi nell'emergenza il senso umanistico delle necessarie trasformazioni, ripensare in maniera più articolata la ripresa da parte della politica del controllo sull'integrazione sociale, ridefinire le forme di consenso e interazione sociale sulla base delle istanze di cambiamento effettivamente emergenti.





Hanno inviato il loro saluto al Congresso

Card. Alberto Ablondi, Card. Anastasio Ballestrero, Card. Gabriel Marie Garrone, Card. Eduardo Pironio, Card. Ugo Poletti, Card. Antonio Poma, Card. Giuseppe Siri, Card. Corrado Ursi, Mons. Carlo Caffarra, Mons. Loris Francesco Capovilla, Mons. Hervé Carrier, Mons. Fernando Charrier, Don Lorenzo Chiarinelli, Sac. Raffaele Farina s.d.b., Don Carlo Ghidelli, Mons. Martino Gomiero, Père Réginald Grégoire o.s.b., Mons. Martinez Somalo, Mons. Luigi Maverna, Sac. Giovanni Nervo, Mons. Alfredo Onisto, Mons. Andrea Pangrazio Mons. Domenico Picchinenna, Mons. Paul Poupard, Mons. Luigi Scuppa, Mons. Achille Silvestrini, Don Riccardo Tonelli, Mons. Lorenzo Vivaldo.

Sandro Pertini, Nilde Iotti, Amintore Fanfani, Giulio Andreotti, Carlo Bernini, Guido Bodrato, Vittore Branca, Paolo Brezzi, Mario Casalinuovo, Carlo Casini, Francesco Cattanei, Giuseppe Chiarante, Giancarlo Codrignani, Raffaele Costa, Luigi Covatta, Giancarlo De Carolis, Giorgio De Giuseppe, Ciriaco De Mita, Alfredo De Poi, Franca Falcucci, Arnaldo Forlani, Pietro Ingrao, Rosa Russo Jervolino, Raniero La Valle, Calogero Mannino, Maria Eletta Martini, Lodovico Montini, Bruno Orsini, Adriano Ossicini, Marco Pannella, Flaminio Piccoli, Luciano Radi, Franco Salvi, Giacomo Sedati, Giorgio Spitella, Nicola Vernola, Benigno Zaccagnini, Daniele Cantore (FGSI), Mauro Fabris (MGDC-Vicenza) Bruna Russo (Mov. femm. DC).

Mario Agnes, Tommaso Amato, Carlo Buzzi, Guzman Carriquiri, Cesarina Checcacci, Carlo Costalli, Paolo Danuvola, Maria Pia Bozzo Ferraris, Rosemary Goldie, Angela Gotelli, Piero Lauriola, Maria Rosaria Bosco Lucarelli, Franco Mangialardi, Luigi Miozza, Aldo Notario, Luisa Prodi, Amedeo Ruffatto, Pasquale Straziota, Lucio Toth, Renato Vailati, Ilaria Vietina, Bruno Vota, Elena Zanichelli, Graziano Zoni.

Biagio Agnes, Gaspare Barbiellini Amidei, Pierre Carniti, Gianni Cremonese, Giancarlo De Carolis, Leopoldo Elia, Nuccio Fava, Paolo Giuntella, Giuseppe Lazzati, Livrea, Ernesto Quagliariello.

2.6. L'esistenza di un'« istanza normativa » di superabilità della crisi non è però sufficiente, se questa riproduce una schizofrenica divisione tra energie vitali che si ritagliano aree di convivialità (in un orizzonte ritenuto a priori ingovernabile secondo logiche non mercantili), e terapie di governo volontaristicamente progressive ma oggettivamente incapaci di smuovere energie sulla base di stimolazioni non autoritarie.

In questo senso, quanto oggi si muove e insorge in direzione di un'uscita dalla crisi di sistema in senso progressivo, può valere a condizione che sia riconducibile non a un'istanza etica ancorata a volontarismi ingiustificati o a schematismi concettuali deduttivistici, ma a un'*istanza etica razionalmente enunciabile* sulla duplice base di una valutazione storica contingente delle forze positivamente operanti anche nella crisi, e di un riconoscimento, di una comunicazione di categorie e valori antropoligici cui fare riferimento nei giudizi storici stessi.

Due livelli strettamente interdipendenti, in quanto né al giudizio di fatto sono estranei criteri di valore né è possibile, d'altra parte, agire nel mondo dei fatti sulla base di una semplice deduzione aprioristica di valori. Si tratta dunque di due livelli aperti, costantemente reversibili, riformulabili, su cui si articola una *mediazione* che non si esaurisce in una vuota enunciazione di un metodo, ma riesce propositiva, puntando alla produzione tanto di orientamenti concreti e decisivi per il sapere e l'operare a livello di grandi sistemi, come di motivazioni e di contenuti di senso relativi all'individualità e all'intersoggettività.

2.7. Il senso dell'enunciabilità, sta nel bisogno di ristabilire norme condivise, valori di identità collettivi e personali, contro l'erosione dei sistemi assiologici, contro la refrattarietà a ogni richiesta sociale ed umana che trascenda i limiti del benessere individuale, cui la crisi del *Welfare State* e dei suoi meccanismi di integrazione sociale ha spinto i soggetti.

Le istanze etiche che non si mediano in una pratica comunicativa, comprensibile e contestabile, non riescono a costituirsi come punti di riferimento per il cambiamento, in quanto si nega il confronto critico-riflessivo con il contesto intersoggettivo, agendo piuttosto tramite

spinte emozionali o irrazionali. La costituzione di riferimenti comuni, di « universali etici », proprio per permettere l'intervento, il giudizio di tutti i soggetti, è indissociabile da un agire comunicativo, inteso come messa in circolo, comunicazione, arrischiamento nelle vicende storiche dei patrimoni di senso, fede e moralità.

La speranza è il termine sintetico che riunisce le diverse istanze umane di futuro migliore, eticamente vissute, con mediazioni discorsive, cultura, con la paziente analisi delle contraddizioni apertesi nei sistemi. Per questo acquista significato parlare di « *speranza e cultura* » per indicare due entità correlate in modo intimo e con implicazione reciproca, tutt'altro che un'alternativa tra cui scegliere il polo della propria fedeltà, autocondannandosi a un desiderio muto di proposte e a una loquacità razionale incagliata nel presente.

2.8. Proprio il terreno che è tradizionalmente oggetto dei richiami all'emergenza, come appello al rispetto di rigide compatibilità rispetto alle quali le istanze etiche dovrebbero riconoscere la propria impraticabilità storica, ne dimostra paradossalmente la necessità.

La crisi dello sviluppo indefinito, la crisi dello stato sociale che si pone solo come « correttivo » rispetto ai meccanismi spontanei del mercato, senza discuterne la presunta bontà, se è risolta in un appello al passato, produce solo ingovernabilità e tensioni crescenti.

La crisi non nasce quindi da un' eccesso di politica, ma al contrario da un difetto di politica, per cui l'appello all'emergenza va inteso come ricerca di nuova politica democratica, di ridiscussione degli stessi fini a cui tendere. Le richieste di una nuova qualità della vita possono così incontrarsi con nuove politiche sociali tese a promuovere un benessere qualitativo, una soddisfazione creativa e responsabile dei bisogni. Ciò è tanto più vero a livello internazionale, dove le interdipendenze e gli squilibri sono oltremodo presenti. Non si tratta, anche qui, di un passaggio volontaristico: l'incontro tra valori, interessi, forze economico-sociali tende a sfuggire alle strategie degli stati nazionali per divenire sempre più elastico e discontinuo.

Le ricette tradizionali, quali l'affidarsi alla spontaneità selvaggia del mercato, alla legge dello « scambio ineguale » oppure a politiche meramente assistenziali che non creano le premesse per un auto-liberazione, portano con sé drammi crescenti e rischi di guerra .

La ricerca di nuove politiche democratiche, il porre in primo piano l'urgenza di una redistribuzione di risorse tra nord e sud del mondo, rappresentano pertanto l'unica strategia « realistica » e « sicura » che può pertanto incontrarsi con le istanze di democratizzazione internazionale e di reale indipendenza dai meccanismi di sfruttamento, sulla cui persistenza si fonda invece la calcolata e strumentale riproposizione dello scontro est-ovest.

La Fuci per una cultura della speranza

3.1. La Fuci, una federazione di gruppi di giovani universitari, si trova inserita nella comunità ecclesiale e nella dinamica sociale e culturale del nostro tempo ben consapevole della radicalità della crisi contemporanea, ma pure tenacemente alla ricerca di tutti gli spazi, le forze, i soggetti, i valori in grado, dentro la crisi e a partire da essa, di ricostruire frammenti di speranza per gli uomini del nostro tempo. E' in questa difficile ricerca che la Fuci vuole impiegare tutte le proprie energie, vuole giocare la propria proposta pedagogica e la propria immagine pubblica.

3.2. Dalle analisi sin qui condotte, certo non da soli ed in una riflessione di diversi anni, abbiamo considerato che se pure rilevanti sono i problemi che si pongono all'umanità in questi anni, è soprattutto a livello di cultura e di razionalità che si presenta con forza la dimensione della crisi.

Occorre domandarsi infatti se vi siano realmente ragioni oggettive per cui i giovani e gli uomini in genere oggi debbano essere tristi ed insoddisfatti del proprio tempo più di quanto non lo fossero del loro, certo in forme diverse, le generazioni precedenti.

Forse questo particolare disagio e senso di morte che pervade il nostro tempo è anche il risultato di una *illusoria ed irreale rappresentazione della realtà*, di una elevazione a giudizio di quella che può essere solo una parziale lettura della situazione.

La disillusione prodotta dalla constatazione del fallimento di quella fiducia, dominante nel dopoguerra, di potere e di dovere per la prima volta non sbagliare più, di potere e di dovere crescere secondo un programma e giudicare e agire secondo ragione, è stata presa a giustificazione di una chiusura delle possibilità di un futuro migliore. E l'altra grande disillusione portata dal fallimento delle utopie giovanili degli anni '70, ha condotto ad una radicalizzazione del negativo in rapporto alla possibilità di progresso.

Ma queste disillusioni, se non devono condurre ad una enfatizzazione della crisi, sono però presenti in tutta la loro consistenza. Per questo hanno fallito tutte le culture che puntavano sulla possibilità di soluzioni deterministicamente solo strutturali, funzionalistiche, materialistico-quantitative. Ma, per quanto abbiamo visto, è possibile anche aprire uno spazio di risposta alle disillusioni alternative, alla cultura negativa, alla cultura della intrascendibilità della crisi, che si sorregge proprio sull'incantesimo e sull'impostura di irreali rappresentazioni della realtà.

3.3. Di una crisi della ragione, o meglio di una crisi dell'uso della ragione, dopo lo scacco delle culture deterministico-materialistiche e l' affermarsi della cultura negativa come trionfo della rappresentazione, non si può fare una crisi della volontà, così come della crisi di un' epoca o di un immagine di crisi non si può fare il modello della crisi irreversibile dell'umanità.

Se, come abbiamo cercato di evidenziare, è possibile superare la crisi, oggi occorre intraprendere la via di un'attenta *critica delle rappresentazioni della crisi*. Una critica cioè che smascheri le fittizie enfatizzazioni della crisi — le culture della crisi —, ma che non dimentichi, per parte sua, la realtà della difficile situazione che stiamo attraversando — la crisi delle culture —. Smascherare le rappresentazioni della crisi non significa dissolvere quest'ultima. Il cammino di ricostruzione di un tessuto di senso parte proprio dall'assunzione e comprensione delle difficoltà del no-

stro tempo, dalla riconnessione della nostra vicenda presente con il nostro passato e il nostro futuro.

In questo senso una critica che ponga nuovamente fiducia nella comunicabilità del vissuto, che cerchi di trarre dalle crepe nella rappresentazione luoghi e momenti di creatività, capaci di superare la negatività del tempo presente; dunque una critica che sulla base di analisi oggettive ed esperienze storiche concrete rifiuta di interpretare come definitiva e irreversibile la nostra condizione sociale e morale, e che, al contrario, rivendica ancora la dignità della vita e la possibilità per gli uomini di governare il proprio destino.

3.4. A partire da questa critica delle rappresentazioni della crisi, è forse possibile oggi rifondare una *cultura della speranza*. I gruppi Fuci intendono lavorare in questa direzione.

Per cultura della speranza intendiamo una cultura, una razionalità capace di cogliere e valorizzare tutti i frammenti dfi speranza presenti nel nostro tempo; una cultura quindi che non sia preliminarmente risucchiata dalle culture parlate e dalle ideologie, ma viva solo per quanto di effettivamente vissuto e di vivibile le sarà offerto per essere pensato.

Una cultura *mobile*, non precostituita in schemi, ma che ricerchi nella realtà i propri materiali; che restituisca alla libertà della persona il primato sulle idee e sui fatti, al tempo vissuto il primato sulle logiche astratte.

Una cultura che non rinuncia ad essere il più possibile *razionale*, in grado di parlare, di scrivere, di comunicare, che non rinunci cioè a giustificare continuamente le proprie scelte. In questo senso una cultura che cerchi in particolar modo di tessere un filo di comprensibilità e comparabilità tra le molte diversità del nostro tempo, che dimostri che i canali della comunicazione non sono interrotti. Intanto, una cultura della speranza è una *cultura di uomini che sperano*, che nel loro comportamento quotidiano ne sanno indicare lo stile, che per primi si fanno destinatari della cultura che elaborano. Una cultura che assume pienamente le potenzialità e i limiti dell'uomo, i suoi fondamenti, la sua eticità ed umanità. Una cultura dunque che non si fa essa stessa fede o escatologia, ma che di esse, qualora anche non ne accetti nessuna esplicitamente, sa mantenere intatto lo spazio e difendere l'esistenza.

3.5. Una cultura che accoglie e studia tutte le numerose modalità di espressione dell'uomo, organizzandole non secondo la rispondenza ad un modello meta-storico, ma semmai secondo la virtuale universalità delle istanze, cioè difendendo nelle loro similitudini e corrispondenze l'idea di un fattore comune, che consenta di fare meglio e di fare insieme. *Non può essere una cultura che pratica l'esclusione* e che crede di potersi caratterizzare attraverso il metodo della contraddizione al presente; è una cultura che cerca di riannodare legami di comprensione là dove altri confermano la frattura, e negano quindi la possibilità di una intercomunicazione positiva e di una corresponsabilità nei confronti della storia umana.

Nonostante ciò è una cultura *critica*, che nell'attenzione e nella disponibilità, non rinuncia al giudizio e alla valutazione. La comunicazione tra diverse esperienze e la ricerca di un luogo di incontro comune non diventa appiattimento della capacità di giudizio, ma anzi si fa discernimento delle vie percorribili, ricerca di un nuovo tessuto di valori non oltre la storia, ma per questo tempo e in questa storia.

Perché questa cultura, che si coniuga alla speranza, sia effettivamente in grado di suggerire piste di ricerca, deve fare i conti con il complesso dei nodi reali della vita sociale ed individuale, ed in particolare con quelle aree di esperienza vitale culturale e politica in cui ora più decisamente si stanno esprimendo quelle istanze di trasformazione, condizioni di un possibile superamento della crisi. La nozione di speranza che anima questa cultura non è un concetto edificante costruito su grandi proiezioni morali, fuori da ogni senso storico-concreto, bensì un'idea che si sviluppa attorno a sfide reali, che richiedono scelte, decisioni e interventi progettuali.

Un salto di qualità nella pastorale universitaria

3.6. L'insieme di tutte queste riflessioni ed esigenze, sin qui espresso, riveste particolare rilievo in università. Questa resta un luogo centrale di riflessione sia perché in essa vengono investiti anni fondamentali dell'esperienza giovanile, sia perché continua a rappresentare uno dei luoghi più essenziali di formazione e produzione culturale. Per quanto rispetto alle nuove attese emergenti si collochi spesso in posizione periferica, l'università resta per la Fuci il terreno privilegiato di impegno ed identità, come luogo in cui verificare la consistenza della proposta culturale espressa dalle nuove istanze sociali e allo stesso tempo svolgerne le implicazioni sul piano dei processi formativi.

L'analisi dell'università pone tre piani principali di problematicità: culturale, strutturale, soggettivo.

Sul piano culturale è infatti necessario intraprendere una critica del sapere qui prodotto e trasmesso. I contenuti dei processi formativi e degli orientamenti di ricerca hanno infatti, contrariamente alla loro presunta « asetticità », una forte valenza etica e politica, rispetto a cui occorre recuperare una nuova capacità di riflessione soprattutto all'interno di una prospettiva di riforma che voglia essere reale occasione di crescita.

Sul piano strutturale, nella situazione attuale di prove di forza tra gruppi di potere e scelte contraddittorie, la democratizzazione, la « riforma come processo » resta un problema insoluto.

Sul piano dei soggetti, cresce la necessità di nuove sintesi tra richiesta di acquisizione di competenze professionali, articolazione degli studi, comprensione critica del proprio ruolo e della propria collocazione sociale, proprio mentre, in una sorta di pendolarismo storico, assistiamo ad una riduzione unilaterale, regressiva, in senso esclusivamente professionalizzante.

3.7. La comprensione della poliedricità della situazione mette in evidenza la necessità di una linea di intervento complessa, flessibile, di uscita dalla crisi, che tenga presenti sia le istanze soggettivo- qualitative (diritto allo studio; finalizzazione della cultura alla promozione umana; difesa della diffusione democratica del sapere come elemento indispensabile di una società democratica; ricerca scientifica attenta alla valorizzazione del territorio; superamento della rigidità tra periodi di studio e di lavoro...), sia quelle quantitativo-sistematiche (recupero di funzionalità sociale, attenzione a nuove tecnologie e nuove professioni, coordinamento con la ricerca privata e pubblica non universitaria, ecc.).

La prospettiva problematica delineata è così quella di restituire l'

università ai suoi protagonisti, di recuperarla come luogo «politico», cioè come « cosa di tutti » contro ogni tentazione di « privatizzazione del pubblico » (il primato delle esigenze dei gestori del servizio, ossia dei docenti, rispetto ai bisogni da soddisfare).

I pericoli che si scelga la strada semplificatoria, in presenza di un vuoto di iniziativa politica in questa fase di sperimentazione, sono reali; tuttavia non meno reali sono gli spazi aperti dal decreto 382 per iniziative di controllo di studenti che vogliono giocare un ruolo di interlocutori dialettici e non di semplici utenti. Se da un lato una riforma frammentata può essere un terreno di manovra di baronie accademiche, d'altro lato proprio nella frammentazione un controllo puntuale ed attento può essere veramente incisivo, proprio perché inserito in una dimensione spaziale più facilmente controllabile. In questa fase di sperimentazione diventa pertanto più che mai indispensabile dar vita a luoghi di aggregazione e di promozione civile, in cui l'istituzione non sia subita, ma diventi il luogo in cui la ragione si fa strumento della promozione delle istanze etiche che riguardano la qualità della vita.

Attraverso queste iniziative esemplari di dialogo e di collaborazione, che cerchino di tenere presenti sia l'università come questione sociale (senza scadere nel corporativismo, nella logica di meriti « utenti ») che l'università come questione culturale (senza ignorare le condizioni di povertà e di emarginazione, la condivisione della vita e la comprensione dei meccanismi anche più complessi), si possono aprire spazi di ricerca comune, di apertura ad una progettualità per l'università, per le strutture educativo-formative e per le condizioni di vita degli studenti.

3.8. In questo contesto di necessità e di possibilità di intervento si gioca la significatività di una cultura della speranza, di cui la Fuci vuole essere portatrice in università.

Una cultura che non è tuttavia, come abbiamo già precisato, un'ideologia, un sistema compiuto in se stesso, ma la proposta di un *itinerario di ricerca*, una ricerca collettiva di segni di speranza dentro la crisi economica, politica, culturale e religiosa del nostro tempo. Per i gruppi Fuci, all'interno dell'ambiente universitario italiano, questa ricerca si vive sul piano *religioso* con la proposta di occasioni di incontro sacramentale e di riflessione sulla parola di Dio; sul piano *culturale* con l'animazione di gruppi di facoltà che riflettano criticamente sul sapere trasmesso in università e sullo statuto epistemologico, le metodologie didattiche e la « politicità » delle diverse discipline; sul piano *politico* con la sensibilizzazione degli studenti sui temi della riforma universitaria e della sua attuazione nei diversi atenei; e sul piano *sociale* con la promozione di iniziative di solidarietà per gl studenti in materia di diritto allo studio.

3.9. Tutti i gruppi Fuci si sentono impegnati a lavorare con sempre maggior impegno, intelligenza e fantasia, in questa direzione.

La Fuci tuttavia, coerentemente con l'ecclesiologia conciliare che ha fatto propria, non vuole porsi come presunto « soggetto » dell'evangelizzazione, ma piuttosto come strumento dell'unico vero soggetto dell'evangelizzazione che è la Chiesa, e in particolare la chiesa locale.

Questa scelta teologica, che è profondamente radicata nella Fuci — che non a caso è una federazione — si scontra oggi tuttavia con la mancanza pressocché assoluta nella Chiesa italiana di una reale pastorale universitaria. La Chiesa italiana, come le diverse chiese locali di cui si compone, si disinteressa pressocché completamente dell'università, col risultato di favorire anche in questo settore una sorta di pluralismo selvaggio che non serve alla comunione ecclesiale né all'evangelizzazione.

Questa situazione non può tuttavia essere semplicisticamente imputata solo alla sordità delle chiese locali: essa trova la sua radice anche in un oggettivo complessificarsi della situazione universitaria stessa. La condizione studentesca si presenta molto differenziata: pochi infatti sono ormai gli studenti nel senso tradizionale del termine, ossia persone per le quali lo studio è l'attività primaria e centrale dell'esistenza. Tra questi poi forte è la differenziazione tra gli studenti *fuori-sede*, che avvertono molto fortemente le problematiche di tipo sociale e di sradicamento esistenziale, e gli studenti *di sede*, per i quali lo studio si riduce ad un fatto privato. I primi cercano prevalentemente occasione di socializzazione e momenti di solidarietà attorno alle problematiche di studio e di condizione di vita, i secondi vivono sempre più marginalmente l'università, in quanto le occasioni di socializzazione, di impegno, di svago si pongono fuori di essa.

3.10. La mancanza di piani organici, anche se aperti, di pastorale universitaria, ha comportato l'appiattimento della Chiesa sulla situazione sociale, al di fuori di qualsiasi tensione critica. Per un verso, da parte dei movimenti, si è privilegiata la problematica socio-assistenziale, con la conseguenza di trovare notevoli difficoltà ad inserirsi in una logica di chiesa locale. Per altro verso è avvenuto che i movimenti extrauniversitari, le comunità parrocchiali, la stessa Azione cattolica, hanno assorbito un numero sempre più rilevante di universitari, avvantaggiandosi di fatto del « riflusso » degli universitari di sede da un impegno diretto, sia esso politico, culturale, religioso, nell'ambiente universitario, a prezzo tuttavia di un progressivo allargamento della frattura tra vita di fede e impegno storico.

3.11. Si impone dunque un salto di qualità nell'ambito della pastorale universitaria. Ed è stato proprio il papa ad auspicarlo in molteplici occasioni, prima tra tutte quella dell'incontro con il clero romano dell'8 marzo scorso in cui Giovanni Paolo II ha indicato in una ricomposizione tra pastorale territoriale e pastorale d'ambiente, il futuro della pastorale universitaria.

E' insomma necessario che tutta la chiesa locale si senta coinvolta dal problema, anche servendosi di movimenti e associazioni « specializzate », i quali tuttavia devono verificare il loro servizio all'interno della chiesa locale stessa. Solo in questo modo la pastorale d'ambiente non rischia di generare chiese parallele e la pastorale territoriale non rischia di risolversi in mera amministrazione liturgica e catechetica. E' questa, da sempre, la linea lungo la quale la Fuci cerca di muoversi. Non è tuttavia pensabile che la Fuci possa raggiungere grandi risultati senza un coinvolgimento reale delle chiese locali, delle loro strutture pastorali, delle loro associazioni laicali, prima tra tutte l'Azione cattolica. Ed è per questo che la Fuci intende, come proprio obiettivo prioritario, rafforzare la sua azione di sensibilizzazione, all'interno dell'Azione cattolica e della Chiesa italiana, sui temi della pastorale universitaria.

A vent'anni dal Concilio: la Chiesa italiana comunità di speranza

mons. Filippo Franceschi

La ricezione del Concilio in un clima mutato

Da più parti sono stati ricordati i vent'anni dal Concilio e con diversi accenti, come diverse sono state le valutazioni circa l'accoglienza della lezione conciliare nella Chiesa. La cosa non sorprende, era anzi prevedibile: in casi come questo è scontato che l'analisi o il giudizio, che ognuno vuole oggettivo, finisca con l'essere influenzato non solo da opinioni personali, ma anche da attese e desideri più o meno realizzati. Preferisco perciò non aggiungere alle molte una mia valutazione, né entrare nel merito di quelle espresse. Non intendo cioè soffermarmi in questa mia conversazione su un esame retrospettivo né ripercorrere a ritroso il cammino della Chiesa negli ultimi vent'anni. Ciò che mi si chiede è altro: l'invito è a guardare in avanti per indicare in qual modo la Chiesa è e deve farsi comunità di speranza. Letto così, il tema non è semplificato, è soltanto chiarito.

Il mio discorso sarà dunque prospettivo: non indugerà a rivisitare la vicenda della Chiesa nel post-Concilio, ma tenterà di dire a quali condizioni la Chiesa può rispondere alle crescenti esigenze che emergono e alla sfida dei nuovi orientamenti culturali. Un discorso certamente più attuale e interessante, ma anche più complesso e non facile.

Non ho, ovviamente, alcuna pretesa di essere esauriente: tenterò di suggerire qualche riflessione, tenendo presente la situazione della Chiesa e del Paese e naturalmente quanto il magistero del Papa e la CEI vanno proponendo come programma pastorale per la Chiesa degli anni '80 e alle soglie del secondo millennio.

Della fine del secondo millennio si è cominciato a parlare da qualche tempo, si fanno varie previsioni, si cerca di richiamarvi la attenzione delle comunità cristiane e di sollecitare il loro impegno. Un motivo carico di suggestioni e anche provocante, c'è solo da augurarsi che non resti un tema letterario, per non dire retorico.

La fine del secondo millennio e l'inizio del terzo sarà infatti quale lo preparano le nuove generazioni, avrà la loro impronta: il problema non è progettarlo ma prepararlo, costruirlo giorno per giorno.

Dico questo non per indulgere ad un pragmatismo di maniera, né per negare il valore del momento progettuale e creativo, ma perché sono convinto che ogni progetto è concreto quando suscita energie ed impegno volti nella giusta direzione, ma vissuti nel quotidiano con molta serietà. E soprattutto tenendo conto della realtà delle cose.

Ciò che mi sembra necessario oggi è il disincanto da facili utopie e un ripensamento critico del valore delle ideologie.

Non nego la loro funzione stimolante, ma mi sembra sia ormai tempo di ripensarle criticamente e rivedere la loro stessa funzione. La storia e più ancora la vita hanno una logica talora persino troppo severa e impietosa, e fra i dati qualificanti questo tempo occorre indicare proprio anche il degrado delle ideologie e delle utopie.

Si può variamente valutare il fenomeno, ma è difficile negarlo.

Riemerge l'esigenza di un realismo con accenti e toni talora drammatici: e dopo una convulsa stagione vissuta all'insegna del primato del politico, del pubblico, del collettivo, ci sono segni, a mio avviso, evidenti di un ritorno al privato. Diciamolo più chiaramente: riemerge con nuovo vigore la mai sopita tendenza all'individualismo.

Non occorre concedersi al gusto dell'analisi sociologica, né indugiare nella ricerca delle ragioni, molteplici peraltro e complesse, per rendersi conto di quanto reale sia questo nuovo orientamento e del consenso che riscuote da parte di molti o di troppi.

Si è parlato e si parla di « riflusso » per indicare questo fenomeno. L'immagine ha una sua eloquenza: sottolinea il rientrare delle acque emerse nel proprio alveo antico. Come ogni immagine è approssimativa applicata ai fenomeni storici, di breve o di lunga durata, ma a suo modo è anche allusiva: traduce un'impressione che, nel caso, mi sembra diffusa. Come tale la riferisco senza particolari approfondimenti, ma anche senza falsi pudori. Si presenta, se ne capisco il senso, sotto un duplice aspetto: il primo è quello di « stanchezza ». Si avverte, come stato d'animo diffuso, un sentimento di stanchezza: una specie di frustrazione al limite della sfiducia è presente in molte coscienze.

Ho detto sentimento, ma in qualche caso si tratta di risentimento vissuto con una punta di polemica e di amarezza. Dovuto certamente, almeno in parte, alle oggettive difficoltà in cui si trova il nostro paese: questo prolungato stato di crisi che va molto al di là del dato economico e sociale, delle istituzioni pubbliche per toccare zone più profonde di natura etica e culturale. Vi ha certamente concorso il crollo dei miti di un progresso senza limiti o involuzioni, della « qualità della vita » destinata a migliorare, di una pace come frutto dell'evoluzione storica e di una più matura coscienza dell'umanità: vi ha concorso il degrado delle ideologie incapaci di interpretare il presente e inefficaci a garantire e sostenere progetti futuri. Il primato del futuro, che sembrava la parola d'ordine culturale — cultura è progetto — ha perduto molto della sua forza suggestiva. La realtà è più cruda e non eludibile. Un senso di stanchezza, dicevo, che porta con sé anche un decadere delle speranze, favorendo quella che si dice, impropriamente, cultura dell'immediato, del piacere, del privato,

del ricercare per sé aree protette e garantite, del rifugio nell'egoismo fino alla rinuncia o alla perdita della coscienza morale delle proprie responsabilità nella vita pubblica e sociale. E' un dato preoccupante proprio perché incide sulle radici dell'impegno etico e sociale.

L'altro aspetto del « riflusso » è di segno diverso: si manifesta come nuova domanda, interrogazione, ricerca di una via d'uscita, come apertura a nuove ipotesi e quindi a nuove prospettive. Si direbbe che sottende un proposito di superare questa fase di incertezza, di uscire dall'insicurezza: una specie di resistenza senza resa, la non rinuncia a intraprendere vie nuove. La critica del passato recente è costruttiva: severa nel giudizio sulle varie mode o proposte culturali degli ultimi anni, ma anche propositiva, o per lo meno non chiusa a eventuali prospettive. In breve, non rassegnata. Mi par di intravedere tracce di questo atteggiamento nel mondo giovanile: ignaro o disincantato dei progetti euforici del '68, intende ripresentare la propria candidatura come soggetto storico e impegnare la vita nella ricerca di una professionalità che lo abiliti ad intervenire in modo influente nella società e prima a dare contenuto e senso alla propria esistenza. Il « riflusso » in questo caso è sinonimo di una « svolta », di un prendere atto che qualcosa è finito ma che altro può sorgere: un passaggio di stagione culturale. Non cedimento, ma ripresa. Al riguardo mi par di avvertire anche un nuovo modo di porsi dei giovani nei confronti della Chiesa. Critici severi, negli anni appena passati, appaiono oggi più attenti, meno prevenuti. E' la mia — lo ripeto — un'impressione forse epidermica o di comodo, ma non del tutto immotivata. Si assiste dunque ad una inversione di tendenza: da un atteggiamento critico, esigente, dalla facilità a giudizi sommari e spesso ingenerosi sulla Chiesa, le sue scelte, la sua presenza nella società, si passa ad un atteggiamento più riflessivo, meno critico, interessato persino a quello che la Chiesa fa e dice, al suo magistero. Ho in mente in particolare coloro che guardano alla Chiesa dall'esterno, senza un personale coinvolgimento nella sua vita e senza una effettiva esperienza di fede: la larga fascia di quelli che vengono indicati come indiffefenti in senso lato. Ma — anche questo occorre aggiungere — alla Chiesa si guarda non tanto nella sua realtà profonda di mistero di grazia e di umanità — la Chiesa Corpo di Cristo e Popolo di Dio —; ma piuttosto come ad una istituzione che riafferma valori fondamentali per il vivere sociale, tali ad esempio la dignità della persona umana e il diritto alla libertà di ogni popolo; manifesta un sincero impegno per la giustizia, privilegiando gli umili, per la pace, restando estranea alla logica dei blocchi contrapposti e delle grandi potenze che si contendono il controllo dei popoli; concorre con i mezzi di cui dispone all'opera di promozione umana. Una Chiesa, in breve, che adempie ad una funzione di tipo sociale e genericamente in favore di un vero progresso dell'umanità. Può sembrare contraddittorio tutto questo in un'epoca di secolarismo e di emarginazione del trascendente, mentre l'uomo prova ad adattarsi a vivere « etsi deus non daretur », riafferma la piena autonomia del mondo e mantiene ancora una qualche fiducia nelle risorse della scienza, per una improbabile soluzione dei propri problemi; può sembrare contraddittorio un atteggiamento dfel genere, ma non lo è. Permane, si fa anzi maggiormente sentire, un segreto e spesso non confessato bisogno di credere in qualcosa o in qualcuno, di ritrovare fiducia in se stessi: il desiderio di vedere un luogo di approdo, una sponda verso cui orientarsi per uscire da uno stato di defaticante instabilità: il desiderio di solidale partecipazione per prevedere un futuro diverso e migliore.

In ogni caso, per amare che possano essere le costatazioni su questo nostro tempo, io non mi ritrovo fra « i profeti di sventura » sempre pronti ad evocare pagine dell'Apocalisse, né fra gli ottimisti ad ogni costo per i quali tutto procede sempre secondo progetti prefigurati. Considero anzi la loro posizione una forma di evasione: per gli uni non ci sarebbe niente da fare; l'unica consolazione che resta loro è la presunzione di aver detto prima che la strada intrapresa era senza sbocchi e avrebbe portato alla perdizione: per gli altri tutto procede se non bene, almeno in modo soddisfacente e alla fine tutto si aggiusterà in provvidenziale equilibrio. La verità è diversa: la storia come la vita è fatica, impegno, responsabilità: nulla si ottiene o è concesso se non a prezzo di severo sacrificio. L'atteggiamento giusto è perciò quello di un realismo disincantato e critico, che non consente né alla resa né alla facile euforia. Nulla è mai raggiunto in modo definitivo, ma molto resta sempre possibile.

Una metodologia di presenza per una Chiesa comunità di speranza

Veniamo ora al tema: come la Chiesa è e può farsi comunità di speranza. Non sarà la mia una riflessione teologica, in senso stretto, anche se terrò presente la lezione del Concilio: farò piuttosto alcune considerazioni volte a suggerire una metodologia di presenza e di azione della Chiesa in questo nostro tempo. Il Concilio ci ha dato una dottrina della Chiesa, ci ha — meglio ancora — detto quale coscienza la Chiesa ha di sé, il problema che resta aperto è di tradurre nella psicologia e nella prassi delle comunità cristiane quella dottrina, renderla cioè operativa, tradurla in metodo e in stile di vita, in modi concreti di presenza nel mondo e in questa nostra società. Ecco dunque alcune considerazioni.

Quando parliamo della Chiesa, sia che la definiamo « sacramento dell'unione degli uomini con Dio e dell'unità di tutto il genere umano », sia che con S. Paolo la presentiamo come « Corpo di Cristo, sua pienezza », o con S. Agostino come « il Cristo totale », o con S. Cipriano « popolo radunato nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spiroto Santo », intendiamo sempre sottolineare con forza che essa « nasce dall'alto ». Deve la sua genesi ad un liberissimo ed arcano disegno di Dio Padre: disegno che si è compiuto per mezzo di Cristo, Suo Figlio, nella Sua morte e nella Sua risurrezione. La Chiesa nasce dalla Pasqua del Cristo e con la discesa dello Spirito nel giorno di Pentecoste essa inizia il suo cammino fra le genti annunciando il Vangelo della salvezza.

La Chiesa, in breve, è dalla Trinità Santa: il Dio uno e trino è alla sua origine prima e resta la sua meta. E come la Trinità, anche la Chiesa è una nella diversità. E' comunione e comunità. Al di là, dunque, di ogni possibile analogia con comunità o società umane che debbono il loro sorgere al bisogno

e al proposito degli uomini di dar forma ed ordine alla loro umana convivenza, la Chiesa nasce dall'Alto: ha la sua origine nel disegno di Dio di riunire i dispersi figli degli uomini e riconciliarli a sé, partecipi della Sua stessa vita. Certo anche la Chiesa ha una sua struttura, si presenta con un preciso volto istituzionale, ma il suo fondamento è una volta ancora nell'iniziativa di Dio: la struttura portante della Chiesa è di natura sacramentale. Vi si appartiene per la fede e il battesimo, e in essa la gerarchia si colloca nella continuità della successione apostolica, nella linea dunque del carisma e del sacramento che abilita alla guida pastorale del Popolo di Dio e a tal fine è dotata di « autorità ».

Il fine poi della Chiesa è coerente con la sua natura: partecipare a tutti gli uomini il dono della salvezza, la vita nuova in Cristo, con l'annuncio dell'Evangelo. E' inviata perché si accompagni al cammino dell'umanità al fine di rendere contemporanea ad ogni generazione che nuova si affaccia alla storia, la presenza del Signore che parla ed opera per riunire intorno a sé discepoli da tutti i popoli.

La Chiesa vive del Cristo: ne è sacramento: segno visibile ed efficace della Sua presenza. Ne celebra la « memoria ». Si riferisce cioè al Signore non solo come al suo fondatore, ma come a Colui che ogni giorno la fa esistere per la potenza del Suo Spirito.

Anche la Chiesa è così di continuo rigenerata da quelle stesse sorgenti di vita — la Parola e i Sacramenti — delle quali essa è fedele custode. Il dinamismo della sua vita si svolge perciò secondo due momenti: attinge la sua vita alla mensa della Parola e dell'Eucaristia e annuncia la Parola e rende attuale la morte e la risurrezione del Cristo, nell'attesa del Suo ritorno, fino alla manifestazione del Regno di Dio.

I due momenti non sono perciò separabili: si possono considerare distintamente ma non separare. In altre parole: la vita della Chiesa coincide con la sua missione: la vita è missione. La Chiesa è per definizione popolo « eletto » e perciò inviato. Non c'è nella S. Scrittura distinzione fra vocazione e missione: eleggendo, Dio con ciò stesso assegna un compito. Spesso anzi il nome con cui Dio chiama una persona indica la missione che le affida. Il nome della persona ne dice la missione.

Per sua natura la Chiesa è dunque comunità missionaria; la missione le è connaturale, non è qualcosa di aggiuntivo e non si esaurisce o si esprime solo nell'azione, coinvolge il suo essere, la sua presenza.

Come Cristo è inviato dal Padre, così la Chiesa da Cristo, e come Cristo è condotto dallo Spirito così la Chiesa nella sua vita e nella sua missione. La stessa diversità di doni che lo Spirito fa ai membri della Chiesa, i diversi ministeri al suo interno e le varie funzioni, tutto è ordinato al crescere della Chiesa come comunità, ma tutto è anche ordinato alla sua missione. Ogni dono o ministero suggerisce il modo proprio della partecipazione e la misura del suo debito verso i fratelli.

Non esiste appartenenza alla Chiesa senza il condividere la missione: quando questo avvenisse dovremmo attribuirlo o ad una non chiara coscienza di che cosa significi e comporti « esser Chiesa », farne parte, o ad una mancanza di coerenza e di fedeltà.

Ora tale missione la Chiesa non può compierla in un fuori tempo, deve compierla nel tempo che è dell'uomo, nell'oggi della storia, nel cuore dell'umanità. Le coordinate della missione sono « qui e oggi ». Non esiste un tempo o un luogo ideale: è una pura astrazione; esiste solo un tempo e un luogo reale: il tempo dell'uomo e il luogo in cui vive.

Dietro molti discorsi volti ad ipotizzare tempi e luoghi ideali, c'è una inconscia tendenza all'evasione.

La Chiesa e i cristiani non possono cioè ritirarsi in una specie di area riservata o sottrarsi al duro impatto col mondo d'oggi per timore di qualche contaminazione, senza venir meno alla loro missione e quindi, alla fine, alla loro stessa ragione d'essere. Meno ancora possono concedersi al sottile fascino della nostalgia, al rimpianto dei tempi che non sono più, anche se sul filo della memoria quei tempi possono sembrare migliori dei presenti. Non lo dovrebbero nepure in nome dell'intelligenza: di quei tempi che la memoria evoca come felici o comunque meno procellosi dei nostri i contemporanei parlavano come di tempi apocalittici nei quali alla decadenza della fede si accompagnava quella ben più grave e rovinosa dei costumi. La verità è che i tempi sono un po' a nostra immagine: soprattutto quando sono i nostri occorre saperli vivere con impegno.

E' sempre stato più facile ricordare che fare, così come è più facile proiettarsi in un futuro che l'immaginazione vuole diverso che vivere nel presente: in questo presente. La Chiesa non può indulgere né al fascino della nostalgia né all'euforia dei tempi nuovi e diversi. La sua vocazione è condividere « le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono ». « Nulla deve esserci di genuinamente umano che non trovi eco nel cuore e nella vita della Chiesa » (G.S., 1).

Accettare il nostro tempo

1) La prima condizione richiesta perché la Chiesa sia « comunità di speranza » è dunque l'accettazione di questo nostro tempo. Non basta vivere in questo tempo, per mancanza di epoche migliori: è il suo tempo ed essa deve rivelarlo e viverlo come tempo di salvezza. Il disegno di Dio è all'opera nella storia. E' vero che la storia è segnata dalla forza disgregatrice del male, ma è non meno vero che è riscattata dalla forza della grazia di Dio. Nessuna analisi per vera che sia o per quanto male riveli può giustificare l'abbandono da parte della Chiesa e dei cristiani.

Anche l'esperienza monastica antica e contemporanea non è nel segno dell'abbandono del mondo al suo destino di perdizione; è semmai volta ad un ricupero di energie, all'affermazione del primato dei valori dello spirito ma in vista della salvezza del mondo, per richiamare quei valori senza dei quali ogni ipotesi di progresso dell'umanità sarebbe senza senso.

Parlando della Chiesa si deve dire di più, che essa si riconcili ed ami questo tempo, ne accetti le provocazioni e la sfida. Non è del mondo la Chiesa ma è nel mondo e lì deve compiere la sua missione e confermare la fedeltà al suo Signore.

