
COSCIENZA

FATTI / IDEE / DIALOGO

Rivista mensile

Alberto Monticone: Laici nella Chiesa e nella comunità civile / Floriana e Marco Ivaldo: Gruppi nelle Chiese locali / Per le settimane di teologia: Scritti di Giuseppe Ruggieri, Dalmazio Mongillo, Anna Civran / Mario Brutti: Il valore-lavoro negli anni ottanta / Emilio Butturini: Partecipazione scolastica in crisi / Pierpaolo Donati: La famiglia soggetto di gestione della vita quotidiana / Michele Dau: Ruolo e prospettive delle autonomie locali / Sante Di Giorgi: Riflessioni bibliche sull'uomo / Andrea Galimberti: Il discorso della causa prima / A un anno dalla "Redemptor hominis", due articoli di Carlo Greco e Bartolomeo Genero.

COSCIENZA

Mensile del Movimento
ecclesiale di impegno culturale

Marzo 1980

- 2 In preparazione all'assemblea nazionale - Laici nella Chiesa e nella comunità civile
di Alberto Monticone
- 4 In preparazione all'assemblea nazionale - Gruppi nelle Chiese locali
di Floriana e Marco Ivaldo
- 5 Per le settimane di teologia 1980 - Sorridere al fratello
di Giuseppe Ruggieri
- 7 Le settimane: un servizio
di Anna Civran
- 8 Per le settimane di teologia 1980 - Solo in Cristo vi è piena intelligenza dell'uomo
di Dalmazio Mongillo, op
- 9 Programma delle settimane di teologia 1980
- 10 Il valore-lavoro negli anni ottanta - Sommerso uguale perverso?
di Mario Brutti
- 11 Dopo le elezioni scolastiche - Partecipazione scolastica in crisi?
di Emilio Butturini
- 13 Crocevia-famiglia/6 - La famiglia soggetto di gestione della vita quotidiana
di Pierpaolo Donati
- 14 Programma dell'assemblea nazionale
- 15 Ruolo e prospettive delle autonomie locali
di Michele Dau
- 16 Riflessioni bibliche sull'uomo - Il progetto uomo nella « memoria » di Dio
di Sante Di Giorgi
- 19 Il discorso della causa prima
di Andrea Galimberti
- 20 A un anno dalla « Redemptor hominis » - Chiesa aperta a Cristo, Chiesa aperta all'uomo
di Carlo Greco, sj
- 22 Wojtyla al concilio
di Bartolomeo Genero, sj
- 23 LIBRI - S. Mosso, *Fede, storia e morale. Saggio sulla filosofia morale di J. Maritain* (m.i.); A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* (m.i.); P. Scoppola, *Dal neoguelfismo alla democrazia cristiana* (m.i.)
- 24 Come vanno le finanze del Movimento? Una lettera di Romolo Pietrobelli ai soci; un consuntivo di Francesco Mengozzi

Direttore responsabile: Romolo Pietrobelli.
Condirettore: Marco Ivaldo. **Redazione:** Angelo Bertani, Mario Brutti, Anna Civran, Mario Falciatore, Paolo Giuntella, Cesare Martino, Paolo Nepi, Marina V. Rossetti, Gian Maria Vian. **Segretaria di redazione:** Michela Ceccon.

Direz. e amm.: Via Conciliazione 1 - 00193 - Roma - Tel. 656.18.67 e 655.577 - La rivista viene inviata gratuitamente agli aderenti al Movimento ecclesiale di impegno culturale. Per i non aderenti l'abbonamento è di Lire 10.000 - C.c.p. n. 36017002 - Sped. abbon. postale Gr. III/70 - Reg. Trib. di Roma n. 800 del 23 luglio 1948.

Tip. Città Nuova - Roma



Associato
all'Unione Stampa
Periodica Italiana

IN PREPARAZIONE ALL'ASSEMBLEA NAZIONALE

Laici nella Chiesa e nella comunità civile

Alberto Monticone

Nell'attuale momento della vicenda del Movimento la scelta operativa sul terreno della laicità, della professionalità e della cultura appare quanto mai coerente con la storia dei Laureati e con le richieste della Chiesa. La storia di diverse generazioni di Laureati cattolici è caratterizzata, e non soltanto nelle prestigiose figure dei maggiori animatori, dall'essersi considerati e sentiti insieme Chiesa e mondo e pertanto dall'essersi fatti carico di portare l'una nell'altro e viceversa, valorizzando a questo fine la propria dimensione culturale e il proprio radicamento professionale. Vi sono stati indubbiamente momenti di appannamento in tale non semplice collocazione ideale ed ecclesiale: si pensi a qualche incertezza con venature di rifugio nel sacro negli ultimi anni del fascismo o a qualche smagliatura nel politico nel secondo dopoguerra; ma la linea di fondo appare ben individuata, confortata dalle aperte e rilevanti manifestazioni di alcuni congressi nazionali ed insieme da un quotidiano cammino associativo.

Del resto la Chiesa chiedeva implicitamente e apertamente un impegno di intellettuali cattolici, che non fosse semplice traduzione nella società delle pur feconde spinte ecclesiali ma frutto di originali scelte di cristiani dotati di una autonoma ricchezza laica, professionale. E anche qui, nonostante qualche ombra peraltro collaterale, la collocazione dell'impegno dei Laureati trovava indiscussa chiarezza nella ecclesiologia del concilio e nel progetto montiniano. E ancora adesso i vescovi, nell'approvare il nuovo regolamento del Meic, rinnovano quella richiesta della Chiesa con esplicito riferimento storico e con avvertito adeguamento alle mutate condizioni sociali.

Appare pertanto utile tornare in vista dell'assemblea del Meic a riflettere sulle idee-chiave del Movimento per individuarne la realizzabilità nell'oggi. Il concetto di laicità mi sembra il punto di partenza necessario: esso esprime già

tutta una gravidanza che rischiamo di dimenticare, poiché abbraccia tanto l'idea del laico nella sua specifica appartenenza alla comunità ecclesiale quanto nella sua appartenenza e nei suoi approdi operativi nel civile. I due versanti sono evidentemente inscindibili, complementari, contemporanei. La laicità assume per la comunità ecclesiale connotazioni di arricchimento, poiché essa è apportatrice di comprensione, di tolleranza, di giovinezza del contemporaneo; nella società la laicità dei cristiani, se autentica, reca analoghi vantaggi ed insieme, e soprattutto, un volto umano, e pertanto credibile, della dimensione religiosa. Il nodo centrale è comunque dato dal fatto che il laico cristiano è naturalmente omogeneo sia alla comunità ecclesiale sia a quella civile: non viene da fuori, non getta ponti fra realtà diverse e separate, ma vive, scopre, esalta i valori dell'una e dell'altra come valori che in quanto tali non contraddicono ad un corretto giudizio dell'ecclesiale e del civile.

Una fede matura

Proprio il metro dei valori induce a guardare in profondo la motivazione di questa unicità e polivalenza della laicità del cristiano: una maturità di fede ed un robusto senso della Chiesa. Una fede matura oggi, tale da poter esprimere la perennità dei valori testimoniati dalle prime comunità cristiane e dai santi di tutti i tempi, deve essere piena qui e adesso come piena fu là ed allora: una fede non avulsa dalla storia e proprio per questo capace di dare a questa nostra storia di uomini risposta adeguata e trascendente, perenne.

Più che di fede per l'uomo d'oggi potremmo parlare allora di fede dell'uomo d'oggi, fatta cioè di una maturità che proviene dall'interno, ricercata con gli strumenti adesso disponibili, non su-

Il 22-23 marzo il Movimento ecclesiale di impegno culturale ha organizzato a Roma, per i propri responsabili, un incontro di riflessione sulla realtà associativa e di scambio di esperienze. Il presente articolo riproduce il contributo che Alberto Monticone ha presentato al convegno e costituisce, nello stesso tempo, l'avvio al dibattito per l'assemblea nazionale del 13-15 giugno. Laicità, professionalità e cultura sono i temi qui sottolineati perché qualificano la storia del Movimento e perché rappresentano l'ambito di un reale e pressantemente richiesto servizio alla Chiesa e alla società civile.

bita come dato avulso dal nostro cammino, ma accolta come dono fatto a noi protagonisti del nostro tempo. In fondo la nostra laicità di cristiani si commisura al livello di questa fede trascendente, interiore e storica. Essa si commisura anche al senso di Chiesa: non si tratta tanto di possedere una teoria della Chiesa, ma il senso di essa. Come noi non siamo buoni membri di una famiglia solo in forza di una astratta visione di essa, così ci occorre oggi un forte senso della comunità ecclesiale per essere membra vitali di essa. Percipire e valorizzare, non in maniera astratta, la Chiesa come collocata in mezzo ai tempi e agli uomini, distinta ma non separata, aperta e visibile, luogo di convergenza di ogni realtà e di trasformazione di essa: la laicità dei cristiani è direttamente proporzionale al loro essere consapevolmente Chiesa presenza nel mondo e del mondo.