Le condizioni nelle quali la Chiesa si trova a vivere oggi, a ben osservare, se per un verso appaiono non favorevoli all'annuncio del Vangelo, aprono per altro verso nuove strade alla sua missione, come poco sopra accennavo. Ma questo do-

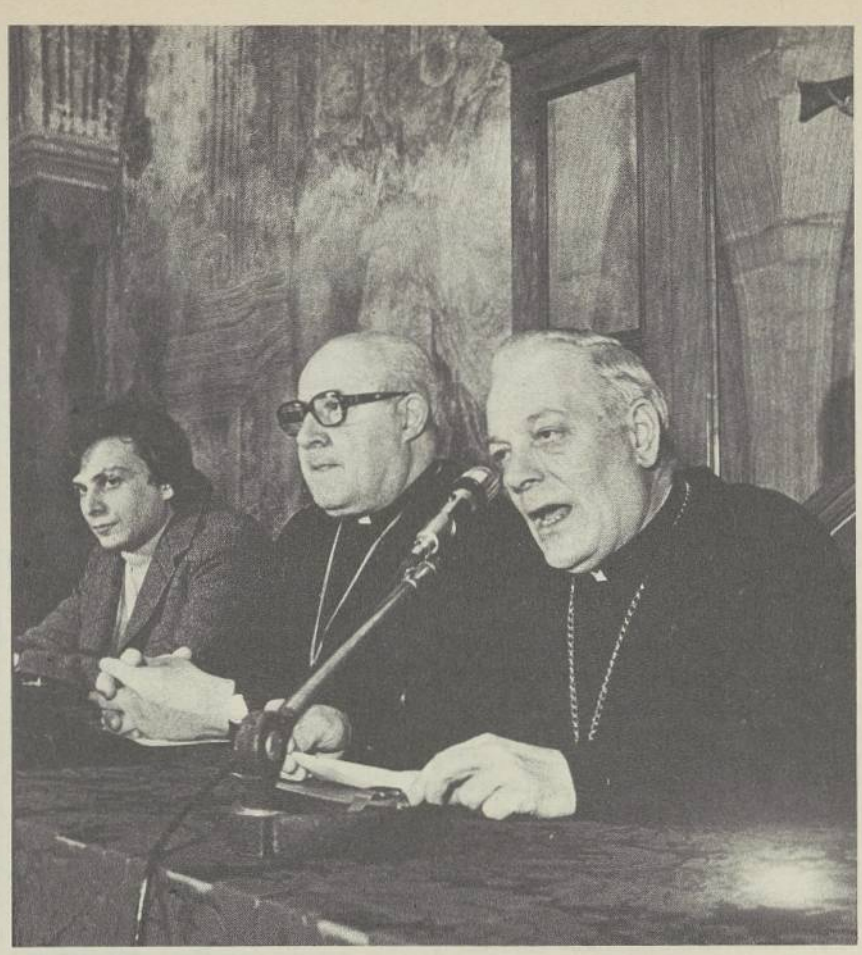
manda che la Chiesa si riveli veramente, com'essa è, comunità profetica nel senso forte del termine. Comunità che ascolta la Parola e la annuncia con ardimento, comunità che alla luce della fede sa leggere « i segni dei tempi », i segni cioè che rivelano la presenza di Dio e ne sa prevedere e preparare i futuri sviluppi. Oggi, mi sembra — si consenta l'annotazione — che il termine « profetico » sia usato spesso in senso riduttivo e talora persino quasi dialettico, come quando lo si oppone o confronta con il termine « istituzionale ».

La opposizione è più funzionale a motivi dialettici che reali. E non giova, perché propone una non corretta interpretazione dei due termini.

Possiamo capire le ragioni che sono all'origine di questa controversia, ma è meglio superarle per non restarne irretiti, poiché essa è, tutto sommato, sterile. Quando si parla di dimensione profetica della Chiesa ci si riferisce in modo diretto alla Parola di Dio, che ne illumina e orienta il cammino, dice il contenuto della sua missione, ed è il criterio che la guida nella lettura dei segni dei tempi.

L'espressione come è noto ha un suo preciso significato nel Vangelo (Mt. 16, 1-3): si riferisce alla presenza del Signore, ai suoi atti e alle sue parole: un significato chiaramente messianico; ma ha anche un significato per così dire indotto, analogico, ed è quello con cui comunemente è stata usata sia nel magistero ordinario sia nel Concilio. « Il popolo di Dio, mosso dalla fede, per cui crede di essere condotto dallo Spirito del Signore, che riempie l'universo, cerca di discernere negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni, cui prende parte insieme con gli uomini del nostro tempo, quali siano i veri segni della presenza e del disegno di Dio. La fede infatti tutto rischiara di una luce nuova e svela le intenzioni di Dio sulla vocazione integrale dell'uomo e perciò guida l'intelligenza verso soluzioni pienamente umane » (G.S., 11).

Ora alla lettura profetica dei segni dei tempi si oppone tanto la compiacente accondiscendenza allo « status quo », quanto la sfiducia di poter modificare il corso degli eventi. Nell'un caso e nell'altro, infatti, è implicito se non il rifiuto della storia la rinuncia alla responsabilità di fare storia, di sentirsi soggetti storici. Non solo ma ad una



vera intelligenza del tempo si contrappongono spesso come ostacoli anche un moralismo astratto o l'ideologia. Non intendo riferirmi a precisi criteri di ordine etico ma a certo moralismo che favorisce il convincimento che tutto nella storia è quasi fatalisticamente determinato. Un modo anche questo di sottrarsi ad ogni impegno innovativo o comunque volto a modificare il corso degli eventi per una specie di rassegnazione.

L'ideologia opera invece in senso contrario; alimenta la convinzione o la pretesa che i fatti debbano obbedire ad un progetto prefabbricato e quindi si tenta di leggerli o di interpretarli in una precisa prospettiva, negandone la realtà quando non vi si adeguano o non rientrano in quello schema. I fatti debbono essere accolti nel loro spessore reale, senza mistificazioni e senza piegarli ad una funzione apologetica.

Ciò che importa è rilevarne il senso. La dimensione profetica della Chiesa qui deve potersi esercitare e manifestare. Si tratta di andare oltre lo spessore del fatto o dell'evento per intravedervi quale significato esso assuma, quale esigenza porti in luce, quali attese faccia emergere.

C'è un « gemito » nella creazione e ci sono segni nel corso della storia che manifestano le tracce di un disegno di Dio e come tali sono germi di speranza che attendono di essere accolti. Questo esige ascolto ed attenzione. Sappiamo che nella storia è operante il dono di Dio; è percorsa, dicevamo, da un progetto di salvezza; sappiamo che un'aspirazione freme in tutta la vicenda umana verso la liberazione dell'uomo. Dio non diserta il mondo, e lo Spirito non cessa dalla sua opera: la creazione porta ormai dentro di sé i germi e le premesse della creazione nuova. Nella luce della fede, che dà una nuova capacità visiva, la Chiesa deve saper individuare questi segni e rivelarli, perché diventino « segni del tempo ».

Ma il compito della Chiesa e dei cristiani non dovrebbe limitarsi a leggere i segni; va oltre fino a renderli « significativi » impegnandosi nella direzione che essi indicano e suggeriscono. E' questa una delle

responsabilità che la Chiesa ha nella storia, ed ha ciò che è richiesto per poterla adempiere. Quando Giorgio La Pira parlando dei cristiani diceva: « Noi abbiamo il senso della storia », poteva non essere da molti compreso e da alcuni persino irriso; ma diceva una cosa vera. Nella luce della fede la storia ha una direzione, tende al compimento. Confermava di credere « ai cieli nuovi e alla terra nuova » e riconosceva il dovere di un impegno nell'individuarne le tracce nel corso degli eventi e favorirne gli sviluppi.

Il servizio per la salvezza

II) La seconda condizione riguarda lo stile e il modo di presenza della Chiesa nel mondo. La Chiesa è da Cristo, e come Cristo è stata inviata « per noi uomini e per la nostra salvezza ».

Confessare che la Chiesa è da Cristo non è solo ricordarne l'origine, ma anche il suo dovere di conformarsi a Cristo, continuando, con l'assistenza dello Spirito, la sua missione con quello stile che Gli fu proprio. E che non ha nulla in comune — diciamolo subito — con quello dei principi di questo mondo.

Il termine usato da Gesù è « servire » e il modello al quale si richiama è quello del « Servo di Dio ». Gli Apostoli qualificano il loro « ministero » come servizio del Vangelo. La missione della Chiesa è quindi « servire » il Vangelo di Dio in mezzo alle genti. Ora, a ben vedere, la parola « servizio » — se l'assumiamo nel senso che ad essa riserva la S. Scrittura — dice, più che uno stile di azione, un modo di essere.

Non si tratta cioè solo di atteggiamento esteriore, ma di coscienza, qualcosa che la tocca in profondità fino a qualificarne la presenza. Una presenza che testimonia insieme la forza dell'amore per gli uomini e l'autorità del Vangelo. Si tratta per la Chiesa non solo di « essere con » gli uomini, condividerne le sofferenze, le gioie, o le speranze, ma di « sentirsi per » gli uomini.

Il fine della Chiesa, in altre parole, non è la Chiesa, ma la salvezza degli uomini per mezzo della fede in Cristo Signore. Il servizio, quindi, come condizione liberante la stessa Chiesa, la quale trae la sua forza e ripone la sua fiducia nella parola di salvezza. I suoi mezzi sono poveri, in confronto con quelli di cui dispone il mondo, ma hanno il segreto di una « potenza » ignota agli uomini, perché viene da Dio.

Suo è dunque il « servizio sacro del Vangelo perché le genti credano e diventino vittime spirituali gradite a Dio » e nel riconoscimento della Signoria di Cristo scoprano la fonte della vera libertà. Senza in alcun modo inchinarsi al mondo o concedere qualcosa alla sua logica, la Chiesa è chiamata in ogni tempo a confermare l'amore all'uomo con cuore sincero. Gli uomini sono amati da Dio, ma nella storia tale amore attende di essere reso visibile, sentito dall'uomo, e questo attraverso l'amore che la Chiesa dimostra loro. Non a parole ma con le opere e la verità.

Due sono le forme di servizio che i nostri contemporanei sembrano oggi attendersi dalla Chiesa: due, a preferenza di altre: il servizio della riconciliazione e della misericordia.

L'una è congiunta con l'altra: la misericordia è via alla riconciliazione. Nel discorso introduttivo ai lavori del Concilio Vaticano II, Giovanni XXIII diceva: « Ora la sposa di Cristo preferisce usare la medicina della misericordia, piuttosto che della severità » (11 ottobre 1962).

Le parole del Papa suggerivano una prospettiva e indicavano alla Chiesa un modo di presenza nel mondo caratterizzata da un atteggiamento di « misericordia » e quindi di apertura, di benevolenza, di dialogo, come più esplicitamente avrebbe chiarito Paolo VI nella sua prima enciclica « Ecclesiam Suam ». Il Concilio stesso — così ancora si espresse il Papa — doveva rivelare ed essere un triplice atto di amore: verso Dio, verso la Chiesa, verso l'umanità. In tempi a noi più vicini, Giovanni Paolo II ritorna sul medesimo motivo nella Enciclica « Dives in misericordia ». Gli uomini del nostro tempo hanno bisogno nella loro inquietudine e nelle loro paure, anche quando si rifiutano di credere o cedono all'indifferenza, di essere compresi e non giudicati. E la Chiesa, come il Suo Signore, è inviata non a giudicare il mondo, ma « perché esso sia salvato » dalla Parola del Vangelo: il suo tempo è « di misericordia e non di giudizio ».

La seconda forma di servizio è « il servizio di riconciliazione ».

Paolo nella seconda lettera ai Corinti usa queste parole per dire il suo ministero apostolico. Come « ambasciatore di Cristo » a lui è stata affidata « la parola della riconciliazione ». Potremmo usare le stesse espressioni per definire il mistero della Chiesa e la sua missione.

Riconciliazione di per sé significa: modificare la vita, modificando i rapporti con gli altri e prima con Dio: prevede cioè un processo di conversione, un cambiamento: il passaggio ad un nuovo modo di essere. E questo non solo al livello di relazioni interpersonali ma anche fra i ceti sociali e fra i popoli. Tanto più urgente appare quest'opera quanto reali sono le divisioni e i conflitti. Viviamo in una stagione storica che, non meno di altre, conosce l'amara realtà delle divisioni e ne teme le possibili conseguenze.

Sembra che gli uomini e i popoli abbiano persino perduto la speranza di una intesa: se permane uno stato di tregua, ciò più che ad un proposito è dovuto alla paura del peggio.

La cultura della pace — questa l'impressione — è spesso più un motivo letterario che una convinzione. Resta tuttavia vivo il desiderio o il bisogno di pace, anche quando non si è disposti a pagarne il prezzo in termini di revisione della mentalità e del costume. Si attende da altri quello che non si è disposti a fare personalmente. In nome di un realismo politico o in nome di una non confessata volontà di vincere e prevaricare sugli altri. Qui il compito della Chiesa è immane non solo sul piano dell'annuncio ma anche su quello dell'azione. Non si tratta di restare al di fuori o al di sopra delle parti — questo per la Chiesa è un dovere dal momento che la sua « parte » è Dio e l'uomo — ma di essere nel cuore dell'umanità e della storia per far lievitare il seme della riconciliazione e della pace. Testimoniandola, innanzitutto.

Il mondo ha bisogno di convincersi che la pace è possibile, vedendo che nella Chiesa essa è reale. L'anno giubilare della Redenzione pone la Chiesa in questa prospettiva e tende a rinnovare la coscienza che questo è il suo compito primario.

Signoria di Dio e primato dell'uomo

III) La Chiesa si rivela comuni-

tà di speranza aiutando l'uomo a prendere coscienza di sé. Il Vangelo è buona notizia per l'uomo non solo perché annuncia la salvezza di Dio, il Suo amore, ma anche perché è rivelazione dell'uomo a se stesso. La rivelazione del vero Dio è in altre parole anche la vera rivelazione dell'uomo.

« Solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo » (G.S. 22).

Nella Parola di Dio come in uno specchio l'uomo vede la sua origine, il suo essere da Dio, amato da Dio e la vocazione che lo destina ad una comunione di vita con Lui. Annunciare Cristo è, quindi, annunciare anche l'uomo. Questa intima connessione non sempre è stata tenuta presente; da una incomprensione di questa verità sono sorte molte dottrine che per affermare l'uomo ritenevano dover negare Dio.

In realtà, come nella Prima Creazione accanto alla realtà personale ed eterna di Dio c'è la realtà creata dell'uomo, così anche la Creazione Nuova al suo vertice ha la realtà personale di Cristo, Dio e uomo. Non un enunciato astratto, filosofico o etico, ma la Persona di Dio, uno e trino, e la persona dell'uomo sono al vertice della prima creazione e la persona divina di Cristo al vertice della creazione nuova. Accanto alla Signoria di Dio, il primato dell'uomo.

« Lo hai fatto poco meno degli angeli » canta il Salmo.

Di qui la dottrina che afferma la dignità dell'uomo, la sua misteriosa grandezza, la sua vocazione ad « amico e familiare di Dio ».

Non si tratta di concedere alla tendenza antropologica, ma di onorare la verità della Rivelazione. L'uomo « è » al centro della creazione. La sua colpa o la sua tentazione è stata talora e forse lo è ancora quella di « farsi » centro fino ad ignorare Dio. Quando nega o dimentica il suo rapporto con Dio, finisce col negare o dimenticare la sua stessa dignità.

E' questo il dramma dell'umanesimo ateo: un umanesimo senza Dio è senza speranza e senza prospettiva; finisce col risolversi nella storia. Il Concilio avverte che sta oggi crescendo « la coscienza della esimia dignità della persona umana, superiore a tutte le cose, e i cui diritti e doveri sono universali e inviolabili » (G.S. 25).

C'è dunque una crescita della coscienza della dignità dell'uomo: un fatto culturale di grande rilevanza. Soprattutto se si vuol dire che l'uomo, proprio per la sua dignità, non solo è soggetto di diritti e di doveri, ma che tale dignità ha la sua radice prima nell'essere l'uomo in rapporto con Dio, « creato a sua immagine e somiglianza ». In breve, se insieme alla giusta tutela dei diritti si afferma anche la ragione dei suoi doveri verso Dio e verso gli altri uomini, la sua responsabilità storica.

Questa sarebbe oggi una vera conquista culturale ed etica, correttiva di quella specie di dimissioni della coscienza e del senso di solidale partecipazione cui accennavo all'inizio della conversazione, con il conseguente venir meno delle speranze storiche.

In questo terreno molto può la Chiesa, ridando con l'annuncio del Vangelo il senso dell'operare e il valore che l'azione ha in ordine al farsi dell'uomo. « L'uomo fa e facendo si fa »: non è un gioco di parole, ma un principio esistenziale ed etico. Il realizzarsi della persona umana, il suo compiersi, avviene nel tempo ed avviene mediante libere scelte e impegno operativo solidale. L'uomo non è creato per muoversi su percorsi solitari o chiudersi in un proprio mondo: è un essere in relazione. Scopre la sua identità nel rapporto con gli altri e con l'Altro, si afferma riconoscendo e affermando la identità degli altri.

La solidarietà non è una scelta: è la sua condizione, così come la comunione con Dio, dal quale ha tratto origine, è la sua meta.

Promozione della cultura e mediazione culturale

IV) La Chiesa è comunità di speranza facendosi promotrice di cultura. Può non apparire subito chiara questa affermazione e forse non lo è del tutto. Provo a dare qualche spiegazione.

C'è una sfida culturale della quale non si può non prendere atto: mi riferisco al pullulare dei molteplici orientamenti culturali che in parte almeno si sono venuti sviluppando in conseguenza del degrado di quella che finora era stata l'egemonia delle ideologie. Tali la cultura dello immediato, del piacere, degli interessi privati o provvisori, la cultura come evasione, come libertà senza meta, come gioco: quella che con termine generico vien detta « cultura radicale ».

Occorre un impegno della Chiesa e dei cristiani volto a far esplodere e quindi a superare le contraddizioni in cui si involve la moderna cultura, riproponendo l'esigenza di una cultura come intelligenza storica, capacità progettuale, riscoperta e inveramento di valori. Una cultura che sostenga un modo di vivere solidale e teso a riconoscere, non solo teoricamente, la dignità della persona: una cultura dell'essere più che dell'avere, della responsabilità, della partecipazione.

Meno facile è suggerire in quale direzione volgere tale impegno culturale: ogni proposta ha in sé i suoi limiti e ha perciò bisogno di essere integrata. Riterrei comunque preminente all'interno delle comunità ricuperare e rendere esplicita la dimensione della « cattolicità »,



intesa come « integrità della dottrina », come « universalità », ma anche come capacità di ricomporre in armonia un certo pluralismo del quale sono espressione i diversi orientamenti e i molteplici gruppi e movimenti all'interno dell'unica Chiesa. Non è una questione di fede e forse neppure teologica, ma un fatto culturale che si alimenta del dialogo, della logica del confronto per una crescita nella comune volontà di meglio intendere i problemi dell'uomo contemporaneo, le esigenze e le attese ai fini di una adeguata evangelizzazione.

In questo senso si può parlare anche di una « cultura di mediazione » che aiuta a districarsi nel groviglio delle molte proposte, non sempre facilmente riconducibili a matrici comuni.

Positivamente occorre promuovere « una cultura della vita », intesa non riduttivamente, ma nel suo significato ampio che colga tutti gli aspetti fondamentali dell'essere dell'uomo. Non penso ad un « nuovo umanesimo » planetario o integrale, ma ad una cultura che abbia come asse portante la persona umana, nella verità delle sue relazioni, nella sua dimensione storica, ma insieme nella necessaria apertura alla trascendenza e, più chiaramente, al Dio della Rivelazione.

Una cultura, in altri termini, che non si risolva in una visione riduttiva e secolare dell'uomo, e non impoverisca la Parola del Vangelo al livello di una forza che come altre opera nella storia. Cesserebbe di essere profetica, creativa, trascendente.

La Chiesa deve farsi e rimanere coscienza critica e mantenere la sua « riserva » senza identificarsi con nessuna cultura, ma promuovendo ogni ricerca volta ad affermare la dignità dell'uomo e a creare condizioni che favoriscano una « qualità della vita » degna della sua vocazione. Proprio per questo la cultura non deve concedere alla tentazione, sempre possibile, dell'integrismo: alla presunzione, cioè, di avere delle risposte date per ogni problema, o di poterle derivare in modo diretto dalla S. Scrittura, senza la pazienza e la fatica della ricerca e della riflessione storica, senza una costante sorveglianza critica.

Il rischio potrebbe essere quello di una lettura riduttiva della Parola di Dio e, quindi, di una cultura che invece di trarre ispirazione dalla Parola, ne impoverisce il senso e l'influenza.

Soprattutto, la Chiesa deve promuovere una cultura della speranza.

Non indugio qui sulla distinzione fra speranza teologale e speranze umane: è una distinzione nota. Le speranze traducono le attese e suscitano impegno per un futuro migliore: « la passione per il possibile » direbbe Kierkegaard. La speranza teologale ha il suo fondamento in Cristo il Signore, guarda all'assoluto di Dio, è attesa del Regno: è la vita in comunione con Dio, il compimento di ogni promessa.

Ora se è vero che « ignorare le speranze è venir meno ai nostri doveri »; se è vero che « chi nega il qui in terra dell'uomo nega l'al di là di Dio », è non meno vero che riconoscere solo lo spazio delle nostre speranze è dimenticare ciò che Dio ha promesso e in Cristo ha compiuto.

Se l'oblio delle « speranze » a vantaggio della speranza è evasione, l'oblio della « speranza » è negare la dimensione cristiana dell'esistenza, restar chiusi all'appello di Dio e alla fine prigionieri della storia.

« I cristiani — così Moltmann — non hanno da servire l'umanità affinché il mondo rimanga quello che è o possa essere conservato nello stato in cui si trova, ma affinché si trasformi e diventi ciò che gli è promesso che diverrà. Perciò "Chiesa per il mondo" non può significare altro che "Chiesa per il Regno di Dio" e per il rinnovamento del mondo. Ciò vuol dire che la "comunità" inserisce la "società" in cui vive nel proprio orizzonte di attesa del compimento escatologico della giustizia, della vita, dell'uomo e del sociale, e che le comunica attraverso le proprie decisioni prese nella storia la sua apertura, la sua elasticità in vista di questo avvenire » (Teologia della speranza, p. 336).

La Chiesa deve operare perché il mondo divenga « ciò che gli è promesso ». Non solo, ma deve promuovere una cultura della speranza, in senso più ampio, favorendo una cultura della responsabile partecipazione, dell'impegno solidale e fiducioso per migliorare le condizioni di vita, per la promozione umana, per l'affermazione di quei valori che sono premessa e presidio di una ordinata convivenza sociale: tali la giustizia e la libertà, la riconciliazione e la pace.

Dialogo, ricerca, comunicazione

V) Concludo con un cenno al metodo della presenza e della missione della Chiesa: in particolare al dialogo. Ne parlo nel senso della « Ecclesiam Suam », come metodo di ricerca e comunicazione, come dialogo della salvezza e quindi partecipazione della fede vissuta nella Chiesa perché gli uomini possano conoscere e credere e così entrare in comunione di vita con il Signore. Dialogo anche come autocomunicazione che ridia il contenuto vero alle parole, le quali o dicono la persona o non comunicano. Nel dialogo, infatti, non sono in gioco le parole; né lo si può svilire ad abilità dialettica: il dialogo è comunicazione interpersonale,, coinvolge le persone nella ricerca e nel partecipare le esperienze e quel tanto di verità che ognuno ha conosciuto per giungere ad una verità più grande.

Una parola, infine, a voi fucini, per dirvi di aver sempre vivo il senso della Chiesa o meglio ancora la coscienza di Chiesa e dei vostri compiti nella Chiesa e nella società. La vostra associazione ha ormai una sua storia di attiva presenza non solo nel mondo universitario ma nel più vasto campo della cultura. Le difficoltà degli ultimi anni non l'hanno interrotta, né hanno ridimensionato l'incidenza.

Il proposito che ora preme è quello di ricuperare il senso di una tradizione e di rinnovarla in modo da renderla attuale e consolidarla. E' possibile perché siete giovani e amate la ricerca e il sapere. La passione per il sapere ha sempre qualificato la FUCI e, al di là del sapere, la passione per la « sapienza », quella che non si apprende solo dai libri e dall'esperienza, ma dall' ascolto della Parola di Dio e dalla preghiera. Chiedete perciò la sapienza anche per essere nelle comunità cristiana e nel vostro ambiente testimoni della speranza.

Quando si parla di Chiesa comunità di speranza, non si parla di altri, si parla di noi che della Chiesa vogliamo essere parte viva. Si parla di voi, giovani, che della speranza e delle speranze siete i migliori testimoni. Sappiate esserlo con il coraggio del Vangelo e con la pazienza e l'umiltà della ricerca.

Coscienza laicale e scelta religiosa oggi

Alberto Monticone

Anche se ciò può apparire un po' distante dalla realtà, prima di affrontare il significato di una coscienza laicale ed il suo rapportarsi con una « scelta religiosa » dei cattolici in Italia, vorrei soffermarmi sul problema del valore del *metodo* nella esperienza del cristiano.

Il mio ultimo intervento ad una assemblea pubblica della Fuci risale a molti anni fa ed aveva per oggetto il metodo di studio universitario. Era stato voluto da don Costa, il quale desiderava che alle matricole della Fuci, allora molto numerose, si parlasse di questo problema. Essere qui, anche oggi, con la Fuci, per me è una scelta di metodo. E' anzitutto porre in discussione me stesso, ed aiutare a porre in discussione anche il resto della coscienza cattolica.

Il metodo critico nell'esperienza del cristiano

Io credo che una seria riflessione, infatti, e una forte motivazione del cristiano, devono sempre e comunque muovere da una verifica del metodo. Il *metodo critico* è, a mio giudizio, fondamento per le scelte del cristiano. Quali sono le caratteristiche del metodo critico? La ricerca libera, instancabile, generosa. L'analisi ed il confronto dei dati, come confluenza dell'opera personale imperniata sulla ragione, rivestita di umanità, e sulla socialità dell'essere. La scelta coerente dei dati significativi, intelligibili e vivibili.

A me pare che porre ad origine e fondamento di ogni scelta dei cattolici, oggi, una opzione di metodo critico, sia già una scelta di vita. Il metodo critico non conosce limiti di oggetto, di tempo, di luogo, ma ha il senso della storia (che è la sua dimensione orizzontale, o dinamica) e della relazione tra le cose (che è la sua dimensione verticale, o essenziale).

Il metodo critico perciò non è « contro » qualcosa, non è contro il sapere acquisito, contro il dogmatismo, contro il dato di fede. E neppure è « su » qualcosa, sopra la cultura, la fede, la vita. Il metodo critico è « di » qualcosa, del mondo razionale, del mondo spirituale e della sfera personale. Una scelta di metodo critico è una scelta che va direttamente « dentro » le cose, la cultura, la vita. E' già una scelta tollerante e di dialogo con la sapienza, la cultura e le motivazioni.

Penso che senza metodo critico non si possa afferrare la realtà, né quella storica né quella interiore. Poiché conoscenza, riflessione e giudizio sono, con la scelta, gli elementi qualificanti per il cristianesimo, per la vera cristianità, quale condizioni per l'essere e per l'operare, non vi può essere cristianesimo oggi senza un solido aggancio al metodo critico. Rinunciando a questo si rinuncia al fondamento sicuro di una vita cristiana, che sia piena, significativa e operosa.

Il metodo critico, infine, non è solo strumento tecnico, ma soprattutto è *condizione permanente*, e pertanto attiene alla cultura della persona, ma anche alla sua vicenda esistenziale, perché regola i fatti, ma specialmente i modi.

Credo che nessuno di noi voglia vivere la propria esistenza e vicenda senza rendersene conto; vivere senza sapersi vivo. Questa non è la difesa del libero arbitrio di erasmiana memoria, ma un timido tentativo di perorare la saggia ricerca. Chi non ricerca non vive, anche se crede di vivere, e non può avere speranze, attese, prospettive, perché chi non ricerca è dimentico di se stesso, della propria ricchezza di umanità e di intelligenza. E' dimentico del mondo che non può conoscere e pertanto neppure capire e convertire, ed è dimentico di Dio stesso, la cui verità è per l'uomo dono e conquista insieme. Annuncio ed adesione interiore. Chi non ricerca non vive perché è dimentico di tutte queste cose che fanno la vita e l'essenza del cristiano.

In una età come la nostra, che noi e la Fuci in particolare non vogliamo condannare ma accogliere, in cui noi siamo felici di vivere, e non ci consideriamo in una età di transizione dove disgraziatamente ci troviamo a combattere contro il secolo; ebbene, in questa età dove siamo contenti di stare, segnata però da forte secolarizzazione e dal predominio del contingente e dell'apparente, in un'epoca della propaganda e del consenso (o dell'assenso) ricercato, il cristiano ha più che mai bisogno di discutere gli altri e se stesso, di essere segno di contraddizione in forza di quello spirito critico che libera e salva. La scelta metodologica è allora già *scelta religiosa* perché avvicina l'uomo a Dio attraverso la più elevata strumentazione data dal creatore, cioè la strumentazione della libera intelligenza, unita al libero spirito. Un talento da non sotterrare nel quietismo della mente o nello spumeggiare dell'azione, ma da mettere a frutto nell'humus fertile della coscienza.

Coscienza, valore e laicità

Ho voluto iniziare con queste parole intorno alla questione del metodo perché penso che su questa si giochi gran parte della vicenda cristiana del nostro tempo e in modo particolare in questa nostra Italia, nelle nostre associazioni e nel nostro lavoro di laici.

Il secondo punto della mia riflessione, allora, che non è affatto staccato, ma pienamente conseguente a quest'appello al metodo, è dato da questi termini: *coscienza, valore* e *laicità*.

E' accertato che una coscienza libera e responsabile è il soggetto della ricerca, e l'interprete opportuno del metodo critico. Ma credo che qui ci sia una grossa confusione nel nostro ragionare intorno al senso,

al valore e all'appello alla coscienza e mi permetto di dire qualche cosa che in un certo modo ha del rischioso ma anche dell'importante. Quante volte l'appello o il rifugio nella coscienza è stato un alibi per non decidere, per rinunciare, per appoggiarsi ai princìpi senza una assunzione di responsabilità, per non utilizzare quella libertà che invece era il dato fondamentale della coscienza? Quante volte abbiamo detto o sentito dire: « la mia coscienza non mi permette di », « in coscienza non posso »?

Molte volte l'appello alla coscienza è un appello con molteplici segni, di molteplici significati. Occorre intendersi allora sul suo senso e sulla sua funzione. Coscienza non è negazione, non è freno, non è ostacolo, non è uno steccato morale per ripararsi con la fede dalle insidie del mondo. Guai se lasciassimo interpretare così le diverse obiezioni di coscienza, antagoniste rispetto alla opinione prevalente o alla permissività legale. Al contrario la coscienza è sortita, è apertura, è slancio positivo, è coraggio di operare anche controcorrente ma affidandosi alla forza di valori interiori, ricercati e vagliati ed accolti.

Quindi la coscienza non è un nuovo steccato dietro il quale rifugiarsi, ma è una pedana di lancio ed è un luogo di accoglienza, anche se si deve poi procedere ad una forte obiezione, che però può significare quell'andare a ricercare il briciolo di verità depositato nelle correnti avversarie.

Oggi appare quanto mai importante fare riferimento alla coscienza ma senza equivoci ed in termini positivi. La coscienza allora è una finestra aperta sul mondo, sulla condizione umana, sul nostro Paese, ma per valorizzarli e all'occorrenza per cambiarli. Ed è proprio del laico nella Chiesa, dare la massima potenzialità al criterio interiore, per allacciare sempre nuovi fili tra la sfera etica personale e la situazione storica.

Tutta la Chiesa fa passare per la coscienza le innumerevoli e continue scelte di essere con Cristo. Ma nei laici questa è quasi una peculiare e tipica operazione clorofilliana di chi, immerso nell'atmosfera del mondo, ha per compito specifico di valorizzare, assimilare, respirare e trasformare la realtà esistenziale. Il laico è proprio questo orticello che non vuole essere chiuso nella Chiesa, in forza di questa sua capacità di filtrare nella coscienza tutto il reale.



Per non dire del clericalismo e di ogni forma di delega, di rinuncia alla responsabilità, di malinteso ossequio pedissequo alla autorità, tutte cose che permarranno se non avverrà una scelta di coscienza. Dalla coscienza nasce un cristianesimo robusto, non facile né protetto, già delineato da pagine paoline e agostiniane, illustrato da tanta tradizione patristica. Oggi le grandi svolte della Chiesa si misurano sulle dimensioni delle coscienze e sulla capacità dei laici di compiere in esse tutta la loro missione. Coscienza, valore e laicità sono la derivazione necessaria di ogni scelta metodologica che poi risulti vitale.

La coscienza laicale all'opera

Un terzo momento è costituito dall'osservare la *coscienza laicale* all'opera, con la strumentazione non solo tecnica ma morale e culturale del metodo, e con la volontà di fare della propria interiorità un punto di slancio per scoprire se stessi, il mondo e Dio: per riconciliarsi continuamente con questi tre elementi.

La coscienza laicale all'opera: quattro sembrano le caratteristiche e le tappe dell'azione dei laici cristiani, partendo dal mondo interiore e con metodo critico: *ricerca, coscienza, accoglienza, servizio.*

1. La ricerca

Niente è più disumano ed anticristiano dell'abbandono della ricerca: l'uomo è fatto per cercare, e soprattutto per cercare di capire. La sua perenne incompiutezza, la sua odierna crisi, rendono la ricerca dei vari significati della vita, la ricerca di senso, una necessità primaria per vivere non in contraddizione con se stessi. Il cristiano, che del proprio finito ha non soltanto risultanze esperienziali, ma anche ulteriori documenti nella Rivelazione, è ancor più motivato esistenzialmente nella ricerca.

Ciò significa non accontentarsi dello status quo, non appagarsi delle parole d'ordine comuni, non accettare congiuntura, politica, struttura, senza discuterle a fondo. Significa anche non assumere la cultura proposta da altri senza vagliarla. Significa anche non vivere all'ombra di nessuno. La ricerca significa credere che si può e si deve intervenire nella storia, a misura però della comprensione di essa e di noi in rapporto ad essa. Deve essere riaffermata continuamente quest'ansia della ricerca degli altri, della storia, di se stessi contemporaneamente.

2. La conoscenza

La seconda caratteristica di una robusta coscienza laicale, mi pare sia la conoscenza. La coscienza laicale, in forza del suo spirito di ricerca, deve approdare non tanto ad una quantità di dati conosciuti, ma ad uno stadio di conoscenza, ad un senso, ad una motivazione perenne

di conoscenza per rendersi conto delle cose, tanto dei dati di fatto quanto delle situazioni psicologiche, morali, ambientali. Non è soltanto quel leggere i segni dei tempi che il Concilio ci ha affidato come un aspetto peculiare della coscienza laicale. E' soprattutto mettersi in stato di conoscenza, sforzandosi di uscire dalla posizione di attento osservatore per essere piuttosto protagonista della raccolta e dello scavo che fanno parte della conoscenza. Una quantità immensa di notizie e di realtà umane sfuggono alla Chiesa italiana, alle sue cure, al suo annuncio. Come si può asserire la missione della Chiesa e dei laici senza possedere questo dato, questa quantità di conoscenze competenti sulla realtà umana? I cristiani in effetti non sono abbastanza informati perché non aprono tutte le porte all'informazione. Nell'epoca dell'informatica corriamo il rischio di saperne poco della vita e della gente. Vorrei richiamare qui, scusandomi con gli esperti ed illustri studiosi della storia della Chiesa, il valore delle visite pastorali, dei sinodi, nei momenti fondamentali di cambiamento della Chiesa. Perché conoscere è anche commisurare la Chiesa sulla gente. E' crescere *con* e *per*, è — con etimologia impazzita ma vera — *nascere con* (*co-naissance*, scriveva Paul Claudel), rinascere con altro, con qualcun altro. E' la Chiesa che nasce con la gente. Far affiorare a livello di coscienza i dati vitali è già compiere un passo fondamentale verso il futuro, sia nei confronti del conosciuto che del conoscente. C'è uno scambio di ruoli in questa valenza pastorale della conoscenza: chi è che conosce e chi è il conosciuto, chi è il vero soggetto di una seria e motivata conoscenza? « Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto » 1° Co 13,12). Dopo la ricerca, dopo l'indagine, non si è più gli stessi per la forza medesima della funzione critica ed autocritica della cultura, e per quella correlazione insita in ogni autentico uscire, senza poteri, da se stessi, e da ogni steccato interiore, culturale, etico. Comunque « dopo » non si potrà più pensare a progetti, speranze, problemi senza fare i conti con il conosciuto: questo è il dialogo laico e cristiano. Esso non è costituito da una semplice tolleranza comunicativa, ma disponibilità a compromettere se stessi nel momento stesso del dialogare, provocando la compromissione degli altri, in forza non tanto della espressione del dialogo, ma della avvertita ed umanamente vissuta compromissione dell'uomo. La garanzia e la tutela dei valori cristiani nei quali crediamo non è una serie di norme, di affermazioni, di principi: la vera garanzia è la coscienza, innestata nell'assoluto ma calata tra la gente. Anche la società civile non ha bisogno di dialogare con teoremi e teoreti, ma con uomini e donne, cristiani e non.

3. L'accoglienza

In questo senso, la terza caratteristica di questo rapporto laici credenti-società, o mondo interiore-vita, è naturalmente l'accoglienza: riconoscere il mondo ed accoglierlo è il modulo cristiano che traspare per analogia dal Prologo di Giovanni (« il mondo fu fatto per mezzo di Lui, eppure il mondo non lo riconobbe. Venne tra la sua gente, ma i suoi non l'hanno accolto »: Gv 1,10-11). Chi non riconosce il suo, non può accoglierlo.

E' un modulo che ci viene offerto continuamente dalla Chiesa, e che va dal riconoscere all'accogliere in maniera integralmente libera ed insieme disponibile a cercare e conoscere. Chi se ne appropria accoglie sicuramente gli altri.

Nelle nostre esperienze di vita, l'accoglienza è forse il più grande problema per lo sviluppo contemporaneo. Se ben guardiamo, è anche il problema per ogni progetto civile, oltre che per ogni progetto di fede. E' il problema fondamentale della pastorale in un'epoca di crisi: rottura del mondo garantito, scomodità a recepire nei diversi sistemi di stabilità elementi diversificanti, sono questi i problemi che angosciano la nostra realtà quotidiana. Noi abbiamo timore che vengano spezzati questi termini di mondo garantito, di Chiesa garantita. Non soffriamo facilmente la scomodità di recepire in tutti i sistemi di stabilità cui ci riferiamo continuamente (nello studio, nel lavoro, nel divertimento, nel godimento estetico) gli elementi marginali di ogni tipo, che nella nostra società sono soltanto il segnale più manifesto di una carenza di accoglienza ormai strutturale.

E' proprio dei laici cristiani essere allora strumenti di accoglienza, in diretta proporzionalità dalla conoscenza e dalla compromissione. Il vero dramma per l'umanità e per la fede, e insieme la vera necessità missionaria, è accettare il mondo così come è, senza scandalizzarsi né piegarsi sulle sicurezze. Accettarlo anche perché, come uomini, ne siamo parte integrante, non in misura quantitativa (minoranza o maggioranza, pezzetto di qua o di là) bensì esistenziale.

Mi pare che qui si intraveda la funzione eminentemente culturale e cristiana dell'accoglienza: c'è bisogno infatti di una strumentazione culturale che si renda sorveglianza critica, e allo stesso tempo di una apertura ad occigliere. Se guardiamo alla storia del cristianesimo di tutti i tempi, notiamo che l'accoglienza è stata specchio, se non costantemente, della misura dell'etica cristiana (specialmente di fronte ai poveri) proposta all'etica laicale come frontiera.

E poi un'altra cosa, forse secondaria ma di cui la Fuci è forse maestra: accogliere è lasciarsi accogliere, perché per rapportarsi seriamente, come laici cristiani, al mondo non basta accogliere, ma conta soprattutto lasciarsi accogliere, per poter essere vicino agli altri e fare che ci accolgano come piace a loro, come credono loro. Questo è un modo solidissimo eppure non integralistico di rapportarsi al mondo.

4. Il servizio

L'ultima e principale caratteristica della coscienza laicale all'opera è il servizio. E' un punto di approdo naturale, necessario dal metodo critico alla conoscenza alla accoglienza. Il servizio, cioè una forma operante di speranza, misericordia e amore; ma non un servizio del tipo assistenziale, quasi tecnico: la linea dell'interesse, della scoperta e dell'accoglienza, della compromissione, porta ad un servizio di qualità ai bisogni essenziali, nel rispetto della dignità e della libera scelta umana dei soggetti.

Non si può avere la pretesa di servire a modo nostro, neppure come cristiani; o peggio per poter introdurre poi un progetto cristiano. Non si fa promozione umana per poter evangelizzare: il discepolo del Signore che vuole testimoniarlo, serve l'uomo senza altri fini. Persino la politica dei cattolici ha da guadagnare grandi vantaggi se l'idea del servizio si arricchisce sempre più del disinteresse ideologico.

Ma proprio il metodo critico, conoscitivo e razionale, può e deve indirizzare il servizio ai bisogni essenziali dell'umanità in genere (ecco quali sono i valori, l'assolutezza e universalità dei valori) e della nostra Italia in specie. Non ci basta turare le falle, fronteggiare le emergenze, compiere l'elemosina sociale e politica: naturalmente il cattolico è disposto ad assolvere ogni funzione di supplenza che la situazione (anche quella della Chiesa) richieda, ma sa che la sua professione vera in fatto di servizio è un' altra, quella di essere coscienza critica del proprio tempo, compagno di strada di chi gioca se stesso per il bene comune, costruttore esperto delle strutture portanti di una umanità a misura delle esigenze universali e quotidiane insieme.

La scelta religiosa

Ho cercato di indicare alcune caratteristiche e modi della coscienza laicale. La *scelta religiosa*, che riassume i talenti della coscienza laicale, è allora un nodo che oggi è dibattuto ed è fatto quotidiano della nostra vita. La scelta religiosa è programma dell'Azione Cattolica e punto di riferimento della stessa Chiesa italiana. Certamente è una scelta importante, e come ogni scelta dei cristiani, singoli o associazione ecclesiale, non può che essere religiosa, cioè compiuta in intrinseca connessione con l'essere Chiesa.

Ma, da un lato, vorrei dire che non vi possono essere dei limiti di estensione di questa scelta religiosa, che non può identificare ambiti, argomenti, ambienti con se stessa, proprio perché innestata con quell' essere Chiesa dove tutto è soggetto ed oggetto di questa scelta. D'altro canto non può essere tutto indifferentemente ricondotto alla vita di fede. La scelta religiosa si definisce e si qualifica non tanto nel mettere limiti o specifici oggetti ad essa, né nel convertire alla fede ogni realtà o ricondurre all'ambito religioso tutto il reale, ma si realizza nel modo di operarla, nel metodo. Una scelta di tipo religioso può infatti scivolare nell'integrismo o nel fatto esclusivamente personale, né basta distinguere l'ambito politico da quello sociale, da quello ecclesiale. La più sottile e netta delle distinzioni non salvaguarderebbe da corruzioni politiche e secolarizzate o da forme più o meno clericali.

Scelta religiosa significa principalmente scegliere di essere e quindi di comportarsi da membri di una comunità ecclesiale e da portatori di un messaggio vitale cristiano. Alle sue origini, la scelta religiosa dell'Azione Cattolica e della Chiesa italiana è stata appunto il rifiuto di una maniera politica di essere laici cristiani, non il ritirarsi in un territorio specificamente ecclesiale da uno specificamente politico. E' stata una scelta sulla maniera di essere cristiani e non un trasferirsi da una regione all'altra della operosità e della presenza. Oggi più che mai l'opzione per una maniera, un' ottica o — se si vuole — una mentalità e uno stile religiosi, è con tutta evidenza svincolata da artificiose barriere di campo. Proprio la natura laicale del cristiano, quello comune e quello aderente ad una organizzazione ecclesiale, richiede un concreto interesse alla globalità dell'orizzonte umano e sociale, e fa saltare qualunque limite, qualsiasi distinzione di terreno e di ambito: la discriminante sta nella motivazione di questo suo interesse, e nel suo stile. Ambedue, motivazione e stile, sono racchiusi nel termine « religioso », un termine sintetico, non del tutto chiaro in se stesso (richiede cioè delle spiegazioni o precisazioni), ma evidente almeno nella sua nota essenziale, spirituale, morale, culturale, umanistica.