Per far maturare la fede e per nutrire il senso di Chiesa è per noi passaggio quasi obbligato il ricorso alla formazione culturale: così hanno cercato di fare molti di coloro che ci hanno preceduto nei Laureati cattolici e in generale nell'Azione cattolica, così ci suggerisce la Chiesa stessa, così esige la crisi culturale della nostra società italiana. Noi rinnoviamo con convinzione la scelta religiosa che più dieci anni fa l'Azione cattolica compì sotto la guida di Vittorio Bachelet ed intendiamo realizzarla come scelta culturale, poiché ci rendiamo conto che nel rapporto Chiesa-culture si colloca oggi un essenziale impegno religioso dei laici.

Tale scelta appare immediatamente operativa, se in spirito di laicità cristiana, si traggono le conseguenze dell'idea di Chiesa su accennata e del metodo della cultura. La prima conseguenza riguarda il nostro rapporto di cristiani con la società civile. Oggi i cattolici del nostro paese sono come invitati pressantemente ad un esame di coscienza sul loro rapporto con lo Stato e con il civile, esame di coscienza in termini di

cultura. Non anticipiamo quelli che potranno essere i risultati di una simile riflessione, notiamo però innanzitutto che nell'ultima fase della storia del nostro paese si è andato verificando un disimpegno etico dei cristiani rispetto allo Stato: al di là degli esempi di figure eccezionali pare di intravedere una perdita culturale dei cattolici nel pensare lo Stato. Da una generica sintonia con esso, quando esso pareva esprimere punti di vista vicini al cristianesimo, si è passati ad una fuga morale dallo Stato con la sua progressiva e rapida secolarizzazione. Non si scorge forse in questo una insufficiente laicità ed insieme insufficiente ecclesialità dei cristiani?

Il nostro esame di coscienza non ci porterà però a ipotesi del tipo "codice di Camaldoli", cioè ad una progettazione che oggi suonerebbe quasi esterna allo Stato, nel quale invece ci vogliamo riconoscere culturalmente radicati; nelle attuali circostanze quella formulazione sottolineerebbe più una tendenza ad avere o ad occupare lo Stato più che ad "essere" Stato.

Altra pertanto sarà la metodologia, più improntata di partecipazione e meno di elaborazione di "saggi" pensanti, più attenta ai profili locali della comunità civile, complementare ad una esperienza ecclesiale di Chiesa locale.

Contribuire a una coscienza pedagogica nazionale

La scelta della laicità e della cultura in riferimento alla comunità civile ci porta ad un ulteriore passo operativo, al quale il Meic è con altri chiamato: il contributo ad una coscienza pedagogica nazionale. Se infatti riconosciamo valori autonomi alla comunità civile e doveri precisi del laicato cattolico rispetto ad essa, la formazione della coscienza civile — che è poi crescita morale e culturale del paese — diventa im-

pegno ineludibile se non si vuole contribuire ad un ulteriore tradimento degli intellettuali. La fede e la ricchezza della vita ecclesiale sono prezioso alimento dei laici cristiani per questa azione di pedagogia purché mediate dalla cultura della persona: tutto il vivere sociale, delle generazioni che crescono ma anche di quelle adulte, si presenta come terra di una missione laica.

Si comprende allora perché il nostro Movimento propone la professionalità come tema guida di alcuni appuntamenti pubblici e comunque come riferimento costruttivo per il suo interiore lavoro nel prossimo anno. La professionalità è l'elemento che collega i caratteri di laicità e di ecclesialità del cristiano e che qualifica la sua presenza nella Chiesa locale e nella comunità civile; è il segno che lo specifica in questa sua duplice e unitaria testimonianza. Professionalità, non professione: prospettiva interiore, culturale ed etica, non titolazione esterna e strumentale; mèta a cui tendere continuamente, fonte di inquietudine, non tranquilla definita collocazione sociale; servizio comunitario, non affermazione di doti.

Una simile professionalità è oggi largamente partecipe della crisi di cultura del nostro tempo e richiede perciò innanzitutto una attenta lettura del presente: capire le difficoltà e i limiti delle professioni tradizionali e liberali, analizzare positività e pericoli delle professioni nuove, studiare soprattutto le attese della società. Per quanto essenziale, appare oggi insufficiente il ricorso alla personale etica professionale: occorre da un lato cercare di capire le esigenze di una società assai meno gerarchica del passato, dall'altro fondare l'etica della professione — intesa in senso lato — su una adeguata riflessione religiosa. Teleologia e teologia della professionalità insieme esigono un grosso sforzo culturale, nel quale convergono tutte le tensioni di modernità dell'essere Chiesa del concilio e del volere una società dagli orizzonti popolari. □

Gruppi nelle Chiese locali

Floriana e Marco Ivaldo

Nel suo riprogettarsi in funzione delle mutate condizioni storiche ed ecclesiali, il gruppo deve maturare una mentalità di piena partecipazione ai compiti e alle responsabilità della sua Chiesa particolare; deve inoltre collocarsi nella realtà delle singole città con fine capacità di analisi del contesto cui è diretto il suo servizio.

Un aspetto particolarmente importante del regolamento del Meic è la affermazione (art. 5) della articolazione del Movimento in gruppi e del radicamento dei gruppi stessi nel contesto della Chiesa locale e della sua azione pastorale.

Una assunzione seria e impegnativa di questa affermazione comporta — a nostro avviso — una profonda revisione di mentalità, di comportamento e di forme organizzative. Ci sembra vero, infatti, che una adeguata e sufficiente assunzione e attuazione della dimensione "gruppo di impegno culturale nella Chiesa locale" non si è ancora realizzata, nonostante le sperimentazioni e le anticipazioni avvenute in tal senso.

Obiettivi programmatici

In particolare, quattro paiono essere gli elementi caratterizzanti da sottolineare, a proposito della dimensione e dell'impegno di un gruppo:

1) La stessa scelta della parola qualificante la realtà di base del Movimento, gruppo, implica un aspetto di dinamicità e di relatività. Il gruppo è sempre relativo alla Chiesa locale: nell'orizzonte di questa trova non soltanto il proprio necessario fondamento ecclesiale, ma anche l'insieme di motivazioni e di sollecitazioni teoriche e pratiche che possono orientare o far scaturire il suo impegno. La mentalità di un gruppo del Movimento non dovrebbe essere tanto quella dell'"aprirsi" alla Chiesa locale, quanto dell'*essere* porzione ecclesiale di una Chiesa locale e dell'*accogliere* da questa motivi, esigenze del proprio impegno culturale. Il gruppo deve saper cooperare al costituirsi, sempre aperto e riformabile, dell'autocoscienza culturale della Chiesa particolare.

La Chiesa particolare non è realtà univoca, nasce dal concorrere di diversi ministeri, in essa viene suscitata una

varietà di carismi. Sul piano pastorale operano in essa molteplici esperienze e componenti, associazioni, gruppi, movimenti, centri, realtà comunitarie. Individuare le interpellanze culturali che scaturiscono da siffatta composita realtà, approntare luoghi, occasioni, strumenti per riflettervi sopra, offrire persone competenti per affrontare i principali problemi emergenti, deve essere, a nostro avviso, il compito del gruppo.

2) Il gruppo deve sapersi "riformulare" sulla propria realtà cittadina. Qui si gioca molta della nostra capacità di invenzione associativa, e della nostra effettiva possibilità di assolvere un ruolo. Non può essere applicabile lo stesso tipo di gruppo nelle grandi, nelle medie o nelle piccole città. Roma, per l'auto-progettazione del Movimento, non è Parma o Bari. Bisogna saper produrre analisi determinate delle specifiche situazioni urbane e trovare, secondo queste diverse specificità, le formule organizzative più adeguate (gruppo unitario, gruppo con più poli di aggregazione, più gruppi cittadini ecc.), i collegamenti più opportuni, gli obiettivi più efficaci.

3) È essenziale allargare la cerchia di persone che partecipano o gravitano nella sfera del gruppo. Crediamo di essere nel vero asserendo che pressoché assente o almeno assai scarsamente presente nei gruppi esistenti è la fascia di persone che va dai venticinque ai quarant'anni. Un certo canale di ricambio con la Fuci si è interrotto da almeno un decennio.

Anzitutto, questo canale con la Fuci deve essere riaperto a tutti i livelli. In secondo luogo, occorre trovare le forme e studiare le occasioni per proporre il lavoro del Movimento ai giovani entrati nel mondo del lavoro nel decennio trascorso; tenendo conto che questo comporta grandi cambiamenti di mentalità e di comportamento da parte no-

stra, ma anche che questi "giovani-adulti" attendono un punto di aggregazione che permetta loro di non disperdere nel semplice ripiegamento nel "privato" il patrimonio di speranze, di lotte, di coscienza accumulato negli anni settanta. Dobbiamo mirare a fare del Movimento un punto di incontro fra diverse generazioni di intellettuali.

4) Formare, potenziare, riorientare i gruppi è la prima necessità associativa, oggi. Lo spirito del nuovo regolamento indica, da un lato, la centralità della responsabilità personale nel lavoro del Meic e, d'altro lato, e inscindibilmente, che il luogo di manifestazione di tale responsabilità è il gruppo. Non l'uno senza l'altro.

Questa responsabilità si esercita impegnandosi nella elaborazione della linea culturale del Meic, nella realizzazione delle iniziative, nella partecipazione all'autofinanziamento (anche delle diverse iniziative locali), nella promozione di nuove esperienze di gruppo laddove non siamo presenti.

Impegnarsi in prima persona

Vorremmo insistere su tutti e quattro questi livelli di impegno dei soci. Non serve molto limitarsi, da socio del Movimento o peggio da dirigente, a dare accademici suggerimenti teorici aspettando che "altri" faccia. Non siamo un club, ma una realtà di militanti cristiani. La Chiesa "nuova" sta nascendo sulla base di decise e impegnative scelte personali, capaci di coinvolgere la vita individuale e familiare. Spiritualità, più disponibilità ecclesiale, più competenza specifica, più capacità di testimonianza singola e comune: questi alcuni segni dell'agire cristiano che caratterizzano, semmai sotteraneamente, questa fase della vita della Chiesa. Saremo capaci, come Meic, di non stare alla finestra?

Sorridere al fratello

Giuseppe Ruggieri

Questo articolo, e il seguente, che presentiamo come contributi in preparazione delle settimane di teologia, si inseriscono nel dibattito aperto da Ada Lamacchia sul n. 1 di "Coscienza", volto ad approfondire l'iter filosofico della domanda sull'uomo.

1. VORREI PARTIRE da una constatazione che mi sembra ovvia: ogni uomo, nella sua peculiare e irripetibile individualità, è il legittimo destinatario della parola cristiana.

E questo è vero non per il riconoscimento previo del valore intrinseco di ciò che ogni uomo porta con sé. Non è ciò che l'altro ha, non è alcun tratto acquisito del suo volto, nel bene e nel male, che gli conferisce dignità di fronte alla parola cristiana.

È piuttosto il sovrano amore di Dio che gli ha impresso dentro, che gli ha iscritto dentro le fibre più nascoste, una dignità che nessuno, e tanto meno il suo avere o il suo non'avere, gli potrà strappare. Dio ci ha amato *mentre* eravamo ancora peccatori.

Di fronte a questa considerazione cessa ogni "privilegio" che i cristiani hanno voluto dare a qualche cultura (sia essa quella giudaica o quella "pagana" che immediatamente la soppiantò) e risulta imperdonabile e frutto di una fede meschina l'ostracismo che essi hanno riservato ad altre.

La perentorietà di questa considerazione è certamente poco rispettosa della complessità dei problemi. Se quindi dovessimo scavare dentro la storia dell'incontro cristiano con le varie culture dovremmo aggiungere a questo perentorio giudizio considerazioni di altro genere. Ma questa perentorietà del nostro punto di partenza ("ogni uomo è amato da Dio mentre è ancora peccatore") e delle conseguenze immediate che se ne debbono trarre ha il vantaggio di chiarire immediatamente l'intenzione sottesa alle parole che seguono.

2. IN FORZA DELLO STILE imposto dalla perentorietà della nostra premessa cessa anche la sottile tentazione di rivolgersi a quella "parte" dell'altro che ci risulta più facile da abbordare o più

comoda o più integrabile nel nostro punto di vista. La storia è piena di esempi non troppo nobili di questo procedimento, per cui non siamo capaci di incontrare l'altro nella sua differenza, ma dobbiamo travestirlo prima a nostra somiglianza. Ciò avviene perché abbiamo troppe cose da difendere e perché siamo incapaci di incontrare l'altro con la magnanimità di Dio.

Dio invece non trattiene come "rapina" nemmeno la sua specificità divina, ma annienta se stesso per rendersi simile e vicino all'uomo. E Dio fa questo proprio perché il suo essere è comunione e dono e non potrebbe essere quindi posseduto come "rapina" da difendere a tutti i costi. La *kenosis* è rivelazione di Dio, la croce è la faccia di Dio rivolta all'uomo. Il mistero di Dio si svela nella sua vicinanza donata, inerme, che niente frappone tra la profondità del suo amore e l'uomo amato. Per questo la croce sfocia nell'esaltazione ed esige la nostra adorazione (*Fil* 2, 6-11).

Sembra strano che il cristiano non deve frapporre nulla, che non sia amore e rispetto, nel suo incontro con l'altro? Sembra spiritualista dire che proprio questo amore svela all'altro la singolarità del cristiano e la profondità del mistero di Dio? Eppure si tratta di affermazioni che vogliono rincorrere soltanto i passi di Dio, così come sono stati compiuti in Gesù di Nazareth.

3. MA COSA DIRE quando l'altro che incontriamo o che si pone davanti a noi manifesta una sensibilità fondamentale, un modo di vedere se stesso e il mondo in cui vengono messe in discussione acquisizioni che riteniamo essenziali? Come valutare ad esempio una centralità del corpo, una sua priorità rispetto a tutto il resto, per cui la pulsione che sorge dal basso ha valore in quanto tale? Si tratta evidentemente di un esempio che da solo appare esasperato e ina-

deguato al tempo stesso per poter esprimere la peculiarità della o delle culture emergenti. Eppure in esso si rivela tutta la forza d'urto e di sconvolgimento che alcune espressioni della nuova cultura, soprattutto giovanile, possiedono nei confronti di un mondo con cui la fede aveva imparato a convivere se non da alleata per lo meno da interlocutrice rispettosa.

Il processo di avvicinamento della fede alla cultura borghese era stato infatti faticoso, ma, negli ultimi decenni, anche fecondo. Il processo di secolarizzazione combattuto prima era stato poi accolto nella sua fondamentale forza di provocazione. La svolta antropologica era divenuto un dato anche della teologia e, in ogni caso, aveva marcato decisamente tanta predicazione ecclesiale. E con questa svolta tanti valori erano divenuti familiari a orecchie cristiane: ruolo centrale dell'*homo faber*, riconoscimento che la "natura" non è forza demoniaca a cui sottomettersi ma "oggetto" del dominio umano mediante la scienza e la tecnica, validità della ragione come strumento critico privilegiato nel cammino di emancipazione dell'uomo ("servirsi della propria ragione senza la guida di un altro" era divenuto il motto comune a due secoli di lotte, borghesi e operaie), simpatia per il sapere organico della totalità (simpatia a dire il vero ben radicata nella tradizione tomista stessa) ecc.

Dietro queste scelte si stagliava, anche in quelle posizioni che denunciavano la "fine della metafisica", una ontologia dell'umano che ultimamente era ancorata, persino nell'apparente materialismo marxiano, ad un primato dello "spirito" (spesso celato sotto pseudonimi fuorvianti) sulla "materia". Ogni posizione infatti che ultimamente affida ad una ipotesi di razionalità universale (sia essa materialisticamente sostanziata nel suo nesso profondo con le condizioni materiali o spiritualistica-

mente esaltata nella sua autonoma creatività) le sorti della convivenza umana mantiene ancora inalterato il tradizionale equilibrio tra spirito e materia.

A dire il vero, a cavallo del novecento la cultura occidentale aveva avuto i segni premonitori di una sua radicale messa in discussione. La critica della razionalità borghese in Nietzsche o il primato assegnato da Freud all'inconscio contenevano già in sé una carica eversiva che solo a stento venne imbrigliata dentro un connubio di comodo con la vecchia razionalità borghese.