Tutti, da cristiani, dobbiamo fare le stesse cose in vista dei grandi comuni interessi, ma non tutti allo stesso modo, con eguale intensità, con la medesima carica etica. Nessun campo della condizione umana è precluso a chi compie la scelta religiosa; anzi, proprio lo svincolo da obiettivi parziali (o partitici) e da tecniche specifiche, incentiva la libertà del cristiano ed il suo diritto-dovere di intervento. Qui soccorre la stessa consequenzialità fra metodo critico, coscienza laicale e libertà; da questa consequenzialità nascono quella mentalità, quello stile, quella cultura della persona che sono sprone e regola di vita, capacità di capire e correlarsi, sistema morale di un intervento laicale e religioso ad un tempo. Ecco che qui religiosità e laicità si valorizzano e si motivano a vicenda e rendono le persone critiche, laici maturi e liberi.

Scelta religiosa è anche scelta di fede, dentro la Chiesa per opera dello Spirito. Noi, come laici cristiani, singoli ed associati, compiamo questa scelta di fede, rapportata al magistero e alla missione della Chiesa: ma anche qui occorre riaffermare la natura modale di questo essere Chiesa. Essa non è fatta di parti o razioni, né è circoscrizione di zone di intervento o peggio di caccia o di crociata. Essa è spirito e vita, e la coscienza, la libertà e la persona restano i più validi supporti del fare Chiesa nel mondo, senza confini e senza divise.

La speranza da cercare e da offrire

Tutto ciò crea un atteggiamento fondamentale, quello di vivere più coscienti e più attenti alle speranze disseminate ovunque e concentrate nei cuori. Il rapporto tra coscienza laicale e scelta religiosa oggi, non si realizza con contenuti di fede spogli di umanità e tolleranza, ma fa appello ai grandi valori, alle forze collettive e personali che esistono. La ricerca di speranza si identifica allora nel dare valore alle grandi capacità dell'arte maieutica, richiesta a tutti i cattolici, con tutte le caratteristiche che questa arte ha accumulato nei secoli di pensiero e nei protagonisti di vita che l'hanno saputa incarnare. Noi sentiamo contemporanei tutti coloro che hanno capito che la speranza va fatta sgorgare, aiutandola a farla uscire da una gestazione perenne; e noi, che siamo testimoni di questo periodo storico che coinvolge il paese e la nostra Chiesa, abbiamo un diritto-dovere di realizzarla in maniera consapevole. L' arte maieutica infatti è rispettosa di tutto quello che nasce e trova una sua dimensione.

La speranza da cercare e da promuovere non è lontana né impossibile, perché è dentro di noi: forse potremmo dire che quella speranza potenzialmente siamo noi e tutti — e sono molti — gli uomini e le donne di buona volontà e di libera umanità.

Finché c'è gente che ha il coraggio di guardarsi dentro, e così di aprirsi per guardare dentro la storia, non c'è motivo di temere per numero, per forza o per presenza: lì ci sono i germi di ogni buon cammino.

Io non so se ho esaurito l'argomento richiestomi, ma ho compiuto questa riflessione con lo spirito di mettere me stesso e queste cose in discussione, perché ogni vera laicità è quella che non si stanca di ridiscutere.

La speranza nell'epoca della secolarizzazione

Severino Dianich

Ho determinato in maniera più precisa e più limitativa il titolo di questa relazione, riformulandolo così: « la missione della Chiesa come missione di speranza, nell'odierno mondo secolarizzato ». Devo cominciare domandando subito indulgenza perché quell'ultima espressione « nello odierno mondo secolarizzato » no sarà molto studiata nel dettaglio. Dedicheremo un primo punto ad una introduzione che dia indicazioni di metodo per questa nostra riflessione. Prima di tutto vorrei dire che stiamo ponendo un problema strettamente teologico, quindi di natura diversa da quelli che fino ad ora sono stati affrontati nel contenuto e nel metodo.

Il problema della missione della Chiesa come missione di speranza nel nostro mondo di oggi, è in fondo il problema di un giudizio della fede sul mondo, cioè: si può sperare, come, cosa sperare, questo significa anche in qualche maniera giudicare. Un giudizio della fede sul mondo secolarizzato che però vorrà essere in questa sede non un giudizio storico, né sociologico, né antropologico-culturale nel senso stretto. Tali giudizi sul mondo secolarizzato d'oggi sono stati tentati in maniera amplissima, con risultati tutt'altro che convergenti e con un affollarsi di interrogativi che rendono oggi il giudizio più problematico di quanto si pensasse potesse esserlo cinque, sei, dieci anni fa. Il fenomeno della secolarizzazione, infatti si presenta sempre in maniera più ambigua e polivalente, d'altra parte il mio compito non è quello di un giudizio storico, ma di un giudizio teologico.

Allora vorrei fosse impostato subito in questa maniera, tenendo presente cioè che da un lato (prendo due espressioni del nuovo testamento, Giovanni 3-18 e Giovanni 16-11), il rifiuto della fede è già giudicato. Chi non crede è già giudicato e il principe di questo mondo è già giudicato quindi nella morte e nella resurrezione di Cristo. Però il fatto che questo giudizio è stato dato sul rifiuto della fede nel Signore Gesù, questo non significa che non resta aperto nessun ulteriore spazio di giudizio, perché se così fosse la mia relazione potrebbe terminare a questo punto. Resta aperto il problema, cioè dell'incontro del mondo giudicato da Cristo con la Chiesa, perché l'incontro del mondo con Cristo e l'incontro con la Chiesa non sono la stessa identica cosa. Il fenomeno della secolarizzazione infatti, non appare oggi univoco dal punto di vista del suo rifiuto di Dio, dell'assioma famoso « Dio è morto ». Abbiamo assistito dopo la ripetizione dell'assioma a tanti risorgimenti di socialità nel nostro mondo, per cui certamente quel fenomeno non può essere ritenuto univoco.

Però il fenomeno della secolarizzazione è abbastanza univoco direi in un altro rifiuto, cioè nel *rifiuto della società secolarizzata, di accettare sistemi religiosi di mediazione, tra Dio e la società che hanno caratteri di divinità e di assolutezza.* Assistiamo, tanto per citare piccoli e semplici esempi, a tanta risorgenza del sacro, ma in questi ultimi anni da quel che mi consta, non si è fatto un concordato nuovo, non è nato un partito cattolico polacco. Sono due fenomeni molto parziali, ma mi sembra indicativo di questo elemento del nostro mondo secolarizzato, in un aspetto almeno nel quale sembra meno ambiguo che in altri. Questo significa allora, che il problema dell'incontro del mondo secolarizzato con la Chiesa e la sua proposta, è un problema aperto e carico di ambiguità al di là di quel giudizio che la morte e la risurrezione di Cristo hanno e contengono dentro di sé su chi rifiuta il Signore.

Questo problema dell'incontro del mondo e della storia con la Chiesa non è soltamente un problema aperto e complesso dal punto di vista del mondo, ma anche della Chiesa stessa, cioè il giudizio teologico da dare sul mondo, sulla terra, sulla sua esistenza, è un giudizio aperto a diverse possibilità. E prendo come caso emblematico, un caso storico unico, ma che mi sembra possa in qualche maiera farci da traccia, servirci da bandiera per l'impostazione del nostro problema.

Nel momento cruciale della riforma che coincideva con la grossa pressione dei Turchi sull'Europa cristiana Lutero diceva: « L'avanzata dei Turchi è il primo segnale di Dio per la nostra conversione, inutile è combatterli ». Allora un fenomeno storico così grave, coinvolgente tutta la sorte della civiltà europea e della civiltà cristiana, come l'avanzata dei Turchi, poteva avere in quel momento cruciale due così opposte e contraddittorie interpretazioni.

Il peccato contro lo Spirito non è il peccato contro il Figlio dell'uomo

Un altro elemento che vorrei porre a introduzione di questa riflessione è di carattere più semplice. Quando parlo di giudizio della fede sul mondo in ordine alle possibili speranze, vorrei fossero scartate subito due possibili accezioni di mondo, che potrebbero creare inutili complicazioni al nostro discorso e che mi sembrano irrilevanti per il nostro problema. Prima quella che intende per il mondo il cosmo, la creazione. Seconda quella che intende per mondo una realtà negante fede a Cristo, nel suo puro senso perverso. Le due accezioni di mondo, mi sembrano irrilevanti per il nostro problema perché se col mondo intendiamo la realtà complessiva della creazione con la sua storia è ovvio che in essa e per essa, non altrove né con altri strumenti la Chiesa vive e cammina verso il Regno perché non ha un al-

tro luogo di esistenza possibile che non sia esattamente il mondo, non ha un'altra materia dentro cui comporre la sua vita possibile che non sia il mondo.

Se col mondo invece intendessimo la « non Chiesa » nel senso perverso e formale del rifiuto di Cristo sarebbe ugualmente ovvio che non in esso e non per esso la Chiesa cammina verso il regno. Questo è un mondo per cui il Cristo non regna. Dobbiamo quindi liberare il campo da queste due estreme possibili accezioni di mondo, perché esse non complichino inutilmente il nostro lavoro.

Scartate queste due eccezioni intendiamo allora per mondo, il complesso storico della realtà nel suo distinguersi dalla Chiesa, nel suo non essere Chiesa, in quanto si caratterizza negativamente per una non confessione di Gesù come Signore, però con la possibilità di considerare qui aperto il problema perché se da un lato la scrittura dice che il mondo è posto nel peccato, dall'altro lato abbiamo questa difficile, misteriosa indicazione biblica, ma da tenere presente in questa sede, e cioè che esiste nel mondo un peccato contro lo spirito ed esiste nel mondo un peccato contro il figlio dell'uomo, *un peccato contro lo Spirito che non è perdonabile* ed è nascosto dentro il mistero insondabile del cuore dell'uomo. dove opera lo Spirito, e *un peccato contro il figlio dell'uomo che è perdonabile*. Mi riferisco qui a Matteo, 12-31 e Luca 12-10: questa possibilità di perdono del rifiuto del figlio dell'uomo, apre lo spazio, direi, al nostro problema. Apre lo spazio al nostro problema perché la domanda sulla speranza sul mondo che la Chiesa vuole e alimenta dentro di sé, non è una domanda che prescinde dal problema del giudizio sul mondo, ma sta dentro lo spazio del giudizio sul mondo. Quindi il problema c'è, è aperto, ed è legittimato nelle sue componenti. Questo si è detto a modo di introduzione.

Sperare contro: schema pagano della rivalità fra dei

In un secondo punto vorrei far vedere come nella storia della spiritualità cristiana con radici bibliche vetero-testamentarie si muovano e si intreccino in realtà due filoni contrastanti nel pensare, nel vivere, nell'annunciare la speranza cristiana sul mondo. Il primo filone lo chiamerei quello della rivalità fra gli dei. Il secondo quello della speranza con il mondo. Le formule saranno chiare, spero, dall'esposizione.

C'è uno schema culturale della rivalità fra gli dei che opera in tutto i lmondo religioso antico e che è presente anche nella Bibbia. Nello schema culturale della rivalità fra gli dei, Dio è la mia speranza contro il nemico.

C'è nella Bibbia lo strato arcaico del noto Dio guerriero che ha un suo esempio caratteristico e classico nel capitolo 15 del libro dell'Esodo: il canto di Mosè. « Chi è come te? Nessuno è potente come te, hai distrutto il faraone il suo esercito nel mare e hai salvato Israele ». « Nessuno è grande come te ». Potete prendere il salmo 108, dove vi trovate la medesima esperienza. Questo tratto arcaico del vecchio testamento che è comune a molte tradizioni religiose antiche ritrova poi una sua espressione più sottile, più delicata ma pur sempre coerente con questo principio nell' economia vetero-testamentaria della legge, con le sue norme sulla purità e impurità. In fondo perché per il Dio israelita è tanto importante non mangiare carne di maiale da andare al martirio per questo? Perché è in gioco la propria identità: da ciò che mangio si vede che cosa sono e a chi appartengo, appartengo a Iavhé.

Dice il Von Rad che le leggi sulla purità e la impurità hanno significato. « In un mondo e per un mondo scisso davanti a Dio, in puro e impuro, in sacro e profano, in benedizione e in maledizione » (Von Rad, 1,312). Come questo patrimonio e questo modo di porsi del Vecchio Testamento si filtra dentro la spiritualità cristiana?

Probabilmente questo accade soprattutto nell'esperienza della Chiesa primitiva, l'esperienza tragica del martirio, che è un'esperienza di sconfitta storica. Il Signore viene, sta per venire: una aspettativa che non lasciava spazio a un futuro storico.

Quando la Chiesa entra, invece, nel cammino della storia essa si trova di fronte il muro della ostilità del mondo e si trova di fronte all'esperienza durissima della sconfitta storica cioè della impossibilità di operare dentro un mondo in cui essa è chiamata ad operare. L'esperienza della sconfitta storica nell' età dei martiri provoca una concezione, una spiritualità della speranza rinviata. Sfogliate gli atti dei martiri e vedete sempre questo ritornello « ora vinci tu ma domani la vittoria è nostra nell'eternità ». La felicità celeste che il martire si aspetta è contrapposta alla felicità terrena dei persecutori, per cui la speranza in questo contesto comincia a dividersi e a contrapporsi: la speranza terrena, ambigua, sottoposta alla sconfitta e la speranza estrema la speranza escatologica certa nell'eternità. E' una vittoria trasferita.

A questa sensibilità una volta che invece l'epoca delle persecuzioni viene superata, si contrappone la coscienza della vittoria realizzata. Allora, nel momento in cui l'impero si converte e accetta il Cristianesimo, allora la speranza non ha più il senso di una realtà da trasferire nell'aldilà, ma si concretizza in una vittoria realizzata nella societas cristiana e nella coscienza sempre più forte di una coincidenza della Chiesa con il regno di Dio, con il regno di Dio veramente avvenuto, ormai compiuto. E' questo fenomeno che rende possibile il ritorno dello schema culturale della rivalità culturale degli Dei, presente soprattutto nella grande epoca medioevale e realizzatosi in maniera particolarmente vivace e impressionante nello Spirito delle crociate, dove la speranza è la speranza terrena di vittoria sull'infedele. Vi cito solo come caratteristico un passo di Bernardo: « il crociato giova solo a se stesso quando muore, a Cristo quando uccide; quando uccide il malvagio egli non è omicida, ma malicida ed è stimato vindice di Cristo su quelli che fanno il male. Nella morte del pagano il cristiano si gloria perché Cristo è glorificato » (Bernardo pl 182, 9235). E' ritornata la tematica, lo schema culturale del Dio guerriero.

In forme diverse, ovviamente, con proposte concrete molto diverse, il medesimo spirito, mi sembra di poter affermare, anima la lotta della Chiesa in epoca moderna contro il laicismo e la concezione dello stato laico aconfessionale, e qui il discorso sarebbe molto complesso, ma ricordo solo molte pagine di storia italiana recente: le pagine del Congresso nazionale sulla Regalità di Cristo, celebrato nel 1926 all'università Cattolica, dove nel particolare clima politico dell'epoca, si au-

spica esplicitamente un ritorno della civiltà medioevale e dello stato medioevale contro lo stato moderno laicista e aconfessionale.

E' l'ideale della società medioevale che ritorna, l'unica giusta quando, « davvero l'Europa sentiva e viveva la grande sentenza di Bonifacio 8° nella bolla Unam sanctam » (P. Garagnani), e quando sembra che la società avesse trovato il suo unico possibile autentico e vero equilibrio. Quel momento si cerca di restaurare. Anche in questa sede è utile ricordare che a quello schema e a quella mentalità stava faticosamente ma fecondamente reagendo proprio la F.U.C.I.; ricordo il Movimento Laureati Cattolici, ricordo splendide pagine di Guano, in quegli stessi anni in cui invece un'altro concetto di Chiesa e di rapporto della Chiesa con il mondo si stava sviluppando. In questo filone che ho chiamato della rivalità tra gli Dei, la tendenza è quella di concepire la speranza come la « nostra » speranza contro la speranza del mondo.

A livello storico è uno sperare contro invece che uno sperare con.

Sperare con: fedeltà alla sapienza di Dio sparsa nella creazione

Il secodo filone esiste contemporaneamente al primo e intrecciato con esso, un secondo filone che segue una concezione pluridirezionale della speranza. E anche questo secondo filone ha il suo principio nel Vecchio Testamento. Ricordo Amos cp. 5 versi 18-20; un versetto in particolare: « guai a coloro che attendono il giorno del Signore »! Non è detto che debbano attenderlo come propria vittoria, il giorno del Signore potrà anche essere loro sconfitta, è l'attesa del Signore come giudizio che va al di là degli schieramenti, al di là del popolo di Dio e delle genti, al di là dell'alleato e del nemico.

Ma questo modo diverso di concepire il giorno del Signore che si sviluppa nel profeta Amos e poi un po' in tutta la letteratura profetica, ha dei suoi ampi risvolti in altre pagine bibliche di cui ricordo solo alcuni accenni, per esempio quello dell'anticipazione dell'alleanza a Noè e quella della ulteriore anticipazione, nella Genesi, dove ad Abramo è fatta la promessa, non solo al popolo dell'alleanza. Questa interpretazione è quella della dottrina della Genesi, la dottrina della creazione. Dio creò e vide che era tutto buono.

Inoltre tutta la letteratura sapienziale si oppone in fondo allo schema della rivalità fra gli Dei, con la concezione della sapienza di Dio sparsa nella creazione e sparsa nello Spirito di ogni uomo. Ma dal principio vetero-testamentario questo filone è passato con forza nella tradizione cristiana e ne ricordiamo solo alcuni esempi: per la stessa Chiesa che affronta le persecuzioni, resta un elemento fondamentale il superamento delle osservanze sul puro e l'impuro. E' nota la grande letteratura paolina su questo tema. Invece vorrei richiamare due righe famose nella lettera a Diogneto, al cp. 4 dove si dice: « Come potrebbe essere giusto tra le cose create da Dio per l'uomo sceglierne alcune come create giustamente e rifiutarne altre come inutili e superflue? », al tema si collega l'osservazione che i cristiani quindi, non si distinguono dagli altri per lingua, religione o istituzione politica, ma sono come animo del mondo.

Nell'era dei martiri nonostante la crucialità e la drammaticità terribile del rapporto, persiste ed è un filone classico che non cede mai il riconoscimento della legittimità dello stato e della sua laicità. Origene commentando il cp. 15 degli atti là dove l'assemblea di Gerusalemme decide di lasciare ai cristiani alcune proibizioni, per esempio di non mangiare l'animale soffocato, Origene si domanda « e perché non si proibisce l'omicidio non si proibisce il furto, non si proibiscono altre cose delle più grandi? ». Risponde: « questo non lo fa la Chiesa perché non ha bisogno di pane, questo lo fa lo stato...: il giudice del mondo, (l'imperatore persecutore), compie la parte più grande della legge divina. Tutti i delitti che Dio vuole punire non li fa punire dai principi, dai capi delle Chiese, bensì dal giudice del mondo. La chiesa di Dio eserciti la sua missione di giustizia e pietà senzo opporsi ai princìpi e alle autorità della terra in pace e quiete ». E Origene aggiunge anche un accenno ad un possibile martirio ambiguo: « non accada che dobbiamo essere condannati non già per aver affermato Gesù Signore, ma per esserci opposti alla legittima autorità dello stato ».

Giustino ancora vorrei citare: « noi adoriamo solo Dio, ma per il resto — scrive, all'imperatore — noi vi serviamo con gioia riconoscendo all'imperatore le autorità sugli uomini. E preghiamo perché si trovi in voi oltre la potenza regale anche un saggio discernimento ». La preghiera è un segno di speranza in una situazione in cui certamente i fatti non invitavano a darle speranza.

C'è anche una speranza di tipo misterico sulle sorti delle istituzioni pagane. Tertulliano per esempio, afferma che, la preghiera dei cristiani è quella che evita la catastrofe dell'impero. E quando nel momento del crollo dell'impero i pagani accuseranno i cristiani di esserne stati la causa, Agostino dirà: « no al contrario, se noi non avessimo pregato per l'impero, l'impero sarebbe già caduto ». Quindi attraverso la preghiera si sveglia una certa coscienza di una speranza di tipo misterico completamente superiore a quella del puro calcolo storico fra la vita e l'attesa della Chiesa e la vita della istituzione civile.

Nel medioevo, l'epoca delle crociate, che ricordavamo prima, ritorna questo filone di speranza sul mondo. Va ricordata la filosofia e la teologia di Tommaso dove il recupero di Aristotele, il filosofo pagano d'eccellenza, per di più mediato attraverso la cultura araba e islamica, la cultura degli integristi, viene realizzato e attraverso il recupero del pensiero pagano aristotelico si avvia la grande opera di quel dialogo e armonizzazione della fede e della ragione caratteristici della grande stagione teologica di Tommaso.

Ma accanto a questo fatto di grande dimensione ben noto su cui è inutile insistere, giova anche ricordare che la stessa esperienza delle crociate si intreccia con questo filone. Nell'ambito francescano dobbiamo ricordare la grande opera di Raimondo Lullo per accostarsi al mondo islamico attraverso il metodo del dialogo, la ricerca e la conoscenza della cultura islamica. E ancora ricordiamo Gioacchino il quale dice che bisognerà accostarsi all'Islam « non condemnando sed predicando ». Ma ciò significa alimentare la speranza per ciò che è nel cuore dell'infedele, almeno la speranza della convertibilità dell'infedele che è un elemento piuttosto notevole se messo a paragone con il testo di Bernardo.

Il filone continua nel Rinascimento e ricordiamo semplicemente il titolo dell'opera molto significativa di Giovanni da Segovia « De mittendo gladio spiritus in saracenos » e quindi di un modo diverso di porsi della Chiesa contro il mondo del rifiuto della attesa. E ancora nella conquista del nuovo mondo non possiamo non ricordare la grande opera di Bartolomeo Las Casas a difesa delle virtù e dei diritti degli Indios in un momento in cui prevale la tesi che gli Indios erano un popolo barbaro e che non avevano nessun diritto e che quindi la conquista e lo spogliamento delle loro terre era un diritto dei popoli cristiani. Di fronte a queste tesi dei colonizzatori, Las Casas è una bandiera, dietro a lui non pochi sono quelli che lo seguono, nella difesa dei valori umani della popolazione americana.

A questo filone si collega la Gaudium et spes con le sue tesi su ciò che la Chiesa intende dare al mondo (n. 41-43) e ciò che la Chiesa riceve dal mondo (n. 44). Al n. 43 della Gs. si dice che la Chiesa sa quanto essa « debba continuamente maturare in forza dell'esperienza di secoli, nel modo di realizzare i suoi rapporti con il mondo ».

E' il momento di questa maturazione che noi stiamo cercando.

Dalla interiorizzazione alla universalizzazione della speranza: la salvezza è opera dello Spirito e lo Spirito soffia dove vuole

L'interiorizzazione della legge e del rapporto con Dio porta con sé l'universalizzazione della speranza. La salvezza non viene dalla legge, ma viene dallo Spirito. Conseguenza: non esiste più né giudeo né greco. Le due cose sono perfettamente collegate. Se la salvezza, non viene più dal sistema di mediazione della legge, allora non conosce più i confini del giudeo e del greco, dell'uomo e della donna.

La salvezza viene dallo Spirito, e lo Spirito soffia dove vuole, secondo la famosa espressione giovannea. (v. Atti 11, 11-18 e Atti 10, 28).

Vorrei qui, collegarmi con un salto molto forte, ma non gratuito, ai contenuti di un recentissimo testo dell'episcopato italiano: il documento Comunione e Comunità, dove questo allargamento della dimensione della speranza è fortemente affermato: « La nostra riflessione si fonda sulla convinzione di fede che la comunione è un dono dello Spirito Santo. Di questo dono la Chiesa vivente nelle comunità cristiane è segno e strumento.

Il dono dello Spirito tuttavia è più grande di noi ed è una grazia che sempre ci trascende. Essa opera ovunque per la salvezza e l'unità del genere umano. E lo stesso suo svelarsi nella Chiesa è sacramento di mistero di unità che interessa tutta la creazione. Per questo si deve guardare all'umanità « con un sentimento di *profonda stima di fronte a ciò che c'è in ogni uomo*, per ciò che egli stesso, nell'intimo del suo spirito, ha elaborato riguardo ai problemi più profondi e più importanti; si tratta di rispetto per tutto ciò che in lui ha operato lo Spirito che soffia dove suole » (Giovanni Paolo II, Redemptor Hominis, n. 12). Vorremmo perciò, che le comunità cristiane d'Italia comprendessero che la comunione non le porta a rinchiudersi in se stesse, ma al contrario le invita e provoca a scoprire ovunque gli innumerevoli germi di comunione che lo Spirito di Dio sparge nel cuore degli uomini, anche di quelli che sono lontani dalla fede, dalla Chiesa o, addirittura, ad essa ostili » (Comunione e comunità n. 49). Oltre che sul superamento della legge, mi pare che questo allargamento dell'ambito della speranza sia radicato su un elemento ancora più profondo insito nella logica della fede cristiana, che abbia la sua radice nella rivelazione della Trinità. Punto fondamentale, infatti, della fede cristiana è lafed e nell'incarnazione di Dio fatto uomo. Ma questo punto fondamentale dell'incarnazione non può essere interpretato e sentito come se si trattasse di una pura e semplice incarnazione di Dio, prescindendo dal Dio Trinità, dal Padre dal Figlio e dallo Spirito. E' un incarnazione del Figlio nello Spirito. Paolo invita con chiarezza a tenere presente questo fatto, dicendo: « abbiamo conosciuto Gesù secondo le pagine ma ora non lo conosciamo più così, lo conosciamo secondo lo Spirito ». C'è una conoscenza di Gesù secondo lo Spirito che fa si che il Logos incarnato non significhi mai, e in nessuna maniera una riduzione del Logos stesso alla sua carne, perché la incarnazione è parte del disegno salvifico del Padre e l'incarnazione avviene per opera dello Spirito nel seno della Vergine. Quindi non è possibile ridurre la rivelazione di Dio, la sua parola, il nostro rapporto con lui alla carne del Logos. E' un punto di riferimento assolutamente insuperabile ma non esclusivo: perché la carne del Logos non ha senso salvifico se non nell'obbedienza del Figlio al Padre, e nella possibilità della sua resurrezione nello Spirito e della sua conoscenza da parte nostra nello Spirito. Ma che cosa questo comporta per il nostro tema? Il fatto che non ci decidiamo ad operare una specie di scorciamento delle mediazioni, per cui la speranza di Dio, resta chiusa nella



carne del Logos e quindi nel suo corpo che è la Chiesa, quasi dimenticandoci che l'incarnazione è parte del piano di salvezza del Padre ed è operata dallo Spirito.

La salvezza non è chiusa nella Chiesa

Se la salvezza attraverso l'incarnazione, la morte e resurrezione del logos incarnato è parte del disegno del Padre ed è opera dello Spirito allora ciò che è visibile, descrivibile, definibile, confinabile nella storia determinata e precisa della carne diGes ù di Nazareth, è un punto di riferimento assoluto, ma non è il tutto della cooperazione salvifica, in quanto *la visibilità dell'incarnazione che, si realizza in termini storicamente definibili e chiusi, non può esaurire l'infinitezza del disegno del Padre e la azione dello Spirito che non conosce confini nella sua azione.*

Solo così si evita quello scorciamento delle mediazioni tipico di quella concezione per cui, fondandosi la Chiesa nel Dio incarnato, tutta la salvezza è chiusa nella Chiesa.

Tale logica impedisce di riconoscere i segni della sperana di Dio nel mondo e in tutto il complesso della terra. Li si cerca esclusivamente nel Sacramento. Il sacramento dell' incarnazione e il sacramento della Chiesa sono insieme strumento della volontà salvifica del Padre, ma non sono la catena che lega le mani. Quindi *il riconoscimento del quadro trinitario porta con sé con assoluto rigore il bisogno del rafforzamento delle mediazioni.* E in questo senso, il nostro discorso si collega al tema della società secolarizzata in maniera abbastanza diretta, in quanto in essa si realizza l'ateismo professato.

Ovviamente là dove la nostra società non pare secolarizzata, là dove si apre a qualsiasi possibilità di rapporti della coscienza con Dio, là evidentemente il discorso sull'autonomia della coscienza da Dio, non può aver senso, perché se Dio c'è è evidente che la coscienza non è autonoma da Dio. Quindi *il problema del nostro mondo secolarizzato non può essere posto nei termini dell' autonomia da Dio:* o secolarismo coincide con ateismo o non coincide con ateismo e di conseguenza il problema non ha senso. Invece il vero problema che sta al centro della questione del nostro mondo secolarizzato è esattamente il problema della eventualità dell'ipotesi di una sottomissione della società ad un sistema di mediazione, che si proclama l'unico sistema di mediazione che l'uomo vive. Questo è il punto fondamentale della società che si vuole laica e che oggi vive un fenomeno vastissimo e profondo di secolarizzazione. Ma da questo punto di vista allora il discorso della fede cristiana è aperto, esattamente perché il sistema della mediazione della legge è stato esautorato. *La salvezza viene dallo Spirito, non viene dalla legge e quindi nonostante l'attesa della salvezza sia radicata nel fatto dell'incarnazione, essa non resta per questo chiusa nel sistema di mediazione e nelle sue conseguenze.* Questo in sieme di considerazioni mi pare venvano suffragate da tre tesi fondamentali del Concilio che qui rapidamente cito:

1) Limitatis umani, dal n. 14;
2) Nostra aetate, sulle religioni non cristiane, n. 2;
3) Gaudium et spes, tutta ma in particolare il n. 38.

Speranza storica e speranza misterica

Questo ultimo punto è assai complesso. Credo che quella fase di dibattito che abbiamo sperimentato in cui si contrapponeva la speranza storica alla speranza escatologica, la speranza dell'oggi a una speranza per il domani, è stata superata per certi aspetti di semplicismo che essa conteneva.

Il concilio ci ha impegnato a scoprire nella speranza una antitesi, che io esprimerei con più chiari termini in *speranza storica* e *speranza misterica;* speranza misterica non come una speranza che si trasferisca nell'aldilà ma come una speranza che è vissuta nel dì qua ma con criteri e con componenti che non si risolvono nella speranza storica.

La speranza e l'attesa del Regno e il regno è di Dio. Noi siamo impegnati a costruirlo; e allo stesso tempo, per l'invito e per il comando di Gesù, siamo impegnati ad invocarlo, infatti diciamo: « Venga il tuo Regno... ».

Se il Regno è di Dio, significa che l'attesa del Regno ha una dimensione trascendentale e che la speranza ha componenti non misurabili con i criteri della efficienza storica. Intendo per efficienza storica la valutazione di una proporzione tra fine e strumenti con possibilità di calcolarne e manovrarne il rapporto. Se il Regno è di Dio è chiaro che la speranza non ha solo criteri medioevali di efficienza storica.

Essendosi però la venuta del Regno già realizzata nell'incarnazione del Figlio, non si può parlare dell' attesa del Regno solo in termini trascendenti e non si può parlare dell'attesa del Regno solo nei termini del subito. La storia ha pagine raccontabili, narrabili del Regno di Dio nelle vicende di Gesù di Nazareth, è in fondo su questa base che la Gaudium et Spes può vincere il rigore delle menti e dire che l'attesa della Gerusalemme celeste, non ci allontana dal mondo, non ci esclude dal mondo perché *l'azione storica è preparazione della Gerusalemme celeste.* Questo rapporto però tra speranza storica e speranza misterica, ha delle sue ambiguità che non sono cancellabili, non sono superabili e che si rivelano e che appaiono nello stesso rapporto di Gesù di Nazareth con gli uomini della storia.

Quel Gesù di Nazareth che ha assunto un rapporto dialettico così teso col mondo da andare a finire in croce. Se non si fosse opposto a nulla nessuno gli avrebbe dato gloria evidentemente. Gesù di Nazareth è risorto, creando nella storia, una pagina positiva che si ripete in sua memoria continuamente.

Morte e risurrezione del Figlio Incarnato contengono dentro di sé una dialettica che in fondo si può definire come il *rapporto tra la speranza mistica e la speranza storica.*

Questo mi sembra derivi come considerazione generalissima l'osservazione che il Regno è di Dio e che c'è una dialettica tra la speranza storica e l'aspetto misterico.

Speranza nell'uomo: non il rifiuto ma l'assunzione delle conflittualità del mondo

La speranza cristiana non è una speranza che viene dall'uomo. Fintanto che la speranza deriva da Dio, che ha il suo punto di appoggio in Dio, essa ha un'ampiezza di orizzonte che tende fino all'aldilà. *Se la speranza viene da Dio, essa non può che riflettersi sulla totalità del genere umano, speranza nell'uomo, speranza con l'uomo.*

Da qui il trasferimento della spe-

ranza che Gesù fa da coloro che sono nel sistema della mediazione con il divino (Farisei - Dottori - Sacerdoti), a coloro che ne sono fuori (ignoranti e peccatori).

Questo spostamento della speranza è possibile proprio perché la speranza si radica in Dio in tale maniera che essa non è riducibile dentro i confini della rivelazione. Questo cosa significa nel rapporto tra la chiesa e il mondo? Che cosa significa per la dialettica fra la speranza di fede e la speranza storica della chiesa? Un passo della Gaudium et Spes, al n. 40, dice che la chiesa vive compenetrata con la città terrena: i membri della chiesa sono anche della società civile. Però questa compenetrazione tra città terrena e città celeste non può essere percepita se non con la fede.

Ciò significa che la compenetrazione ha per soggetto sia la chiesa che il mondo e il mondo sa che nelle sue componenti sono comprese speranza e giustizia e che questa compenetrazione tra chiesa e mondo ha un risvolto che è presente solo nella coscienza della chiesa e che non può essere, per sua natura, presente nella coscienza del mondo perché è percepibile solo con la sede.

Mentre nella storia come tale, la legittimazione di questa compenetrazione non può ovviamente venire dal mistero creduto. Se come cristiani, o come comunità cristiana, facciamo qualcosa per animare, legittimare, costruire la speranza dell'uomo, non possiamo pretendere di essere giudicati con i criteri della fede, ma in base al criterio dell'efficienza storica. Intorno a un bene dell'uomo storicamente formulabile.

La sproporzione fra la motivazione di fede e la motivazione dell'efficienza storica, con il surplus di *speranza sull'uomo* che viene dalla fede, mi pare che porti con sé una riduzione al minimo degli spazi di contenziosità tra la chiesa e il mondo e che *apra al massimo le possibilità di cooperazione.*

Non per un rifiuto della chiesa alla partecipazione delle conflittualità esistenti nel mondo, sarebbe una negazione della sorte di Cristo, ma piuttosto per la loro assunzione in favore dei poveri.

Non che la chiesa rifiuti il conflitto, ciò sarebbe in contraddizione con la sua stessa natura di mistero concreto della morte e resurrezione di Cristo; ma dalla Croce di Cristo non deriva una specie di attitudine, di propensione al conflitto: ricordiamo l'ammonimento di Origene nei confronti di un possibile martirio ambiguo.

Da parte della chiesa occorre allora non la propensione al conflitto tra se stessa e il mondo, ma piuttosto in nome di quella maggiorazione di speranza sull'uomo, che essa porta dentro di sé, la capacità di assumere i conflitti più autentici, che l'uomo ha dentro di sé.

Sarebbe contro la speranza cristiana approfittare oggi di una secolarizzazione che ha distrutto le sacre egemonie religiose e quelle ideologiche per sostituirle con una specie di egemonia della fede mentre mi sembra confacente alla speranza cristiana, *approfittare di questa situazione di distruzione di ostacoli e di egemonie, per condurre avanti il processo che è proprio della legge dello Spirito, della legge della libertà:* il processo di una società sempre più aperta. Paolo nella lettera agli Efesini, (2-14) dice nel famoso passo: « Gesù ha abbattuto il muro della separazione abolendo per mezzo della propria carne la legge dei precetti ».

L'alternativa ritornante nella storia della chiesa è sempre quella della fedeltà all'apertura di Cristo che ha abbattuto il muro della separazione, o del ritorno al muro della « legge dei precetti ». Infine un passo ancora del testo dell'episcopato italiano Comunione e Comunità (n. 56): « Pur al di là dei profondi rapporti che ci legano a tutti gli uomini religiosi, dobbiamo cercare la comunione con tutti gli uomini di buona volontà nel cui cuore lavora invisibilmente la grazia ».

Nonostante la corruzione troppo spesso snervi la vita sociale e l'indolenza dell'egoismo la impoverisca di tante energie, invitiamo i fedeli e le comunità cristiane a *non rinchiudersi nel pessimismo o nell' orgoglioso isolamento,* ma a scoprire i segni diffusi dallo spirito di Dio che anima il cammino verso un futuro migliore per l'uomo ».



« Intellettuale è ciò il cui concetto è un agire »
(Kant, Riflessioni *n. 968)*

Teresa Bartolomei
Condirettrice di Ricerca
ad interim 1981-1982

Nulla è dato, non solo nella differenziazione semantica ormai ineludibile tra descrittivo e prescrittivo, ma anche nella scommessa tutta da giocare di una possibile comunicazione tra i due referenti linguistici, analizzata anche dalla suggestiva angolatura dell'unità sintetica dell'autocoscienza e, perché no?, della dinamica fatto/atto dell'Io fichtiano.

In una parola: Ricerca.

Dalla coscienza della complessità del problema, l'impegno di Condirettore di Teresa Bartolomei, fucina della Presidenza che mai ufficiali responsabilità volle ricoprire, perché appunto la Ricerca instancabile, che non si fissa in una forma, essa impersonò.

"Cosa posso sperare?": la dimensione comunitaria di una domanda postilluministica

Marco Maria Olivetti

Nell'ambito dei temi da voi affrontati, mi sembra che la prospettiva filosofica possa opportunamente essere presente nella sua semplicità, senza ulteriori predicati. Farò quindi un discorso da filosofo, ma non solo perché sono io stesso un filosofo. E benché cristiano, non è una prospettiva di filosofia cristiana quella che vorrei far presente: i problemi che trattiamo devono valere infatti come problemi di ordine filosofico, e mi sta a cuore che trovino ascolto ed interesse nella comunità dei ricercatori *in quanto filosofi*, del tutto indipendentemente dalla loro eventuale posizione di fede.

Il tema della speranza si lega, per ragioni che cercherò di enunciare rapidamente, a temi sui quali lavoro, e che vorrei definire temi di « ecclesiologia filosofica », nella persuasione che problemi del genere non riguardino solamente, e in primo luogo, il credente in qualche religione positiva, ma che si tratta di temi di portata generale, decisiva, iniziale e pregiudiziale per chi oggi si ponga criticamente in atteggiamento filosofante. Nel titolo di questo mio intervento è sintetizzato un programma in cui si può rintracciare l'intero percorso del discorso che intendo fare. Nella rapida esplicitazione di questo titolo-programma avrei potuto dire tutto quanto mi sembra di dover dire in questa sede, se esso non avesse delle implicazioni (sul versante delle conseguenze come su quello dei presupposti) che sarà necessario esplicitare per non essere insoddisfacenti sotto il profilo filosofico. Perciò il mio discorso presenterà ancora tre tesi successive, che seguiranno una parte di esame più analitico del titolo. Le tesi fungono da sfondo e da supporto per il programma evidenziato. Le enuncio subito in modo che il panorama della mia argomentazione sia delineato fin dall'inizio:

1 - L'etica come filosofia prima.

2 - La dimensione costitutivamente comunitaria dell'etica, pensabile solo in un orizzonte di « etica come filosofia prima ».

3 - L'essenziale dimensione religiosa che qualifica l'etica nel suo necessario e costitutivo articolarsi intersoggettivo, in modo che la comunità etica, pur nella sua autonomia, ha perciò una dimensione profondamente religiosa.

Il « cosa posso sperare? » che compare nel titolo (che così comincio ad esplicitare) è una citazione kantiana che utilizzo per un motivo strategico ed uno di contenuto. Strategicamente, infatti, intendo segnalare con essa che il mio non è affatto un discorso « edificante », studiato per rivolgersi puramente a fucini o in genere a cattolici, ma intende qualificarsi invece con connotati specifici che lo rendano significativo per lo stesso filosofo di professione.

Quando alla ragione di contenuto, su cui vorrei soffermarmi più a lungo, va ricordato che la domanda « cosa posso sperare? » secondo Kant definisce *l'uomo*, insieme alle altre due: « che cosa posso sapere? » e « che cosa debbo fare? ». Queste tre domande, per Kant, si riassumono nella domanda antropologica (o forse sarebbe meglio dire « antropologico-essenzialista »): « che cosa è l'uomo? ».

La centralità per l'etica di una definizione dell'uomo non meramente naturalistica, e neppure magari essenzialistica, dà ragione dello stretto collegamento tra la domanda finale, « che cosa posso sperare? », e le due altre precedenti domande, che da quella sono in qualche modo riassunte e portate a culmine. Ma se dal punto di vista del soggetto definisce quindi *l'uomo*, dal punto di vista dell'oggetto questa stessa domanda definiva per Kant *la religione*, come vedremo ritornandovi.

Illuminismo e post-illuminismo

La domanda kantiana è « illuministica » perché rappresenta precisamente, nella sua massima accentuazione, l'istanza critica che caratterizza l'illuminismo, ovvero un'istanza riflessiva che si autotematizza in ordine ad una precisa definizione dei limiti di legittimità della propria attività intellettuale, in modo che ogni arbitrio, ogni prevaricazione ed ogni irrazionalità venga espunta mediante un atteggiamento critico. In questo senso « cosa posso sperare? » va intesa come domanda volta ad accertare i limiti criticamente definibili, e quindi legittimi della speranza antropologicamente costitutiva in me presente. Una domanda, quindi, intellettualistica e critica, dunque decisamente illuministica.

Tuttavia nel mio titolo « programmatico » l'ho definita *post-illuministica:* in che senso allora può essere detta tale, e quindi non anti-illuministica, non oscurantista ma inverante, invece, di certe istanze illuministiche, in particolare dell'istanza critico-emancipativa?

Di questa domanda si può dire che sia « post-illuministica » in due sensi. Abbiamo detto che è una domanda critica e troveremo tuttavia, se la pensiamo con riferimento storico oltre che linguistico a Kant, che alla domanda « cosa posso sperare? » viene data questa risposta: *il sommo bene*. Questo è kantianamente inteso come proporzionamento (che non avviene in questo mondo ma altrove, in un altro mondo)

della felicità al merito o alla virtù. Una felicità, quindi, di tipo retributivo e individuale, in tema con un ideale *eroistico* squisitamente illuministico. Appare quindi chiaro che la radicalizzazione della domanda « che cosa posso sperare? », nel suo significato più profondo, porta ad un superamento di questo orizzonte di tipo illuministico. E ciò — a ben pensare — è già implicito nella domanda stessa, se pensata nella sua dimensione radicalmente critica, e ne costituisce il paradossale statuto.

« Cosa posso sperare? » significa, infatti, che nella riflessione critica si definiscono i limiti entro i quali è possibile pensare l'oggetto della speranza: eppure, trattandosi di speranza, si parla di qualcosa che non appartiene all'orizzonte del saputo e posseduto, ma di qualcosa che per definizione rinvia ad una ulteriorità; di modo che il movimento disgressivo della domanda critica radicale non si chiude in se stesso, bensì rinvia ad una ulteriorità del non-posseduto, del non tematico. E questo appunto si invera solo se noi pensiamo l'oggetto della speranza in termini non edonistici, come invece ancora è in Kant, sia nella forma di un proporzionamento della felicità al merito che come ricongiunzione della finalità libera con quella naturale.