Solo recentemente tuttavia sembra che la vecchia razionalità stia confrontandosi frontalmente, in una lotta il cui esito è ancora incerto, con un capovolgimento del rapporto tra "spirito" e "materia". È la nuda pretesa del bisogno, soprattutto se radicalmente estraneo alla logica del sistema, che sembra acquisire oggi l'evidenza di un valore indiscusso e persino il ruolo di giudice sull'autenticità dell'esistenza. Parole come universalità, organismo, rinuncia erano parole chiave della cultura borghese. Esse esprimevano la sua pretesa di dominio delle cose e dei rapporti, la sua coscienza della socialità e interdipendenza del processo produttivo, la sua consapevolezza del tributo da pagare prima di poter godere i frutti della propria fatica.

Queste parole rischiano ora di essere soppiantate da quelle avverse di individualità, molecola, godimento. Ed il nuovo linguaggio annuncia l'emergere, non sappiamo ancora se velleitario o culturalmente vincente, di una concezione dell'uomo in cui il soggetto non percepisce più il valore di una fatica per il dominio, di una relativizzazione della pulsione e di un differimento della ricompensa.

4. QUAL È, DI FRONTE AL VOLTO ancora solo abbozzato dei nuovi soggetti culturali, il senso della nostra considerazione iniziale? Cosa significa andare solo con amore e rispetto incontro all'altro, essere capaci di una compagnia che imita la compagnia di Gesù di Nazareth con gli uomini alla cui tavola si fece invitare? Cosa significa non frapporre nulla tra noi e loro che non sia questo amore e questo rispetto?

Penso che in primo luogo, proprio per riconoscere la provocazione "cristiana" che viene a noi è importante il non "giudicare" se non con il giudizio che viene dall'unità con Dio.

Questo non implica, sul piano penultimo, essere assenti dall'agone culturale. Proprio perché il giudizio della fede riconciliata è il giudizio ultimo, esso deve essere preceduto dal sempre pe-

nultimo agitarsi dell'uomo per distinguere il bene e il male, per ricercare le cause sottese alle varie posizioni.

Come non riconoscere ad esempio che è la stessa complessità e la capacità di risposta che il sistema criticato ha avuto nei confronti dei bisogni primari, a liberare nuovi bisogni, a rendere possibile l'immediatezza di un godimento non più differito e via dicendo? E come non riconoscere che le nuove culture emergenti all'interno dell'Occidente sono ancora sussulti, forse autenticamente libertari, ma pur sempre sussulti "interni" ad un mondo che ignora e censura la propria colpa e la propria responsabilità nei confronti del più vasto mondo dei poveri?

Ma queste e analoghe considerazioni, o altre di segno opposto, non ci conducono ancora alla soglia del problema vero: come sorridere fissando negli occhi il fratello, perché sia lui a operare, grazie alla nostra compagnia semplice, rispettosa, non concorrente, priva di gelosia e risentimento, il "suo" cammino davanti a Dio e ai fratelli?

Cosa significa annunciare la salvezza offerta da Dio nel Figlio suo crocifisso (questo è il "solo" problema cristiano) ad un uomo che si pensa in modo radicalmente diverso da come l'araldo dell'evangelo pensa se stesso, giudeo di fronte ad un greco, cristiano romano di fronte ad un barbaro, cristiano feudale di fronte ad un borghese, cristiano borghese di fronte ad un proletario, cristiano "spirituale" di fronte ad un uomo che è abbagliato dall'evidenza di un senso non più indotto e creato dall'uomo ma immediatamente emergente dal basso, dalla natura, dalla pura individualità di un corpo?

5. RITENGO CHE LA PRIMA CONDIZIONE che permette di spianare il nostro volto al sorriso sincero e alieno da ipocrisie e strumentalizzazioni sia la capacità di riconoscere l'autenticità del desiderio dell'altro sotto qualsiasi veste, inevitabilmente dovuta al tempo, esso possa mediarsi. Quando Giovanni XXIII operò la famosa distinzione tra movimenti e ideologia a cui i movimenti si ispirano, non fece un'apertura a sinistra. Si limitò piuttosto a calare nella consapevolezza critica dell'epoca moderna l'istanza evangelica di una priorità del soggetto, della persona che ci sta davanti rispetto ad ogni configurazione concreta del suo desiderio, delle sue azioni, rispetto soprattutto ad ogni tributo che ognuno paga al principe di questo mondo.

Ma questo riconoscimento del desiderio altrui, questa capacità di guardare fisso negli occhi, questo sapersi mettere senza schermi e mediazioni davan-

ti all'altro, non è possibile se non a prezzo di una grande povertà, di una continua *kenosis* anche "culturale". Occorre che la propria eredità, il proprio avere, che forse abbiamo conquistato con il sudore e la fatica insonne di lotte e di generazioni, sia portato davanti all'altro (chi può liberarsi della propria carne?) con umiltà, come realtà penultima che non può pregiudicare l'ultima (e prima) intenzione dell'incontro.

L'incontro cristiano con il fratello è cosa ben diversa dalla conversazione salottiera in cui dei *parvenus* fanno reciproca presentazione delle proprie benemeritenze o della rissa più o meno scoperta per la conquista del potere e dell'egemonia. L'incontro cristiano può avvenire soltanto se si è sufficientemente maturi per guardare con ironia e disincanto ai propri luoghi comuni, alle proprie sacre abitudini, se si è disposti a tutto scommettere ogni volta nell'incontro, giacché niente può essere trattenuto come "rapina", ma se siamo veramente nella verità essa può essere vissuta solo come dono ricevuto.

L'incontro cristiano può avvenire soprattutto solo se siamo disposti a pensare che non siamo noi, con le nostre rigidità o con il nostro lassismo, a mettere in pericolo la "verità" che è il dono di Dio in Gesù Cristo giacché essa non è nostra. Solo l'adorazione permette a questo punto la libertà del cristiano. Solo l'obbedienza assoluta a ciò che ha ricevuto lo rende disponibile ad essere puro inviato, senz'altra pretesa che la trasparenza all'intenzione di Dio che nel nostro sguardo vuole guardare e fissare dentro, nel cuore dell'altro.

6. TUTTO CIÒ PUÒ AVVENIRE se distinguiamo accuratamente tra legge e vangelo, se siamo capaci di vivere l'inevitabile prigionia della legge solo come tributo pagato alla divisione, introdotto per la durezza del nostro cuore, ma incapace di condurre a salvezza. Anche l'etica, anche la formulazione dell'istanza di bene presente in ogni uomo, va a questo punto messa sotto il giudizio dell'evangelo. E giacché ogni uomo costruisce il suo codice etico, occorre che il confronto tra il cristiano e l'altro non sia una contrapposizione di etiche diverse, ma la posizione di ogni etica sotto la terribile luce di colui che ci ha amato mentre eravamo ancora peccatori, mentre eravamo ancora nel disordine etico.

Occorre cioè comprendere che la riconciliazione offerta a noi da Dio in Gesù Cristo non ha come condizione, in Dio, nulla se non il suo amore e che essa ha già fatto in anticipo i conti con la nostra lontananza da lui.

Questo significa che esiste, cristianamente, un unico "assoluto": la priorità e la trascendenza dell'amore di Dio e della sua misericordia. Ma allora ogni cosa va interrogata di fronte a questo assoluto. Ed è inevitabile che sia proprio la contraddizione che avviene per la contestazione dell'altro che ci deve far interrogare non solo sulla sua, ma anche sulla nostra formulazione, non solo sui suoi cosiddetti "principi", ma anche sui nostri, per scoprire che "principio" può essere per noi solo Dio e solo lui può essere adorato.

La "riformulazione" che la Chiesa in questo modo deve ogni volta tentare della propria dottrina non è evoluzione concettuale, non è obbedienza al mondo, non è relativismo di ogni norma e di ogni dogma, ma fatica per rimettere ogni volta in sintonia con il principio e con l'origine vera della propria vita le note e gli strumenti nei quali cantiamo le lodi di Dio.

L'autenticità di questa fatica emerge quando non siamo noi a condurre l'altro alla "nostra" formulazione e quando non è l'altro a piegare la nostra volontà alle sue esigenze, ma quando siamo capaci di parlare assieme di un Altro e di fronte ad un Altro, per intraprendere assieme l'eterno cammino della conversione che ci conduce alla presenza di Dio che già da sempre ci ha incontrati, raggiunti ed amati.

Di fronte all'Altro va posta la pretesa assolutezza del bisogno, ma anche la pretesa assolutezza di norme derivate da assiomi che abbiamo identificato con la Legge. Di fronte a Dio va posta la pretesa bontà di ogni pulsione, ma anche la pretesa "naturalità" di una certa regolamentazione dei rapporti.

Questo sta a significare che possiamo vivere degnamente di fronte a Dio solo se stiamo veramente e sempre di fronte a lui. Non possiamo cioè obbedire per un solo istante fuori dalla sempre attuale istanza della sua volontà, non possiamo costruire alcun vitello d'oro (sia esso la Norma o la Libertà) con il quale ingannare l'apparente assenza di Dio, il suo silenzio.