Una domanda di questo tipo, pensata radicalmente, significa il superamento di una logica del *bisogno*, se per bisogno si intende quanto può essere appagato con il conseguimento di quel qualcosa di cui, appunto, si è avuto « bisogno ». Nel caso della domanda critico-radicale sulla speranza, invece, preferirei parlare di *desiderio*, proprio per differenziarlo dal bisogno; pur consapevole del caos semantico-linguistico che intorno a questo binomio « bisogno-desiderio » si è sviluppato.

Il bisogno, come ciò che soddisfa la domanda e perciò la tacita, si differenzia dal desiderio perché lo statuto di questo consiste nel fatto che alla domanda critico-radicale non corrisponde una risposta che la soddisfi pienamente, magari nel contesto di una teoria cosmologica o piuttosto in modo fisicalistico, trattandosi invece di una domanda in qualche modo sempre successiva alla risposta. Questa domanda critica paradossale, che nello sviluppare fino in fondo il ritorno su di sé della critica fa esplodere la circolarità autoconclusiva, rinviando ad una esteriorità radicale, va pensata come una domanda che tanto più ha in sé la sua risposta quanto più è una domanda radicale. Proprio sullo sfondo di una filosofia del bisogno, o meglio dell'indigenza, si capisce che la domanda, come inveramento dell'istanza critica, tanto più è forte e radicale quanto più è essa stessa risposta: quanto più c'è desiderio, tanto più in questo è già presente la risposta.

Accanto a questo primo aspetto che, in qualche modo, rivela lo statuto post-illuministico di questa domanda dal punto di vista dell'oggetto attorno a cui si domanda, è anche da ravvisare il punto di vista formale, del soggetto domandante: una domanda assunta nella radicalità critica porta a ripensare la stessa soggettività.

Questa soggettività non è autofondante e non è costituente, ma è sempre già costituita in questo momento di ritorno su se stessa. Proprio questo momento critico-riflessivo, tradizionalmente considerato come segno di una filosofia dell'identità (del sé con se medesimo), è invece un momento successivo, non costituente ma per l'appunto costituito. Segno non di una chiusura, bensì di una già da sempre presente apertura e di una non colmabile distanza. E quanto più essa si amplia, tanto più si determina la radicalità del mio interrogare.

E' evidente che una visione di questo genere, mettendo in questione le visioni teleologiche di tipo « mezzo-fine », comporta la svalorizzazione della teodicea in senso leibniziano. E sebbene Kant abbia ben ragione di scrivere sull'« insuccesso di ogni tentativo filosofico di teodicea », si tratta — più radicalmente — di chiedersi se non vada rivisto non il modo per eventualmente risolverlo, ma la posizione stessa del problema.

Questo problema, infatti, implica certamente una visione finalistica « mezzo-fine » il cui modello è il *bisogno*, di cui ho precedentemente parlato; e a questo corrisponde necessariamente una razionalità « tecnologica », che non può antropomorficamente essere proiettata su quel *desiderio* antropologicamente costitutivo (nel senso che l'uomo ne è costituito) di cui anche già ho detto. Il problema della teodicea, come problema del rendere conto dell'azione di Dio nel mondo e della presenza del male, viene così praticamente dissolto in quanto mal posto. Così come anche, allo stesso tempo, viene probabilmente dissolta tutta quella critica teologica che fin dai tempi di Spinoza ha potuto ridicolizzare la visione antropomorfica, connessa alla teodicea, di un Dio che crea per una finalità umanamente concepibile, e pensata per di più secondo il modello del bisogno. Una visione che identifica la bontà di Dio con il suo essere causa finale: Dio ama se c'è una causa finale. E, naturalmente, si scontra con la critica di chi osserva che se Dio ha un fine significa che gli manca qualcosa, e quindi è un Dio carente. Una carenza, questa, che rende contraddittorio lo stesso parlare di Dio e che si può annullare solo eliminando quegli elementi antropomorfici (bisogno, intelletto, volontà...) che sostanziano tutta la critica religiosa illuminista dal '600 fino a Marx.

Con queste osservazioni, ritengo di aver concluso l'esplicazione del programma contenuto nel titolo di questo mio intervento. Manca ancora la discussione intorno alla « dimensione comunitaria »; per meglio vederla devo passare alle tre tesi che ho enunciato e che di quella discussione sono il supporto. E' quanto, brevemente, farò ora.

L'etica come filosofia prima

L'etica come filosofia prima: perché? Va innanzitutto premesso che il discorso che ho presentato è sostanzialmente un discorso anti-nichilistico poiché, pur considerando fino in fondo la critica nichilistica così come la si trova presentata da Nietzsche fino ad Heidegger, intende operarne il superamento, in quanto questa critica è incentrata sul modello del bisogno, che considera paradigmatico. L'orizzonte di senso acquisito nel mio dialogo è tale che al suo interno è possibile costituire la struttura del bisogno senza però doverle corrispondere, in quanto quest'orizzonte le è sempre antecedente.

In questo senso si può parlare dell'*etica come filosofia prima;* in quanto subentra, dopo che la critica nichilistica è stata esercitata con acume e successo culturale, come rivendicazione di un senso precedente ogni significato. Quindi, filosofia prima anche nel senso più tecnico del termine. L'etica tende, in una visione del genere, ad acquistare una collocazione sistematica che la pone come proto-filosofia, subentrando culturalmente alle comprensioni della « filosofia prima » realizzatesi in altri tempi.

E' evidente infatti che la domanda critica radicalmente pensata, « che cosa posso sperare? », dischiude una

filosofia della differenza che non può vedere se non come parziale ogni *filosofia dell'identità*. Anche se, a dire il vero, attorno al problema della filosofia dell'identità si è creata non poca confusione.

Tutta una tradizione ontologica, nel senso più manualistico e scolastico, è stata infatti intesa (o fraintesa) nel senso di una filosofia dell'identità, che troverebbe in un frainteso argomento ontologico la sua realizzazione ultima. Di modo che l'identità si soggettivizza e sostantivizza, l'essere si verbalizza e diventa copula: e l'essere, diventato predicato, è ente in una circolarità che definisce la struttura autofondativa del *logos* dell'identità. E questo *logos* predicativo, che predica l'identità di pensiero ed essere, è l'« argomento ontologico »: l'esistenza dedotta dall'essenza. E in questo senso, effettivamente, si può ben parlare di un filone *onto-teologico*, per usare un termine heideggeriano. Pur essendo consapevole, beninteso, che la filosofia dell'essere è molto più sfumata, ricca ed articolata di quel che si può ricavare dalle contemporanee caricature di questo filone onto-teologico.

Tutto il discorso sull'analogicità, tutta una tradizione culturale che, alternativamente, può chiamare l'essere anche « non essere » (e questo in S. Agostino prima che in Eckhart) mi rende infatti cosciente dei limiti di ogni semplificazione caricaturale. Benché, naturalmente, vada anche riconosciuto che ogni caricatura non è che esasperazione di alcuni punti reali; pertanto anche questo filone onto-teologico, di cui tanti « aiutanti » di Heidegger si riempiono la bocca, ha una sua appropriatezza, perché non vi è dubbio che descriva perfettamente il nesso tra questa malintesa metafisica e l'esito della razionalità tecnica che caratterizza la cultura contemporanea.

Etica come filosofia prima, significa pertanto una radicale messa in questione del *logos* autofondativo, nel superamento della filosofia dell'essere; e significa anche — e qui per meglio spiegarmi dovrei affrontare questioni piuttosto tecniche — la presa d'atto di un'inversione radicale del modo in cui sia il senso comune che il sapere scientifico hanno per molto tempo pensato il rapporto « senso-significato », dando normalmente precedenza al significato, cioè alla referenza. Appunto questo è il programma paleo e neopositivista (cfr. Circolo di Vienna): la corrispondenza degli enunciati allo stato di cose, da cui deriva che condizione di sensatezza di ogni discorso è la referenza. Mentre in una collocazione dell'etica come nuova filosofia prima, questo discorso mostra invece il suo carattere obsoleto, e indica che il rapporto con la referenza o il significato, nel senso di un riferimento a qualcosa di empiricamente accertabile, va ribaltato: il senso precede la referenza o, se adottiamo la terminologia di Frege, il senso precede il significato.

Si tratta di una questione molto tecnica, che in questa sede sarebbe difficile approfondire ulteriormente; però una cosa vorrei aggiungere, perché mi sembra ricca di implicazioni e perché mi consente poi di passare alla seconda tesi, all'idea cioè dell'etica come una filosofia prima significante necessariamente *intersoggettività*, nel senso realistico di « comunità », piuttosto che legata ad una prospettiva duale, di un rapporto « io-tu ».

Nell'ordine di idee di un ribaltamento del rapporto senso-referenza (dove non è la referenza che fonda la sensatezza del discorso, bensì è il senso, qui non ancora precisamente identificato, che fonda il significato della referenza), questa affermazione potrebbe suonare come l'asserzione di una teoria consensuale della verità. Eppure non è questo il mio intento, visto oltretutto che considero insufficienti, forse per un eccesso di realismo, le attuali teorie consensuali della verità.

Sin qui, abbiamo visto che le teorie che tematizzano la corrispondenza referenziale assumono come modello e criterio di verità la corrispondenza con l'oggetto, e d'altra parte abbiamo anche visto che le teorie consensuali della verità assumono invece come criterio di verità il consenso che si costituisce all'interno della comunità dei ricercatori, e in genere in ogni comunità di comunicazione. Sembrerebbe potersene ricavare una contrapposizione tra queste due serie di teorie, nonché la possibilità di considerare il criterio intersoggettivo come criterio e teoria della verità. In realtà queste tesi sono solo apparentemente contrapposte, e considerate più a fondo possono ridursi « ad unum »: il consenso intersoggettivo è infatti, in queste teorie, in funzione di una corrispondenza accertata sul terreno oggettivo. E' un consenso che non può risalire all'interiorità dei parlanti, in commercio linguistico tra di loro, e che viene verificato invece nell'esteriorità comportamentistica ed ambientale. Quindi il preteso superamento intersoggettivo della teoria consensuale della verità ricade, proprio sul terreno dell'intersoggettività, in un modello « soggetto-oggetto » di tipo comportamentistico e fondamentalmente antiumanistico.

La comunità intersoggettiva

Vorrei esplicitare questo tema passando alla tesi successiva, e cioè: l'etica come filosofia prima si realizza necessariamente come intersoggettività, in una vera comunità; e reciprocamente una vera comunità, una vera intersoggettività sono possibili solamente in un orizzonte etico, come orizzonte di filosofia prima.

Trovo infatti, pur con tutta la loro capacità di suggestione, del tutto insufficienti i modelli attuali di comunità intersoggettiva: si chiamino essi « la situazione discorsiva ideale », « la comunità di comunicazione » o « il gioco linguistico trascendentale della comunità illimitata di comunicazione ». Questi modelli epistemologici, che pensano di raggiungere un'etica fondativa della realtà, sono insufficienti perché in essi non si realizza un'autentica intersoggettività, dato che nel presentarsi come modelli simmetrici (finalizzati alla distribuzione omogenea delle chances del discorso) rinviano costantemente ad una verifica di tipo comportamentistico, ad una oggettivazione del soggetto, che hanno per fine l'accertamento del « cosa si è detto ».

Contengono, quindi, il risultato esattamente opposto a quello che volenterosamente vorrebbero costruire: e ciò, naturalmente, non ci garantisce di contro alla *dialettica dell'illuminismo*. Non sarà mai possibile avere, mediante modelli comunicativi simmetrici, la certezza che il consenso raggiunto sia il consenso ottenuto tramite l'anticipazione della situazione dialogica ideale, e non sia invece l'accettazione, l'atto violento di un dominio conseguito tecnicamente mediante la manipolazione della comunicazione e dell'informazione. E questa certezza non può essere ottenuta non tanto a causa della « malvagità » dei singoli soggetti umani, quanto piuttosto perché si assume come misura dell'intersoggettività il rinvio all'oggettività del consenso, vanificando dunque, nel suo senso ultimo, il criterio intersoggettivo.

La dimensione comunitaria dell'intersoggettività va pensata più profondamente, non secondo un modello simmetrico sedicente soggettivo. E' ad un modello *asimmetrico* che bisogna invece pensare, se si vuole veramente raggiungere l'intersoggettività, ovvero la comunicazione fra soggetti parlanti che non si esauriscono nell'oggettivazione comportamentistica.

Quindi la comunità etica è essenzialmente *asimmetrica*. Intendendo con ciò dire che l'intersoggettività tra « ego » e « alter » (o « alii ») non può porre come equivalenti i partners del commercio comunicativo: « ego » non ha mai la prima parola rispetto ad « alter ». Il soggetto a cui si richiamano invece i modelli accennati ha dei caratteri molto borghesi, nel senso proprio storico-culturale e cioè in rispondenza ad una certa fase della storia economico-culturale: esso è un soggetto metafisicamente definito in una autonomia assoluta e in rapporto di parità esclusivamente concorrenziale con alter e/o alii. Nel sollevare questa critica, d'altronde, convengo con quanti, in terreni completamente diversi, hanno già fatto valere esattamente queste obiezioni di contro alle pretese emancipative delle teorie che si richiamano ad una situazione dialogica ideale. Teorie che, d'altra parte, hanno fra l'altro tutta una serie di ulteriori difficoltà: perché non riescono a spiegare nemmeno proprio dal punto di vista tecnico il fatto della comunicazione, i fatti linguistici fondamentali.

Il soggetto accusativo

Nella dimensione necessariamente intersoggettiva della comunità etica, si esprime un'etica che non può essere pensata come dominio del privato e tuttavia un'etica che si realizza in un modello comunicativo costitutivamente asimmetrico, perché non c'è un « ego et alter » e la parola che pronuncia « ego » è sempre una risposta. Non c'è un « Io » soggetto, la prima parola è un accusativo: « Me ». E' una risposta all'interpellazione dell'altro; la prima parola, come dice Levinas, è sempre « *eccomi* », cioè un mettersi a disposizione.

Questo atto del mettersi a disposizione è un atto etico, cioè totale. Un accusativo che significa farsi carico dei peccati del mondo, essere reso soggetto (sub-jectum) dell'accusa: quanto più si estende la propria responsabilità, quanto più si è giusti, tanto più si è colpevoli. Per la prima volta l'uomo si costituisce non come soggetto pensante autonomo, come « nominativo », ma come risposta ad un interpellante, una risposta in « accusativo » in cui si esplica l'infinito della responsabilità. « Infinito » nel senso proprio di una responsabilità la cui funzione si incrementa: ed in questo senso è possibile dire che quanto più si è giusti e buoni, tanto più vi sono delle responsabilità. E questa dinamica, credo, è esattamente quella dell'amore. Quanto più questo processo si invera, tanto più l'amore di ogni uomo è e si avverte come carente. Ritorna anche qui la struttura paradossale della domanda « cosa posso sperare? », pensata come acme della dimensione critica, e in questo senso sia illuministica che postilluministica.

Ma con ciò termino con la seconda tesi, per passare alla terza ed ultima con la quale concludo, recuperando la domanda iniziale: « cosa posso sperare? ».

Quest'ultima tesi suona: *la comunità etica ha una dimensione essenzialmente religiosa*. In che senso « religiosa »? Non mi interessa fornire una definizione in termini di filosofia dell'identità, come « religatio » con un ente che si presenta sulla scena dell'essere, nell'orizzonte tematico identificante e violentante della coscienza. Intendo piuttosto la dimensione religiosa come apertura costitutiva, in base al suo costante rinvio all'ulteriorità. Che non è però un'ulteriorità successiva o che sta sempre già alle spalle: non è un'ulteriorità che si possa ritrovare come un « sé » identificabile, bensì è una diacronia, un'anarchia radicale. E in questo senso è religiosa.

Una « religatio » quindi che non si rivolge ad un ente, che non ne afferma nemmeno l'esistenza: perché qualunque persona seriamente religiosa si rifiuterebbe di dire di Dio che è esistente allo stesso modo in cui esiste un qualsiasi oggetto, cioè di un'esistenza intesa in senso referenziale, empirico, dunque antropomorfica e perciò stesso molto riduttiva. Una « religatio », una « religio », che è rinvio ad un'ulteriorità o ad una precedenza che già da sempre ci precede (e non è di tipo *fondativo*), è identificabile nell'orizzonte della coscienza perché è costitutiva della coscienza e del suo movimento riflessivo.

E' in questo senso che la comunità etica ha una dimensione radicalmente religiosa. Idea tutt'altro che peregrina, dato che già Kant parlava di una comunità etica distinta dalla comunità politica. Quest'ultima, instaurata su un modello che si può dire di comunità simmetrica (per usare la terminologia e la distinzione di cui ho detto), dà luogo non alla morale bensì al diritto, quindi alla limitazione delle pretese di ciascuno secondo la condizione delle pretese altrui; in essa si mira a stabilire un equilibrio sulla cui base si cerca di distribuire omogeneamente le chances. Questo obiettivo ritorna in tutte le teorie della giustizia contemporanee, di cui sono piene le pagine della nostra pubblicistica parapolitica o culturaleggiante. E questo non è il modello dell'etica, che non è di tipo simmetrico-fondativo, ma è « precedente » ed ha per l'appunto questa dimensione essenzialmente religiosa. Kant parlava, infatti, di una comunità etica di cui è fondatore Dio: per il qual motivo questa comunità era pensata come « ecclesia », chiesa *invisibile*.

Chiesa visibile e invisibile

Con queste considerazioni anche la terza tesi è esaurita. Resta tuttavia un codicillo: quale rapporto esiste tra la « *ecclesia* » *invisibile* e la chiesa visibile? Le società complesse sono tali perché sono società differenziate: ma come la sociologia della religione nella sua stessa storia ci è venuta documentando, esiste un rapporto culturale che collega inizialmente la sociologia alla religione, perché in questa viene vista la norma fondamentale che struttura ed integra la « societas ».

Sono esistite società teocratiche e democratiche, dove gli dèi erano « dèi politici » oppure « re deificati »: ma si trattava ancora di società non differenziate. La secolarizzazione, invece, va considerata come non altro che un processo di differenziazione della società. La società, che è un sistema culturale, è soggetta per sua stessa natura ad un processo di differenziazione; di modo che una certa funzione, che prima riassumeva tutta una serie di altre funzioni, tende a suddividersi e differenziarsi.

La *società complessa* è una società che ha un sistema, o sub-sistema, « economia », un altro « scienza » o « arte », ed ha anche un sistema, o sub-sistema, « religione ». In questo senso, in quanto fenomeno di differenziazione, la secolarizzazione non può essere considerata come qualcosa di negativo, in quanto certamente non determina la scomparsa della

religione: sarebbe infatti come affermare che da quando i sovrani assoluti cessarono di decidere del diritto, e di occuparsene personalmente, esso è sparito.

Concentrando questo discorso della differenziazione sul tema della chiesa visibile, va detto, prescindendo da ogni valutazione personale o storica, che l'esistenza di chiese storiche, come cristallizzazioni storicamente date e sempre più specializzate rispetto al sistema sociale complessivo, è un dato di fatto. Il problema che ne consegue è quale ne sia la funzione. Una risposta potrebbe essere, a mio avviso, che la loro funzione consiste nel nominare Dio: non però nel senso, concreto e spicciolo, del dire la parola, del compiere l'atto linguistico. Non può infatti trattarsi di un « nominare » referenziale, come suggerirebbe invece lo strettissimo rapporto tra atto del nominare e referenzialità teorizzato dalla linguistica e dalla filosofia del linguaggio contemporanee, per le quali l'unica necessità reale nella corrispondenza tra linguaggio e sistema di referenza (o referente) è il nome proprio. Nel caso della chiesa, invece, non si danno nomi propri nel senso referenziale: proprio dal punto di vista linguistico non è infatti possibile considerare Dio un nome. Tutt'al più si può classificarlo come « nome generico di una classe con un solo individuo »; ma non è un nome proprio, e questo dovrebbe far prendere più sul serio il fatto dell'*innominabilità* del nome che è rivelato.

Si è detto che la comunicazione all'interno dei sub-sistemi di senso, specializzati, ha luogo nel nominare. Ma l'agire comunicativo che si instaura nei sistemi specializzati « chiesa » è un agire comunicativo che non nominerà ma invocherà, evocherà. Quindi è, questo, un agire che ha una funzione parziale, settoriale; ma il cui contenuto è l'incarnazione storica della comunità etica, invisibile, della comunità comunicativa totale. Una comunità in cui però il commercio comunicativo non si svolge tra eguali, altrimenti presupporrebbe la capacità di dire « *ego* », ma si attua come una totale messa a disposizione nei confronti dell'altro, da parte di un *me*. E per questa ragione le chiese storiche (o « la chiesa storica ») sono l'incarnazione della Chiesa invisibile.

(testo non rivisto dall'autore)

Speranza, risorsa dell'uomo

Il tema che avete scelto per il vostro lavoro l'avete contrassegnato con due parole importanti per una posizione cristiana che affronti la realtà attuale: cultura e speranza. Speranza innanzitutto: il cristianesimo guarda all'uomo in funzione della sua piena valorizzazione ed espressione, con radicale ottimismo, dunque. Sa che questo è possibile perché l'uomo non è riducibile alla misura dei condizionamenti che l'uomo subisce, della circostanza storica, economica e sociale; non è riducibile nemmeno al fallimento dei propri progetti e all'insufficienza delle proprie analisi. L'uomo infatti porta in sé come suprema dignità il segno di qualcosa di più grande che lo costituisce come origine e come destino e quindi come risorsa ed energia con cui sfidare il futuro.

Questa è la speranza da riannunciare agli uomini, ai giovani con i quali condividiamo situazioni, problemi, esistenza. Questa speranza è *per* l'uomo. Non è contro la storia dell'uomo. E' contro tutto ciò che lo opprime: ideologie e sistemi che pretendono costruire la società privando l'uomo della sua vera e fondamentale dimensione, cioè della vera risorsa della sua speranza.

Questa possibilità di valorizzazione dell'uomo e di tutto ciò che di positivo è in lui ha un fondamento: l'Avvenimento di Cristo presente e incontrabile nella storia. Anche oggi, attraverso il *segno*, per quanto limitato e imperfetto, di quelli che lo riconoscono.

La prima fondamentale responsabilità di noi cristiani impegnati negli ambienti della vita sociale e di formazione della personalità dei giovani è rendere incontrabile e vivibile questo Avvenimento come sigificativo per ogni aspetto della vita.

E' veramente il momento di scegliere per una nuova evangelizzazione: che in tal modo avrà forza non per la sola parola ma per la testimonianza di quella presenza. Infatti il problema non è innanzitutto restaurare i valori cristiani e le tradizioni in una società secolarizzata (questo la società lo tollera), ma testimoniare la presenza operante nella storia di un Fatto nuovo. E non possiamo dimenticare che proprio un « cristianesimo pietistico e impaurito della vita », come dice il teologo francese ortodosso Olivier Clement, è in buona parte responsabile della crisi e dello smarrimento odierno di cui tanto parliamo.

Questa stessa crisi evidenzia l'urgenza che ci incombe nel lavoro universitario. L'Università è il luogo dove si forma la cultura, cioè la consapevolezza che l'uomo ha del proprio significato, quindi del proprio compito nella società. Noi dobbiamo collaborare a costruire comunità cristiane presenti nell'Università dove viva un'umanità fatta nuova da Cristo, capace di apertura, di dialogo, di condivisione reale delle esigenze e dei bisogni che incontriamo, capace di tentare progetti: comunità che abbiano una dimensione di cultura autentica. Cultura è ciò che fa l'uomo veramente uomo (cfr. Giovanni Paolo II all'Unesco). « L'uomo vive di una vita veramente umana grazie alla cultura ». Non c'è dunque separazione tra vita umana e cultura. Per questo, se la strada segnata dal rinnovamento conciliare è di una unità di fede e vita, la sfida che l'oggi pone al nostro essere cristiani è proprio di una fede che diventi cultura, principio di costruzione di forme nuove di vita per l'uomo, cioè di una civiltà che nasca (cfr. Paolo VI) dalla verità e dall'amore.

Maurizio Vitali
del Consiglio Nazionale
di Comunione e Liberazione

L'idea di università nella società pluralistica

Marco Ivaldo

1. Desidero in apertura sottolineare come mi sforzerò di affrontare in tutta la sua sottile carica di provocazione il tema proposto: « L'idea di università nella società pluralista ». E' provocante il tema infatti, a mio avviso, perché molti aspetti vistosi della odierna situazione della cultura spingerebbero a prendere definitivamente congedo da esso senza rimpianti e nostalgie. L'idea di università, come idea del *vertere in unum* un insieme di saperi e di soggetti ricercanti, appare oggi non solo nella situazione effettuale di ciò che amministrativamente è raccolto sotto la denominazione di università, ma nel più generale clima della cultura, come una idea impensabile. Perché allora attardarsi ad evocarla e a ricercare intorno ad essa?

E' mia persuasione invece che la provocazione e l'impulso a pensare l'idea di università all'altezza del nostro tempo, vadano raccolti fino in fondo. Occorre tuttavia, preliminarmente, specificare la prospettiva entro la quale assumerò la nozione di « idea di università ». Non cercherò di presentare *una nuova idea* di università, ossia di immaginare *un nuovo modello* di organizzazione dell'istituto universitario secondo un approccio di tipo socioistituzionale. Tenterò invece di pensare, dentro la odierna situazione dell'università e della cultura, che cosa l'università stessa sia *secondo la sua idea*, ossia secondo il suo essere proprio. Confondere i due approcci — quello socioistituzionale e quello filosofico — ha nociuto e nuoce al dibattito teorico sull'università. Riflettere *filosoficamente* sull'università è operazione essenzialmente diversa dal prospettare un modello — o vari modelli — di organizzazione istituzionale e giuridica degli atenei. Le due operazioni non si escludono, e certamente la filosofia dell'università riconosce ed anzi sollecita l'apporto di scienze e di tecniche che formulino ipotesi determinate e praticabili di configurazione e di ordinamento degli studi e della comunità universitaria nella società. Tuttavia la filosofia della università deve propriamente effettuare la complessa operazione ermeneutica di pensare l'essere stesso dell'università in questo tempo, allorché fattualmente e concettualmente quest'essere sembra perduto.

Sarebbe peraltro fuorviante e riduttivo ritenere, dopo quanto ho asserito, che pensare l'idea di università equivalga a vagheggiare un assetto irrimediabilmente trascorso o a rinchiudersi in un sovramondo separato dalla storia effettuale e dalla situazione specifica delle università e di coloro che operano in esse. Cercherò precisamente di mostrare che pensare l'università in compartecipe condivisione della contemporanea esperienza storica, implica realizzare una mediazione che conduca a sviluppare l'idea in un « ideale storico-concreto », ossia ad enucleare un complesso di criteri regolativi suscettibili di varie e molteplici applicazioni, capaci di innervare diversi modelli socioistituzionali, in grado di orientare il lavoro culturale e pratico-politico di molti soggetti.

E' mia persuasione, a questo proposito, che pensare l'idea di università costituisca un tentativo che interpreta o può interpretare un dato profondo della contemporanea vita universitaria. Avvertiamo tutti, per un verso, la serietà di domande come le seguenti: che senso ha pensare l'idea di un qualcosa (l'università) che sembra tenersi insieme soltanto per decreto amministrativo e non per una qualche *ragione* che lo innervi e che sia enucleabile in esso? Oppure: la crisi dell'università — come luogo del *vertere in unum* un complesso di saperi e di soggetti ricercanti — non convince forse a dichiarare « fuori tempo » ogni sforzo inteso a motivare, sul piano culturale, una speranza per il suo destino? Tuttavia a me pare che se è certamente esatto rappresentare l'università contemporanea sotto il segno della crisi, tale rappresentazione non riesce però compiutamente veritiera. Quello attuale è senza dubbio il tempo della protratta decadenza del modello della università ottocentesca, così come è il tempo della persistente incertezza a configurare un nuovo assetto istituzionale entro un disegno riformatore che trascenda il livello della gestione per provvedimenti amministrativi settoriali. Mi sembra tuttavia legittimo sostenere che il nostro è anche il tempo della germinazione e della preparazione, travagliatissime e per i più disparati sentieri, di un assetto dell'università che si sostituisca al modello ottocentesco e all'idea di sapere che ne ha determinato o influenzato la parabola. In questi anni, pur nel dissesto istituzionale, accanto a fenomeni di degenerazione corporativa o di mera difesa del potere accademico, scontando in molte sedi e istituti un abbassamento del livello della ricerca e dell'insegnamento, sono tuttavia cresciute forze ed esperienze disposte a « scommettere » ancora sull'università come comunità di ricerca, di insegnamento, di formazione, disponibili a lavorare e a cooperare in questa prospettiva e che anzi già operano nel servizio quotidiano in tale senso. In questi soggetti — presenti nel mondo dei docenti e dei ricercatori — risiede, a mio avviso, una grande e ancora in larga misura inesplorata risorsa per l'università contemporanea; l'altra grande risorsa è il mondo studentesco, il cui protagonismo, spesso invero raffrenato o emarginato, resta invece condizione necessaria perché la germinazione della « nuova università » possa avvenire. E' guardando soprattutto a questa realtà che deve essere pensata oggi l'università, allo scopo di trovare le vie per collegare la disponibilità e la professionalità scientifica e di insegnamento degli uni con le domande culturali e formative e le potenzialità degli altri, entro una prospettiva riformatrice coraggiosa e dinamica (ad esempio nella attuazione dei dipartimenti che è una seria questione culturale e costituisce una occasione di confronto scientifico e didattico da non smarrire). Pensare l'idea di università diviene allora lavorare, nell'elemento teorico, alla costruzione di una strategia di cambiamento, significa ap-

prontare condizioni e strumenti concettuali per la trasformazione razionale e solidale dell'esistente. In questo senso il tempo della crisi si fa — secondo l'etimo stesso della parola crisi — tempo del giudizio e della scelta, ovvero sollecitare al discernimento critico delle anticipazioni di un futuro possibile, appello alla responsabilità cooperante e all'impegno razionale dei soggetti.

2. Un paradigma per pensare l'idea di università può esserci offerto dalle sobrie e duttili riflessioni che Humboldt svolge nel 1810 affrontando il problema delal fondazione dell'università di Berlino. Non desidero qui presentare un riferimento erudito; la posizione humboldtiana — come non manca di riconoscere, ad esempio, un autore come Habermas — fornisce alcuni criteri formali che si rivelano efficaci per organizzare la trattazione e per mettere a fuoco i problemi essenziali. Afferma Humboldt, *in primo lucgo,* che scopo dell'università è di « elaborare la scienza » considerandola « come problema », ossia « come qualcosa che non si è ancora del tutto conseguito » ed è pertanto da ricercare incessantemente (1). Condizione necessaria per una tale elaborazione della scienza secondo un itinerario di sempre aperta ricerca è il rapporto docenti-discenti: attraverso la loro cooperazione ininterrotta la scienza può evolversi e svilupparsi, senza chiudersi sulle posizioni conseguite. *In secondo luogo* Humboldt sostiene che è proprio dell'università il « collegare la scienza oggettiva e l'educazione soggettiva »: l'università è luogo di educazione intellettuale ed etica dell' individuo attraverso la scienza perseguita come ricerca nel rapporto comunicativo fra docenti e discenti. *In terzo luogo* Humboldt intravede un nesso fra università e società di questo tipo: lo Stato deve approntare e garantire le condizioni istituzionali e giuridiche dell'esplicarsi della vita universitaria; l'università, per parte sua, deve promuovere, attraverso la ricerca scientifica e l'educazione, la cultura della nazione. A questo proposito, occorre segnalare che l'università ottocentesca — come ha osservato in *Morte (e trasfigurazione?) dell'università* Pietro Piovani — è università nazionale (2), ossia è comunità educativo-scientifica che rispecchia, interpreta, promuove criticamente la vita della nazione. Naturalmente ciò significa altra cosa dalla diffusione di infatuazioni nazionalistiche: assumere la dimensione nazionale significa invece, per Humboldt, penetrarne e universalizzarne la peculiarità; l'università deve infatti formare il « cittadino del mondo » *(Bürger der Welt).*

La elaborazione della scienza attraverso la ricerca e nel rapporto docente-discente, l'educazione intellettuale ed etica, una certa relazione con la società (che Humboldt, per parte sua, modellava secondo un'idea liberale di Stato e attraverso la mediazione, aprente, non esclusiva, del concetto di nazione): queste mi sembrano le tre articolazioni essenziali che Humboldt pensa dentro l'idea di università.

Ora, è agevole considerare come ciascuna di queste articolazioni in se stesse e tutte e tre nel loro nesso intrinseco, conoscano, nella odierna situazione della cultura e della società una fase di disorientamento, di scrollamento, di radicale problematicità. Le tre articolazioni e il loro nesso, non soltanto nelle modalità storiche in cui Humboldth le visualizza, ma nei modi e nelle forme in cui ce le consegna la tradizione culturale del nostro secolo, sono diventate altrettanti problemi e divengono suscitatrici di ulteriori domande. Che cosa è sapere? Perché un'università del sapere? Che cosa significa educare attraverso il sapere? Come è pensabile l'università in quanto comunità scientifica ed educativa? Perché ancora parlare di università e non, oramai, di multiversità? Perché e come un'università come luogo della cura del sapere quando, nella società complessa e post-industriale, la scienza come attività organizzata tende a essere sempre più istituzione e potere sociali?

La riflessione sul paradigma humboldtiano ci ha consentito — come mi sono sforzato di mostrare — di individuare le possibili articolazioni del discorso e la problematicità che, nel nostro tempo, le investe.

3. E' intrinseco alla struttura stessa della parola università — come ho già accennato — il movimento del *vertere in unum,* del volgere in unità. Ora, la riflessione moderna sull'università ha, in molteplici suoi rappresentanti, identificato questa unità con una idea di « unità del sapere ». L'« università degli studi » è la proiezione di una unità del sapere ed è il luogo in cui questa unità si attua e si svolge. Ma la riflessione moderna ha inteso, in alcuni suoi « classici », garantire questa unità del sapere attraverso la posizione di un sapere supremo che si ponesse come modello epistemologico di un compiuto sistema delle scienze. L'unità perduta del medioevale cosmo ordinato e ordinante, è sostituita dall'unità realizzata da un sapere supremo che determina i principi epistemologici e i procedimenti metodici delle diverse scienze particolari, proponendosi come loro univoco modello di scientificità.

L'Ottocento ha conosciuto due grandi tentativi di pensare la scienza suprema istitutiva del nuovo cosmo delle scienze: il tentativo hegeliano e quello positivista. Per Hegel è la filosofia il sapere supremo. Se « il vero è l'intero. Ma l'intero è soltanto l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo » (3), « la vera figura nella quale la verità esiste, può essere soltanto il sistema scientifico di essa » (4), ossia — per Hegel — la fisolofia realizzata. Filosofia e verità sono dunque la stessa cosa. D'altro lato la filosofia è un tutto, il quale è insieme un complesso di scienze particolari raccolto a sistema. La filosofia istituisce pertanto una enciclopedia delle scienze ben diversa dalla illuministica *Encyclopédie.* Questa si presentava come un aggregato delle scienze prese in modo accidentale ed empirico secondo una unità estrinseca, che non viene a costituire pertanto, agli occhi di Hegel, una reale unità del sapere. Solo la fisolofia stabilisce l'unità intrinseca del sapere, e ci in quanto esibisce « il fondamento e il principio razionale » (5) proprio di ciascuna e di tutte le scienze particolari, fondamento e principio razionale che appartiene invero soltanto alla filosofia stessa, mentre alle scienze rimane come propria soltanto la materia particolare e la determinazione immediata. Il progetto hegeliano propone in definitiva, a mio avviso, un monismo epistemologico con il primato della filosofia, la quale rappresenta *il* modello della scientificità.

L'altro tentativo di garantire l'unità del sapere attraverso l'esibizione di un supremo modello di scientificità, ossia quello positivistico, riconosce questo modello nella scienza, e precisamente — dalla fine del secolo scorso e nella prima metà di questo secolo — lo ravvisa nella scienza fisico-matematica. Un riduzionismo « fisicalista » pretende di succedere a quello speculativo: l'idea di oggettività come esattezza diviene il principio metodico guida del procedimento scientifico. Contro questo tipo di monismo epistemologico avrebbe reagito lo storicismo rivendicando — pur con le ambiguità che l'ermeneutica e l'epistemologia del nostro secolo avrebbero messo in luce — i diritti delle « scienze dello spirito », a fianco delle « scienze della natura ». Il dibattito epistemologico fra scienze della natura e scienze dello spirito

— che ha costituito per altro un momento vitale dell'università otto-novecentesca — ha avuto, fra i suoi risultati, anche quello di frantumare la pretesa di costituire una unità del sapere attraverso l'ipostatizzazione di un sapere modello che pretenda di dedurre da sé i contenuti e i metodi degli altri saperi.

D'altro lato l'esperienza contemporanea del pensiero sembra nutrire radicali riserve verso l'idea stessa di un sapere supremo per il quale le leggi della ragione risultino, per così dire, « conficcate nella realtà » (6), diventate esse stesse le leggi della natura, sì che la ragione stessa si presenterebbe come il « superordine, come l'armonia assoluta del cosmo e, al tempo stesso, come la norma di disciplinamento naturale della mente ». Non soltanto la razionalità hegeliana è coinvolta in tale diffidenza e sospetto, come mostra la « frattura rivoluzionaria » segnata dai nomi di Marx, Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche. Per taluni autori anche la razionalità regolata dal modello fisico-matematico si presenterebbe usurata e logora a causa di eventi che ne avrebbero scompaginato la struttura rigida e apriorica, e accaduti all'interno della stessa ricerca fisica, quali la nascita della teoria relativistica, o della matematica, quali la formulazione di logiche intuizionistiche o costruttivistiche (7).

La domanda che scaturisce da questa sintetica problematizzazione del tema dell'unità del sapere può suonare nel modo che segue: quale può essere il destino dell'università del sapere, una volta frantumatasi l'idea di unità del sapere costruita intorno a una scienza suprema o a un modello scientifico univoco, e una volta caduto nel sospetto il concetto, a questo collegato, di una razionalità che, prodotta dall'uomo, determini, lei stessa, la struttura medesima dell'essere?

4. Prima di tentare una qualche risposta a questo interrogativo, conviene tuttavia allargare ancora l'indagine e penetrare più addentro nella crisi di sistemi ottocenteschi della « ragione oggettiva » e nelle sue implicanze. Horkheimer ha mostrato che un'altra figura di razionalità ha teso e tende a sostituire nel nostro tempo la teoria della « ragione oggettiva », ossia di una ragione pensata come capace di adeguare o di riprodurre in se stessa, conformando alle sue leggi il fenomeno, la struttura della realtà. Tale diversa figura della razionalità è, per Horkheimer, la razionalità strumentale. Secondo la teoria della ragione strumentale « unico criterio [della ragione stessa] è diventato il suo valore strumentale, la sua funzione di mezzo per dominare gli uomini e la natura ». Nella razionalità strumentale assistiamo ad una regressione della dimensione conoscitiva della scienza ed invece ad una progressione, che diviene per molteplici aspetti esclusiva, della sua dimensione applicativa a fini tecnologici. L'economia della scelta dei mezzi funzionali rispetto allo scopo, garantita da prognosi condizionali nella forma di raccomandazioni tecniche, è l'unico « valore » ammesso, ma tale « valore » non è sottoposto né sottoponibile alla discussione poiché esso sembra coincidere con l'autoevidenza della ragione in forza di una decisione *a priori* della ragione stesso di escludere programmaticamente, nelle questioni dell'organizzazione dei sistemi produttivi e del controllo sociale, il problema della verità.

Per la razionalità strumentale, ed anche per altre posizioni culturali che, pur polemizzando con essa, rimangono tuttavia subordinate al suo principio di riduzione del potere conoscitivo della ragione e del sapere, esiste per altro, accuratamente separato dal mondo della razionalizzazione tecnica, un altro mondo di bisogni, di valutazioni, di ideali. Tuttavia, entro l'orizzonte della razionalità strumentale e della sua egemonia, a proposito di tale mondo di valori ipostatizzati non si può instaurare nessuna discussione razionale e comunicabile; i valori e i fini possono venire, in ultima istanza, soltanto decisi. Alla scelta secondo ragioni, si sostituisce allora la decisione secondo l'interesse, la forza, l'arbitrio. Un decisionismo scatenato è il risvolto del primato della razionalità strumentale, sì che è possibile asserire che il problema della formulazione razionale di universali etici comunicabili è una grande questione aperta nella filosofia del Novecento.

Il modello di università omogeneo al progetto della razionalità strumentale, è l'università *come impresa*. Secondo tale modello, la ricerca scientifica — che per altro viene trasferita sempre più all'esterno della università — deve essere interamente subordinata agli obietitvi del potere politico ed economico, né ha spazio di esercitarsi una discussione critica sul suo senso e i suoi scopi; d'altro lato la formazione professionale coincide, in tale modello, con lo preparazione tecnica al controllo di processi formalizzati, né ha luogo di realizzarsi una riflessione sui problemi etici e politici dell'agire intersoggettivo e del lavoro.

E' opportuno a questo punto introdurre una considerazione sulla situazione contemporanea della scienza. Nella società postindustriale la scienza, collegata con la tecnologia e i sistemi di comunicazione, si presenta come istituzione e potere sociali. D'altro lato è precisamente l'impatto del processo scientifico e tecnologico — specie con l'informazione e la telematizzazione — sui sistemi produttivi, sull'organizzazione del lavoro e sulle relazioni sociali, che provoca la transizione verso la forma della società postindustriale. Tuttavia, nel momento stesso in cui si realizza come potere sociale, la scienza, o meglio la cultura scientifica, appare a se stessa e agli occhi dell'opinione pubblica radicalmente incerta sul significato possibile dei poteri e degli strumenti che essa ha deposto nelle mani degli uomini. L'esperienza della cultura scientifica del Novecento è, anche attraverso le acute crisi e i momenti tragici di questo secolo, una esperienza di continuo continuo interrogarsi e interrogare sul senso della scienza. Si tratta a mio avviso di cogliere ed affrontare a fondo questa domanda che la stessa cultura scientifica ha inteso porre attraverso i suoi rapresentanti più grandi, e che non può essere sciolta pensando lo sviluppo scientifico e tecnico attraverso il modello della razionalità strumentale, modello per altro la cui egemonia dentro e fuori la cultura scientifica è all'origine di molteplici ripulse irrazionalistiche della scienza moderna. Non è questione pertanto di negare le potenzialità liberatrici e umanizzatrici che detiene l'applicazione del sapere scientifico e della tecnica alla vita degli uomini, ma di aprire lo spazio di una discussione sul senso della ricerca scientifica, i suoi presupposti, i suoi fini, che abbia caratteri di razionalità e di comunicabilità. Una università concepita secondo il modello dell'impresa non può essere il luogo in cui si elabora una scienza capace di autoriflessione; né tale tipo di università è in grado di fornire alcun apporto per oltrepassare l'alternativa tra oggettivismo tecnocratico e soggettivismo decisionistico cui ci consegna la razionalità strumentale. Può essere tale luogo invece una università nella quale la scienza venga elaborata come problema, sottoposta sempre di nuovo al confronto e alla discussione razionali dei suoi fondamenti, dei suoi scopi pratici, del suo senso, e nella quale per contro non avvenga una riduzione, ai soli fini dell'utilizzabilità tecnologica, della dimensione propriamente *conoscitiva* della scienza come « volontà

di sapere ».

5. Sulla base dell'esigenza ora formulata, possiamo a questo punto tentare di abbozzare qualche possibile risposta — che non ambisce naturalmente ad essere *la* soluzione — alle domande sul senso stesso di una università come comunità scientifica ed educativa, formulate nei primi paragrafi. A un primo gruppo di domande ineriva l'idea di sapere e il modo e le forme in cui il sapere stesso deve essere coltivato nell'università. Una indicazione feconda a pensare questo problema l'ho trovata nel discorso tenuto da Giovanni Paolo II ai docenti dell'università di Bologna nel 1982. Egli afferma che « la visione della verità che l'uomo moderno attinge attraverso l'avventurosa fatica della ragione non può essere che dinamica e dialogica. Poiché la ragione può cogliere l'unità che lega il mondo e la verità alla loro origine solo all'interno di modi parziali di conoscenza, ogni singola scienza [...] rimane un tentativo limitato che può cogliere l'unità complessa della verità unicamente nella diversità, vale a dire all'interno di un intreccio di saperi aperti e complementari » (n. 3).

Vengono qui evidenziate tre dimensioni a mio avviso essenziali del sapere quale deve essere coltivato nell'università: la dimensione *veritativa*, la dimensione *pluralista*, la dimensione *comunicativa* del sapere stesso.

Ogni sapere rappresenta una elaborazione esplicativa del reale conoscibile secondo una prospettiva, un punto di vista parziale. Il sapere si presenta dunque sempre come una mediazione finita e intenzionale della verità del reale, la quale è di per sé inesauribile e si lascia dire, dalla ragione dell'uomo, sempre solo mediante un insieme, potenzialmente infinito, di approcci limitati, che la figurano e la esprimono senza tuttavia giungere mai — in un momento del loro itinerario — a coincidere con essa e a ridurla a sé. Per questo motivo, ossia in quanto è finita e intenzionale prospezione della verità, il sapere resta sempre ricerca, e allorché è conquista, questo suo conoscere vive nella concomitante e dialettica consapevolezza del « non conoscere », vale a dire del limite suo e della ulteriorità inclusa nell'essere conoscibile, sì da rimanere sempre di nuovo aperto a cercare.

Siffatta finitezza della ragione dell'uomo, che intenziona il reale conoscibile sempre secondo la parzialità di una prospettiva, porta ad asserire che la ragione finita si esplica attraverso una pluralità di saperi, rappresentando ognuno d'essi un approccio limitato all'essere, il quale si presenta al sapere plurale come a sua volta plurale, ossia non come un genere unico ma come una realtà che — essendo insieme molteplice ed una — è essenzialmente polivoca.

In quanto limitate e plurali prospettive sulla verità, i saperi non possono essere pensati che in comunicazione ininterrotta fra di loro, o meglio in dialogo. Dialogare è cercare insieme la verità che accomuna, nell'ascolto e nella cooperazione con l'altro, riconosciuto come altro nella peculiarità sua. Il perseguimento della specializzazione nella ricerca — che è indispensabile per non cadere in genericismi confusi e vacui — non è alternativo al dialogo quando e se sia condotto nella concomitante consapevolezza della ricchezza penetrativa ed insieme del limite che compete alla specializzazione stessa. Se si autoconcepisce, come deve, in quanto portatrice di una singola prospezione della realtà, ossia in quanto non scambia per norma della verità il proprio metodo affinato per cogliere un aspetto particolare della realtà stessa, la specializzazione non può che aprirsi alla comunicazione informativa e dialogica, in ciò riuscendo essa stessa più efficace e completa. In tale visione del sapere, l'universalità del sapere stesso coltivato nell'università si presenta non come il prodotto dell'imporsi di una scienza suprema, ma come il risultato, da raggiungersi sempre di nuovo, di un itinerario aperto di correlazione e di convergenza fra i saperi nella ricerca ininterrotta della verità. Il volgere in unità *(vertere in unum)* si fa pertanto processo comunicativo e dialogico di universalizzazione, nel quale peraltro ogni sapere è chiamato non ad attenuare la propria figura epistemologica specifica, ma anzi ad approfondirla, poiché proprio la custodia e lo sviluppo della distinzione, se è saputa come distinzione (ossia come prospettiva e limite) rivela nel sapere stesso una apertura alla complementarità e un'esigenza di universalità.

In questo quadro diventa possibile distinguere, entro il sapere, fra scienza e filosofia. Accenno a tale distinzione e alle sue implicazioni, naturalmente, solo per quanto attiene il tema dell'università ed in maniera necessariamente sommaria.

La scienza rappresenta una prospezione dell'essere conoscibile nelle sue dimensioni misurabili ed osservabili (anche se osservabili in gradi molto differenti fra loro). La filosofia, per parte sua, rappresenta un punto di vista sull'essere che ricerca il fondamento, mai compiutamente rappresentabile ma inesauribile, dell'essere stesso. A proposito della scienza, l'esperienza teorica del nostro secolo ci ha insegnato che non si dà un modello univoco di scientificità. Occorre riconoscere un pluralismo epistemologico delle scienze, tale che i criteri del rigore e dell'oggettività — che garantiscono la dimensione esplicativa della scienza e che consentono di parlare di un pluralismo non equivoco — si realizzano tuttavia polivocamente, ossia in forme diverse nelle molteplici scienze possibili, siano esse teoriche, o pratiche, o produttive. D'altro lato la filosofia — anch'essa declinantesi in una pluralità di itinerari accomunati dall'essere ricerca dialogica e dialettica del fondamento — per un verso rinuncia ad autoporsi come sapere supremo che determina i procedimenti e i metodi delle scienze, ma per l'altro verso non si esime dal compito che è suo, in quanto ricerca del fondamento stesso dell'essere, di promuovere l'itinerario di correlazione e di convergenza fra i saperi verso la verità, essendo essa stessa non fuori o sopra ma assieme agli altri saperi dentro questo stesso itinerario.

Pertanto, la presenza della filosofia nell'università è immaginabile come rivolta, per un verso, a pensare i problemi che attengono alla riflessione sul fondamento e sul significato del vivere, dell'agire e dello sperare dell'uomo e, per altro verso, ad assumere e ad elaborare, nel suo proprio registro, i portati fenomenologici delle scienze, sì da lasciarsi fecondare da questi e, al tempo stesso, sì da interrogare la ricerca scientifica a proposito del suo senso per l'uomo e per il mondo in cui vive, disponendola in definitiva in atteggiamento di apertura al confronto e alla critica del proprio esercizio. D'altro lato è proprio attraverso la correlazione comunicativa delle diverse discipline scientifiche specializzate fra di esse e con la filosofia — all'interno di una comunità universitaria dialogica e che non si pensi separata dalla società — che può realizzarsi quella che Habermas chiama « una scienza capace di autoriflessione » (9), ossia una scienza in grado di discutere criticamente i propri presupposti, di riflettere i propri legami con l'agire pratico degli uomini, di chiarificare la propria collocazione nel mondo della vita.

6. Ho menzionato a più riprese la dimensione dialogica e comunicativa che è propria del sapere come insie-

me plurale di approcci finiti e intenzionali alla verità. Ora, l'esperienza contemporanea del pensiero ci sottolinea con particolare forza che tale dimensione comunicativa fra i saperi assume il suo senso pieno se la si vede come oggettivazione e mediazione di un processo di ricerca e di dialogo che coinvolge strutturalmente una comunità di soggetti. Si dà una *intersoggettività del sapere* che è essenziale al processo di visualizzazione e di determinazione degli oggetti del sapere stesso, ossia alla costituzione del sapere oggettivo, nonché al controllo dei suoi risultati. La riflessione contemporanea, in altri termini, radica il soggetto epistemico nella soggettività concretamente vivente, che è sempre soggettività esistente in un mondo e coesistente con altri, e ci mostra come questa intersoggettività di esistenti coscienti, autodeterminantesi anche se, nell'origine del loro essere, dati a se stessi, e corporei (ossia di persone), costituisca il luogo genetico della elaborazione del sapere.

Siffatta sottolineatura della intersoggettività del sapere mi sembra suscettibile di considerevoli sviluppi se la si applica all'università. Essa infatti — e riprendo così un altro problema sollevato in precedenza — ci aiuta a comprendere una dimensione costitutiva dell'università stessa, la quale è e si presenta come comunità di soggetti che ricercano attraverso il sapere. Tale comunità di ricerca implica l'attuazione di una pratica scientifica fondata sul dialogo e la cooperazione fra ricercatori, sulla messa in comune delle informazioni, il confronto delle ipotesi, la discussione dei risultati, la riflessione intersoggettiva sui fini, portando ciascuno il contributo della propria esperienza, l'apporto della propria competenza, l'impulso della propria creatività e del proprio interrogare ed educandosi, ciascuno, a sapere ascoltare. E' da osservare come — in questa prospettiva — la libertà di ricerca e di insegnamento non risulti compressa ma anzi chiamata ad esprimere e a svilupare se stessa e le proprie virtualità nell'incontro con le altre libertà, sciogliendosi nel contempo da quella forma individualistica e isolante in cui oggi tale libertà viene spesso vissuta nelle cattedre e negli istituti, secondo una modalità per altro che è sempre più largamente avvertita come asfittica e insufficiente. Accedere ad una visione dell'università come comunità di soggetti ricercanti, consentirebbe tra l'altro, a mio avviso, di impostare in maniera non meramente amministrativistica, ma seriamente culturale, la questione dell' attuazione dei dipartimenti.

Tuttavia nella prospettiva della università come comunità di soggetti che ricercano attraverso il sapere, è presente una dimensione ulteriore che caratterizza in modo proprio e specifico, a mio avviso, la vita universitaria. L' università è infatti essenzialmente — in ciò distinguendosi da altri istituti scientifici —, comunità di docenti e di studenti. L'« università degli studi » è insieme ed indisgiungibilmente « università di docenti e di studenti ». L' università infatti è certamente il luogo della cura del sapere attraverso la pluralità degli approcci possibili alla verità, ma tutto ciò lo è in maniera necessariamente collegata al rapporto docente-discente, ossia al processo dell'insegnamento. Naturalmente l'insegnamento è altra cosa dall'indottrinamento così come non coincide con la semplice trasmissione delle informazioni (anche se, in certa misura, deve comprendere quest'ultima). L'insegnamento comporta la comunicazione e la ripresa creativa di una tradizione di conoscenza e di sapere, ed implica pertanto sempre quella riflessione interpretativa sul portato del passato, quell'interrogare e interrogarsi nel presente, quell'apertura a nuovamente cercare in cui sono coinvolti e coinvolgibili i diversi soggetti, docenti e discenti, ciascuno a suo modo. L'insegnamento è allora sempre anche educazione (co-educazione) a cercare la verità e pertanto appello alla libertà.

Sono caduti in questi anni, per il docente universitario, molti segni esteriori del prestigio e anche del potere accademico. E' da dire in primo luogo che la caduta di questi aspetti esteriori non ha coinciso né coincide con una avvenuta reale democratizzazione dell'università che — per motivi antichi e nuovi — mi sembra invero ancora lontana. E' da aggiungere, insieme, che propro questa per molti lati diversa configurazione della condizione del docente rappresenta un' occasione feconda, non per ripiegarsi nel vagheggiamento delle sicurezze passate, ma per trovare sempre di nuovo il senso essenziale e positivo della propria presenza, che si configura come servizio alla verità diuturnamente ricercata e testimoniata, mediante l'onestà dell'impegno scientifico e la disponibilità responsabile e responsabilizzante del rapporto di insegnamento. Anche allo studente, d'altro lato, l'università così concepita chiede qualcosa. Non desidero certamente sottacere le difficoltà di ogni tipo che rendono ardua una frequentazione normale degli atenei, né ignoro le forme diversificate che oggi assume la condizione studentesca. Tenere ferma la prospettiva dell'università di docenti e di studenti » sollecita anzi, sul piano socioistituzionale, ad agire per rimuovere per quanto possibile quelle difficoltà e a realizzare servizi che tengano conto della complessità della condizione studentesca. Concepire tuttavia l'università come comunità scientifica ed educativa chiede allo studente di significare al massimo possibile la propria esperienza di vita universitaria, realizzandola come testimonianza di un valore liberamente, ossia personalmente, vissuto, nella cura creativa del sapere e nell'incontro con gli altri, vale a dire nel coesistere, con-ricercare, co-operare con loro.

7. Ci si è aperta così la strada ad esaminare un ulteriore aspetto, frequentemente accennato in precedenza, che risulta costitutivo dell'essere stesso dell'università: la funzione *formativa*.

Entro un'ipotesi culturale di tipo tecnocratico-strumentale, la formazione dovrebbe limitarsi a fornire il complesso di informazioni, di raccomandazioni, di procedure che rendano possibile il potere dispositivo e il controllo tecnico di processi oggettivati sia per quanto attiene alla produzione di beni sia per quanto concerne la razionalizzazione dei processi sociali. Risulterebbe superfluo, in siffatta ipotesi formativa, lo sviluppo di capacità di riflessione e di discussione critica dei problemi dell'agire intersoggettivo, a meno che esso non venga interamente subordinato e finalizzato al primato della disposizione tecnica.

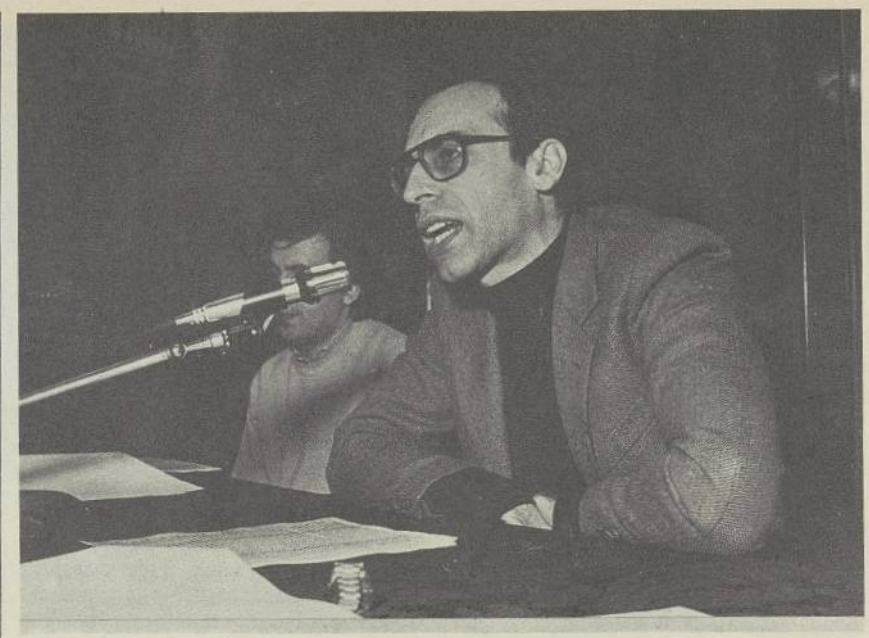
E' mia persuasione che tale modello formativo — e ciò apparirà anche dal seguito — sia riduttivo e insufficiente. Nell'asserire questo, tuttavia, non desidero indulgere ad una sorta di demonizzazione della tecnica moderna. La riflessione contemporanea sull'essenza della tecnica ci ha insegnato — ritrovando in ciò una lezione antica del pensiero — che il produrre è sempre anche un « portare alla presenza », è un disporre che evoca nuove inedite possibilità dell'essere. Quello della tecnica non è un mondo deserto di senso. Tuttavia perché questa orientazione al senso si dia, è necessario che il fare produttivo si conformi alla regola di misura formulata dall'intelligenza dell'uomo, ossia all'intenzionalità dispositiva del soggetto. Tale intenzionalità dispositiva, se può esser distinta, non può essere isolata dal

complesso di intenzionalità che connotano il soggetto e interagiscono con essa, né può essere desituata dalla struttura esistenziale e coesistenziale — ossia personale — del soggetto stesso.

E' dunque l'essenza stessa della tecnica che, interrogata a fondo, ci persuade del carattere riduttivo e insufficiente del progetto tecnocratico-strumentale e ci mostra l'imprescindibilità e il rilievo costitutivo che assume la mediazione regolativa del soggetto affinché l'oggettivazione tecnica realizzi il suo stesso senso. Questa è « sensata » infatti in tanto in quanto, mediante il suo disporre relazioni nuove nell'essere, senza prevaricare ma anzi « coltivando » quella « natura » che il soggetto incontra in sé (come corporeo) e fuori di sé, rende possibile una liberazione e una espansione dei soggetti nel loro coesistere, colloquiare, cooperare.

In questo senso il governo dei sistemi di una società complessa domanda professionalità formate sia sotto il profilo della capacità di disposizione tecnica e di dominio, costantemente aggiornato, degli strumenti, sia sotto il profilo della consapevolezza critica dei problemi etici e politici dell'agire intersoggettivo. Va sottolineato come tale consapevolezza etica e politica non debba essere pensata come un'estrinseca ispirazione « morale » supplementare alla competenza tecnica, ma come il luogo e il criterio nel quale e dal quale il possesso e la pratica degli strumenti si trovano significati e regolati per la vita dei soggetti.

Una formazione universitaria coerente con questa prospettiva non accetterà di separare dimensione tecnica e dimensione etico-politica, ma tenderà ad apprestare le condizioni e a fornire gli strumenti intellettuali per articolarle insieme. L'università comunica, attraverso la ricerca e l'insegnamento, un sapere specifico, un complesso di conoscenze determinate e specialistiche. Essa tuttavia opera — e deve operare — siffatta trasmissione creativa del sapere specifico in modo tale che, attraverso di essa, sia promossa e realizzata l'educazione intellettuale. Per educazione intellettuale non intendo, naturalmente, l'acquisizione di un bagaglio di nozioni generico, di sapore vagamente letterario e umanistico, che si giustapponga al sapere. Intendo precisamente l'educazione a pensare attraverso il sapere e relativamente al sapere stesso. Essa è pertanto educazione a cercare la verità, e comporta la coltivazione delle



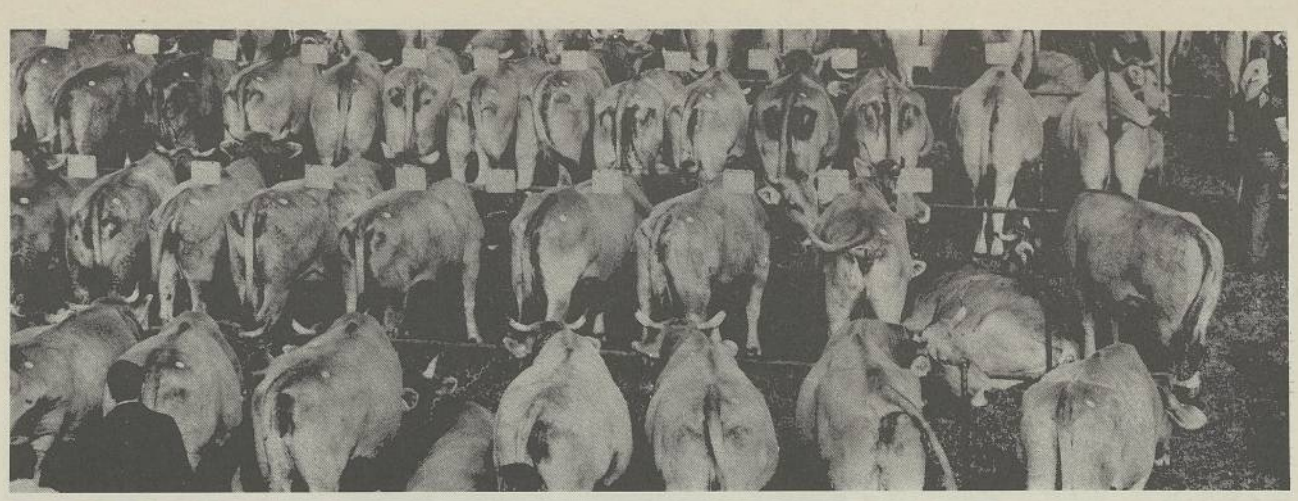
attitudini costitutive dell'intelligenza, delle sue capacità di penetrare e di organizzare, di visualizzare il reale e di disciplinare le conoscenze. Insieme l'educazione intellettuale implica lo sviluppo delle capacità critiche e riflessive del soggetto, della sua disponibilità al dialogo, della sua apertura a comprendere, a valutare, ad assimilare nuovi punti di vista e nuove acquisizioni scientifiche.

L'educazione intellettuale è sempre educazione di un soggetto esistente e coesistente. Attraverso di essa è dunque il soggetto che deve pervenire a se stesso. L'educazione a pensare, entro l'itinerario di apprendimento di un sapere specifico, non può che farsi educazione alla coscienza di sé, che è insieme coscienza del proprio essere con gli altri e per gli altri. Attraverso la cura del sapere e l'educazione a pensare il soggetto coltiva se stesso (si personalizza), non in quanto si autoafferma in un singolarismo particolaristico, ma in quanto si sa e si vuole interagente con l'altro e per l'altro, co-elaboratore di una vita e di un mondo comuni. In questo senso la formazione universitaria, attraverso la ricerca e l'insegnamento del sapere, promuove, con l'educazione intellettuale, l'educazone etica dei soggetti, e precisamente sviluppa la consapevolezza etico-politica della responsabilità del sapere e del lavoro. La formazione universitaria infatti insegna — deve insegnare — a vedere nel sapere e nel lavoro — in quanto ambedue opere della mente e delle mani dell'uomo — le oggettivazioni di un mondo di soggetti, le quali, in quanto mediazioni, mirano precisamente a rendere possibile e a sviluppare l'esistere e il coesistere di questi stessi soggetti. La formazione nell'università, in definitiva, educa a concepire la responsabilità del sapere e del lavoro come servizio, e, attraverso l'autoriflessione del sapere, promuove una comprensione critica delle funzioni e dei ruoli sociali.

8. Siamo in grado a questo punto di mettere esplicitamente a fuoco un tema soggiacente a molteplici riflessioni effettuate nei paragrafi precedenti, ossia il rapporto fra *università e società*.

Parlando dell'università come comunità scientifica ed educativa non ho inteso mai ipostatizzare un luogo degli studi appartato e isolato dalla vita sociale. D'altro lato, la società complessa circonda l'università di una molteplicità di attese, le domanda determinati servizi scientifici e formativi, instaura con essa relazioni istituzionali e organizzative di vario tipo. Il problema da affrontare pertanto è quello di considerare le forme attraverso le quali il rapporto fra università e società possa realizzarsi e svolgersi in maniera reciprocamente feconda.

Il progetto tecnocratico-strumentale, concependo l'università secondo il modello dell'impresa, subordina la ricerca scientifica e l'insegnamento agli obiettivi delle tecnostrutture e dei megasistemi industriali, economici, politici. Ciò cammina sovente di pari passo con il declassamento della funzione delle università — più difficilmente governabili — a favore di altre istituzioni scientifiche e di preparazione tecnica, oppure procedendo



alla creazione di università di duplice livello, le prime destinate a svolgere un ruolo-pilota, le seconde a rappresentare il serbatoio della disoccupazione giovanile e il luogo di produzione di una forza-lavoro dequalificata. Riduzione dell'autonomia dell'università e sua marginalizzazione sembrano gli esiti obbligati del progetto tecnocratico-strumentale.

A mio avviso invece, una società complessa che intenda affrontare attivamente l'insieme dei problemi che le pone la sua stessa complessità, attraverso la valorizzazione di tutte le proprie risorse etiche, intellettuali e civili, e dunque mediante la democrazia, ha intrinsecamente bisogno di una università autonoma e insieme cooperante al suo sviluppo.

L'autonomia è un carattere costitutivo dell'università. L'università deve potere svolgere la propria funzione scientifica ed educativa in materia autonoma da interferenze di poteri politici, economici, militari. Tuttavia l'intreccio di pubblico e privato, di politico e civile che caratterizza la società contemporanea, non sembra consentire che la custodia dell'autonomia dell'università possa limitarsi puramente e semplicemente alla rivendicazione della libertà di ricerca e di insegnamento dei singoli (anche se questa non deve naturalmente mai mancare). La situazione contemporanea richiede all'università come tale un impegno attivo per l'autonomia, una assunzione sempre di nuovo consapevole e partecipata delle proprie funzioni. Condizioni e strumenti di tale impegno per l'autonomia mi sembrano essere sia la realizzazione di un sapere capace, come ho già asserito, di autoriflessione, mediante la discussione razionale dei suoi presupposti e dei suoi scopi pratici e la chiarificazione intersoggettiva del suo rapporto con il mondo della vita, sia l'attuazione di un processo di democratizzazione che veda tutte le componenti, ciascuna secondo la propria funzione e competenza, coinvolte nella determinazione e nel controllo della politica universitaria.

Una università capace di autonomia scientifica e politica è, insieme, una università in grado di cooperare secondo il suo modo proprio — ossia come comunità di ricerca e di formazione — allo sviluppo, nella democrazia, di una società complessa. La elaborazione del sapere nelle sue articolazioni e differenze, la formazione di uomini capaci di vivere le diverse professionalità secondo servizio e competenza, sono condizioni necessarie per garantire e promuovere una società libera, solidale e giusta, ossia per allontanare decadimento e barbarie. I problemi, le domande, le inquietudini, i bisogni che nascono all'esterno del suo assetto istituzionale, ma che non le sono mai estranei ma anzi sempre potenzialmente interni alla presa intenzionale del sapere, l'università li assume, li fa oggetto di chiarificazione scientifica e materia di formazione culturale ed etica. La ricerca della verità attraverso i saperi, nel dialogo e nella cooperazione ininterrotti e liberi, diviene in tal modo servizio alla comunità umana. Anche in questo senso è possibile asserire che la verità fa liberi gli uomini.

Pensare l'idea di università nella articolazione delle sue dimensioni induce in definitiva a riascoltare sempre di nuovo in tutta la sua forza e freschezza un'ardua e affascinante parola di Giovanni Battista Montini: che l'università è il luogo in cui, attraverso l'umana cura del sapere, si professa e si pratica la « religione del vero » (10).

Bibliografia

1) W. VON HUMBOLDT, *Sull'organizzazione interna ed esterna degli istituti scientifici superiori in Berlino,* in « Università e umanità », Guida, Napoli 1970, pp. 35-38 *passim.*

2) P. PIOVANI, *Morte (e trasfigurazione?) dell'università,* Guida, Napoli 1969, pp. 23-31.

3) G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito,* La Nuova Italia, Firenze 1960, vol. I, p. 15.

4) *Ivi,* p. 4.

5) G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio,* par. 16.

6) A. GARGANI, *Introduzione* a AA. VV., *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane,* Einaudi, Torino 1979, p. 8.

7) Cfr. A. GARGANI, nel testo cit.

8) M. HORKHEIMER, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale,* Einaudi, Torino 1969, p. 25.

9) J. HABERMAS, *Prassi politica e teoria critica della società,* Il Mulino, Bologna 1973, cfr. pp. 449-482.

10) G.B. MONTINI, *Coscienza universitaria. Note per gli studenti,* prefazione di I. RIGHETTI, a cura di G. TONINI, Studium, Roma 1982, p. 25. Desidero, oltre ai testi già citati, menzionare due « classici » della filosofia dell'università da cui ho tratto molteplici ispirazioni nella mia riflessione: *The Idea of a University* (1852) di J.H. NEWMAN (tr. it. a cura di L. OBERTELLO, Vita e pensiero, Milano 1976) e *Die Idee der Universität* (1923) di K. JASPERS.

Lorenzo Caselli

Democrazia formale, spontanea e corporata

Oltre la crisi attraverso il consenso democratico

Gli scenari possibili dopo la crisi: l'ambivalenza del cambiamento

Nelle tesi del vostro 46° Congresso si fa riferimento con particolare attenzione ad una crisi delle categorie e degli strumenti culturali con cui l'uomo si rapporta con le cose e con i suoi simili. In quest'ambito si colloca a pieno titolo la scienza economica, con le sue capacità di analisi e d'intervento. Prendiamo, per esempio, il problema degli alti tassi di inflazione. In USA e in Gran Bretagna, dove si è riusciti a contenere in qualche modo la dinamica dell'aumento dei prezzi (si è ormai al di sotto del 5%), si sono però aperte delle falle spaventose sul versante dell'occupazione: il tasso di disoccupazione ha superato il 10%. Si può allora pensare di difendere l'occupazione, sostenendo in qualche modo la domanda, ma il finanziamento della domanda genera delle pericolose tensioni. E allora se restiamo sul terreno dell'economia ci troviamo di fronte ad un'equazione che è senza soluzione. Il numero delle condizioni che debbono essere soddisfatte è di gran lunga superiore a quelle che sono le variabili sulle quali possiamo agire, alle quali possiamo attribuire qualche valore. E del pari facciamo poca strada, tentando di estrapolare al futuro la situazione presente.

Credo che sia allora più utile ragionare, forse, per futuri possibili, a partire dai progetti o dai pezzi di progetto che sono elaborati o che sono elaborabili dai vari protagonisti; e questi sono forse molti di più di quello che abitualmente si pensa, o si ritiene, o si fa finta che siano. Questo modo di ragionare ci porta ad assumere la parola crisi non già in termini di drammatizzazione o di esasperazione, bensì in termini di passaggio e quindi di decisione e quindi di responsabilità.

Decisione e passaggio. Al presente i principali Paesi industrializzati sembrano trovarsi in una posizione di stallo. Se vogliamo far riferimento ad un'immagine figurata, sembrano trovarsi in mezzo ad un guado. Abbiamo una sponda, le difficoltà, le contraddizioni, i conflitti collegati alla congiuntura attuale: l'inflazione, la instabilità monetaria e così via, ma, sull'altra sponda, abbiamo le prospettive strutturali dei prossimi anni, del prossimo decennio, prospettive strutturali che porteranno con sé grandissimi cambiamenti sociali, politici, economici, dai contorni ancora del tutto incerti.

Anche nel nostro paese si è ormai largamente diffusa la consapevolezza che il passaggio dalla congiuntura attuale di difficoltà ad una prospettiva di modifiche strutturali richiede un grosso sforzo di accumulazione. Si sostiene che occorre consumare di meno, occorre liberare risorse per approntare una buona base produttiva. Si dice che occorrono sacrifici, che occorre tempo, in quanto lo scambio tra i beni presenti a cui si rinuncia, e i vantaggi futuri, non è immediato, la politica dei due tempi è inevitabile. A monte di tutto questo vi è un nodo politico ben preciso: chi deve pagare il costo della crisi, oggi? Ovvero, come i sacrifici devono essere ripartiti? Chi gestisce, chi controlla il processo di trasformazione? Come verranno distribuiti i benefici e i compensi, ovvero quale sarà la posizione dei diversi gruppi, dei diversi soggetti, delle diverse classi, una volta risanata la situazione e avviato lo sviluppo? Dunque i meccanismi sommariamente richiamati sono, a mio avviso, di estrema importanza. Le nuove tecnologie, le tecnologie elettroniche, le tecnologie biologiche, potranno sconvolgere i modi di vivere, i modi di consumare, i modi di lavorare, i modi di comunicare, vi saranno forse meno beni materiali e più beni immateriali, le tecnologie invisibili si combineranno con le tecnologie visibili e i rapporti di concorrenza tra i vari paesi incideranno sulla produzione e sulla distribuzione del sapere.

Che segno avranno questi cambiamenti? Se ne potrà uscire con maggiore o minore democrazia, con una migliore qualità del lavoro umano o se ne uscirà con un ulteriore e massiccio impoverimento ed asservimento?

La tecnologia elettronico-informatica è ambivalente. Studi recenti fatti negli USA ci dicono che Taylor non è morto nelle società post-industriali. Se ne potrà uscire con una società caratterizzata dalla disoccupazione o con una società in cui il tempo è in qualche modo riappropriato o liberato (per usare un'espressione di comodo). Sono questi dei futuri possibili, da valutare a partire dai progetti o dai pezzi di progetto elaborati dai vari protagonisti. Questi protagonisti sono certamente le grandi concentrazioni capitalistiche multinazionali, le quali stanno al presente cercando le posizioni e le condizioni migliori per condizionare l'avvenire. Queste condizioni e posizioni migliori le scelgono un po' dappertutto, cercando però in modo particolare di avere le mani libere sul fronte dell'occupazione (che non è più un obiettivo) e delle riforme (che non sono più una necessità).

I dati, le crisi, le insufficienze della teoria

Credo che sia proprio il lato occupazionale a segnare in termini drammatici tutte queste situazioni di passaggio, di decisione, di assunzione di responsabilità.

L'estrapolazione del dato presente ci dice con chiarezza che nell'ambito delle attuali condizioni il legame sviluppo-occupazione si è irrimediabilmente rotto. Bastano pochi dati, poche riflessioni per sottolineare questo fatto. Facciamo riferimento al nostro paese. Entro il 1990 (i conti si possono fare con una sufficiente approssimazione) occorrerebbe predisporre due milioni di nuovi posti di lavoro, per far fronte al normale rinnovo fra la gente che va via, avendo raggiunto i limiti di pensionamento, e le nuove

leve giovanili che si immettono nel campo sociale e commerciale. Fatti questi conti attraverso semplici proiezioni demografiche, ciò significa che i nuovi posti di lavoro (per il momento in termini puramente quantitativi: siamo perciò ad un livello molto modesto di approssimazione) dovrebbero aumentare dell'1,5% all'anno. D'altro canto dobbiamo assumere anche un altro dato, la dinamica della produttività, in conseguenza di progressive e massicce immissioni di progresso scientifico tecnologico e organizzativo nelle attualità sociali. Questo incremento di produttività lo possiamo stimare nell'ordine del 3,5% all'anno. Il che significa che, per far quadrare i conti, il prodotto interno lordo del nostro paese dovrebbe ogni anno aumentare del 5%, a partire da oggi, cioè ben al di là delle nostre possibilità e della nostra portata. Ma si badi bene, se il tasso di sviluppo del 5% permetterebbe di creare i posti di lavoro addizionali, resterebbe pur sempre lo stock attuale di disoccupazione che, fatti i conti e considerando i cassaintegrati senza speranza, è oggi sul livello dei due milioni e mezzo di unità.

Questi sono i dati estrapolando l' attuale situazione di disoccupazione. Un'altra esemplificazione: tra due anni la Fiat potrà produrre 1.500.000 di autovetture con cinquantamila lavoratori in meno. Per fare i robots, par fare le macchine che consentano di risparmiare 40.000 unità lavorative, servono nell'ipotesi più favorevole da due a tre mila persone.

Comunque non basta una semplice estrapolazione delle tendenze, occorre un notevole rimescolamento di carte, ma come? In che senso? Innanzi tutto mi sembra che nelle vostre tesi e nella Relazione Introduttiva questo aspetto sia rimarcato: va registrato uno scarto, uno iato tra il complessificarsi delle situazioni economiche-produttive-sociali in cui ci troviamo, i mutamenti potenziali, i mutamenti in atto e quelli che sono i meccanismi di cui disponiamo. A livello econimico, a livello produttivo, questo risulta evidente. Si è tutti convinti che non è possibile un appagamento indiscriminato di tutte le domande. Come tagliare la domanda sociale? Chi è legittimato a selezionare e ridurre? A questo proposito si parla di una prospettiva neo-liberista, e si parla altresì di una prospettiva neo-centrista. La prima: tentare di ritornare al mercato per la locazione ottimale delle risorse, rendere il governo della moneta indipendente dal governo politico (quello che nel nostro paese è stato chiamato il « divorzio » tra la Banca d'Italia e il Tesoro; anche se con alcuni flirts notturni), controllare la spesa pubblica, attivare l'offerta con sgravi fiscali per attivare i sistemi pubblici. L'ipotesi neo-centrista, di fronte ad uno sviluppo indiscriminato delle attese, vuol fare invece appello alla razionalità, all'autorevolezza, con uno Stato in grado di semplificare, in grado di filtrare, capace quindi di selezionare e di gerarchizzare le domande.

Tra l'una e l'altra ipotesi i punti in comune sono molti. Il mercato chiama sempre in causa lo Stato sotto forme varie di sostegno, di assistenza, specie in Gran Bretagna. Lo Stato talvolta chiama il mercato come contrappeso per impedire delle impostazioni programmate. Nell'una e nell'altra situazione il decentramento, la partecipazione, tendono ad essere tagliate, il sociale viene depotenziato, privatizzandolo oppure abbandonandolo.

Ma veniamo al nostro paese, dove si è abbastanza lontani dall'una e dall'altra ipotesi. Fin che si è potuto, si è cercato di alimentare la riproduzione dello status quo, monetizzando per via assistenziale ciò che lo sfruttamento non riusciva o non riesce a garantire. Fin verso la metà del 1980 (ma anche al presente la tentazione è forte) l'inflazione è stata nel nostro paese, un'importante fattore di governo con effetti narcotizzanti. Ovvero attraverso l'inflazione si è tentato di perseguire obiettivi di ammortizzazione, tanto sul fronte interno quanto sul fronte internazionale. Le indicizzazioni, le fiscalizzazioni senza contropartite, hanno caratterizzato il nostro tenore di vita. L'inflazione ha consentito la rincorsa monetaria dei redditi; alle indicizzazioni dei salari ha corrisposto quella ben più massiccia di altri gruppi, di altri centri di interesse. Si trattava di scale mobili che giocavano d'anticipo mentre quella dei lavoratori dipendenti giocava a vuoto. L'inflazione porta al rafforzamento di tutti i poteri oligopolistici piccoli o grandi, la manovra sul prezzo fa premio su tutte le altre manovre e ciascun gruppo cerca di modificare il proprio prezzo in funzione del rapporto di forza. La base produttiva si è ristretta, sicché la grande impresa stenta oggi a trovare linee di ristrutturazione che non passino attraverso un drastico taglio.

Ma all'intensificarsi dei processi inflattivi corrisponde altresì un restringimento della base politica, della base culturale, nel mentre si amplificano le disuguaglianze, in modo particolare le disuguaglianze di tipo orizzontale. Nel mentre i meccanismi decisionali si vanno burocratizzando, il conflitto rifluisce su se stesso nella contrapposizione degli interessi, la quale porta alla marginalizzazione, porta al divario tra chi ha la casa di proprietà e chi la casa di proprietà non ha, chi gode di un solo reddito e chi gode di più redditi. Siamo cioè in una situazione che è di inflazione quanto alle aspettative e con crescenti deficit di solidarietà. In un contesto del genere, tra i vari interessi, tra i vari frammenti, tra i vari gruppi si è venuta ad instaurare una sorta di contrattazione universale, di baratto, e credo sia una cosa ben diversa dallo scambio politico che potrebbe avvenire, tra i grossi protagonisti e lo Stato, in ordine a un progetto di trasformazione. Questa, almeno fino a pochi giorni fa, sembrava la situazione del nostro paese, di contrattazione universale, di baratto universale tra pezzi, frammenti, di gruppi di interessi. Questa situazione di contrattazione universale e quindi di mantenimento dello status quo ha due esiti: primo: la neutralizzazione di ogni decisione politica (se per decisione politica si intende fare in qualche modo una sintesi ed essere in grado di dire dei sì e dei no e di riuscire ad aggregare sufficiente consenso in ordine a questa sintesi); secondo: l'ampliamento della disuguaglianza tra i vari soggetti (sicché chi è più forte ha di più, è l'effetto di S. Matteo: a chi più ha più sarà dato).

Stato, mercato, terza dimensione: più democrazia per superare la crisi

La realtà del nostro paese credo sia sommariamente questa, per cui occorre sottolineare anche sul versante economico la centralità della politica e della democrazia. Il titolo di questa tavola rotonda è oltre modo significativo: « Oltre la crisi attraverso il consenso democratico ». Io credo che il concetto di democrazia vada assunto oggi in tutta la sua complessità, che tenga conto del contesto in cui ci si trova ad operare. Perché a me sembra che i partiti, il voto a scadenza (scadenza data), le sintesi delle assemblee elettive, possano essere sufficienti a garantire la democrazia, nella prospettiva di una società stazionaria che richiede di essere soltanto gestita con il controllo dei gestori e con la possibilità di sostituirli se non vanno bene. Ma mi sembra inadeguata quan-

do poi occorre cogliere, in presa diretta, le istanze, i mutamenti, i desideri, le angosce della gente, e mi sembra altresì inadeguata in presenza di gruppi di interessi organizzati, di vasti movimento sociali che hanno poi al loro interno altri meccanismi di rappresentanza. Mi sembra quindi inadeguata di fronte all'esigenza di condurre vasti processi di trasformazione sociale ed economica, quei vasti processi che potranno caratterizzare gli anni a venire, sul nodo della occupazione. Il nodo dell'occupazione richiede diverse distribuzioni del tempo del lavoro, richiede altresì una diversa distribuzione dei redditi, richiede una diversa distribuzione del tempo della vita, richiede la possibilità di controllare le scelte tecnologiche fin dall'inizio. E credo che queste siano questioni dirompenti.

In ordine a queste questioni ci sono le vicende di questi giorni: l'accordo-scambio (non mi sbilancio sulla parola, ognuno ha la sua) sul costo del lavoro tra governo-sindacato-organizzazioni imprenditoriali, che probabilmente è essenziale per tentare di innestare nel nostro paese un processo di risanamento e di avvio dello sviluppo. C'è anche il timore poi manifestato da molti che questo significhi in qualche modo un logoramento del Parlamento e altri ancora che dicono che questo accordo confisca in qualche modo la combattività della base, le istanze espresse dai lavoratori. Queste vicende, all'apparenza contraddittorie, ci dicono quanto sia importante operare forse nel senso di una sintesi, di una compresenza fisiologica, tra una democrazia formale, una democrazia spontanea, una democrazia corporata. Occorre cioè gestire in positivo i problemi connessi alla crisi di Stato e di mercato. Ed ecco il problema del ruolo dello Stato, da ridurre nei luoghi che possono essere gestiti dai cittadini, un ruolo dello Stato da riproporre e potenziare là dove è strategico, per offrire opportunità e stimoli di orientamento a sistemi politici e a sistemi economici. Vi è anche il problema di una corretta assunzione del mercato come garante di libertà, ma dominando la sua degenerazione utilitaristica. Vi è il problema di ciò che sta in mezzo tra Stato e mercato, ovvero, come è stato osservato, la dimensione non riducibile delle identità collettive e delle motivazioni culturali che segnano le lunghe durate storiche delle società, dei gruppi e insieme le possibilità condivise di cambiamento.

Questo mi sembra lo spazio della politicità del sociale. Politicità del sociale che forse nel nostro paese potrebbe anche contribuire ad innescare dei cambiamenti nell'assetto politico-istituzionale. E' questo infatti il nuovo protagonismo dei lavoratori a livello di produzione, a livello di consumo, a livello di accumulazione (la tanto combattuta questione del fondo di solidarietà), attivando nuovi circuiti, ampliando l'area delle competenze economiche e sociali, lo spazio per promuovere e sviluppare relazioni economiche non esaustive, capaci di collegare direttamente un lavoro gratificante con la produzione di cose e servizi socialmente utili, per le quali il mercato è ingiusto e lo Stato costoso e burocratico.