L'autenticità di questo stare di fronte a Dio, di questa adorazione è l'unica garanzia della nostra sincerità e della nostra fedeltà. Allora veramente non contendiamo con l'altro per dimostrarci che in ultima analisi siamo noi quelli veramente intelligenti e con la soluzione in tasca contro i suoi mali. Allora soltanto siamo veramente liberati per tentare assieme, assieme anche negli inevitabili alterchi dell'intelligenza e delle scelte penultime, assieme nei rischi di un destino comune, l'avventura ultima e sempre alla nostra portata dell'incontro di ogni uomo con Dio e con gli altri uomini. □

Le settimane: un servizio

Sappiamo di offrire con le annuali settimane di teologia un servizio attuale e puntuale, non un incontro abituale e datato: un servizio reale alle persone, alle loro esigenze, alle loro responsabilità. Per questo il programma delle settimane è sempre legato alle scelte e alla vita del Movimento e ne rappresenta un momento qualificante la sua esperienza ecclesiale e culturale.

Abbiamo concluso con il 1979 il ciclo triennale Camminare nella fede, con un approfondimento biblico-teologico che ha aperto prospettive di ricerca e di impegno pastorale, che ha messo in circolazione idee ed esperienze all'interno del Movimento.

Ma si è anche avvertita l'esigenza di una maggiore fondazione dell'antropologia, dell'approfondimento teologico del rapporto antropologia-cristologia nella sollecitazione della problematica contemporanea che registra una mutazione antropologica tale per cui la trasformazione dell'uomo, del suo agire, del suo costume rasenta lo smarrimento e la perdita di senso. Noi sappiamo che "chi segue Cristo diventa più uomo". Ma che cosa vuol dire questo per l'uomo contemporaneo? L'uomo contemporaneo si interroga, mette in discussione se stesso, il suo futuro, la sua autocoscienza, la sua libertà. « La domanda sull'essere umano, sul progetto storico del suo divenire, sulle sue possibilità, è al centro della problematica dei settori più contrastanti dell'umanità contemporanea, non è eludibile, esige una risposta » (Mongillo).

Per questi motivi iniziamo con quest'anno un nuovo ciclo triennale su antropologia e teologia, affrontando nel 1980 il tema La verità dell'uomo: il suo essere nel disegno di Dio.

Il tema quasi si impone alla nostra attenzione, dal concilio alla Redemptor hominis. Di fronte a tutti i tentativi con cui si cerca di soddisfare questa domanda sull'uomo, dalle scienze umane alla storia alla politica, la teologia è oggi provocata e chiamata in causa per la costruzione di un'antropologia globale ca-

pace di cogliere il senso più profondo dell'essere e della verità dell'uomo. « Il senso di responsabilità per la verità è uno dei fondamentali punti d'incontro della Chiesa con ogni uomo, ed è parimenti una delle fondamentali esigenze che determinano la vocazione dell'uomo nella comunità della Chiesa » (RH, 19).

Guidati dal senso di responsabilità per la verità, indagheremo in questo primo anno sulla verità del mistero dell'uomo, consapevoli di quanto occorra oggi saper armonizzare l'esperienza della fede con la riflessione sapienziale e scientifica per superare l'alternativa tra Dio e la realtà umana che sembra sottostare a gran parte della cultura contemporanea.

L'orizzonte cristiano e la verità dell'uomo, nella prassi messianica e nella realizzazione nella Chiesa e nella società civile saranno al centro dei due anni successivi.

E questo per quanto riguarda il tema di Borca e di Camaldoli, con l'avvertimento che a Camaldoli si vuol tentare un'esperienza diversa, con un più vigoroso impegno intellettuale in cui le particolari competenze interdisciplinari dei partecipanti siano di aiuto e di stimolo per una lettura ed una comprensione più profonda del messaggio evangelico con un contributo di laici alla teologia.

A Bardonecchia affronteremo anche quest'anno l'attualità ecclesiale studiando il tema della famiglia, in un momento in cui la famiglia è "il crocevia delle tensioni tra pubblico e privato" in quanto punto d'incontro fondamentale della formazione della persona e della costruzione della società. La pastorale si interroga sulla famiglia, cerca di coglierla come soggetto di pastorale; la prossima assemblea della Cei e il sinodo dei vescovi dell'ottobre hanno, appunto, come tema La famiglia nel mondo contemporaneo. Una lettura biblica, teologica, antropologica dell'essere e del divenire della famiglia oggi ci dovranno aiutare a cogliere la pastorale, la progettualità storica, la mediazione culturale di cui la famiglia ha bisogno.

Anna Civran

Solo in Cristo vi è piena intelligenza dell'uomo

Dalmazio Mongillo, op

La radice della crisi dell'uomo d'oggi è nel divario che il pensiero contemporaneo pone tra Dio e la realtà umana. La via della contrapposizione è senza sbocchi positivi; armonizzare fedeltà alla comunione con Dio e fedeltà alla condizione umana è il grande compito del cristianesimo contemporaneo, che già ne vive il segno nella liturgia.

1. LA DOMANDA SULL'ESSERE UMANO, sul progetto storico del suo divenire, sulle sue possibilità, è al centro della problematica dei settori più contrastanti dell'umanità contemporanea, non è eludibile, esige una risposta. È alimentata dalle richieste che vengono rivolte, dai progetti ai quali ci si chiede di collaborare, dagli stili emergenti di vita, dai comportamenti conflittuali, dai tentativi di manipolazione rinnovati costantemente, dai crescenti fenomeni di violenza, di disimpegno, di disattenzione alla miseria umana, di fuga e di alienazione ecc. Tutto induce a domandarci: Che pensare di noi? delle nostre possibilità? dell'umanità di cui siamo parte?, a risvegliarci alla consapevolezza della nostra identità e della nostra condizione per assumerle in responsabilità solidale.

L'essere umano ha bisogno di conoscersi e di dirsi, e cerca chi lo aiuti a entrare nel proprio mistero, a cogliere la verità su di sé, a viverne in maniera meno adeguata, incerta e deludente (cf. Giovanni Paolo II, 16.5.'79).

Si moltiplicano i tentativi intesi a soddisfare questa attesa. Vanno da quelli ispirati dalle scienze umane, dalla psicologia, dalla sociologia, dalla storia ecc. e cioè dalle ricerche che rilevano, constatano, descrivono, quantificano i dati relativi alla dimensione psicopolitica dell'esistenza, a quelli a orientamento etico-giuridico che anch'essi concernono l'essere fenomenico, ne regolano le manifestazioni, in vista di progetti sociali ai quali singoli e comunità sono invitati a collaborare.

Nonostante la ricchezza e la varietà degli elementi che codeste scienze forniscono, si ha l'impressione che i loro dati non bastano, anzi essi quando so-

no gli unici o sacralizzano lo *status quo* senza cambiarlo o lo banalizzano. In genere disattendono la provocazione alla decisione radicale e la concentrano sulle mete immediate. In più sembrano prive di criteri di valutazione che, in nome della speranza piena, liberino il desiderio umano verso più ampie prospettive di umanizzazione.

2. I VERI PROBLEMI NON SOLO NON POSSONO ESSERE ELUSI, VANNO ANCHE POSTI IN MODO CORRETTO: in caso contrario se ne ritarda e complica la soluzione.

Nell'ottica di un teologo che riflette nella e sulla realtà umana in prospettiva morale e cioè del progetto umano e del suo realizzarsi, vorrei richiamarmi ad un'altra antropologia che si collega al centro del mistero della fede ed è densa dello spessore che la realtà umana ha nella rivelazione di Dio. Essa invita a leggerla nella luce di ciò che si percepisce e matura nel rapporto di fede e di amore con Gesù Cristo e del giudizio (= discernimento - misericordia - salvezza) che Dio ha instaurato nella storia risuscitandolo dai morti; ad interpretarla attraverso un processo ermeneutico che prende l'avvio in un'intuizione globale della condizione umana colta nel contesto della fede e che si approfondisce in intelligibilità e comunicabilità nel permanente, reciproco confronto tra i dati della rivelazione, della visione sapienziale e dell'esperienza umana, soprattutto di quella elaborata dalle scienze umane che organizzano i dati della fattualità empirica.