Concludo dicendo che di fronte ai diversi futuri possibili non esiste la carta vincente, non esiste l'intervento risolutivo. Sono pienamente d'accordo con chi parla di obiettivi parziali ma determinanti di innovazione, dell'esigenza di mediazioni povere e flessibili a livello di micro e macro-economia, cogliendo e valorizzando tutti i frammenti di speranza.

Gianfranco Pasquino

Necessità di partecipare urgenza di decidere

Oltre la crisi attraverso il consenso democratico

Premetto che non ho una visione apocalittica della crisi, né d'altronde ho una ricetta miracolosa che consenta di uscirne. Condivido in larghissima misura le critiche che vengono fatte nelle vostre tesi alle uscite tecnocratiche-capitalistiche, ai processi di razionalità negativa che sono in corso, ai tentativi di capovolgere le istituzioni attuali che devono essere in larga misura respinti, ai tentativi di evitare ulteriori riflussi nel privato, nel sociale e in larga misura in un volontariato fine a se stesso.

Vorrei sottolineare che non importa tanto uscire dalla crisi, se uscire dalla crisi significa finire in qualche ricetta mistificatoria, ma l'importante è uscire bene dalla crisi. Cioè individuare quali sono le strade per uscire dalla crisi che non possono che essere basate su un' analisi precisa, razionale, fondata da un lato sulla ragione e dall'altra sulla speranza.

Il punto di partenza dell'attuale crisi è che è venuto meno dal punto di vista politico e dal punto di vita degli assetti politici, un modo di fare politica basato da un lato, sugli assetti di tipo politico e istituzionale del passato e dall'altro lato sul rapporto tra individuo e politica. Sono cambiati radicalmente i due parametri fondamentali sui quali si regola il mondo occidentale almeno a partire dall'inizio del secolo. Un certo tipo di rapporto, di strutture istituzionali largamente liberal-democratiche, un certo tipo di rapporto tra individuo e istituzione, tra individuo e politica in senso lato. Sono cambiati in maniera radicale, tanto che non hanno saputo trovare fino ad oggi una nuova stabilità. Quelli a cui assistiamo, da un lato da parte del mondo liberista e dall'altro da parte del mondo social-democratico, sono tentativi di ricreare forme di politica che, pur tentando di andare oltre le forme precedenti, non sono ancora in nessun modo compiute, e ciascuno di noi può avanzare varie riserve rispetto a questi tentativi.

Sono indirizzato a credere che le social-democrazie hanno al loro interno una certa capacità di risolvere alcuni aspetti di questa crisi e

questo diverrà più specifico nel corso del discorso.

Militanza e tempo della politica

Vorrei sottolineare due elementi fondamentali, anzitutto partendo dall'individuo e dal suo rapporto con la politica.

E' cambiato sostanzialmente quello che è stato definito il « tempo della politica ». Una volta la politica era per alcuni un coinvolgimento totale, una militanza totalizzante, e per altri era al massimo un coinvolgimento solo parziale, sporadico ed occasionale, in concomitanza con le elezioni. Entrambi i tipi di comportamenti sono oggi mutati perché non esiste più, e forse non è più il tempo della militanza totale, totalizzante. In primo luogo è difficile non sentirsi toccati dalla politica: un individuo che non sia in qualche modo inserito in tessuti politici, che non capisca l'importanza della politica, è sicuramente alienato nel peggiore dei sensi, è al di fuori non soltanto della politica ma probabilmente anche da punti di vista più ampi che posson contribuire a farne una personalità più completa. E' venuto quindi alla luce, almeno sotto forma di esigenza, se non ancora sotto forma di realtà, la necessità di acquisire una certa politicità, politicità vissuta: non si tratta più di cicli di coinvolgimento con punte alte e abbandoni, ma si tratta invece di rimanere nei circuiti della politica costantemente e in maniera consapevole, non più subalterna. Non la militanza di assenso-sostegno ma la militanza di partecipazione, la militanza dei princìpi vitali.

In secondo luogo è apparso chiaro che non può esserci una politica totalizzante che coinvolge l'attività dell'individuo, per tutti i giorni di tutta la sua vita, ma che invece la politica deve consentire a questo individuo di esplicare la sua attività. Si può essere politici nel senso più alto della parola soltanto se si è al tempo stesso qualcosa d'altro, qualcosa di diverso, soltanto se si acquisiscono risorse intellettuali, intellettive, affettive al di fuori della politica. Queste risorse giocano un ruolo molto importante nella vita complessiva di un individuo e nella sua capacità politica concreta. Il politico vero non può più essere l'uomo che ha di mira soltanto il potere e infatti non lo è largamente più; quello a cui assistiamo è in realtà il tramonto dell'epoca del politico come uomo che ricerca il potere in quanto ordine supremo e certo.

Istituzioni, decisionismo, carisma

A livello sistematico è cambiato parecchio, sono cambiate largamente le strutture istituzionali; di alcuni di questi cambiamenti ci siamo resi conto, altri abbiamo dovuto recepirli direi in maniera preliminare, in maniera approssimativa.

Sono cambiati due aspetti particolarmente evidenti: da un lato ci è apparso cruciale che un certo tipo di strutture istituzionali, liberaldemocratiche, non esaurisse l'ambito della politica, che politica vera si faceva anche al di fuori di queste istituzioni, e di qui sono venuti gli apporti neo-corporativi nelle loro varietà (che possono essere, secondo me, studiati in maniera molto più approfondita e non soltanto rifiutati aprioristicamente). In secondo luogo sono cambiate le modalità di attività nelle organizzazioni, cioè non soltanto i rapporti fra organizzazioni, con il tentativo di inserire in circuiti politico-istituzionali anche le forze sociali che caratterizzano molto spesso mutamenti rilevanti, i tentativi da parte degli individui di partecipare di più e quindi la creazione di assetti che garantiscano partecipazione incisiva, cioè garantiscano la possibilità di incidere sulle decisioni, sui progetti decisionali.

Questo ha portato alcuni a pensare che la svolta potesse essere costituita, ad entrambi i livelli, dalla possibilità di accrescere il potere decisionale delle istituzioni (quindi di passare al così detto « decisionismo ») e di sfruttare la nuova politica in termini di visibilità, di immagine di un certo tipo di carisma, il carisma dei mass-media, più che il carisma alla Weber, quello di risposta da parte di individui dotati di qualità eccezionali in un momento di transizione della società.

I due livelli di trasformazione sono legati così strettamente tra di loro che in realtà proprio uno dei due livelli, cioè soprattutto il livello istituzionale, non riesce a rispondere efficacemente ai mutamenti a livello individuale: la crisi è evidente.

La crisi: analogie e novità

I tentativi di superare questa crisi sono stati variegati e non hanno avuto fino a questo momento, successo.

E' una crisi che è sotto molti aspetti comparabile alla crisi fine anni '20 e inizio anni '30, crisi di trasformazione totale della politica nei sistemi contemporanei. E' la crisi che produce il passaggio da una politica intesa come settoriale e settorializzabile, alla politica come variabile indipendente che incide su tutti i settori della vita organizzata, alla politica che diventa uno strumento attraverso il quale alcuni sistemi controllano la società e l'economia. Cioè il passaggio dalla politica di tipo liberaldemocratico alla politica social-democratica, dello stato del Welfare, che cioè lega insieme sottosistemi, società, economia e cultura con il sistema politico ma chiede al politico la possibilità di incidere efficacemente sulla culturalizzazione e sulla trasformazione.

Questa crisi epocale degli anni trenta ha avuto effetti molto diversi, seppure con questo elemento fondamentale di presenza cruciale del politico; da un lato ha portato a dittature di destra e di sinistra, dall'altro ha portato invece allo sviluppo del *new deal*. Siamo insoddisfatti, siamo terrorizzati da una analogia coi sistemi totalitari di destra o di sinistra degli anni trenta e tutto sommato non siamo neppure totalmente soddisfatti di un'analogia con il *deal* statunitense o con l'avvento delle social-democrazie in alcuni paesi dell'Europa centro-settentrionale.

Il problema è infatti che quella politica era legata ad una fase precedente che non teneva conto di tutta una serie di mutamenti che avvenivano anche a livello individuale. Era in qualche modo razionalizzatrice di determinati processi che anticipavano processi che sarebbero avvenuti, ma si manteneva distaccata dalla cultura, credeva di poter essere totalmente laica, nel senso di poter essere totalmente orientata alla produttività, al rendimento delle istituzioni politiche. Anche sotto questo punto di vista, direi, mi ritrovo in modo ampio nelle vostre tesi. Direi che l'aspetto fondamentale è che c'è un tentativo di pensare che si possa uscire dalla crisi non utilizzando la ragione ma utilizzando una serie di ele-

menti sostanzialmente emotivi con alcuni aspetti di carattere nichilistico e alcuni aspetti di riflusso che sono in fondo, se non irrazionali, aspetti irragionevoli. Ho l'impressione che questo tipo di soluzione alla crisi, sia non soltanto inefficace ma anche pericoloso e che tutto sommato non sia neppure quello che i loro proponenti hanno realmente in mente.

Il problema cruciale non è di escludere che sia possibile uscire dalla crisi attraverso una politica basata sulla ragione e sulla speranza, ma è di ritrovare quali sono i valori condivisi all'interno delle società occidentali e all'interno della società italiana, quali sono i valori che possono innervare le istituzioni. E' sbagliato pensare che le liberal-democrazie non avessero al loro fondamento determinati valori; è che nel corso del tempo hanno perso di vista questi valori, non hanno saputo riflettervi accuratamente, non hanno saputo recuperare i valori fondamentali che erano da un lato i valori di libertà e dall'altro di giustizia, giustizia totale e giustizia complessiva. Cioè la libertà come strumento da utilizzare per perseguire valori di giustizia sociale. E allora è sbagliato pensare che si possa uscire dalla crisi affidando ad alcuni individui, ad un partito o ad alcune istituzioni riformate secondo determinate procedure, la possibilità di prendere decisioni più rapide ed incisive.

Partecipazione e « nuove uguaglianze »

Non è il decisionismo che può rispondere alla crisi contemporanea, ma è un certo tipo di partecipazione, non una partecipazione indiscriminata ma una partecipazione finalizzata alla presa decisionale; è necessario riportare la partecipazione ai tempi dei processi politici, una partecipazione che non è assenso ma anche dissenso, che non è solo sostanzialmente consenso complessivo ma anche conflitto. E dal conflitto, sappiamo, emerge l'innovazione.

Non è quindi il tentativo di rendere le istituzioni più forti ma è il tentativo di utilizzare le istituzioni per produrre mutamenti all'interno della società, purché questi mutamenti abbiano un loro fondamento nella partecipazione degli individui e abbiano come obiettivo di produrre e promuovere l'uguaglianza sociale. E ciò nonostante, questo tipo di obiettivo non è molto semplice; ci siamo resi conto che in una società complessa non esiste e non può esistere l'uguaglianza, ma esistono, se mai, le uguaglianze, tanto è vero che sappiamo di non essere stati creati tutti uguali, ma sappiamo anche che quello che desideriamo è un trattamento uguale in determinate aree. Anche questo è un problema aperto perché i nuovi valori non possono essere valori ugualitari in tutti gli ambiti, perché in determinati ambiti noi stessi diamo maggiore rilevanza alla disuguaglianza, alla diversità, alla differenziazione, e pertanto dobbiamo accettare che ci siano diversi ruoli nelle istituzioni e nelle società, che garantiscano la possibilità di differenziarsi e non di diventare uniformi, che non significa naturalmente essere uguali.

Sappiamo che ci sono dei limiti al processo di prendere e trattare gli individui in modi eguali. E' molto difficile passare da una società che è diseguale a tutti i livelli e in tutti gli ambiti, a una società che resce a produrre trattamenti uguali. Sappiamo che ci sono limiti, non soltanto umani ma anche sociali, che sono limiti reali, non possono essere distrutti e neppure superati a breve periodo. Ma sappiamo che l'importante in questo contesto è di mantenere l'accento sulla possibilità e sul dovere di trattare le persone in modo uguale ogni qualvolta e nel cui ambito questo sia possibile.

Siamo in una società complessa e in una crisi importante, che non è necessariamente la crisi definitiva del mondo capitalistico occidentale, non è la crisi della civiltà, non è ancora la crisi della ragione; e noi vogliamo restare in una società complessa, non vogliamo ridurre drasticamente le complessità di questa società. Vogliamo superare la crisi mantenendo la complessità e cercando di giungere ad assetti istituzionali che siano sostanzialmente più trasparenti, e che consentano partecipazione a tutti coloro che sono in grado di acquisire il consenso e la forza per incidere sulle decisioni e che consentano soprattutto di acquisire maggiori uguaglianze ogniqualvolta sia possibile.

Quale « cultura delle riforme »?

Come fare questo? Io credo sia possibile riformare le istituzioni, credo sia doveroso riformarle; le istituzioni non devono essere percepite come qualcosa di sacro, così che rimangano per tutto il tempo storico degli individui, ma devono essere ritoccate. Credo sia possibile riformarle tenendo presente che questa è una società più colta, più esigente, più ricca di professionalità, più capace di autogoverno.

Credo che oggi non sia possibile andare semplicemente verso una società totalmente autonoma con un suo gergo. Credo sia giusto sottolineare la importanza dell'autonomia e delle autonomie in vari ambiti: se dovessi spingere il discorso fino in fondo sosterrei l'autonomia delle università e delle sedi universitarie locali rispetto ad un centro che dovrebbe avere potere di omogeneizzare tutte le scelte. Credo che sia possibile svincolare tutta una serie di strutture dal centro, credo che sia possibile fare questo nella misura in cui è possibile altresì rafforzare il centro del sistema. Rafforzare il centro del sistema non significa renderlo svincolato dai cittadini e dagli individui, ma renderlo più trasparente e renderlo più esposto alla capacità dei cittadini di influenzare le decisioni.

Sono processi che possono essere analizzati nei particolari e che possono essere in qualche modo dominati, controllati nei particolari. Nel complesso italiano questi processi sono stati in parte attuati in parte disattuati.

C'è stato il tentativo di andare verso certe autonomie, questo tentativo è stato imperfetto e c'è stata di conseguenza la burocratizzazione, ad esempio delle autonomie locali.

C'è stato il tentativo — e c'è tuttora — di scendere a patti neocorporativi ma senza accettare le conseguenze di questi patti e senza riflettere sulla cultura istituzionale che questi patti presuppongono.

C'è stato il tentativo di rafforzare le istituzioni, ma non nel senso di maggiore trasparenza e di maggiore esposizione alla volontà dei cittadini, bensì nel senso di staccarle maggiormente da essi. Tutto il processo che i partiti hanno compiuto negli anni '70, e soprattutto con la legge sul finanziamento dei partiti, è stato un tentativo di rendersi più autonomi dalla crisi. I partiti non stanno cercando di essere responsabili di fronte alla situazione civile ma di staccarsi da essa. Lottizzazione e finanziamento pubblico sono i due strumenti con i quali i

partiti si rafforzano sul versante decisionale e riescono a rendersi meno visibili e controllabili da parte della società civile.

Questo processo è naturalmente da respingersi; è un processo per il quale registriamo crescenti opposizioni ma la cui soluzione non esiste.

« Politicità » ed uscita dalla crisi

Eppure all'interno dei partiti esiste la « politicità » in grado di dominare alcuni di questi processi, esistono le energie necessarie per sfuggire a questi processi e per cercare di innescare un capovolgimento della situazione.

Ho l'impressione che su questo terreno, sul terreno della lotta contro le istituzioni, dentro le istituzioni, si combatta il futuro del passaggio dalla vecchia politica alla nuova politica, non soltanto nel complesso italiano ma nel complesso dell'Europa occidentale. Ma si combatte non solo dentro, ma anche contro quelle istituzioni, affinché siano non soltanto più democratiche al loro interno e quindi più aperte a partecipazione incisiva, ma siano anche più democratiche con le altre istituzioni esterne e non cerchino di controllare, non soltanto le autonomie locali ma anche le organizzazioni professionali, i sindacati, le organizzazioni culturali, le università. Io ritengo che sotto questo punto di vista le tesi che avete presentato ed elaborato siano senz'altro un apporto importante a questa discussione.

Non è quindi, quella di fronte alla quale ci troviamo, una crisi nel senso di una rottura drammatica, ma è sicuramente una sfida. Una sfida alla quale si possono dare i contributi più alti soffermandosi soprattutto sul ruolo centrale che la politica ha e deve avere in queste istituzioni. Ruolo di governo, di fronte alle situazioni di complessità.

Ma la politica per poter garantire il governo della complessità deve passare attraverso mutamenti profondi nelle istituzioni e deve riuscire a garantire l'espressione della « politicità ».

Se non lavoriamo tutti insieme naturalmente basterà che pochi decidano di fare qualche cosa di specifico e la soluzione sarà una soluzione di carattere autoritario. Io non temo tanto una soluzione di carattere autoritario, ma temo piuttosto una soluzione che continui a mantenere una situazione nella quale pochi conteranno più di altri, in un sistema che si sfilaccia, che diventa in qualche modo corporativo o corporativizzato e frammentato.

Solo nella misura in cui si sarà in grado di uscire in maniera democratica, in maniera da fare un passo in avanti quanto alla partecipazione e all'influenza dei gruppi sulla cosa pubblica, si avrà una vera uscita della crisi.

Achille Ardigò

Una politica progettuale anche se frammentata

Oltre la crisi attraverso il consenso democratico

Crisi a confronto

La mia interpretazione del tema di questa tavola rotonda « oltre la crisi attraverso il consenso democratico », si collega con i vostri problemi culturali e unversitari, nel senso che per una politica di studenti universitari ritengo non sia più solo sufficiente pensare oggi all'università come coscienza critica, ma occorra anche introdurre delle speranze progettuali. E' in questo senso che c'è un passaggio da compiere nella linea culturale del movimento universitario, anche in riferimento ai primi segni di ampliamento che dall'interno dell'università provengono. Mi sembra di poter dire che *vivremo ancora per qualche anno in una società in cui il vecchio e il nuovo coesisteranno in modo frammentario e non chiaramente decifrabile*. E però il nostro sforzo è di unire l'impegno su *strutture e speranze progettuali anche frammentate*, con uno sforzo di comunicazione culturale, che cerchi sempre di fare il pieno con la partecipazione. In altri termini io *suggerisco un'ipotesi che è insieme se volete di localismo (speranza progettuale frammentata) e di ricerca della comunicazione culturale*. Mi ispira questa ipotesi, questa « proposta di vita », anche il confronto con l'altra grande crisi, quella del '29-'23. Finita quella crisi con varie invenzioni che al momento sembravano congiunturali ma che non lo sono, ci furono nuove dinamiche d'impresa, nuove tecnologie ma anche *invenzioni sul terreno proprio della strategia politica. Ve ne riporto tre* che mi sembrano importanti per il ragionamento che voglio farvi: le tre invenzioni istituzionali più importanti furono *lo stato interventista*, sia del benessere che industriale, *partiti e sindacati come espressione di una democrazia come selezione dell'élite* (intellettuali organici), partiti e sindacati *centralmente organizzati e di massa* (in Europa aventi forte carica ideologica), *infine un privatismo accentuato di famiglie con etiche acquisitive e conoscitive.*

Gli elementi di novità: la terza dimensione

Questo modello nei suoi tre pezzi che si inseriscono tra di loro, oggi è in crisi, però è anche vero che *stanno succedendosi innovazioni*, con eccessi e per eccessi pendolari, che infrangono tutti e tre i versanti.

Voglio dire che bisogna stare attenti al fatto che questo frammentismo di vecchio e di nuovo si concentra troppo, ultimamente, su parti intensive. Sul piano del consenso democratico poi ci sono fatti enormi, operazioni come quella delle installazioni di missili e di centrali nucleari pacifiche od operazioni chirurgiche ai vertici dell' ente o di altri enti di stato, che sollevano enormi questioni. Per superarle occorrono enormi supplementi di azione che richiedono tempo anche sul terreno molto semplice delle centrali

nucleari per la produzione dell'energia elettrica. Sta cambiando qualcosa anche nel rapporto tra consenso democratico e sviluppo delle nuove strutture, per non parlare poi di *altri aspetti cruciali. Il centralismo democratico* dei partiti, il *neo-corporativismo centralizzato* che hanno avuto una stagione importante, quella della ripresa economica dopo la grande crisi (il neocorporativismo specialmente dopo la crisi della fine anni sessanta in Italia), *oggi sono posti in discussione. E sta cadendo la partecipazione partitica e para-partitica.* Ora io credo che per superare questa grave crisi di instabilità anche a livello politico nella quale ci troviamo, sia insufficiente ormai il sistema del neo-corporativismo sindacale che pure ha avuto tanto ruolo durante gli anni settanta in Italia; non è più possibile limitarsi al rapporto tra politica ed economia, occorre una pur grande riconciliazione del compromesso che è il fondo della questione tra divisione ed amministrazione del lavoro economico e politico da una parte e democrazia dall'altra. *Questa volta non è più possibile portare avanti l'ipotesi del compromesso su due poli soltanto, da una parte il parlamento, i partiti, i sindacati, i partiti di massa e dall'altra il capitalismo, le macro-imprese, il mercato oligo-polistico o soltanto la scala nazionale. I poli stanno diventando plurimi. Il terzo polo* al quale mi riferisco e non solamente per l'Italia sono i *movimenti sociali a bassa organizzazione, movimenti ecologici, antinucleari,* per la difesa di certi aspetti della vita civile, questa organizzazione di movimenti a bassa organizzazione localistici, con valori diversi. Si parla in modo abbastanza empirico purtroppo di una forma frazionata di valori post-materialistici, organizzazioni volontarie, del tempo libero, anche delle piccole imprese ad alta concentrazione scientifico-tecnica. Ma anche di mutuo aiuto, di autogestione di modelli famigliari di coppia non più privatistici, né acquisitivo-consumistici, ma privato-sociali che cercano l'autogestione della scuola, dell'asilo, *tutto questo mondo che viene chiamato terza dimensione, rappresenta qualcosa che non è ancora chiaramente palpabile,* dal punto di vista di chi struttura le cose, questo terzo mondo probabilmente *comincia a porsi* come interlocutore per una rinegoziazione, per *il compromesso che dovrà portare probabilmente ad un nuovo tipo di animazione del consenso democratico e dello sviluppo economico,* anche se incontrando con-



traddizioni che sono sempre evidenti. D'altra parte c'è qualcosa di diverso da quello che è il semplice problema della rinegoziazione dei rapporti tra il polo politico partitico e sindacale concentrato e il polo economico. Lo dimostrano alcuni episodi significativi: alle ultime elezioni politiche di mezza legislatura avvenute in America i candidati sostenuti dai movimenti dell'ambiente hanno avuto un certo successi; sappiamo delle elezioni politiche del 6 marzo in Germania, vedremo se per caso emerga un nuovo sistema politico instabile con la vittoria dei Verdi. Tutto questo mi fa capire che ormai i discorsi che stiamo facendo non sono più una serie di ipotesi utopistiche ma cominciano a costituire un qualcosa che comincia ad affermarsi. Ecco perché allora il problema di una speranza frantumata, speranza progettuale anche se frantumata: *nessuna riforma istituzionale può oggi avere successo senza l'apertura del quadro del compromesso da forme bipolari a forme tripolari.*

Consenso democratico e risposte neo-conservatrici

Noi sappiamo che la *linea anti Welfare-state,* la linea conservatrice Reagan-Tatcher, che ha tentato di distruggere le basi del Welfare-State in parte riuscendo in parte noi, è *una linea che probabilmente non regge, che non avrà il conforto elettorale,* che costringerà i componenti, se vogliono avere speranza di rielezione, a fare delle modifiche. Ma d'altra parte non è possibile neanche estrapolare l'incremento della spesa in settori di tipo assistenzialistico, che poi non sono quelli dell'assistenza ma sono quelli dell'assistenza attraverso le industrie, perché questa estrapolazione significa la bancarotta dello stato. Ecco allora emergere con forza il tema che in un certo senso si potrebbe riassumere in questi termini: « Ciò che in epoche passate e nei paesi a non sufficiente sviluppo poteva costituire la serie di premesse di accumulazione quantitativa per qualche sbocco rivoluzionario, oggi diventa impossibile nei paesi avanzati; ma nei paesi avanzati esiste ormai chiaramente un'accumulazione di effetti perversi, di conseguenze non volute, non previste, non desiderate dei massimi sforzi di programmazione privata e pubblica. Questo fa capire che occorre trovare una via d'uscita dalla situazione anche se *il discorso rivoluzionario non ha alcuna possibilità,* a meno che prevalga nel mondo l'orrore della militarizzazione della politica ». Ecco quindi il senso dell'interesse e dell'apertura a un discorso che è insieme istituzionale e non istituzionale. Ecco l'interesse a *muoversi nel piano di strutture nuove e frammentate, a pezzi o bocconi di riforma ma sempre cercando la comunicazione culturale di sintesi che rappresenta in qualche modo il contro-veleno al pericolo del frammentismo.* Non c'è dubbio però che il tema proposto del consenso democratico emerga con forza, c'è un tipo di militarismo politico che purtroppo sta entrando con forza e con pericolo nella realtà oggettiva del mondo contemporaneo. E' quello che è stato chiamato la « *militarizzazione della politica* », la guerra delle forze, l'eccesso di potere militare e di spese militari in U.R.S.S. e U.S.A. Anche in Italia qualcosa sta nascendo, questo rischio che nella mancanza di un equilibrio sia prevalente la disperazione che porta alla paura, alla dittatura della politica è certamente un tema che va sottolineato in qualche modo, contrasta il tranquillo pensare la possibilità di una costruzione in qualche modo tra i processi negativi della pace. Ecco perché *in qualche modo anche il consenso democratico diventa un doveroso impegno.* Io credo che sia importante sottolineare questo fatto: esistono spinte universalistiche a proposito della pace, a proposito della lotta contro il riarmo nucleare, contro un sistema di valori diversi che per fortuna non oltrepassano le forme locali di organizzazione e che si esprimono nel senso di una insufficienza dei normali caratteri di partecipazione elettorale ogni 4-5 anni. All'integrazione, all'insufficienza della democrazia rappresentativa, non c'è

soltanto il concorso recente in Italia del neo-corporativismo, ma anche l'affermarsi di una domanda di consenso, di legittimazione, in questi ambiti, che nasca da un consenso democratico che evidentemente non si può ricondurre né alle forme liberal-democratiche, né alle forme più o meno neo-corporativistiche, ed è insieme universalistico e locale e credo che da questo punto di vista riguardi tutte le questioni in cui si può decidere la distruzione dell'umanità. Ecco quindi il fatto importante che mi sembra rilevabile, perché aggrega e mette in movimento anche attorno a questo nuovo problema: *occorre un consenso democratico «ad hoc» per certe decisioni che riguardano pericoli per l'umanità* e che aggregano non a caso moltissime delle forze religiose a partire dall'America, dai vescovi cattolici, e che in qualche modo si pone con forza come un'area nuova di problematica del consenso democratico. Ma c'è, debbo dire, anche un altro settore in cui il superamento della crisi si associa con temi nuovi in termini di consenso democratico. Voglio dire che anche se la domanda di senso che è fondante di un nuovo tipo di problematica del consenso democratico non ha ancora raggiunto una pienezza di significato, c'è una domanda di senso che per esempio riguarda il problema dell'uscita fuori dalla crisi dello stato del benessere. Cioè noi oggi sappiamo (ecco perché l'ipotesi che io avanzo è che non c'è nessuna riforma delle istituzioni, pur possibile, che possa avere un senso, se non esce dallo schema bipolare che è quello con il quale si è preparata la grande crisi) che ogni periodo successivo alla grande crisi come quella che verrà chiamata 73-83, ogni grande crisi ha bisogno, ha richiesto innovazioni generali e quindi una fase di frantumazione del vecchio che resiste fortissimo e che può diventare pericoloso agli effetti della costruzione del nuovo. Ebbene in fondo la dimensione del consenso democratico è stata necessaria per passare dal mero stato della sicurezza sociale, soltanto su basi di contribuzione, allo stato di benessere o Welfare-state, e a tutte le forme di assistenzialismo attraverso la politica della società industriale, mentre la politica del dopo sociale è andata indietro in termini di prodotto lordo vendibile invece di andare avanti. O meglio fino *ad ora i supplementi di legittimazione che erano stati necessari per fare questi allargamenti dell'intervento pubblico in direzione dello stato del benessere o dello stato industriale erano ottenuti in almeno uno dei tre seguenti modi:* o nel campo del consenso a partiti anche di opposizione con scompensi politici manifesti od occulti (questo vale anche in parte per i sindacali centralizzati) o attraverso campagne di opinione dall'alto oppure con il neocorporativismo centralizzato. Questi benefici che hanno caratterizzato l'espansione della spesa pubblica per bisogni di supplemento di legittimazione pagati in valore nullo o pagati in forme di amalgamento della rappresentanza politica partitica *si rivelano o sempre meno possibili o inutili.*

Lo stato matura la possibilità a trovare le forme di residui critici ed ecco perché io ritengo che il fatto importante del neocorporativismo degli anni settanta e cioè quel tipo di supplemento del consenso che usciva dai sindacati, che garantivano il consenso delle masse in cambio di garanzie politiche e di partecipazione diretta vicaria alla gestione della politica economcia, questo tipo di esperienza storica di positiva uscita dalla grande crisi mi sembra che sia molto, molto difficile. Persino la Svezia che è l'unico paese socialdemocratico che è rimasto di tutta l'Europa centro settentrionale, sta cambiando con una rigorosa politica dei redditi in cambio di qualcosa che ha a che fare con l'occupazione.

Per una democrazia tripolare

Noi ci troviamo di fronte al fatto che questo tipo di sistema politico non funziona più e che non è possibile uscirne senza cambiare la forma partito, in particolare il centralismo democratico.

Quindi se *i sindacati si mettono sul terreno di una forte democrazia interna, se c'è un superamento della democrazia dell'intellettuale organico, del centralismo democratico nei partiti, uscirà fuori un movimento che in qualche modo romperà la vecchia forma che preparò la via con la quale si uscì dalla grande crisi, e renderà ancora possibile un recupero delle strutture che sono presenti. Altrimenti io credo che sarà necessario sia in termini teorici, sia di fatto aprire vie nuove, che ancora non sono chiare (quel tema delle formazioni sociali che* è previsto dalla costituzione e che non ha avuto applicazione, per esempio), perché potrebbero essere le formazioni sociali, sia pure attraverso forme che ancora non si riesce ad immaginare, non neo-corporative, né di tipo arcaico, l'*ipotesi per il nuovo tipo di rinegoziazione del rapporto tra economia e politica.* C'è una parte della società civile, dei mondi vitali che impongono di penetrare dentro lo stato e di strappare al mercato specialmente alcune questioni economiche; ebbene in questo modo io credo che si ponga il problema dei nuovi soggetti collettivi, emergenti, di nuovi valori; di nuovi veri problemi, che richiederanno anche diverse procedure. Noi non possiamo ripetere la partecipazione parapolitica, nei quartieri, nei nuovi organismi sanitari, in una fase in cui ciò che conta è appunto il superamento di quella forma partitica e di quella forma sindacale che ormai ha fatto il suo tempo, con grandi pregi storici ma anche con dei limiti. In sostanza *ci troviamo di fronte alla necessità di superare questo bipolarismo tra, da una parte, stato amministrativo, partiti, sindacati e dall'altra parte il macromercato, anche perché questo bipolarismo* con tutte le programmazioni e con tutte le rappresentzioni che può produrre, *vede crescere gli effetti perversi.* D'altra parte il compromesso non deve e non può non avere dei meccanismi di feed-back negativo, che oggi unicamente non è possibile arrestare se non attraverso la bancarotta dello stato, la corsa all' assistenzialismo. Ebbene io credo che la possibilità di rinegoziare il rapporto tra istituzioni, società civile e mondo quotidiano e sviluppo economico, godrà di nuovi fatti costituzionali che garantiranno e allargheranno lo spazio del consenso democratico e lo spazio decisionale. Questo tipo di rinegoziazione avrà bisogno in un certo senso di fondarsi in una linea che in qualche modo è ancora difficile cogliere, ma che in un certo senso richiede appunto la comparsa di un terzo o di terzi attori. Credo che in ogni campo della vita sociale noi oggi dobbiamo porci il problema della speranza progettuale. In conclusione quindi c'è un bisogno di uscire da questo tipo di cultura della crisi sapendo che il tempo è una variabile importante anche in questa uscita, sapendo che *non c'è nessuna sicurezza di poter passare da una fase all'altra* come pensavano i vecchi evoluzionisti e i vecchi dialettici, ma sapendo anche che *esistono nuovi ceti emergenti* ed anche *una domanda di moralità* che si pone con forza al di là di quella che è la crisi attuale e che in qualche modo va letta con attenzione, nel senso però di una *cultura che vuole essere, e cercare di essere, comprensiva.*

I movimenti studenteschi nella crisi delle società europee

Ormai la dimensione nazionale non esaurisce più tutto il lavoro che la FUCI compie. Dal 1980 in particolare, abbiamo cominciato a tenere stretti rapporti sia con il coordinamento europeo che con quello internazionale. Proprio perché vogliamo comprendere questi due livelli che riteniamo destinati a diventare sempre più rilevanti per la nostra federazione, abbiamo invitato a chiarire il ruolo dei « movimenti studenteschi nella crisi delle società europee » ed internazionali, due tra i rappresentanti più qualificati: Bernardo Barranco, segretario mondiale del MIEC, messicano ma attualmente residente a Parigi e Tony Dahorty, segretario europeo del JEC-MIEC, inglese.

Bernardo Barranco

Ringrazio la presidenza nazionale della FUCI dell'invito rivoltomi e sono molto contento e soddisfatto di poter trascorrere con voi questi giorni. Vi informo che da soli 10 giorni sono a Parigi quale nuovo segretario mondiale effettivo del MIEC internazionale e quindi, più che parlare a questo titolo, mi rivolgerò a voi soprattutto a partire dalla mia esperienza personale, latino-americana. Vorrei porre alla vostra attenzione alcuni dati sulla situazione generale del MIEC.

La natura del movimento

Il MIEC è il movimento internazionale degli studenti cattolici. La sigla è in francese (Moviment International Etudiants Catholiques). Mentre la JEC è la gioventù degli studenti cattolici (Jeunesse Etudiante Catholique). Queste sono le due più importanti organizzazioni, presenti a livello internazionale e rappresentative in circa 80 paesi. Contano di 7 organismi di coordinamento regionale, cioè continentale e di due equipe internazionali con sede a Parigi. Negli statuti internazionali dell'ONU e dell'UNESCO, i movimenti di JEC-MIEC sono catalogati come organizzazioni non governative e a questo titolo partecipano all'UNESCO in qualità di membri osservatori, senza diritto di voto.

All'interno della struttura del Vaticano, il JEC-MIEC appartiene alle OIC, Organizzazioni internazionali cattoliche. Il MIEC costituisce una parte di Pax Romana, mentre l'altra è formata dal MIIC (laureati cattolici).

Le scelte fondamentali del MIEC

Una prima difficoltà è quella di poter parlare e pensare in termini di una identità comune pur partendo da esperienze, da mentalità e culture così differenti. Questo è un problema di fondo della internazionalità del movimento. Una prima scelta fondamentale è quella per l'evangelizzazione, quindi espressione di una identità ecclesiale. La seconda scelta è quella del lavoro cioè dell'incarnare questa mediazione all'interno dell'ambiente studentesco. La terza opzione fondamentale è quella per una scelta formativa, di una ricerca di metodi per consentire al soggetto di partecipare ad una militanza e ad un impegno storico globale.

La scelta per i poveri

La scelta fondamentale ed asse portante della linea del movimento internazionale di questi ultimi anni, passa sotto il nome di opzione per i poveri e bisogna aggiungere che è solo attraverso la espressione di questa scelta che si può comprendere la collocazione del movimento tra crisi e speranza. Soprattutto nel MIEC che è il movimento più anziano, fondato nel 1921, l'idea di giustizia e di fraternità è ormai entrata a far parte della sua tradizione, che si esprime soprattutto attorno a questo nodo: l'opzione per i poveri. L'impegno del MIEC è da intendere in riferimento alle espressioni culturali di molti paesi, segnate da crisi profonde: fame, disoccupazione, la decadenza politica ed ideologica, la crescita o la ripresa dell'autoritarismo, il rafforzamento della militarizzazione.

La nostra azione si vuole incarnare come una pratica di solidarietà, di impegno vissuto ed in tensione di speranza. Non esprime solo il frutto di un contesto storico o sociale ma è in primo luogo una esigenza evangelica, che soprattutto nel terzo mondo rende vitale questa opzione. Essa si fa pratica, cammino di evangelizzazione dell'ambiente studentesco. Questa scelta si incarna anche in un lavoro di quartiere, a contatto con le realtà popolari ed è a partire da queste realtà che l'impegno intellettuale è sentito come esperienza di solidarietà e di ricerca di una nuova spiritualità incarnata. La speranza che nutre questa solidarietà non è soltanto una esperienza individuale o da militanti ma trova manifestazione nel popolo, nelle sue grandi e piccole lotte. La speranza è capace allora di farsi forza storica e rinnova nel movimento le utopie di fraternità che trovano fondamento e garanzia nella bibbia. Una scelta per i poveri che si carica di tensioni, di rischi e di gioie.

Le sfide poste al movimento

Esistono numerose sfide che investono direttamente le questioni finora dichiarate. Nella conferenza mondiale che si è tenuta a Montreal nel 1982 in agosto, si sono definite una serie di sfide che il movimento deve affrontare; la lotta per la pace, per la giustizia, la solidarietà e la fraternità mondiale.

Inoltre la necessità di una maggiore efficacia e presenza negli ambienti di studio che deve tradursi nella qualità del lavoro di evangelizzazione del-

l'università. Una ulteriore sfida è rappresentata dall'urgenza di comprendere e valutare i nuovi modelli educativi emergenti a livello internazionale.

Quindi costruire attorno a questo privilegio, che deriva dal carattere internazionale del movimento, uno spazio di confronto, di critica e scambio, nello sforzo di coniugare entità così diverse e cogliendo le sfide più provocanti, all'interno di un quadro complesso che oltretutto ci stimola in base all'universalità del messaggio cristiano. Esso potenzia e sviluppa il senso di solidarietà e comunione, capace di confrontarsi e proveniente dalla differenza delle identità. E' nata l'urgenza allora, di sviluppare questi punti particolari ed essenziali per la pratica dell'evangelizzazione: la questione femminile, lo sviluppo di un impegno militante capace di incarnarsi nella storia, di una speranza in grado di tradursi in spiritualità, lo sviluppo di nuovi contatti e legami con le realtà del paesi socialisti.

Tony Dahorty

Ringrazio dell'opportunità che mi è stata data di partecipare ai lavori del 46° Congresso nazionale FUCI e di poter parlare del lavoro europeo. Comincio la mia relazione con un excursus storico sugli ultimi anni del coordinamento europeo, partendo dalle singole esperienze nazionali perché penso che più riuscirete a comprendere la situazione attuale ed i progetti per il futuro.

Dopo la nascita e l'esplosione di molti movimenti studenteschi tra gli anni '60 e '70, abbiamo vissuto in Europa la perdita di speranze, di entusiasmo e di impegno, con la scomparsa degli stessi movimenti studenteschi durante gli anni '70. Questo ha avuto come contraccolpo, a livello di coordinamento europeo, la disgregazione dell'organizzazione fino al 1978. Nel '77 all'assemblea mondiale di Valladolid in Spagna, i soli quattro rimasti ad un livello di coordinamento ed impegno accettabile (della Svizzera e della Spagna), hanno ricevuto il mandato di ricostruire il coordinamento europeo, dal quale sono emerse due persone che in forma stabile e permanente hanno lavorato a pieno ritmo per la ricostruzione. Nel 1980 un secondo comitato europeo ha eletto, oltre ai due permanenti, quattro rappresentanti dei movimenti nazionali sia di esperienza universitaria che secondaria (da qui il differenziarsi delle due organizzazioni: il JEC presente prevalentemente a livello secondario ed il MIEC). Si ottiene dunque un comitato di sei persone, impegnate più o meno direttamente, a livello europeo. Nel coordinamento europeo sono ora presenti 12 Stati nazionali più 3 paesi che fanno parte di nazionalità non riconosciute, interne agli Stati, quali la Catalogna, l'Andorra, la Vallonia che godono però, di pari diritti. Oltre a questi movimenti, esistono altre esperienze dell'Europa dell'Est, in particolare Yugoslavia e Polonia, frutto del lavoro eseguito in questi due anni di estensione del movimento nei paesi dell'Est.

Recentemente, avvertita l'urgenza di un coordinamento permanente più ampio, si è provveduto in occasione dell'incontro di Oberwesel nel novembre 1982, ad eleggere una nuova equipes di persone con residenza stabile a Bruxelles.

I campi coperti dal coordinamento europeo sono i seguenti. Sono stati tenuti diversi corsi su temi specifici: la realtà dei nuovi movimenti sociali; un nuovo approccio alla figura del Cristo ed altri seminari di studio. Nel contenuto non si differenziano sostanzialmente dai vostri convegni organizzati a livello statuale, ma si diversificano per il livello diverso a cui si pongono, cioè europeo ed internazionale. Momenti importanti che si differenziano dagli incontri di studio, sono le SummerWeek, che si tengono regolarmente per gli studenti universitari e secondari. Contengono periodi di studio ma soprattutto di svago e sono tenute normalmente in luoghi piacevoli, nei quali si offre ai partecipanti, che normalmente svolgono incarichi di direzione centrale ma anche di militanza di base, la possibilità di uno scambio culturale e umano con studenti di altri paesi.

Il JEC ha anche una funzione di rappresentanza all'interno di strutture politiche ed ecclesiali. Gode di uno status e di un ruolo consultivo negli organismi internazionali, rientrando nel Centro europeo della gioventù e nel Consiglio d'Europa. In questa sede la JEC opera quale cinghia di trasmissione per tutto quello che viene elaborato a livello europeo nei vari movimenti nazionali. Agisce all'interno di strutture anche ecclesiali, con il fine specifico di contribuire alla crescita di una Chiesa europea nuova e più vitale.

La prima caratteristica della realtà europea nella quale ci poniamo è il grande pluralismo e diversità di esperienze e culture. Né pensiamo però che la risposta ai problemi che da questa situazione provengono, sia quella della creazione di un unico movimento europeo, monolità, che marginalizzi le diversità esistenti. Allo stesso tempo, pur riconoscendo il pluralismo interno, siamo ugualmente alla ricerca di linee comuni in grado di orientare uno sforzo unitario delle varie esperienze nazionali. Nostro scopo sarebbe quello di cercare una identità sovranazionale, rispettosa delle singole peculiarità e specificità. Questo tentativo iniziale, ci potrebbe permettere di essere presenti in modo effettivo e più efficacie all'interno di quelle strutture politiche e culturali di cui abbiamo detto.

Questo fatto deve essere ben chiarificato come un passo importante per un movimento come il nostro che intende storicizzare la propria fede, viverla e renderla comunicabile all'interno delle comunità. Ci riconosciamo soprattutto minoranza operante, che vuole rifuggire dalle tentazioni intimistiche di rifiuto per un impegno storico.

Concretizzando, vi presenterò alcuni orientamenti fondamentali emersi al Consiglio europeo di Oberwesel.