Si tratta di armonizzare l'esperienza della ricostruzione dell'unità della famiglia umana in Gesù Cristo con la riflessione sapienziale e scientifica cercan-

do di superare l'alternativa tra Dio e la realtà umana che sembra ispirare gran parte della riflessione contemporanea. Ciò in vista di un'antropologia globale che impegni nel decidere di fronte ai problemi della vita e della morte, del male e del bene, dell'aspirazione alla comunione con Dio. Essa non può essere costruita senza una teologia, e questa non può essere strutturata se si prescinde dall'analisi della realtà umana nella sua relazione a Dio.

Le recenti discussioni fra fautori della svolta antropologica e seguaci della visione teocentrica, tra i promotori dell'autonomia morale e gli aderenti all'etica della fede hanno mostrato non solo quanto sia difficile segnare la demarcazione tra codeste tendenze ma anche quanto siano ridotte le possibilità di approdare a qualcosa di veramente valido per la via della contrapposizione.

3. LA CRISI UMANA CONTEMPORANEA dipende dal fatto che viviamo e pensiamo in alternativa, o nel miglior dei casi in giustapposizione, la relazione a Dio e la condivisione del bene umano e non riusciamo ad armonizzare la fedeltà alla comunione con Dio e alla condizione umana. I partigiani di Dio si oppongono ai partigiani dell'umano e viceversa.

La situazione diventa diversa quando si vive la realtà nella relazione con Gesù Cristo che è il culmine e il vertice della rivelazione su Dio e sull'umanità. In lui la realtà da cui tutto parte e a cui tutto riconduce non è o Dio o l'essere umano, ma la loro alleanza definitiva, irreversibile, unica; il centro nel quale tutti i raggi sono convergenti è l'e che esprime codesta unione. Risvegliarsi alla coscienza della propria iden-

tività significa perciò prendere coscienza del vincolo indissolubile che unisce l'umanità a Dio; riconoscere Dio significa accoglierlo nella propria vita e voler vivere con lui che ha associato a sé la realtà umana e la creazione nella più radicale delle condivisioni.

L'umanità non potrà mai autenticare se stessa se disattende la condizione del suo sviluppo, se ne nega alcune componenti o se le salvaguarda non nella loro realtà ma nella rappresentazione che se ne dà. Per cogliere e pensare la realtà umana che è e vive in Dio-Trinità, abbiamo bisogno di vivere con Dio-Trinità, di penetrare il disegno, il "mistero", il "piano" secondo il quale Dio-Trinità conduce e governa la creazione, e l'essere umano in essa, centrare e assecondare la richiesta fondamentale che Egli rivolge all'essere umano così come, per rendere concreto il pensare a Dio-Trinità, abbiamo bisogno di scandagliare inesaurevolmente l'essere umano che è immagine di Dio.

È un'illusione pretendere di conoscere e di promuovere la condizione umana prescindendo dalla conoscenza che ne ha Dio e dalla relazione con lui, così come lo è presumere di approfondire la conoscenza di Dio disattendendo l'umanità in cui si esprime, che in Gesù Cristo ha "adottato", e reso "partecipe" di sé. Non può essere vera ricerca di Dio quella che non costruisce il bene umano; Dio non può essere cercato da chi si fugge o fugge la realtà; pensare e amare Dio sono atti personali e la persona per viverli deve maturare la capacità e le condizioni di elaborarli. Chi trascura il bene umano trascura la realtà che Dio vivifica e salva, colui che egli pone e chiama a vivere in amicizia e condivisione di vita, così come falsa Dio chi prescinde dalla relazione che egli ha con la sua creatura, dal suo intervento nella storia. Tommaso d'Aquino ritiene che l'essere umano non avrebbe motivo di amare Dio se Dio non fosse il suo bene.

Le antropologie e le teologie che non si sviluppano in codesto contesto, prospettano una visione scissa, falsata, schizoide della realtà e gli stili di vita che esse ispirano e che ne costituiscono l'espressione più che di promozione umana diventano sorgente di dissociazione e di alienazione.

4. LA SACRA SCRITTURA DENOMINA ALLEANZA il legame che unisce Dio e l'umanità e ne descrive la struttura inequivoca. Non si tratta di un patto qualunque, bensì dell'unione in Gesù Cristo che ne costituisce il mediatore e il contesto permanente: l'esistenza e la conoscenza umana diventano autentiche solo se non contrastano la relazio-

SETTIMANE DI TEOLOGIA 1980

Per il ciclo triennale

Antropologia e teologia

Tema del primo anno

La verità dell'uomo: il suo essere nel disegno di Dio

BORCA DI CADORE, 23-30 agosto

Presiede la settimana, mons. **Giuseppe Costanzo**, assistente nazionale dell'ACI
Bibliista, don **Felice Montagnini**
Teologo, don **Pierangelo Sequeri**
Istituto Dolomiti - Pio X, tel. 0436/9133 e 9534

Arrivo il pomeriggio del 23, partenza il mattino del 30

Le prenotazioni, con la richiesta della sistemazione, vanno fatte direttamente all'Istituto Dolomiti, facendo esplicito riferimento alla settimana di teologia e comunicando contemporaneamente alla segreteria del Movimento l'iscrizione alla settimana accompagnata dalla quota di L. 10.000

CAMALDOLI,

27 agosto - 1 settembre

Bibliista, don **Rinaldo Fabris**
Teologo, don **Luigi Sartori**
Foresteria dei Padri Camaldolesi; i posti sono limitati

BARDONECCHIA, 18-24 agosto

Tema: **La famiglia, oggi: fondamenti biblici, teologici, antropologici.**

Presiede la settimana mons. **Lorenzo Vivaldo**, vescovo di Massa Marittima e Piombino

Bibliista, don **Romeo Cavedo**
Teologo, don **Pino Scabini**
Arrivo il pomeriggio del 18, partenza il 24
Hotel des Geneys (II cat.),
tel. 0122/99001
Cenacolo Domenicano, via Medail 30,
tel. 0122/9103

ne vitale con lui nel vissuto dell'esperienza quotidiana. Nell'attuale fase della storia della salvezza presumere di incontrare Dio e di vivere in sintonia con l'umanità per una via diversa da quella che Dio ha tracciato in Gesù Cristo significa situarsi nella condizione di non riuscire a interpretare adeguatamente la realtà e sottrarsi alle esigenze della sua promozione.

La sintonia vissuta anche se non cosciente con Gesù Cristo è condizione imprescindibile per crescere nella coscienza autentica della propria condizione. Solo nel mistero di Gesù Cristo l'essere umano acquista la piena intelligenza della propria identità.

Coloro che credono debbono essere consapevoli di ciò che codesta condizione comporta per viverne responsabilmente le conseguenze, non in prospettiva integrista, di monopolio o di egemonia, conscia o inconscia che sia, ma in fedeltà di riconciliazione al mistero che Dio ha fatto conoscere perché di-

venti ispirazione di vita e di pensiero, stimolo alla coerenza nella verità, fonte di coesione nella famiglia umana. rità, fonte di coesione nella famiglia umana.

Nella luce di codesta rivelazione risalta la dignità unica dell'essere umano. Egli è attirato, orientato, inabitato, vivificato da Dio ed è chiamato a personalizzare il rapporto con ciascuna delle persone della Trinità, non disdegnano la precaria e imperfetta comunione con l'essere umano.

5. LA RESPONSABILITÀ DI SUPERARE IL DIVARIO determinatosi in secoli di stacco e di separazione dalla tradizione dei padri e dei dottori della Chiesa, e di recuperare quell'armonica visione della realtà e di Dio di cui la liturgia costituisce la testimonianza più bella e concreta è compito primario del cristianesimo contemporaneo. Codesto patrimonio di verità e di vita ha da essere condiviso nella coscienza contemporanea, perché diventi ispirazione di vita e stile di sequela. Man mano che ciò si verifica la fede libera l'intelligenza della realtà e diventa credibile nel suo messaggio. Anche se la crescita è globale, la cura dei mali che la impediscono può essere settoriale. Penso che oggi sia particolarmente importante focalizzare l'attenzione nel tentativo di centrare il contenuto fondamentale dell'evangelizzazione e fondarne rigorosamente la richiesta.

Un contesto nel quale codesta rivitalizzazione potrebbe essere proposta con impegno primario potrebbe essere quello della Chiesa che nella liturgia riscoperta e rivalorizzata celebra il mistero del suo divenire famiglia di Dio, ne condivide con parole e simboli l'esperienza, e educa l'aspirazione a viverne. Se si approfondisce il mistero che si celebra, e si assume nella celebrazione la vita e il pensiero, e nel pensiero la vita e la celebrazione, si pone la premessa della novità di vita. Codesta condivisione è condizione per promuovere e la fede e la ragione e per garantire la crescita della famiglia di Dio nella realtà umana e viceversa.

Dio realizza il suo "mistero" in Gesù Cristo che rinnova la creazione e continua ad attuarlo in e attraverso coloro che vivono in lui e che sono docili al suo Spirito. Egli non si manifesta per assecondare la curiosità della sapienza umana (1 Cor 1, 18 ss.), si dona per rendere ricca e armonica la vita della sua famiglia. Nella fedeltà della sequela matura l'intelligenza del mistero e della via, vivendo e perseverando si vede la verità e quando la si sperimenta diventa umano il cammino. È speranza di e per tutti. □

Sommerso uguale perverso?

Mario Brutti

La nozione di lavoro sommerso si applica oggi a situazioni estremamente eterogenee e non tutte illecite: il giudizio su vasti settori della nostra attività produttiva va debitamente calibrato. Tale realtà sommersa non va lasciata a se stessa; si esigono una chiara volontà decisionale e una puntuale tempestività d'intervento.

L'espressione "economia sommersa" è ormai uscita dal gergo degli iniziati per entrare a far parte della terminologia correntemente usata nel dibattito sulla fenomenologia economica e sociale italiana degli anni '70.

Ciò peraltro ha indotto una estensione del concetto di "sommerso" a una molteplicità di situazioni eterogenee, le quali vanno dallo svolgimento di attività del tutto illegali allo sfruttamento dei margini di illiceità consentita dal cattivo funzionamento degli apparati pubblici fino a ricomprendere tutte le zone di flessibilità, di per sé niente affatto illecite, connesse all'espansione delle piccole dimensioni d'impresa e delle aziende a base artigianale e familiare.

Sono comprensibili di fronte a una realtà così variegata le incertezze di giudizio di molti che pure si sforzano di comprenderla, fino alle posizioni estreme:

□ da un lato, di chi scorge nell'economia sommersa il sintomo che la società italiana è continuamente minacciata da stimoli patologici e regressivi verso una "arte dell'arrangiarsi" che ci allontana dalle regole del giuoco delle società industriali e ci avvicina a modelli di vita economica quasi levantini;

□ dall'altro di chi esalta in essa non solo una dimostrazione di vitalità di fondo, ma anche la affermazione di un modello di organizzazione economica (basato sulle piccole dimensioni di impresa, sulla dinamica delle aree periferiche del sistema, sull'alto grado di elasticità delle aziende, su un'alta e modularizzata partecipazione al lavoro, ecc.) che non è qualitativamente inferiore a quelli più compatti ed organizzati del mondo occidentale.

In effetti è corretto non dimenticare che i due profili, del sommerso e dell'ufficialmente noto, non sono fra loro così disgiunti come una pubblicitaria

troppo ingenua tende a lasciar credere: molta parte del lavoro occulto e del doppio lavoro sono consentiti dalle rigidità del mercato del lavoro primario e dalle diverse provvidenze assistenziali profuse a larga mano nel Paese: una parte delle spinte verso il decentramento produttivo è motivata dalla non convenienza a mantenere dimensioni d'impresa eccessive rispetto al contesto generale delle normative sul lavoro e delle relazioni industriali, la maggiore facilità di sfuggire ai controlli sul piano contributivo e fiscale determina il proliferare di fenomeni in cui converge spesso l'interesse sia del datore di lavoro che dei lavoratori.

Dopo aver riconosciuto tutto ciò, occorre prendere buona nota del fatto che i processi e i meccanismi del sommerso hanno consentito la capacità di propulsione dimostrata da interi settori produttivi e godono sovente di un ampio consenso sul piano dell'opinione pubblica e dei comportamenti concreti di ampie fasce di lavoratori.

Spazi di intervento

Sarebbe tuttavia errato ritenere che la vitalità delle aree sommerse nulla chiede alla politica se non un negativo lasciar fare; le ricerche e le analisi condotte in varie sedi evidenziano una molteplicità di problemi: di rapporto con il sistema creditizio, con le politiche della ricerca e dell'innovazione, con il mercato sia interno che estero, con il fattore umano e il sistema formativo, con le realtà ambientali e la tutela della salute individuale e collettiva, con le istituzioni del potere locale, la cui soluzione in favore dell'espansione dei sistemi d'impresa che si vanno configurando esige una capacità d'intervento politico incisiva e raffinata al tempo stesso.

Ciò non toglie che l'importanza attribuita in questo periodo all'economia sommersa induce anche a considerare con una certa attenzione alcuni profili più propriamente attinenti alla sfera del giudizio etico sociale:

□ perché, se non ha senso una colpevolizzazione generalizzata di tutta la serie di comportamenti inerenti al "sommerso", ricorrendo a motivazioni assai più ideologiche che reali,

□ non di meno occorre rendersi conto che uno spontaneismo nato fuori, se non contro gli ordinamenti legali non perciò trova in un vitalismo fine a se stesso la sua legittimazione;

□ mentre il parametro dell'interesse collettivo non può essere sostituito dall'affermazione degli interessi individuali se non a prezzo di un degrado delle solidarietà sociali e di una crescita degli egoismi corporativi e delle superfezioni speculative.

Il sommerso in quanto tale non è un fatto perverso; ma occorre promuovere coscientemente le valenze positive, ed evitare che prevalgano le spinte regressive e degradanti.

Si tratta di riuscire a governare tale passaggio con duttilità, ma anche con chiarezza di volontà decisionale e di determinazione e assunzione di responsabilità; inutile ricordare che proprio questo è oggi il punto di maggiore crisi e che molte forze cooperano ad impedire che esso venga risolto: sfruttando negligenze colpevoli degli apparati pubblici, alimentando un clima di provocazione e di turbamento, realizzando spesso azioni chiaramente criminose.

Ma a questo punto non è più la questione della legittimazione del sommerso ad essere implicata, bensì la capacità di una società di produrre gli anticorpi necessari a neutralizzare quei processi di corrosione delle istituzioni e delle solidarietà cui assistiamo con una sospetta impotenza. □

Emilio Butturini

Partecipazione scolastica in crisi?

I dati delle ultime elezioni scolastiche e un confronto con quelle precedenti. I motivi della crisi degli organi collegiali e l'individuazione di alcuni spazi di rinnovamento nella qualificazione professionale dei docenti e nella maggiore funzionalità dei distretti.

Un certo incremento della percentuale dei votanti fra i genitori (il significativo aumento a livello delle elementari ha più che compensato la stasi o il leggero calo della media inferiore e delle superiori) nella tornata elettorale del 25 novembre relativa ai consigli di classe e una consistente diminuzione fra gli studenti (dal 35,1% del 1978-79 al 30,3% del 1979-80) nella tornata del 23 febbraio relativa anche ai consigli di istituto, sono i dati più recenti delle elezioni scolastiche, meritevoli però di qualche precisazione. Riguardo alle elezioni di novembre, nonostante la bassa percentuale dei genitori votanti (51% per le elementari, 42% per le medie, 22% per le superiori), non più bassa comunque di quella riscontrata per organi collegiali scolastici di altre nazioni, non si può non rilevare l'espressione di una persistente volontà di partecipazione, specie a livello delle elementari, con genitori quindi più giovani, meno disamorati da deludenti esperienze e meno disponibili a deleghe totali agli insegnanti. Il risultato di questo voto (il primo incremento, dopo una serie ininterrotta di percentuali decrescenti, a partire dall'eccezionale affluenza alle urne del febbraio 1975) acquista maggior significato se si considerano la limitata importanza politica degli organi che si dovevano rinnovare (i consigli di classe), attenuata ulteriormente dall'assenza degli studenti che dovevano concorrere ad eleggere una rappresentanza per i medesimi organi, la disinformazione e il disorientamento indotti da notizie approssimative sul "rinvio delle elezioni scolastiche", come hanno intitolato *tout court* molti giornali, le campagne dissuasorie messe in atto da chi preferiva evitare nuove verifiche elettorali, ecc. A quest'ultimo proposito si può notare che la crisi degli organi collegiali si è accentuata in questi ultimi due anni, sia per il deterioramento del quadro politico generale, sia per il franco insuccesso delle sinistre, che spesso erano state le più attive e le più propositive nel triennio precedente, nelle elezioni del marzo e dicembre 1977, da cui sono nati gli equilibri, poco favorevoli a tali forze, negli organi collegiali politicamente più importanti del Consiglio nazionale P.I., dei consigli provinciali e distrettuali e, conseguentemente, degli istituti regionali, i quali ultimi risultano, tutti, meno uno, con presidente e segretario provenienti dall'area cattolica. In conclusione, pur considerando l'influsso derivante dal prevalere delle "logiche di schieramento" e dalla accentuazione delle connotazioni ideologiche di un voto, precedentemente meno caratterizzato in tal senso (e a ragione!), si può dire che sia davvero emersa fra molti genitori la preoccupa-

zione di non perdere gli "spazi" aperti dalla legge delega n. 477/1973 e dai relativi decreti delegati, per quanto limitati e ristretti essi siano stati riscontrati nella loro stessa esperienza quotidiana.