Dobbiamo innanzitutto accrescere la nostra consapevolezza e conoscenza sul fenomeno della crisi all'interno della quale viviamo e come movimento di studenti cattolici dobbiamo affrontare. Dobbiamo cercare di andare oltre la crisi proponendo piste alternative e vincenti. Soprattutto valorizzare i segni di speranza che si accompagnano alla situazione di transizione e che ci permetteranno di superarla. Essi raccolgono la sintesi di una

figura di razionalità critica, esprimono la possibilità di riuscire con una cultura di speranza. E' necessario quindi mantenere e perseguire un atteggiamento che valorizzi una opzione a favore degli ultimi, dei poveri, degli emarginati, capace di contraddire i valori tipicamente borghesi dell'individualismo e della competitività strenata. Ecco che occorre motivare l'impegno all'interno della società, per vincere l'apatia e il disinteresse.

Lo sforzo invece verso un'atteggiamento positivamente orientato alla sovranazionalità, mira ad andare oltre le visioni chiuse, nazionalistiche, separatorie, permettendo di esprimere a quel livello, la nostra solidarietà con i paesi più in difficoltà, per esempio il terzo mondo. Per quanto concerne il sistema educativo, ci sforzeremo di sviluppare un sapere critico che possa essere tradotto nel nostro vivere quotidiano di studenti e per un prossimo futuro, per le nostre professionalità. Questo impegno deve trovare sbocco e compimento nel nostro ambiente, soprattutto universitario, in solidarietà con gli studenti più sfavoriti, che sono impossibilitati a partecipare nelle strutture ai poteri decisionali, onde favorire una loro presa di coscienza.

In ambito ecclesiale, ci riferiamo direttamente al Concilio Vaticano II e da questo intendiamo trarre insegnamento per diventare veri laici impegnati nella storia, nella Chiesa. Questo significa per noi, cercare un dialogo costruttivo con tutti i partners appartenenti ad altre aree ma che all'interno della Chiesa cercano un confronto ed intendono collaborare per la costruzione del Regno.

Ci vedrà impegnati in un grosso compito, il tentativo di elaborare un nuovo tipo di linguaggio, con il quale poter esprimere e rendere veicolabile la fede, perchè essa si faccia significativa e comunicabile a tutti. Un primo modo per concretizzare questa volontà è di vivere la fede confrontandola costantemente con la vita locale, reale, legata ai suoi problemi. Ultima opzione fondamentale è lo sviluppo di una spiritualità della speranza, e la FUCI è uno di quei movimenti che a livello europeo, in modo più costruttivo, sta tentando di riprendere e ricomprendere la fede in relazione alla storia, raccogliendo dalla crisi che ci investe, quelle sfide positive, cariche di rinnovamento. Abbiamo molto materiale di riflesione da offrire ma soprattutto l'esigenza di acquisire sempre maggiori contributi, rinnovando uno stimolo di collaborazione che ci permette di costruire una Chiesa e una società migliore, attraverso l'opera del coordinamento europeo.

Gianluca Salvatori

La FUCI, in rapporto ai movimenti internazionali, si situa ancora in una posizione di incertezza, pur se confortata da molteplici sintomi di progressivo interessamento rivolto a questo impegno. Purtroppo infatti il lavoro internazionale si è limitato, in questi anni, a raccogliere l'interesse di poche persone, in genere rappresentanti del ristretto nucleo della presidenza. Esistono essenzialmente dei motivi oggettivi e strutturali, ma anche delle mancanze. Negli ultimi 10 anni la FUCI ha completamente perduto i legami a livello internazionale e la ripresa dei contatti è stata lenta, cauta, condotta da poche persone. Evidentemente questo fatto costituisce per noi una sfida, un invito a far meglio, affinché questa dimensione non sia solo un angolo isolato da coltivare o da cercare nelle sole occasioni congressuali, ma diventi sempre più un momento di vita quotidiana per la nosta federazione; tutto ciò per diversi motivi.

Siamo di fronte ad una situazione, soprattutto nel continente europeo, dove si intrecciano fittamente questioni che appartengono al livello dei microsistemi e dei macroprocessi, relative tanto alla vita studentesca quanto alle scelte politiche ed economiche. Assistiamo ad una integrazione e/o a un confronto dialettico di tal misura, per cui anche il più piccolo gruppo locale dovrebbe trovare spunto per una verifica e per una forte interrogazione. Porsi di fronte ad una situazione altra, diversa, pur se all'interno di una stessa identità di fondo, significa la possibilità di accogliere i presupposti più validi per un'apertura senza pregiudizi ed affanni.

Avvenuta la crisi dei movimenti giovanili e la caduta dei contatti stabili tra il '70 e il '78, il nostro rientro sulla scena europea ha contribuito in qualche maniera a porre sul tappeto alcuni problemi nuovi. Per esempio il riequilibrio dei rapporti tra Nord e Sud, la riflessione critica sui modelli del sapere, una presenza consapevole nell'università. Le altre esperienze europee, a noi simili, si trovavano infatti in una situazione di stallo, di immobilismo; tant'è che abbiamo compreso come la posizione della FUCI, all'interno del panorama europeo, fosse anomala. Allo stato attuale viviamo questa situazione: il coordinamento europeo si divide in due grandi blocchi. Un blocco comprende i movimenti dei paesi del sud mediterranei (Yugoslavia, Spagna, Catalogna, Portogallo, Francia, Malta e Grecia), identificabili da una forte dimensione religiosa, di fede, capaci di raccogliere forti ideali di militanza. Sono movimenti dove infatti l'aspetto militare, l'impegno nel sociale e nel politico ha una rilevanza molto considerevole. A questo schieramento si oppone un blocco di movimenti che sono espressione di paesi dove il processo di secolarizzazione, di laicizzazione ha già fatto il suo corso, in cui la religione cattolica non è mai stata maggioritaria, con sistemi politici diversi e dove si ha conseguentemente un modello di studente cattolico differente da quello che troviamo nei paesi del sud Europa. Invece dell' esperienza centralizzata, fondamentalmente convinta del modello militante, utopista, connessa ad una capacità di incidenza nel sociale fondata sui legami con grandi forze politiche, popolari, si contrappone nel Nord Europa un modello non di movimenti ma di federazioni di gruppi, (non come la FUCI, ma costituite da molteplici parrocchie universitarie) Federazioni di realtà molto distanti tra di loro, prive di una identità nazionale ma profondamente incarnate nella realtà locale. Molto spesso sono delle comunità studentesche che vivono la dimensione locale, ma a cui manca un momento di sintesi comune, sovradeterminato, in cui riconoscersi. Rispetto a questi due grandi blocchi, la FUCI si situa in una zona anomala. Noi siamo una federazione di gruppi che, malgrado questa nostra natura federativa, agli occhi degli altri movimenti europei dimostra una identità precisa ed una unità di proposta progettuale, culturale e formativa che di solito viene

associata alla formula del movimento. Siamo visti in questa veste mista che in questi due anni ha posto un duplice problema.

Da un lato nei confronti della realtà europea: se tra i due blocchi si era creata una forte tensione o divisione, la presenza di una realtà come la FUCI ha provocato o favorito un processo di riavvicinamento.

Sul versante interno, il fatto di esserci confrontati con delle proposte sia culturali che ecclesiali così frammentate e diverse fra di loro, profittando della nostra posizione di mediazione linguistica e teorica tra realtà che avevano perso la capacità di incontro e di dialogo, ha determinato una mutazione anche nella nostra stessa capacità di relazionarci con le realtà a noi tradizionali, cioè i nostri gruppi. Inevitabilmente si sono inseriti nella nostra riflessione nazionale, anche nella stesura delle tesi, nel tono e nello spirito, nello stile e nella sostanza, non irrilevanti contenuti i quali hanno contribuito a chiarire ed a inquadrare la nostra stessa posizione di frontiera. La rilettura della crisi della politica, la rilevanza dei nuovi movimenti sociali, il ripensamento in chiave problematica di tutti i fenomeni emergenti, quali la pace, il disarmo ed altri, sono stati condizionati dai nostri rapporti internazionali; fenomeni che in altri paesi, avevano prima che da noi interessato e messo fortemente in discussione il ruolo di movimenti che, come la FUCI, si impegnano per un lavoro culturale. Al Nord, di fronte al crescere di un nuovo tipo di soggettività politica, a nuove espressioni culturali, ad una nuova definizione dell'impegno nel civile e nel sociale, i movimenti sono stati costretti ad una profonda ridefinizione della loro dimensione e identità studentesca e universitaria. In questi paesi dove tale fenomeno si è già quasi del tutto consumato, la natura studentesca è stata gradualmente sostituita da un nuovo tipo di intervento nel sociale. Dall'idea iniziale della necessità di un movimento di studenti cattolici, si è progressivamente passati all'idea di uscire dall'università, operando una scelta che si traduce concretamente in un insediamento, molto spesso affrettato, in questi nuovi movimenti sociali. Così il movimento tedesco o belga si appoggiano, nella loro azione concreta, a quelle pratiche di riflessione che sono proprie dei nuovi movimenti sociali (i verdi, gli antinucleari, gli ecologisti). E' un fenomeno radicato in movimenti che come noi però e con noi condividono una tradizione ed una storia comune, che credono nella critica del sapere e in un certo tipo di presenza nell'università. A questo tipo di provocazione dobbiamo essere in grado di rispondere degnamente, nel senso di esercitare una critica comprensibile, intelligente e nello stesso tempo approfittare delle occasioni di verifica e di revisione dei nostri progetti. Questa è una dimensione che ancora ci è estranea e che dobbiamo guadagnare. Non si richiede allora solo un contatto formale, ma di rimanere profondamente interrogati e coinvolti da ipotesi alternative alle nostre, che pure ci chiamano ad una profonda solidarietà e unità di impegno.

Il saluto degli studenti esteri

Siamo lieti di partecipare a questo Congresso, data l' importanza del tema che la FUCI ha proposto, cioè « Cultura e speranza nell'età della crisi ». Noi speriamo che esso dia i frutti che voi sperate e che anche noi vivamente speriamo.

Infatti, è soprattutto nei paesi del Terzo mondo, dai quali noi proveniamo, che c'è bisogno oggi di speranza. « I capi delle nazioni dominano su di esse e i grandi esercitano su di esse il potere ». I frutti di questo potere sono lo sfruttamento e l'oppressione, il saccheggio dei nostri continenti. I grandi, questi giganti che hanno cessato di essere uomini, possiedono poi nelle loro turpi collezioni di morte, 20.000 bombe all'idrogeno, di cui una sarebbe sufficiente per trasformare una metropoli in un grande cimitero; mentre nei nostri continenti — ma non solo nei nostri — tanta gente ha fame, soffre la miseria, il salario dei nostri contadini e operai viene defraudato dalle multinazionali. Chissà se voi potete capire, perché attorno a voi il pane ancora non manca...

E' sufficiente avere accennato a questo, perché si sia convinti quanta necessità ci sia nel Terzo mondo di una cultura della speranza. Ma anche in occidente i giovani protestano perché si sentono oppressi da una società che ha una cultura non di speranza ma di morte: una cultura che privilegia il potere e il benessere materiale e produce l'emarginazione di tutto ciò che non è vita produttiva. Anche da voi, quindi, si sente il bisogno della speranza.

Una cultura della speranza è quella che è capace di far sorgere ideali nuovi e intuizioni nuove, in un mondo caratterizzato dalla logica dell'egoismo: chissà se il mondo potrà acquistare il volto della speranza.

A volte, quando ascoltiamo in Europa i discorsi sulla cooperazione e sulla collaborazione tra i popoli, ci vengono in mente le parole di una poesia degli abitanti della Papua Nuova Guinea: « Tu mi chiami fratello a parole; ma quando soffro non vieni a trovarmi. Tu pensi, pensi e mi vedi, ma senza guardarmi »! Ma non occorre andare con il pensiero al Terzo Mondo.

Anche qui possiamo porre la domanda: fratello, chi? dove? come? E' facile dire: star dalla parte dei poveri, ma prova a controllare le tue amicizie, le tue conoscenze, la gente che regolarmente frequenti... è proprio vero che stai dalla parte del povero, che sei « speranza » per gli altri?

Ma non vogliamo annoiarvi con considerazioni che sembrano solo frutto di sentimento e di emozione. Vogliamo tentare anche un discorso più « razionale ».

Cultura è tutto ciò che contribuisce a rendere la vita

sociale più umana. La cultura è dunque ogni attività dell'uomo. Se così è, noi possiamo di fatto distinguere una cultura della violenza e una cultura della pace, una cultura della disperazione e una cultura della speranza: dipende dalle azioni dell'uomo; se sono azioni che opprimono, o azioni di liberazione; se sono attività di morte, o di speranza.

Storicamente la cultura europea è stata per i nostri Paesi e le nostre popolazioni una cultura di violenza, di oppressione, di disperazione e di morte. Ciò è tanto vero, che neppure voi riuscite più a farvi una idea dei nostri popoli, se non quella che ve li rappresenta nell'atto supremo della loro disperazione: la morte.

Potrà l'occidente cambiare la sua cultura? Chi di voi ha mai riflettuto, che proprio quando uno afferma di sentirsi toccato dalle sofferenze, dalle oppressioni, dalle ingiustizie che si commettono verso gli altri, è proprio lui, con la sua cultura a opprimere, a essere ingiusto, a far soffrire gli altri? La vostra cultura, cari amici, ha per così dire, delle garanzie che sono i sistemi e le ideologie: i sistemi e le loro sicurezze, le ideologie e le loro argomentazioni. Chi di voi rinuncerebbe al sistema « difensivo » dei vostri popoli, contro i pericoli che potrebbero derivare da altri popoli? Chi di voi rinuncia a giustificare anche il colonialismo, in nome della civiltà cristiana, o semplicemente della civiltà dell'occidente?

Bisogna cambiare mentalità. Le comunità dell'Europa non possono, né devono più porsi al centro nel mondo. Devono diventare luogo di incontro, di accoglienza di popoli e cultura. Il mondo si fa sempre più solidale, sempre più unito. Perché ostinarsi a considerare questo una minaccia, dalla quale vi dovete difendere?

Per fare una piccola applicazione di quanto vi abbiamo esposto, permettete che vi accenniamo alla nostra condizione di emigranti intellettuali, cioè di studenti esteri in Italia. Voi lo sapete, che veniamo considerati una grave « minaccia » per l'ordine pubblico e per il funzionamento delle strutture didattiche dell'Università italiana. Ecco come scattano le « garanzie » della cultura violenta e del suo sistema: siamo segnati a dito come « potenziali delinquenti » e come un reale problema nell'Università italiana e quindi veniamo rifiutati e la vostra cultura vi fa essere d'accordo con tutto questo. Insomma: lo sviluppo dei popoli al quale noi vogliamo contribuire facendo la nostra preparazione in Italia, non deve intaccare l'egemonia politica, economica, ideologica dell'occidente.

Perché nasca una cultura della speranza, occorre che ci siano uomini che sperano, che possono sperare. Bisogna che essa si apra all'uomo; a tutti gli uomini. Il soggetto strategico della speranza è l'uomo, non le ideologie e i sistemi. Questi uccidono tutto. Uccidono anche la religione!

Diceva il vescovo Romero: « dove il povero comincia a vivere, dove il povero comincia a liberarsi, dove tutti gli uomini sono capaci di sedersi attorno ad una mensa comune per condividere i frutti del lavoro di tutti, lì c'è il Dio della vita », lì inizia la speranza.

Eccovi alcune nostre riflessioni, che speriamo potranno arricchire di tematica l'argomento del vostro congresso, ma soprattutto potranno aiutare a riflettere sulla crisi e sulla speranza del nostro mondo oggi.

Buon lavoro e grazie per avere ascoltato la nostra modesta testimonianza.

Roma, 26 gennaio 1983

Gli studenti esteri dell'UCSEI
(Asia, Africa, America Latina)

Le omelie del congresso

venerdì 28 gennaio, S. Tommaso d'Aquino

Cardinal Marco Cè

L'eucarestia che oggi celebriamo, non è un gesto dovuto per aprire il congresso e neanche solo un momento di preghiera, di raccoglimento per implorare sulla vostra assise nazionale la benedizione del Signore. L'eucarestia non è relativa al congresso, non è un nostro compenso ma lo illumina, ne segna la strada, rende possibile che questo sia un congresso di cristiani. L'eucarestia infatti è relativa solo a Cristo, di cui è sacramento. E' relativa al Padre del quale è benedizione e rendimento di grazie. E' relativa allo Spirito dell'amore e ci viene in dono. Infine per noi e per la Chesa la Eucarestia è vertice ed inizio. Dire Eucarestia è dire convocazione, assemblea di Dio, consesso degli adoratori del Padre. Dire Eucarestia vuol dire presenza reale e naturale di Cristo; la pienezza della presenza di Cristo nella sua Chiesa. Una Chiesa che è corpo di Cristo per la salvezza degli uomini. Fin dal nostro primo raccoglierci e convenire in unità, Cristo è presente. Nella Eucarestia Cristo è presente e parla: ci invita a scegliere, a meditare. « Hai fatto tutto? Hai osservato tutti i comandamenti? Ti senti a posto con Dio e con gli uomini? Scegli ». Lo dice con il suo linguaggio e invoca una scelta radicale perché definitiva, perché implica necessariamente il primato di Cristo e della sua signoria su tutte le cose. Ci invita a seguirlo sulla strada della fedeltà totale al Vangelo, cioè sulla strada che porta al Padre redentore. Allora, iniziando questa Eucarestia, dobbiamo invocare lo Spirito santo che discenda su di noi, perché il nostro cuore sia aperto a Cristo che viene e perché questo è il senso che conduce il vostro congresso e la vostra vita. Iniziamo ad accogliere Cristo che viene e che si unisce a noi, come un giorno si affiancò ai due discepoli di Emmaus, e ci conduce verso la mèta della comunione. La comunione con Dio e con tutti gli uo-

mini. La strada di Cristo è una sola; passa attraverso l'eucarestia che ci fa Chiesa e arriva all'uomo. Speranza per l'uomo che si incammina, Cristo, Signore della Chiesa, suo corpo e suo popolo, continua il suo mistero di vocazione e di forza nella storia, perché gli uomini abbiano la vita.

Non la sapienza dell'uomo ma la potenza di Dio

Vieni Spirito santo e conduci i nostri passi sulla strada della conversione e della consumazione di noi stessi, quale dono per gli altri, per il mondo e la storia. Così, adeguandoci al mistero della presenza di Cristo che noi stiamo celebrando, io non posso non lasciarmi prendere dalle stesse parole di Paolo e ripetere io stesso « venendo qui, in mezzo a voi, mi presento ad annunciarvi la testimonianza di Dio, non con sublimità di parole o di sapienza, conoscendo infatti di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo e questi crocifisso. Ed io sono in mezzo a voi, in manchevolezza e pieno di tremore, consapevole che la mia parola e la mia predicazione non si basano su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza, perché la vostra fede, sia dono suo e non sia fondata sulla sapienza umana, ma sulla potenza di Dio » (cfr: 1 Cor. 2,1-5). Allora vincerà sul male e salverà l'uomo. Salvezza per il mondo ed oggetto di dedizione e di scandalo, la potenza del Padre, attraverso la sapienza dello Spirito, ha proclamato col Figlio l'annuncio perché i vostri cuori si aprano, le vostre orecchie comincino a sentire e si sciolga finalmente la vostra lingua in un grido di benedizione e di lode, ed il vostro cuore di pietra sia redento con l'acqua dello spirito e raggiunto dall'infinito amore del Padre che ci ha talmente amato da dare per noi il suo unico Figlio. Egli venne nel mondo, il Figlio di Dio incarnato, i suoi non lo hanno accolto; lo hanno rifiutato e mandato a morire. Ma il Padre suo lo ha costituito Signore di tutte le cose. Lui è il nostro Salvatore e fuori di Lui non c'è salvezza. Lui è la pietra scartata dai costruttori e diventata poi testata d'angolo. Lui infatti è la Via, la Verità e la Vita. Tutto quanto è stato fatto per mezzo di Lui ed Egli è prima di tutte le cose. E' il verbo di Dio che si è fatto uomo ed ha posto in mezzo a noi la sua venuta. Lui a quelli che credono dà il potere di diventare Figli di Dio. Lui infine, è la nostra pace, il traguardo sicuro delle ambizioni dell'uomo. Lui è la nostra vittoria. La nostra vita. Allora, all'ascolto della sua Parola e allo spezzare del pane, come nella notte di Pasqua dal cero pasquale si accendono tutte le candele, così nel battesimo dal cero pasquale è stata accesa la nostra vita, si svolge la vocazione di ogni battezzato che si nutre della eucarestia e della comunità, con la comunità. Il Padre nutre tutti gli uomini.

Voi siete il sale della terra ma se il sale perdesse il sapore con che cosa potrà venire salato? Voi siete la luce del mondo. Non si accende una lucerna per metterla sotto il moggio, ma sopra il lucerniere, perché questa luce illumini quelli che sono nella casa. Giunga la vostra luce agli uomini perché vedano le vostre opere buone e incoraggino i vostri passi. Illuminati da Cristo crocifisso, glorificato e Signore, siate voi luce e sale della terra. Luce che illumina fino al sacrificio di sé perché gli uomini abbiano la vita e si aprano alla luce che illumina e rischiara la storia, la illumini con la luce di Dio che è il Vangelo e mediante il suo amore la renda aperta al progetto di Dio, alla sua parola redentrice, disponibile alla libertà, alla giustizia, alla solidarietà, alla fraternità, alla pace. Luce e sale.

Il ministero della cultura

Illuminati da Cristo e salati dalla croce, riempite la storia del vostro lavoro, del vostro studio, della vostra intelligenza che viene da Dio. La vostra fedeltà alla croce guidi nella vita tutte le vostre qualità umane, la vostra cultura e libertà. Il sale diventa così speranza della vita, perché niente di ciò appartiene all'uomo ma tutto è portato a compimento da Cristo. L'uomo, le sue leggi, le istituzioni, l'impegno per la giustizia, per la pace e il superamento delle miserie, tutto ciò è frutto di Lui. Ora, non solo Lui cammina con noi, ma ogni cosa si muove insieme, lungo le strade della storia, per aprirla all'opera di Dio. Il mistero della Chiesa opera in noi e per mezzo vostro, in forza dell'eucarestia e dello Spirito, verso la manifestazione piena del Regno, rivolgendosi anche alle vostre mani.

Il cammino di Emmaus, cioè verso la manifestazione piena del Regno, Cristo lo stabilisce nella storia del mondo per la salvezza dell'uomo, per mezzo delle vostre mani. Gesti di Cristo sono i sacramenti, dono di Cristo è il suo Spirito che dà energia e forza. Corpo di Cristo è la Chiesa, le mani di Cristo sono le nostre mani. Che cosa sono le nostre mani, se non quelle con cui Cristo ha fatto la storia e l'ha resa luogo di redenzione e di speranza per il mondo? Ma le mani di Cristo sono anche la nostra miseria. Dio mediante lo spirito ha distribuito a noi le mani di Cristo per l'utilità comune, vale a dire ha fatto il mondo oggi, ma mediante voi ha assegnato a ciascuno il proprio compito. Io ho il mio compito, altri fratelli hanno altri compiti. S. Tommaso d'Aquino, di cui oggi celebriamo la memoria, ha avuto da Dio la vocazione ministeriale di servizio alla verità, allo incontro della fede con la razionalità classica. Voi avete il mistero della cultura, la luce che rischiara la storia. Vostro compito è l'impegno culturale, la specializzazione della storia. E come ha ben detto S. Tommaso, « la ricerca è la passione per la virtù ». Una verità che non è mai raggiunta, che non è mai ferma; è viva la verità. Essa trascina sempre verso una scelta ferrea e coraggiosa ed implica una ascesi austera, severa, ma anche una ricerca piena d'amore per le cose. La verità è sempre nostalgia ma sia per i ricercatori, per i pellegrini che per i monaci della verità, essa si presenta sempre come un cammino di estremo rigore. Allora, tenetevela buona e la verità sarà a voi grata.

Certo, il tempo esige da parte vostra un impegno di lettura delle dinamiche delle situazioni e poi una elaborazione e progettazione di idee compiute. Sarete luce e sale per la strada dell'uomo se sarete onesti e seri nel vostro impegno di studio. Questa è la vostra vocazione, il vostro servizio apostolico. Un servizio esigente ma necessario. Non preoccupatevi di essere immediatamente i custodi della verità; guardatevi anche dall'esserlo dopo. Siate fiaccole di luce e lucernieri.

Lucerne sul bene e sul male, della vita e della morte. Date sapore umano a ciò che sapore non ha. Siate nella storia non ripetitori inutili ma in tutte le stagioni della vita abbiate a fare bene le stesse cose.

Oggi voi siete le mani di Cristo per la costruzione della storia, aperta alla speranza grazie anche al vostro impegno di cristiani. Accogliete l'obbligo di servire. La vostra fedeltà consiste infatti nel vostro impegno per l'uomo e con fedeltà nella società e nella Chiesa. Cristo crocifisso realizzò il suo compito in tutta la sua vita. Come Cristo, siate amore e vita per i fratelli.

sabato 29 gennaio,
S. Costanzo

Mons. Fiorino Tagliaferri

Farci pensosi insieme, per rinsaldare tra noi un'amicizia che non solo cerchi l'apertura ed il dialogo, ma anche la compromissione con Dio, con gli uomini, con la Chiesa, con l'esistenza umana. Ecco, e quanto ci proponiamo con questa meditazione che prevede due momenti.

Un primo momento, per situarla nel vivo del vostro congresso, che non è per voi solo un episodio di cronaca, ma è un evento di sintesi e di rinnovamento: evento forte, di vitalità evangelica per la FUCI. Lo è davvero, se tale è per voi, nella vostra coscienza di giovani o di preti; se lo pensiamo, lo sentiamo e lo viviamo come un appuntamento singolare con Cristo e con l'umanità del nostro tempo.

Il secondo momento della nostra meditazione lo dedicheremo a cogliere dalla parola di Dio, che abbiamo ascoltato, alcune indicazioni illuminanti e promozionali per le nostre scelte e per il nostro cammino.

Cultura e speranza connotati della fede

Situata oggi, qui, nel presente di Dio che vuole fare breccia dentro il nostro presente, questa nostra meditazione, se è sincera, ha due condizioni.

La prima. Cultura e speranza non possono essere solo dei contenuti sui quali ragionare con la competenza di chi sa, e di chi sa dire. Nessun contenuto, fosse pure il più innocuo o il più sacro o il più umano o il più certo, dà vita e gioia e liberazione se non trova consenso e aspirazione a livello dell'essere, anzi di voler essere, e del sentirsi vivere in quelle persone che lo professano.

La storia della salvezza non è una enciclopedia di concetti, ma una avventura di persone compromesse. La pagina della « lettera agli Ebrei », che abbiamo ascoltato, ce ne offre una singolare documentazione in alcuni uomini e donne dell'antica promessa, i quali sulla speranza di una patria o di una civiltà migliore, hano giocato se stessi.

Stamane, qui, siamo chiamati a questo confronto, siamo chiamati a verificare di che tipo è la nostra esperienza riguardo alla cultura e alla speranza. Non c'è dubbio che siamo esperti, ma in che misura siamo esperti di cultura e di speranza? Non le pensiamo a caso la cultura e la speranza, ma le ragioniamo improvvisando. Però che rilevanza ha questa nostra connotazione di esperti della cultura e della speranza nel nostro essere, nel nostro voler essere? Il fondamento della speranza è la fede, anche questo lo abbiamo ascoltato poco fa. La fede è vita con Dio, credere in Dio, appartenere all'essere, all'essere in Dio: struttura di comunione tra lo spirito dell'uomo e lo spirito di Dio, la prima sorgiva verità che scopre questa ineffabile possibilità come dono e la sceglie come propria originalità sovrastante ogni aspirazione e desiderio. Vivere con Dio, il Dio che si è fatto uomo e che è qui: Dio fatto uomo, veramente Dio, umanamente Dio, Cristo.

Specchiamoci in Lui, è necessario chiederci se la nostra esperienza di persone che conoscono e parlano di speranza e cultura, trova riscontro in ciò che noi siamo, in ciò che scegliamo di diventare. Mi tornano alla mente quegli interrogativi incalzanti con i quali Paolo VI ci interpella nella « Evangeli Nuntiandi »: Credete veramente a ciò che annunziate? Vivete ciò che credete? Annunziate davvero ciò che vivete?

Facciamo davvero questa verifica, non per affliggerci con un'autocondanna, che non servirebbe, né tantomeno per gratificarci con un autocompiacimento, che sarebbe falso, ma per rinnovare in pienezza la gioia di essere, davanti a Cristo e al mondo, come persone che innestano la speranza, innanzitutto, nella propria inaugurale novità, perché la speranza è frutto pasquale, la virtù dell'uomo nuovo, della coscienza non degli arrivati, ma di chi si mette in cammino.

Ricuperare il divenire della cultura

L'altra condizione che fa essere sincera questa nostra celebrazione, situata nel presente del vostro congresso, riguarda la disponibilità ad operare, affinché la speranza cristiana contribuisca al cammino della cultura umana. Non si tratta di attuare un dominio o un predominio cristiano, ma di garantire un servizio cristiano alla cultura umana. Perché ciò che conta, ciò che urge, è che le culture siano veramente, pienamente umane. Il rischio più grave per la cultura è la disumanizzazione, la frattura fra cultura e uomini, fra cultura e umanità, il rischio di culture della manipolazione. Nella « Evangeli Nuntiandi », Paolo VI parlava di una rottura fra Vangelo e cultura, una conseguenza di quella rottura che probabilmente si va più radicando fra cultura e umanità. Questo deve essere, lo è, la vostra grande passione: recuperare il divenire della cultura, di ogni esperienza culturale; questa sua irrinunciabile identità: condivisione di uomini liberi, consapevoli e responsabili, nell'impegno di fare più umana la vita. Questo è l'obbiettivo che ci deve appassionare: far si che ogni esperienza culturale sia condivisione di uomini liberi, consapevoli, e responsabili dell'impegno di far più umana la vita. L'apporto della speranza cristiana a questo impegno è splendido: la compromissione con la fedeltà di Dio rende intraprendenti nel farsi carico del compito dell'uomo. Il Dio della rivelazione, non il Dio dell' alienazione. Il Dio con gli uomini, il Dio degli uomini, il Dio fatto uomo. Il Dio che nasce, vive tutta l' esperienza dell'esistere umano, lavora con mani d'uomo, pensa con mente d'uomo, ama con cuore d'uomo, muore e risorgendo consegna il suo spirito agli uomini, perché vuole continuare a vivere con loro.

La speranza teologale, che si fa servizio per il divenire della cultura umana, è la strada della sequela a Cristo. Dio si è fatto uomo per servire la causa dell'uomo. Nella creazione, l'iniziativa di Dio culmina nel fare l'uomo, ma il culmine di tutta l'iniziativa di Dio e Dio che si fa uomo. La speranza cristiana è imitazione di Cristo, è solidarietà con l'incarnazione, è il prolungamento del suo farsi uomo per l'uomo, ed è speranza teologale perché attinge a Cristo-Dio. E' volere una umanità ed una storia secondo il progetto divino, riassunto in lui Parola di Dio.

E' speranza teologale, perché non

rinuncia a Dio per l'uomo, ma riconduce continuamente l'uomo, tutti gli uomini, ogni uomo alla fonte, a Dio. Cristo, Dio fatto uomo, non può essere il pretesto per nostri umanesimi. Cristo è la sorgente per l'umanesimo dell'uomo, figlio di Dio, nato da Dio, figlio di Dio.

Fratelli e amici, il nostro impegno è splendido, tale da esaltarci e coinvolgerci. Ci appassiona, perché ci convince, e proprio perché ci convince, ci conquista; fanatici no, mai! I fanatici sono possessori e possessivi. Dio ci salvi da qualsiasi fanatismo. Ma appassionati, si! Appassionati della ricerca, nella complicità, nella compromissione del servizio, appassionati perché convinti.

Le letture che abbiamo ascoltato ci offrono alcune indicazioni. La prima riguarda la nostra compromissione personale.

Gli uomini e donne della speranza, che ci sono indicati dalla prima lettura, sono dei chiamati. Non si creano speranza. La speranza è la loro risposta, nasce dentro la loro coscienza di sentirsi richiesti, anzi, cominciano a sperare nel momento in cui si sentono richiesti. La speranza è nel cuore come l'eco della voce cristiana: non è possibile la speranza quando il cuore dell'uomo è sospinto dal desiderio. Certamente, quegli uomini ricordati dalla « lettera agli Ebrei », prima della chiamata avevano i loro desideri, i loro progetti, anzi avevano già, con una certa consistenza, creato delle realizzazioni. La chiamata in qualche modo li disturba, li sconvolge. Gente sicura, sistemata, si pone nella condizione dell'esule, del viandante disposto al rischio, rischio del compito, per Abramo addirittura il rischio dell'assurdo.

La vera speranza non è di ciò che si desidera o di ciò che si crede. Viene da Colui a cui si crede. Il desiderio si crea una speranza sua, che però deve fare i conti con la paura. Invece la vera speranza non accetta di farsi serva del desiderio, è amica solo del coraggio della risposta.

Questa se vogliamo coglierla è una indicazione splendida, ma dobbiamo personalizzarla. Come vostro assistente, cioè come amico, fratello, vorrei poter parlare a ciascuno di voi. Fate conto di sentirvi chiamare per nome: tu giovane, tu ragazzo, tu prete, tu con me, sei disposto, sei disposta a riassumere tutto il significato, lo scopo, la ragione del tuo essere vivo, la tua gioia di vivere, riassumere tutto questo nel dialogo con Dio che ti ama? — Cosa mi hai chiesto? — E' questo il criterio della speranza. La chiamata di Dio è il frutto della verità, una chiamata che si fa chiaro, se non solo accettiamo, ma scegliamo il rischio della risposta, il « passiamo all'altra riva » della pagina evangelica.

« Passiamo all'altra riva » è la proposta di Cristo, proposta stimolante. Non è fuga, evasione, non è inquietudine o mania del diverso. E' andare oltre. E' ancora un passo, perché andiamo con Cristo per poter diventare senza difese e senza paure. E ci sono nel corso della vita alcuni momenti, quelli della decisione, che chiedono un animo aperto, coraggio di ciò che al calcolo sembra impossibile o svantaggioso. Chissà che il congresso non coincida per qualcuno con il momento della decisione. Ma al tempo stesso è necessario che l'animo non rimpicciolisca la quotidianità dell'esistenza: fare sintesi di situazioni comuni, giornate che non sembrano decisive, né decisionali, e che occorre vivere con animo grande. Questo è un altro aspetto: il superamento della ricerca di sé, dello spazio che sta oltre la soglia di ciò che fa comodo, perché la realizzazione di sé passa per tutti attraverso il superamento di sé. Questo vale per tutte le vocazioni, per ogni giorno della nostra vita.

Un'ultima indicazione ci viene dalle letture bibliche a riguardo della continua riconciliazione di cui dobbiamo farci carico fra il disegno di Dio e le attese umane. I chiamati per un'avventura dell'esodo, per un'impresa di rischio, sono destinati alla realizzazione di un progetto che riguarda tutto il popolo. Non sono dei privilegiati, sono dei destinati, sono dei chiamati alla ricerca. E anche la proposta di Cristo, « passiamo all'altra riva », è significativa di questo bisogno di andare a cercare l'altro. E vuole con sé i suoi, ai quali dice: « passiamo all'altra riva. Andiamo. Non posso accontentarmi delle persone che ho visto, che mi hanno visto, di chi ho guarito, di coloro ai quali ho parlato. Ce ne sono altri, altri, io non dirò mai basta ».

Incontrare altra gente. E tutto questo comporta del rischio, un rischio che i discepoli non sono disposti a correre. Si ha quasi l'impressione, leggendo questa pagina del Vangelo di Marco, che il miracolo con il quale Gesù placa le acque del lago, sia un miracolo che egli fa a malincuore. Si ha l'impressione che Egli avrebbe preferito farne a meno. All'altra sponda comunque ci sarebbero arrivati. Se non ci fossero forse neppure arrivati, non era cosa rilevante, perché Cristo non garantisce sicurezze umane, garantisce la fecondità del servizio. E domanda l'affidamento come docilità, docilità a Lui, al suo spirito, docilità che rende continuamente liberi. Per cui il cristiano libero non impone legami. La speranza aiuta gli uomini a scoprire che la speranza, come disse S. Paolo, è nel cuore degli uomini, la speranza teologale è già nel cuore degli uomini per opera dello Spirito e che l'amore di Dio è stato immesso nei nostri cuori

Ecco fratelli, amici, viviamo questa Eucarestia per diventare così, per essere così, sempre in misura imperfetta, ma con la rinnovata gioia e volontà di riprendere il cammino. Così come persone e come federazione.

Qualificate sempre di più questo strumento di annuncio, di servizio, di animazione che è la FUCI, che vi aiuta ad essere giovani, ad essere cristiani; vi aiuta a vivere la stagione universitaria della vostra esistenza, una FUCI che vi aiuta a far crescere l'ambiente e a fare più umana, non solo la cultura, ma la storia e tutta la vita.

domenica 30 gennaio, S. Martina

Mons. Egidio Caporello

Ciascuno di noi, quando siamo convocati nel giorno del Signore, per la celebrazione eucaristica, deve avere l'attenzione di creare un atteggiamento di fede consapevole, l'atteggiamento dell'ascolto, della contemplazione, dello stupore. Non si tratta di suggestioni, si tratta di essere consapevoli di ciò che accade quando il Signore parla, particolarmente nel mistero eucaristico e particolarmente nel suo giorno. Ciascuno di noi giunge a

questa celebrazione eucaristica con la sua strada inconfondibile, con la sua spiritualità, certamente anche con la sua mediocrità, può darsi con la sua distrazione, può darsi con il suo tradizionalismo, può darsi con il suo fervore. Viene soprattutto con un pensiero alle tante cose che fanno parte della sua vita.

Oggi qui è presente un gruppo di giovani particolarmente impegnati nei settori più delicati della vita di un Paese, quali sono i settori della cultura e dell'università. Se questa è un'eucarestia che riassume per voi anche le fatiche del pensiero, nella ricerca di tutti i giorni, allora noi comprendiamo bene che cosa avviene quando il Signore ci disarma e parla a noi; ci convoca e parla nel suo proprio modo. Non mortifica i nostri sforzi, ma ci sorprende con la sua Scrittura, con la sua persona, con la sua innocenza, con la sua foga. Ecco, vi invito, in questo momento, ad esprimere il nostro disarmo a quanto si presenta in questa domenica dell'anno, a noi qui convocati e a tutta la Chiesa, in un momento in cui Egli rivela alla sua gente, la gente del suo paese, la linea della sua azione. Tutto il popolo aveva atteso un Messia che fosse per la gente di quel piccolo paese che è Nazareth ed i suoi dintorni. Accoglie Cristo che comincia a manifestarsi passando dallo stupore all'incredulità: all'intuizione che forse, sì, c'è quanto detto sul profeta, ma poi subentra la ribellione dovuta al fatto che Egli passerà al di là dei confini del popolo, se ne andrà perché inviato per il mondo intero, se ne andrà là dove non c'è una cultura, né tradizione, né popolazione che appartengano esclusivamente alla tradizione ebraica. Gesù rivela di nuovo alla sua gente, invitata a porsi con tutta la sua coscienza davanti alla potenza del risorto, che Egli è venuto per il mondo intero. Questo può costituire scandalo, ci mette spesso in crisi, anche senza che ce ne accorgiamo. E' un tema che merita una particolare attenzione. Ad esempio, molti cristiani, ma forse ciascuno di noi, magari nella sua vita quotidiana, nel nome di un Gesù che è venuto per il mondo intero, pensa di ripetere in sé stesso la missione di Gesù; e cerca di inseguirlo, lasciando il suo paese, il suo impegno, lasciando la Chiesa. Per essere esperienza parziale in ciascuno di noi, a volte questa è stata una esperienza drammatica, commovente se volete, per interi gruppi, persino di sacerdoti e laici impegnati nella Chiesa. Solo pochi, negli ultimi decenni, hanno avvertito la grande chiamata verso un mondo come quello di oggi, bisognoso della carità di Cristo, preferendo interrompere con la propria comunità, fino a lasciarla ed abdicare per una vita anonima, fuori di una realtà comunitaria. Non è questo che Cristo rivela alla gente di Nazareth e non è questo che noi dobbiamo intendere, nel momento in cui siamo testimoni della piena luce che Lui ha riversato sulla nostra vita, con la passione, morte e resurrezione. Venendo dal Padre per portare la comunione, Egli si inserisce nella comunità di quel popolo che Dio stesso aveva lungamente preparato e se, ad un certo momento, dovrà rivelare al suo popolo che la comunione che Dio dà al popolo stesso comporta l'esistenza di una forte spinta alla missione, e cioè che vivere di comunione significa comprendere che si vive di comunione per essere poi missionari, per portare i doni della comunione al mondo intero, ecco, queste devono essere le nostre intenzioni. Come Cristo, anche noi inseriti in una lucida comunione da non perdere più, radicata in una comunione battesimale, in una comunione cresimale, in una comunione ecclesiale, persino in una comunione pastorale di progettazione comune, di solidarietà e di sostegno reciproco ai diversi livelli della nostra vita personale, familiare, sociale, culturale proprio per vivere l'impegno chiaro di una missione.

Missione e solidarietà

Quanto alla storia di ciascuno di noi, affinché ci rendiamo consapevoli di cosa voglia dire essere cristiani e Chiesa oggi, questo impegno si radichi in noi perché possa essere segno autentico della carità di Cristo, quella che proviene dalla comunione che Dio ha voluto, e che i sacramenti del suo Cristo hanno impresso in noi, Dio che sorregge, con tutte le suggestioni e le forze, in ogni carisma che riversa su ciascuno di noi, ed infonde nello spirito, quanto debba essere lucida, consapevole, lieta questa realtà. Cristo non se ne va da Nazareth per dispetto, per sfiducia o perché sceglie un altro campo; Egli vive a Nazareth e lascia sorpresa la sua gente, ma continuerà a sviluppare la predicazione e la rivelazione di quella comunioni con il suo popolo che lo porterà a morire dentro Gerusalemme, a morire squarciando il velo di Gerusalemme perché quella comunione, come pedagogia, possa crescere lucida per il mondo intero.

Proprio per questo egli può sfidare con una saggia pedagogia, a volte aggressiva, a volte fatta di silenzio, può sfidare la grettezza della sua gente, la grettezza di noi cristiani, quando abbiamo l'impressione che qualcuno predichi al di là della tenda nel nome di Gesù. Quando non comprendiamo che lo Spirito di Gesù è largamente diffuso ormai nell'umanità; quando vediamo sorgere dietro lo sforzo dell'umanità, lo Spirito presente che la sta animando con i semi del suo Verbo che sono già radicamente interrati oltre i confini della Chiesa, perché la Chiesa li nutra, li alimenti, li sveli agli uomini.

Ecco una tematica stupenda che passa attraverso i nostri rapporti quotidiani, già dentro di noi, nella nostra coscienza e che quasi nessuno oggi, riesce a vivere con la stessa intensità. Sorge il problema di come vivere la propria identità di cristiano nella responsabilità che comporta la scelta della missione e della solidarietà che ciascuno porta con sé da devolvere agli altri, con chiunque abbia nel cuore il bisogno ed il diritto alla collaborazione cristiana. Questo diventa, poi, il problema di tutta la Chiesa che si interroga su come poter vivere questa comunione di fede senza assolutamente metterla mai in discussione; come rapportare, come costruire rapporti di comunione personali, costanti, produttivi per laici e preti assieme, tra strutture ecclesiali e movimenti; come costruire comunione tra marito e moglie, come costruirla tra generazioni, come costruirla senza che mai venga meno. Tutto possiamo discutere, ma il criterio di fondo è questo: siate una cosa sola perché il mondo creda. Non ci sono altri criteri di verità per poter rapportarci a Lui in modo tale che la nostra comunione sia veramente segno di speranza.

Non tocca a me riversare su tutta questa assemblea eucaristica il dono, la fatica di questo gruppo di giovani della FUCI che pure qui accogliamo con grande simpatia davanti al Signore. Certo, hanno il merito di porre a tutti, anche in questa assemblea eucaristica, il seguente interrogativo: come poter costruire una cultura di speranza in un mondo che ha bisogno di speranza perché in crisi.

Come ricordare tutto questo oggi? E' appunto il Signore che lo ricorda sorprendendoci: non si sovrappone ai ragionamenti di un congresso, né al pensiero di nessuno di noi, ma si presenta così e ci disarma, dando sé stesso come criterio.

31 gennaio

A.F.

IL NUOVO CONSIGLIO CENTRALE

A conclusione dei lavori l' Assemblea Federale ha eletto quali nuovi consiglieri per l'anno 1983: Giuseppe Lumia (Termini Imerese), Maurizio Bezzecchieri (Pompei), Roberto Grison (Trieste), Michele Caselle (Torino), Orazio Ciliberti (Foggia), Marco Rizzi (Milano Cattolica).

Salutando coloro i quali hanno terminato il loro servizio, rivolgiamo un grazie particolare a Rino Sica di Salerno e a Luigi Gerbino di Palermo che, come Segretari del Consiglio Centrale, hanno dato il loro importante contributo fino alla scadenza congressuale. Il nuovo Consiglio, riunitosi a Venezia il giorno 1 febbraio, ha quindi eletto quali nuovi Presidenti Nazionali per il triennio 83-85, Gianluca Salvatori di Roma e Maria Rita Rendeú di Terni. Nel mese di marzo il Consiglio Permanente della CEI ha ratificato la loro nomina.

Le mozioni approvate

Mozione per un impegno della F.U.C.I. nei processi di attuazione della legge di riforma
(approvata all'unanimità)
firmata da:
Chiara Dore
Gian Michele Cittadini
Grazia Devito
Giuseppe Lumia
Angelo Locaspi

Il documento conclusivo dell'Assemblea federale 1982 di Palermo indicava l'attenzione alla riforma universitaria come uno degli obiettivi prioritari dell'impegno di tutta la Federazione per i prossimi anni.

Tale indicazione è stata recepita ed ha trovato una prima espressione nella circolare della commissione universitaria che istituisce un'osservatorio per la raccolta e l'elaborazione dei dati sullo stato di attuazione della riforma. Per dare ulteriore sviluppo a questa prospettiva di lavoro si propone quanto segue: interlocutori primari di questo osservatorio sono le regioni come prima sintesi dei contributi dei gruppi. Pertanto l'osservatorio deve essere attrezzato per stabilire un sistematico rapporto di scambio con le regioni, in modo da promuovere in esse la capacità di una risposta qualificata, attraverso l'approntamento di metodologie di lavoro e la predisposizione di schemi per il reperimento dati. Esso inoltre deve assicurare l'utilizzazione delle conoscenze acquisite in direzione di tre obiettivi fondamentali: un'opera di puntuale informazione, la formazione di un'attenzione critica dei gruppi FUCI a processi di riforma; la promozione di un'atteggiamento costruttivo nei confronti della riforma stessa attraverso momenti qualificati che, a livello pubblico stimolino un dibattito più ampio e concreto sui problemi odierni degli Atenei.

Mozione su: pace e corsa agli armamenti
(approvata a maggioranza assoluta)
firmata da:
Angelo Rossi
Sandro Distante
Luigi Gerbino
Giuseppe Lumia
Vincenzo Santandrea

Accanto alle tensioni già presenti in varie parti del mondo, in seguito alla riacutizzazione della classica tensione Est-Ovest, si sono compiute nel nostro Paese scelte politiche che certamente impediscono il superamento della logica dei blocchi, e che anzi la radicalizzano, restando tutto sommato sterili, se non addirittura funzionali al permanere di un sistema di rapporti internazionali basati esclusivamente sullo sfruttamento e sulla paura.

Rispetto a tale panorama, si rende quanto mai urgente e necessaria una nuova cultura politica, capace di restituire agli uomini il proprio destino.

La coscienza europea, anche in Italia, si sta muovendo verso questo nuovo modo di rapportarsi alla politica.

In particolar modo, i movimenti pacifisti indicano, seppur confusamente, una strada da percorrere, che passa anche attraverso i nodi attinenti alla qualità della vita.

La pace risulta il valore primario per cui passa la costruzione di un nuovo modo di relazioni fra i popoli: tale prospettiva è concretamente minacciata dalla corsa agli armamenti, soprattutto nucleari.

Il nostro Paese, accettando di installare 112 missili « Cruise » a Comiso, scavalca nodi culturali, economici e politici, di cui pace è l'espressione determinante.

Certamente sappiamo che il problema non si può ridurre a semplicismi che non riescono concretamente ad incidere sulle scelte compiute in sede istituzionale.

Ma, al contrario, non possiamo non tenere conto della dichiarata volontà di più di un milione di siciliani che il territorio siciliano non venga utilizzato a scopi bellici (fianco Sud della Nato), e dell'ormai diffusa coscienza popolare che sta alla base della massiccia adesione alla petizione contro l'installazione dei missili a Comiso.

Mozione su: rapporto Nord-Sud e pace nel mondo
(approvata a maggioranza assoluta)
firmata da:
Giuseppe Lumia
Luigi Gerbino
Rino Sica
Massimo Giuliani
Raffaele Valente

La nostra costante attenzione verso la storia degli uomini, luogo teologico dove la fede viene pienamente vissuta e realizzata, ci pone il drammatico problema dell'allargamento dei fossati che separa i paesi industrializzati del Nord da quelli in via di sviluppo del Sud, frutto della logica dei blocchi contrapposti quale scaturisce da Yalta.

« Mentre la corsa agli armamenti concentra l'attenzione sul rapporto tra Stati Uniti e Unione Sovietica, non è né politicamente saggio né moralmente giustificabile ignorare il più vasto contesto internazionale in cui si colloca questo rapporto. L'interdipendenza del mondo significa una serie di questioni politiche intrecciate fra loro. L'importanza del mantenimento della pace nell'epoca nucleare, per grande che sia, non elimina gli altri grandi problemi attuali, né li risolve. La questione preminente nell'ambito di questi problemi è la crescente divaricazione di tenore di vita tra mondo industrializzato (Est e Ovest) e mondo in via di sviluppo ». (dal documento dei Vescovi Americani).

La sottonutrizione (23% della popolazione mondiale), l'elevato tasso di mortalità infantile (metà dei bambini nati muoiono prima dell'anno di vita), l'alto tasso di crescita demografica, la degradazione delle condizioni di vita in campo sanitario e sociale, la proletarizzazione crescente delle masse urbane e rurali (2/3 della popolazione mondiale dispone solo del 15% del PML), lo squilibrio finanziario e commerciale, l'aggravamento della dipendenza finanziaria, tecnica e politica, contribuiscono a delineare un quadro che è il risultato di scelte ben identificabili dell'asse settentrionale:

— **in campo economico,** dove, al venir meno della fiducia dell'illimitato sviluppo del mercato fa riscontro la riproposizione di modelli keynesiani e liberisti;

— **in campo politico,** dove all'incapacità di far prevalere istanze etiche su logiche di mercato e di riarmo, si è aggiunta la rinuncia a qualsiasi forma di progettualità globale in favore di colonizzazioni subdole mascherate da interventi di sapore pietistico, fatti di sussidi alimentari insufficienti quanto machiavellicamente interessati;

— **in campo culturale,** dove alle speranze dei decenni trascorsi si è sostituito un pragmatismo che nasconde disagio e insofferenza verso il complesso.

Congiuntamente, anche il nostro Paese, sotto la maschera di una politica umanitaria ed assistenziale, nasconde gravi responsabilità che ineriscono alle scelte operate in campo politico-militare ed economico (non a caso è ai primi posti tra i paesi esportatori di materiale bellico), che privano i paesi del Terzo mondo delle risorse essenziali al loro sviluppo.

Consapevoli quindi che il problema della fame nel mondo si presenta, oggi, come compendio e cifra della crisi che investe globalmente l'uomo nelle sue forme di progettualità razionali, siamo convinti che la sua risoluzione definitiva passi necessariamente attraverso la generazione di una politica, di un'economia e di culture mondiali che si definiscono rispetto al futuro di tutta l'umanità.

In tale contesto ci sembra irrinunciabile il contributo che la Fuci sotto il profilo culturale, così essenziale quanto poco messo in luce, può dare nell'opera di denuncia e di sensibilizzazione delle coscienze. Anche qui ci sembra necessaria una nuova cultura della mediazione, un nuovo sforzo di intelligenza che sappia, non accontentandosi di pseudo soluzioni moralistiche, indirizzarsi verso una ricerca capace di dominare la razionalità perversa che contraddistingue lo spreco economico e politico.

A livello operativo, ci sembra quindi opportuno promuovere e partecipare a quelle iniziative che possono rivelarsi valide occasioni di formazione di confronto e di approfondimento, delle radici storiche, culturali, politiche, economiche, sociali e delle implicazioni che tale problema comporta.

Mozione sulla sensibilizzazione ecumenica
(approvata a maggioranza assoluta)
firmata da:
Rino Sica
Luigi Gerbino

Il 500° anniversario della nascita di Lutero offre l'occasione a tutte le chiese cristiane di un sereno e serio ripensamento del proprio cammino ecumenico. Anche la FUCI vuole essere sensibilizzata e farsi a sua volta propositrice di questa sensibilità ecumenica. Il comune riferimento alla Parola di Dio è la fonte stessa dell'umiltà in questo itinerario di riconciliazione delle chiese. L'ob-

Giuseppe Lumia
Salvatore Scicolone
Emanuela Marchignoli

bedienza alla Parola illumina e valorizza anche il più piccolo passo verso l'unità, che è anzitutto reciproca e profonda conoscenza, accoglienza dell'altro, dialogo di carità e ricerca storica e teologica paziente e fiduciosa nell'aiuto dall'Alto. Si segnala a questo proposito il documento, troppo passato in silenzio, almeno in Italia, elaborato da teologi di tutte le principali confessioni cristiane a Lima su « Battesimo, Eucaristia, Ministero ». Valorizzare questi sforzi è un dovere di ciascun gruppo FUCI; coltivare il dovere di gesti profetici di equilibrata apertura può significare la natura dinamica della speranza per il mondo. Anche l'unità delle chiese si innesta nel dovere di rendere testimonianza alla Verità nel servizio della carità fraterna.

Mozione su: sviluppo del Sud e mafia (approvata a maggioranza assoluta) firmata da:
Giuseppe Lumia
Luigi Gerbino
Francesca Artista
Angelo Rossi
Marina Musumeci

Lo sviluppo del Sud, pensiamo, è condizione indispensabile per la ricostruzione del Paese e necessaria premessa per fondare una speranza con cui uscir dalla crisi.

Il Mezzogiorno d'Italia rimane, con i suoi mille problemi economici, politici, sociali, culturali, la più grande questione aperta della nostra storia, a cui difficilmente qualcuno ha messo mano per la difficoltà di progettare uno sviluppo gradualmente organico ed armonioso.

Alla latitanza storica del governo si è aggiunto uno dei fattori che ha determinato e ha impedito storicamente la crescita del Sud: questo fattore viene definito giornalisticamente criminalità mafiosa.

La mafia, come d'altra parte la camorra e la 'ndranghèta, pur nella loro peculiarità, ha potuto costruire il suo impero avvantaggiandosi della situazione statica che ha caratterizzato da sempre la realtà meridionale, al punto di sostituirsi ed identificarsi con il potere costituito. Tale situazione statica è riscontrabile a vari livelli:

— **a livello economico,** dov'è operante una politica governativa di intervento assistenziale (vedi lo sviluppo massiccio del terziario) assolutamente inadeguata all'arretratezza produttiva dei vari settori e che parimenti, oltre a risultare recessiva in un contesto di crisi economica, non ha mai considerato seriamente le risorse delle regioni;

— **a livello culturale.** Nonostante la presenza di mentalità e atteggiamenti, come la rassegnazione, il fatalismo, l'omertà, scaturenti da una molteplicità di fattori: economici, politici, storici, che hanno costituito terreno fertile su cui la mafia ha costruito « fecondi » ed organici rapporti, si è cercato faticosamente di avviare un processo di sviluppo culturale, a partire dalle lotte che hanno visto protagonista il popolo del Sud. Questi sforzi di emancipazione collettiva, in passato, hanno dovuto fare i conti anche con gravi inadempienze da parte degli intellettuali, che non hanno saputo assumere un ruolo propulsivo nel rapportarsi con le masse popolari, finendo con l'essere del tutto marginali rispetto al processo storico del Sud e risultando in definitiva subalterni alle logiche mafiose;

— **a livello politico.** Le opzioni che hanno caratterizzato la scena politica della realtà meridionale, non hanno tenuto conto né dei nodi economici e culturali in essa presenti, né tanto meno della necessità di una cultura amministrativa in grado di spezzare, tramite provvedimenti efficaci, la triste catena di sfruttamento economico e di asservimento clientelare che la mafia impone. Le ormai note forme di connivenza di alcuni esponenti politici — anche di rilievo — con ambienti mafiosi, pongono con urgenza la tanto sbandierata questione morale, di fondamentale importanza per capire molti limiti dello sviluppo del Sud.

Di questa situazione anche noi cristiani siamo responsabili.

Innanzi tutto con il silenzio di fronte a situazioni che sono di scandalo di fronte a Dio ed agli uomini; quando non addirittura si è risultati conniventi con la mafia o se ne sono assunti atteggiamenti tipici.

Tutto ciò dimostra chiaramente la concezione di una fede atta più a consolare che a provocare le coscienze, dimenticando che la denuncia di ogni complicità e connivenza con l'ingiustizia non è mai il punto di arrivo o l'unico scopo, ma il punto di partenza per l'annuncio del Vangelo, messaggio di liberazione e di salvezza, rivolto a tutti gli uomini, a partire dagli ultimi.

In questo senso, recentemente sono venute forti ed esplicite denuncie da parte della comunità ecclesiale, soprattutto nei suoi pastori, che vanno accompagnate da scelte pastorali tese alla formazione di coscienze critiche, libere e oneste.

Da questa analisi si evince una necessaria attenzione, rilevante e continua, che vada al di là dei semplici momenti di cronaca.

E non possiamo, a questo punto, non ritenere pericolosi tutti quei nuovi

atteggiamenti anti-meridionalistici, che tentano di emarginare la gente del Sud, creando una falsa e a volte strumentale identificazione fra meridionali e mafia. Essi sono utili soltanto a sviare le coscienze dai veri nodi della questione.

Sono nodi che la FUCI deve affrontare criticamente nel suo lavoro di promozione e di mediazione culturale, se vuole evitare le semplici petizioni di principio, l'enfasi e la retorica, se vuole contribuire in modo credibile alla fondazione di una speranza che sappia accogliere i segni della pace in un contesto che sembra generare, ma solo in apparenza, unicamente violenza.

Si tratta quindi di operare con tutti quegli strumenti che ci competono, per dare il nostro contributo fattivo, oltre alla solidarietà, alla lotta in atto contro il fenomeno mafioso, nella consapevolezza che, anche, dalla sua risoluzione, dipende lo sviluppo del Sud ed il progresso del Paese.

Mozione su: la « rivoluzione tecnologica » come sfida culturale
(approvata a maggioranza assoluta)
firmata da:
Michele Caselle
Andrea Amadori
Luciano Di Giovannantonio
Lino Cirami
Marco Demarie

Punto qualificante dell'esperienza FUCI è la continua attenzione critica a quanto di nuovo emerga nella realtà in cui viviamo. Non si può quindi, nell'attuale fase di transizione sociale, non essere sensibili all'insieme di innovazioni che interessano l'ambito dell'informatica, dell'elettronica, della gestione ed elaborazione dell'informazione con spazi di applicazione in ogni settore dell'attività sociale e che stanno assumendo i connotati di una vera e propria « rivoluzione tecnologica ».

Ci pare impegno stringente per la FUCI l'esplorazione e l'approfondimento non banali di questo fenomeno sia per il diretto interesse culturale e politico che esso riveste nei confronti degli universitari, sia al fine di sollecitare all'interno della comunità ecclesiale un'attenzione che oggi pare carente su questi temi e problemi. Pensiamo di concretizzare questa esigenza in alcune indicazioni operative:

Nell'ambito delle attività dei gruppi di facoltà si propongano linee di studio sia sull'effettivo significato e contenuto tecnico del fenomeno, sia sulle implicazioni « politiche ».

A questo scopo sembrerebbe utile iniziare un'attività di raccolta coordinata di indicazioni bibliografiche, di informazioni e risultati di valori di gruppi di studio, di convegni effettuati sul tema di contributi richiesti ad esperti nei vari settori ecc.

In quest'ottica pare di particolare rilevanza, stante le dimensioni internazionali del problema, la collaborazione con i movimenti del MIEC, soprattutto in considerazione del fatto che le trasformazioni in questione si presenta in altri paesi in un più avanzato stadio di attuazione ed applicazione .

Il materiale raccolto potrebbe costituire la base per un sussidio — a cura della commissione per la formazione — strumento di una proposta di attività comune sul tema, a tutti i gruppi della federazione.

Mozione su: scelta democratica e sue conseguenze nella vita della Federazione
(approvata a maggioranza assoluta)
firmata da:
Lino Cirami
Alberto Bobbio
Patrizia Bertoni
Giuseppe Lumia
Paolo Michelini

1) L'itinerario perseguito fino ad oggi, teso a valorizzare nella FUCI, nell'ACI e in molti gruppi, movimenti, associazioni, la partecipazione democratica e la responsabilità laicale è da considerarsi fortemente positivo.

2) Le indicazioni dell'ecclesiologia conciliare che insistono sul ruolo attivo dei laici nella costruzione della comunità cristiana e la nostra esperienza storica ci portano ad auspicare un ampliamento ed una puntuale verifica dei mezzi predisposti in rispondenza a questi fini.

3) Le difficoltà ed i problemi sorti nell'attuazione della « scelta democratica » ci devono spingere non certo a scorciatoie clericalizzanti o verticistico-carismatiche ma ad un ulteriore sforzo di maturazione personale e comunitaria. Riteniamo pertanto opportuno ripetere, con il decreto « Apostolicam Actuositatem » n. 20, che « **I laici,** collaborando con la Gerarchia **secondo il modo loro proprio,** portano la loro esperienza e assumono **la loro responsabilità** nel **dirigere** tali organizzazioni, nel ponderare le circostanze in cui si deve esercitare l'azione pastorale della Chiesa, e nella **elaborazione** ed **esecuzione** del piano di attività ».

4) Pertanto l'A.F. impegna il Consiglio Centrale ad approvare quanto prima un proprio regolamento interno. La rispondenza del regolamento alla sensibilità dell'A.F. sarà comunque verificata nella prossima A.F., a cui si arriverà dopo una fase di sperimentazione, già avviata.

Mozione sulle elezioni negli organi rappresentativi dell'università
(approvata a maggioranza assoluta)

La FUCI, in coerenza con la sua identità ecclesiale non immediatamente traducibile sul piano storico-sociale, non assume alcun impegno diretto in occasione delle prossime elezioni universitarie ed invita i propri aderenti ad

firmata da:
Diego Cabras
Leonardo Panzali
Salvatore Scicolone
Walter Di Rocco
Giorgio Armillei

impegnarsi preferenzialmente in un lavoro di sensibilizzazione culturale tra gli studenti.

Non manca di suscitare serie preoccupazioni la stessa condotta delle forze, politiche e non, presenti in università che, assolutamente latitanti sui temi cruciali della questione universitaria, compaiono nei momenti elettorali più per raccogliere i voti di una minoranza di militanti di sezione o di parrocchia che per affrontarsi seriamente in una competizione elettorale.

La FUCI riafferma comunque la centralità dei momenti di democrazia formale anche in presenza di una palese insufficienza degli attuali strumenti rappresentativi, insufficienza per altro comune a tutti i sistemi universitari occidentali, incapaci di costituire organi di governo dell'università rispettosi insieme di esigenze di equilibrio e di democrazia.

Iniziative di dibattito sui temi della gestione e della trasformazione dell' università sembrano pertanto necessarie per una duplice ragione. Da un lato colmare un ritardo culturale degli studenti rispetto a tutte le questioni che sfuggono l'immediatezza dei bisogni quotidiani, dall'altro, coerentemente alla natura della Federazione, evitare una presenza assimilabile a quella di un ennesimo partitino ansioso di spartire voti e seggi perché poi tutto resti come prima.

Mozione sul bilancio della Federazione
(approvata a maggioranza assoluta)
firmata da:
Franca Giacon
Rino Sica
Alessandro Cortesi
Leonardo Panzali
Gianmichele Meloni

In considerazione dei gravi problemi di bilancio che la federazione sta attraversando, l'assemblea federale ritiene opportuno l'invio a tutti i gruppi di un bilancio annuale.

Questa prassi, oltre a creare maggiore chiarezza nel controllo della gestione dei pochi fondi disponibili, contribuirebbe a sensibilizzare i gruppi sui problemi finanziari della federazione.

Mozione su: il problema etico nella sperimentazione genetica
(approvata a maggioranza assoluta)
firmata da:
Patrizia Mecocci
Alberto Arrighini
Andrea Amadori
Andrea Raspi
Michele Caselle

In riferimento ai recenti progressi della scienza biomedica, ci sembra opportuno evidenziare i rischi derivanti da un non corretto uso delle varie tecniche individuate. Tali studi, creati con l'intento di porre fine a determinati tipi di malattie dette appunto genetiche sono progressivamente deviati verso interventi talora disumanizzanti, intendendo con ciò la possibilità di creare alterazioni psico-fisiche della persona. Al problema strettamente etico vogliamo associare gli evidenti rischi cui vanno incontro gli studi di eugenetica che alterando i normali processi biologici potrebbero giungere anche alla spersonalizzazione dell'individuo. Intendiamo perciò affermare la necessità di una maggiore sensibilizzazione di tutti gli studenti della FUCI, indipendentemente dal loro indirizzo di studi, affinché il problema venga dibattuto nei suoi molteplici aspetti (etico, filosofico, scientifico) sia attraverso l'utilizzazione della stampa fucina sia attraverso il lavoro dei gruppi di Facoltà. E' necessario infatti che la questione sia affrontata tempestivamente, fin dal suo nascere, da tutti coloro che sono consapevoli delle implicazioni che essa potrà avere nelle coscienze di tutti.

Mozione sulla commissione per la formazione
(approvata a maggioranza assoluta)
firmata da:
Isabella Nespoli
Anna Mantovani
Salvatore Passari
Paolo Michelini
Donatella Montini

La commissione per la formazione è stata istituita per dare continuità ad una riflessione svolta dalla federazione a proposito dei contenuti, delle finalità e modalità del momento formativo nella vita dei gruppi.

In questo senso si propone alcuni **obiettivi** di fondo.

In primo luogo le scelte in questo campo compiute dalla FUCI in questi anni necessitano di essere mediate in proposte concrete per la vita di ogni gruppo, perché non rimangano mere enunciazioni di principio, ma diventino invece sperimentazioni concrete.

Inoltre si vuole tenere costantemente viva la riflessione sui metodi e sui contenuti del cammino formativo, e la Commissione si propone di essere il luogo in cui questo lavoro di verifica, di ricerca, di aggiornamento viene compiuto. Questo significa necessariamente far si che all'interno della Commissione, o meglio, sulla base delle sue stimolazioni si compia un confronto tra le esperienze delle più diverse provenienze. Che la Commissione sia una possibilità di confronto costruttivo è nel contempo una necessità per il suo metodo di lavoro e un obiettivo che essa si pone per il suo ruolo all'interno della federazione.

Infine essa è luogo di maturazione sulle tematiche, di volta in volta ritenute più interessanti per creare una continuità tra le riflessioni portanti svolte in FUCI nei momenti di confronto nazionale e la vita formativa.

Non vi si pone dunque come finalità quella di costituire un'equipe che elabori una sorta di « compendio della pedagogia fucina », ma al contrario di offrire un servizio affidato alla interpretazione di ogni gruppo.

In questa direzione si delineano i **compiti** che la Commissione intende assumersi per il prossimo anno:

1. Rispetto al sussidio prodotto l'anno scorso, ci si impegna a seguire la sperimentazione da parte dei gruppi, sia fornendo stimolazioni per l'approfondimento ulteriore delle tematiche lì proposte, sia recuperando il frutto del lavoro svolto dai gruppi, che può essere trasmesso come spunto di riflessione a tutto il tessuto della Federazione.

2. Il Congresso si presenta come il momento portante per il prossimo anno, per cui la vita della FUCI sarà segnata dalle riflessioni lì svolte e ad esso seguenti. Per questo la Commissione si occuperà di approfondire i temi emersi dal Congresso, in modo che diventino patrimonio formativo dei gruppi.

3. La Commissione si propone inoltre di continuare la pubblicazione di « temi di studio », i cui contenuti si muoveranno a partire proprio dalle tematiche congressuali. Solo se i « temi di studio » diverranno una costante tradizione, si può sperare che vengano effettivamente utilizzati dai gruppi.

4. Un altro momento centrale per il cammino formativo della FUCI sono le Settimane di Camaldoli. La Commissione si assume l'impegno di curare la redazione di sintesi delle relazioni tenute da esperti, di modo che quanto avviene appreso in queste occasioni non vada perduto, ma diventi patrimonio culturale della federazione.

5. Infine, in relazione all'intenzione di creare maggiori spazi di riflessione all'interno dei C.C., la commissione si occuperà di curarne la preparazione.

In fine alcune osservazioni riguardano la **struttura** e lo **stile di lavoro** della Commissione. La Commissione è composta da un piccolo gruppo di persone (non più di 6 o 7), di provenienza diversa, che abbiano già maturato una certa esperienza fucina.

Questo gruppo si riunisce ogni due mesi, per impostare e decidere comunemente il lavoro.

La commissione ha un responsabile che coordina i lavori, e a cui si fa riferimento per le attività che sono collegate maggiormente con il centro Nazionale. La commissione elabora al suo interno alcuni contenuti, e si avvale anche dell'aiuto di esperti.

Mozione sulla commissione universitaria
firmata da:
Anna Mantovani
Roberto Grison
Raffaella Fabris
Marco Demarie
Maurizio Bezzeccheri

La commissione nazionale per l'Università, costituita su indicazione dell'A.F. di Palermo con la funzione di sussidiare il lavoro della Presidenza, del C.C. ed attraverso essi di tutti i gruppi sulle problematiche universitarie, risponde all'esigenza, continuamente riaffermata dalla federazione, di una maggiore e qualificata presenza culturale all'interno degli atenei. Perciò si pone come preliminare un adeguato confronto con tutti i mutamenti strutturali e culturali un atto, superando definitivamente un approccio critico tutto « esterno » all'Università e recuperando una capacità di dialogo con tutti i soggetti, istituzionali e non, presenti in Università. In questo senso il lavoro della Commissione si è articolato, e continuerà ad articolarsi, nel modo seguente:

a) Elaborazione di proposte di analisi sulla situazione universitaria (attraverso Ricerca e Fucinformazioni); è in preparazione un numero di Fucinformazioni contenente schede di studio su cinque tematiche: problemi culturali e didattici degli studi medici — sistema universitario e Mezzogorno — Unità del sapere ed idea di Università — la ricerca scientifica e l'Università — l'autonomia dell'Università.

b) Raccolta di dati statistico-quantitativi sugli strumenti di tutela del diritto allo studio, sulla situazione didattico-culturale dei percorsi disciplinari di studio, sull'attuazione del d.p.r. 382 e successiva elaborazione di una valutazione critica sui processi complessivi in atto.

In particolare nei prossimi mesi il lavoro della Commissione si concentrerà:

a) sulla analisi dei problemi relativi al diritto allo studio;

b) sulla preparazione di una proposta di Convegno nazionale sull'Università.

Per quanto riguarda la struttura del lavoro, in sintonia con quanto previsto per la formazione, la commissione è composta da un gruppo di persone che abbiano maturato, per sensibilità personale e per il lavoro del gruppo di provenienza, una esperienza culturale sui problemi universitari, coordinato dall'incaricato nazionale per l'Università.

Mozione sullo stile del gruppo Fuci (approvata a maggioranza assoluta)

In relazione all'analisi sulla situazione dei gruppi FUCI effettuata sull'Informe Nacional (FUX n. 3 - 1-15 febbraio - anno XVI), all'analisi effettuata

firmata da:
Carla Abenate
Alberto Arrighini
Claudio Ballerini
Francesca Artista
Laura Zuanassi

nell'ultima parte delle tesi congressuali relativamente ai problemi della pastorale universitaria, si propone che i gruppi FUCI, nel loro modo d'essere, nella programmazione di attività, nell'individuazione e nell'elaborazione di contenuti formativi, si pongano all'interno delle Chiese locali come gruppi **effettivamente specializzati** nell'ambito della pastorale dell'ambiente universitario.

Ciò è da tradursi:

— in uno stile di gruppo capace di risposte diversificate per le domande diversificate che una tale pastorale richiede;

— in uno stile di gruppo ove la vita interna sia frutto di esigenze formative e di riflessione, punto d'arrivo e di partenza per persone capaci di impegnarsi e proiettarsi all'estero, di essere **animatori** della realtà circostante.

Fondamentale pertanto diventa una concretizzazione delle elaborazioni effettuate in Federazione riguardo la presenza e l'impegno in Università dei fucini, attraverso un lavoro instancabile di annuncio — personale ed in gruppo — in Università e in tutti gli ambienti in cui si trovano gli universitari.

Mozione: « dal sacrificio di Mons. Romero un esempio per noi cristiani dell'occidente »
(proposta di studio)
firmata da:
Francesca Artista
Giuseppe Lumia
Stefano Ceccanti
Luigi Gerbino
Rino Sica

La crisi degli imperi, il multipluralismo che tende ad emergere, la cultura del nemico che ritorna devono spingerci, a partire dal nostro piccolo, non ad una logica di rassegnazione e di inerzia, ma ad un impegno tenace di promozione di stili di vita, mediazioni culturali, traduzioni operative centrati su logiche di pace, nonviolenza, solidarietà.

Diventa doveroso allora coltivare nei nostri gruppi la « memoria » stimolatrice e profetica dell'ultimo grande martire della Chiesa contemporanea, mons. Oscar Arnulfo Romero, la cui figura e il cui sacrificio non debbono restare sotto silenzio.

Ripensare oggi a mons. Romero significa anche dire una parola chiara sulla situazione del centro America, « dove pesanti sono le nostre responsabilità in quanto parte dell'occidente di fatto connivente con l'orribile repressione in atto, con il rinchiudersi della politica americana nella camicia di forza della sicurezza nazionale » (mons. John Roach, presidente della conferenza episcopale Usa).

Rispetto a questa situazione ci sembra importante ripetere a noi tutti ed ai responsabili della nostra vita politica nazionale le indicazioni espresse da vescovi Usa in un loro documento:

« Nel corso dell'ultimo decennio la chiesa latinoamericana ha ripetutamente dichiarato che **la sovversione esterna non è la minaccia primaria o la causa principale di conflitto in questi paesi. La sfida predominante è data dalle condizioni interne di povertà e dalla negazione dei fondamentali diritti umani,** che caratterizza molti di questi paesi. Queste condizioni, qualora vengano trascurate, diventano un invito per intervento.

Nicaragua

L'agonia bellica che al momento sta sconvolgendo El Salvador, è ormai un ricordo per gli abitanti del Nicaragua. Ma essi si trovano ora di fronte a gravi problemi politici e sociali che riguardano il futuro indirizzo della loro società. I due problemi centrali, che deve oggi affrontare il Nicaragua sono la sua direzione interna e i suoi rapporti esterni.

Sul piano interno, il Nicaragua sta incontrando grandi difficoltà nell'opera di ricostruzione politica ed economica dalle devastazioni della guerra. Quantunque spogliati di risorse essenziali, il **governo e il popolo hanno cercato di garantire le necessità fondamentali della popolazione.** Mentre riconosciamo questi fatti, condividiamo anche le preoccupazioni espresse recentemente dai nostri confratelli del Nicaragua riguardo alle crescenti **restrizioni dei diritti umani.** E d'importanza cruciale che il carattere religioso della società sia conservato fedelmente e siano protetti i diritti di libera associazione, le libertà di parola, stampa ed educazione, pur continuando a venire incontro ai bisogni sociali ed economici del popolo.

La questione che ci troviamo a fronteggiare più direttamente in quanto vescovi degli Stati Uniti è **la politica del nostro governo nei riguardi del Nicaragua. Crediamo che una politica finalizzata ad isolare il Nicaragua e ad impedirgli l'accesso a risorse di cui ha urgente bisogno non sia giustificata** dalla storia dei nostri rapporti col Nicaragua, **né utile** per il popolo nicaraguense. Una simile assistenza dovrebbe essere sottoposta a controllo, per il Nicaragua come per altri paesi, additando come criterio i diritti umani. A nostro giudizio, una **relazione diplomatica di equilibrio e cooperazione fra gli Stati Uniti e il Nicaragua** potrebbe costituire una forza per i diritti umani e la stabilità nell'America centrale.

Qualsiasi visione dei problemi dell'America centrale, che si ponga soprattutto in termini di sicurezza globale, **risposte militari, trasferimenti d'armi e mantenimento di situazioni che impediscono una significativa partecipazione della maggioranza della popolazione nelle rispettive società, è, a nostro giudizio, profondamente sbagliata.** E' allo scopo di elaborare una diversa impostazione che presentiamo le seguenti riflessioni.

El Salvador

In primo luogo, seguendo l'arcivescovo Romero e adesso il vescovo Rivera y Damas, siamo convinti che l'assistenza militare esterna, per qualunque partito e da qualsiasi fonte provenga, non è un contributo di qualche utilità, ma finisce semplicemente per intensificare la spirale della violenza in El Salvador. Per questa ragione ci siamo opposti e continuiamo ad opporci all'aiuto militare da qualsiasi fonte, mentre siamo favorevoli ad un aiuto economico controllato da parte degli Stati Uniti. Sosteniamo le misure politiche. per impedire l'afflusso di armi nel Salvador da parte di altre nazioni, così come continuiamo ad opporci all'assistenza militare degli Stati Uniti al governo del Salvador ».

Mozione: maggiore impegno storico-concreto della Fuci in università (proposta di studio)
firmata da:
Fernando Perrone
Vincenzo Santandrea
Diego Cabras
Gianfranca Frau
Maria Chiara Mannazzu

a) La FUCI si impegna per una pastorale universitaria che sappia andare al fondo e al concreto dei problemi degli universitari fuori-sede per permettere loro un organico inserimento sia nella comunità parrocchiale locale, sia nell'ambiente universitario, sia nella città ospite.

A tale proposito è necessario reimpostare il nostro lavoro in università a partire dalle nuove occasioni di cambiamento e di riforma che in questi anni si stanno presentando: **dai dipartimenti al dottorato di ricerca, dalle leggi regionali sul diritto allo studio, alla riforma dei corsi di laurea e delle facoltà.**

E' sufficiente per questo una semplice azione di potenziamento dei **« gruppi di facoltà? ».**

b) A partire da ciò, la **pastorale universitaria** può incontrarsi con la **pastorale d'ambiente;** e i problemi dei fuori-sede possono trovare ascolto e condivisione presso gli studenti di sede.

In questo modo la FUCI contribuirebbe ad imprimere all'Università una **« sola velocità »** e al tempo stesso darebbe concreta applicazione alle esortazioni che il Santo Padre ci ha rivolto nel suo messaggio augurale.

Come prime concrete azioni si segnalano le due seguenti proposte che ovviamente possono essere integrate ed ampliate.

1) La FUCI si impegna con tutte le sue strutture (nazionali, regionali) ad articolare il suo lavoro di analisi e di documentazione sulla legge 382, al fine di predisporre tali risultati in tempo utile per una informazione corretta ed adeguata sia dei laureati, dei laureandi che dei professori di ruolo delle scuole medie.

Tale documentazione deve essere messa a disposizione di tutti i gruppi.

2) La FUCI sia a livello regionale sia a livello di sede universitaria si impegna a promuovere una adeguata promozione presso strutture diocesane, sedi di Atenei, affinché siano informate sulla **realtà** degli studenti fuori-sede e concorrano a « condividere » i loro più urgenti e pressanti bisogni (posti alloggio, mense, accoglienza, ecc.).

Mozione su: « Ricerca » e l'università (proposta di studio)
firmata da:
Giuseppe Palombu
Grazia Devito
Diego Cabras
Annamaria Pertoldi
Fernando Perrone

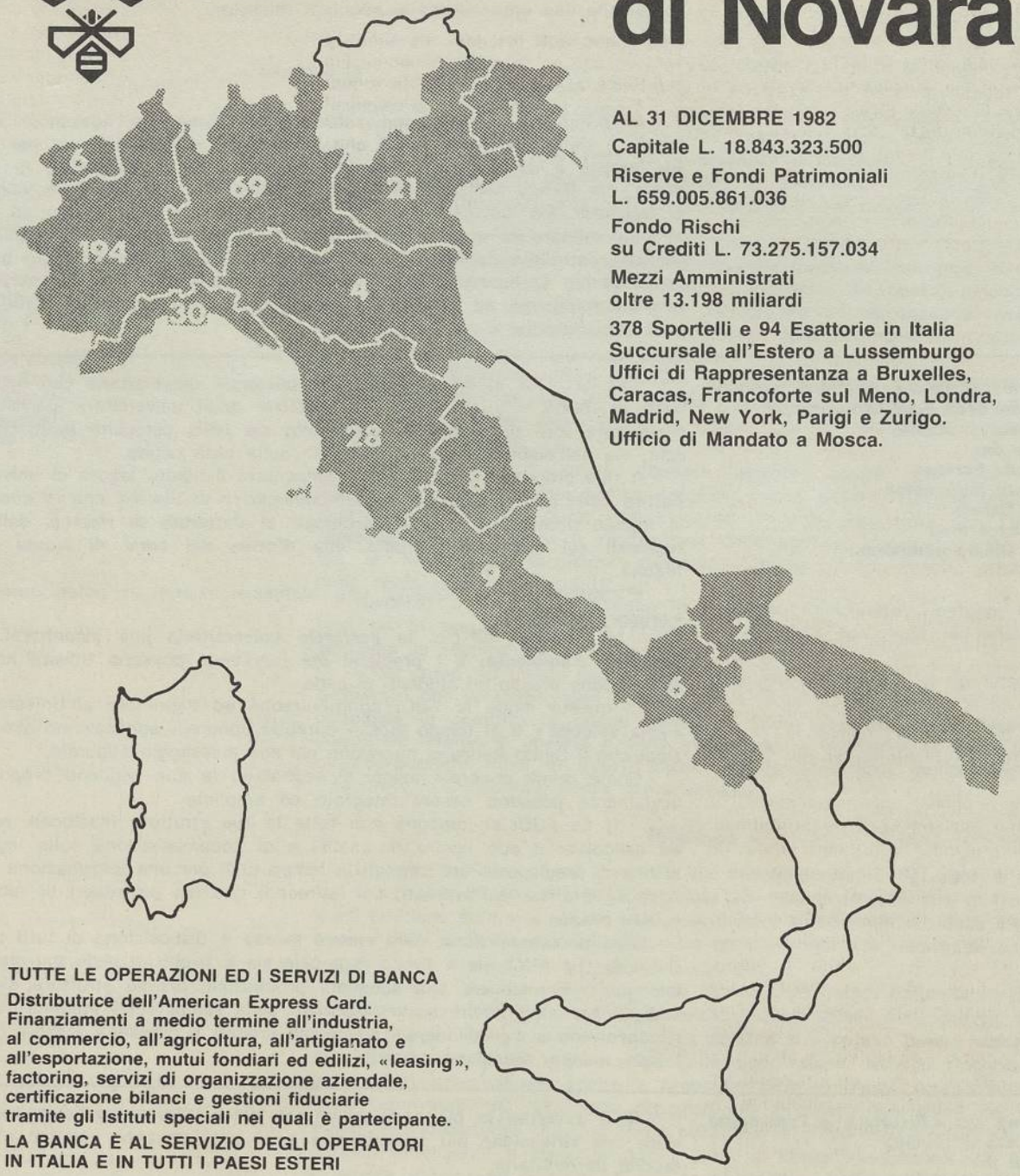
Si è avvertita in più parti, all'interno della federazione l'esigenza di avviare una riflessione più approfondita sulle problematiche relative alle varie facoltà universitarie.

Tale riflessione dovrebbe muoversi principalmente nella direzione di evidenziare i vari profili culturali delle singole discipline di studio, senza esasperazioni tecnicistiche che ridurrebbero la riflessione stessa ad « affare per gli addetti ai lavori », ma anzi nell'ottica interdisciplinare che la riforma stessa sembra privilegiare.

Esistono infatti obiettivamente momenti di incontro possibili tra i vari ambiti specialistici di ricerca, momenti che vanno estremamente valorizzati.

Strumento idoneo per la realizzazione del lavoro suddetto può essere una rubrica fissa di Ricerca aperta a contributi di base (singoli, di gruppi di facoltà e così via) che si porrebbe come logica continuazione dell'indagine sulle Università italiane già ospitata in Ricerca e darebbe sistematicità agli interventi più o meno sporadici registrati finora in tal senso nel giornale stesso.

Banca Popolare di Novara



AL 31 DICEMBRE 1982

Capitale L. 18.843.323.500

Riserve e Fondi Patrimoniali L. 659.005.861.036

Fondo Rischi su Crediti L. 73.275.157.034

Mezzi Amministrati oltre 13.198 miliardi

378 Sportelli e 94 Esattorie in Italia
Succursale all'Estero a Lussemburgo
Uffici di Rappresentanza a Bruxelles, Caracas, Francoforte sul Meno, Londra, Madrid, New York, Parigi e Zurigo.
Ufficio di Mandato a Mosca.

TUTTE LE OPERAZIONI ED I SERVIZI DI BANCA

Distributrice dell'American Express Card.
Finanziamenti a medio termine all'industria, al commercio, all'agricoltura, all'artigianato e all'esportazione, mutui fondiari ed edilizi, «leasing», factoring, servizi di organizzazione aziendale, certificazione bilanci e gestioni fiduciarie tramite gli Istituti speciali nei quali è partecipante.

LA BANCA È AL SERVIZIO DEGLI OPERATORI IN ITALIA E IN TUTTI I PAESI ESTERI

All'interno delle regioni è indicato il numero degli Sportelli della Banca presenti in ciascuna regione.

Questo numero è stato chiuso in tipografia il 25 agosto 1983

RICERCA

L. 2.000

Direttore: Gianluca Salvatori. Responsabile: Giuseppino Monni. Condirettore: Pier Paolo Pignocchino. Redaz.: Giorgio Armillei, Alberto Bobbio, Stefano Ceccanti, Maria Rita Rendeli, Salvatore Scicolone, Direz. e Amm. Via della Conciliazione, 1 - 00193 Roma, Tel. 655.621 c.c.p. n. 35038009 intestato a: «Ricerca», Fuci. Spediz. abbon. postale Gr. III 70% Litotipografia «Nova AGEP» 00186 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.