Il voto degli studenti

Per quanto riguarda gli studenti è giusto mettere in conto della diminuzione dell'affluenza al voto la decisa campagna astensionista sostenuta dai gruppi di sinistra, dalla FGR (Giovani repubblicani) e dal FDG (Giovani missini), gruppi, peraltro, che hanno dovuto constatare, nel complesso, una limitata capacità di incidenza, come è giusto osservare che le assemblee sono almeno altrettanto in crisi degli organi rappresentativi, così da far registrare anch'esse assenteismi del 70% e più e da essere divenute un fattore di precoce disaffezione e di distacco dalla politica, invece che strumento di coscientizzazione e di mobilitazione politica, come era nelle intenzioni dei primi fautori del movimento assembleare. Rimane però il fatto che per la prima volta in febbraio si è votato in due giorni, uno dei quali di scuola, il che avrebbe dovuto facilitare notevolmente la partecipazione al voto, almeno nelle sedi periferiche più tranquille, e negli istituti (professionali, tecnici e magistrali, piuttosto che nei licei) caratterizzati da più forte pendolarismo. Si trattava poi di una scadenza elettorale più importante di quella di novembre dovendo gli studenti rinnovare le rappresentanze sia nei consigli di classe che in quelli di istituto. L'analisi articolata del voto studentesco rivela una notevole eterogeneità di risultati, a seconda delle regioni

(accanto al grosso calo di Lombardia, Liguria, Emilia Romagna, Toscana, Marche, Lazio, Campania e Basilicata, si registra l'aumento del Trentino, Friuli, Umbria, Puglia, Sicilia e soprattutto Sardegna) e della dimensione dei centri urbani, considerando la bassa affluenza nelle grandi città o la mancata presentazione di liste in 161 istituti (su un totale di 3342), in grande maggioranza appartenenti alle aree metropolitane. È utile anche considerare che mentre la partecipazione al voto dei genitori è andata sempre in calando, salvo nell'ultima consultazione, la partecipazione degli studenti ha avuto rilevanti oscillazioni (ad esempio dal 49% dell'anno scolastico 1975-76 a quasi il 60% dell'anno successivo), per cui il calo notevole registrato in seguito (47% nelle elezioni per i distretti del dicembre '77, 35% nelle elezioni per i consigli di classe e di istituto del 1978-79, 30% nell'ultima consultazione) dovrebbe essere l'espressione di una delusione profonda e generalizzata nelle possibilità degli organi collegiali di incidere sulla prassi quotidiana di scuola, aprendola a contenuti più vicini al tempo storico e psicologico dei giovani e a metodi più realmente fondati sulla ricerca e sul dialogo educativi.

Motivi della crisi

Alcuni motivi possono essere ricondotti ai limiti, alle ambiguità e alle contraddizioni presenti già nella legge e nei decreti di attuazione, agli ostacoli e alle remore frapposti certamente dagli organi burocratici, poco disposti a cedere i loro effettivi poteri (illuminanti al riguardo le posizioni espresse dai rap-

presentanti del ministero nella recente conferenza sugli organi collegiali), ma anche dal formalismo democratico, dal massimalismo demagogico o dall'exasperazione ideologica troppo spesso dominanti nella gestione degli organi, alla scarsa disponibilità delle forze politiche a dare più potere a questi organi, anche per la tendenza di una parte della sinistra a ridimensionare, semmai, a favore dei tradizionali enti locali, questi spazi di partecipazione democratica, svincolati dal solito simbolismo politico e dalle maglie organizzative dei partiti.

Esiste però un fenomeno socio-culturale più vasto nel quale si inserisce questa "crisi di stanchezza" ed è il "processo dicotomizzante" di cui parla P. Guidicini (*La partecipazione, l'uomo e la città*, La Scuola, Brescia 1978, pp. 13-17) oggi in atto, fra il prevalere di un'immagine privatizzata di vita da un lato e la crescente massificazione a livello pubblico dall'altro, che porta a ridurre o ad abolire spazi di mediazione come quelli degli organi collegiali, che dovrebbero essere « capaci di porsi al di fuori dei puri condizionamenti politici ed economici, ma nello stesso tempo adatti a sviluppare forme specifiche di socialità ». Rispetto al prevalere di istanze socializzanti, come era nella società pre-industriale, o di istanze individualizzanti, come era nella prima fase di industrializzazione, oggi siamo arrivati ad una condizione di "individualismo di massa", portatrice non di spinte creative, ma di sollecitazione rivendicative, sempre più disancorate dai valori di solidarietà, sia pure in nome di una difesa dell'individuo di fronte, appunto, ai processi di massificazione in atto.

La contrapposizione pubblico-privato sempre più accentuata è dunque alla base della crisi di partecipazione e ad essa si ricollega il processo indicato dal *XII Rapporto CENSIS sulla situazione educativa del Paese* caratterizzato, da un lato, dall'indebolimento, quantitativo e qualitativo, dei "flussi di committenza" della società verso la scuola (stasi della scolarità, rivalutazione dei cicli brevi e professionalizzanti, "socializzazione al ribasso" fra gli studenti, crisi di ruolo fra i docenti, ecc.) e, dall'altro, dal primato di fatto rivendicato ed ottenuto dei fini secondari del processo di scolarizzazione (occupazione e problemi del personale in genere) rispetto ai fini primari (formazione degli studenti e adeguamento del servizio scolastico alle richieste dell'utenza). Su questo fatto influisce il fenomeno, abbastanza peculiare dell'Italia, rispetto agli altri paesi industrializzati, dell'inesistenza o estrema debolezza delle organizzazioni degli utenti, studenti e soprattutto genitori, divenuti, fra l'altro, nel proces-

so anche da noi iniziato di scolarizzazione di massa, di livello culturale troppo modesto, per controllare l'azione educativa o diseducativa della scuola.

Il minor "flusso di committenza" sociale non è solo dovuto alla crisi del mercato del lavoro, specie intellettuale, ma anche alla crisi di valori, all'incertezza sul tipo di uomo e di società che si intende formare, essendo in crisi, come ben osserva L. Corradini (*La comunità incompiuta. Crisi e prospettive della partecipazione scolastica*, Vita e Pensiero, Milano 1979, p. 199) sia la concezione di una scuola che "integra nel sistema", sia quella, nata con la contestazione, di una scuola che socializza in funzione antisistema. Sta di fatto, comunque, che una rigida difesa dei "diritti acquisiti" dei lavoratori "garantiti" e una miope politica occupazionale di rastrellamento di posti di lavoro oggi a spese di una più qualificata occupazione dei giovani di domani, hanno finito per paralizzare ogni volontà di adeguamento del servizio scolastico alle esigenze e alle richieste degli utenti, scoraggiando alla radice ogni volontà di partecipazione.

Prospettive di rinnovamento

L'esigenza di cambiare è emersa dalle sinistre, specie da quelle che hanno assunto atteggiamenti non dimissionari e non hanno temuto di fare anche autocritica, e da numerose associazioni e gruppi cattolici (AIMC, UCIIM, ACLI, Movimento Popolare, AGE, ecc.). Al di là di contrapposizioni nominalistiche ("ritocchi" o "modifiche radicali" del sistema di partecipazione) e di logiche di schieramento, si intravedono possibili convergenze per la semplificazione delle procedure elettorali, per un nuovo e più qualificante ordinamento del sistema assembleare, che lo colleghi a quello rappresentativo, lo allarghi a livello di classe, dove le dimensioni numeriche possono garantire conoscenza dei problemi e facilità di comunicazione fra tutte le componenti, eviti lo spreco delle assemblee studentesche con un impegno di coinvolgimento delle altre componenti e di collegamento con le attività curricolari, per una più precisa individuazione delle posizioni di ciascun organismo e la attribuzione di poteri reali, anche se limitati, senza doppioni ecc.

Per quanto riguarda la figura del docente occorrerà fondare meglio la sua qualificazione a livello di *status* e di professionalità, premendo per una riforma universitaria che preveda una preparazione specifica degli insegnanti e un loro tirocinio professionale condotto e verificato sulla base di conoscenze precise di biologia, psicologia, antropologia, sociologia e, naturalmente, di pe-

dagogia e di concrete abilità didattiche, promuovendo nuove forme di aggiornamento e di sperimentazione per il personale in servizio, più organiche occasioni di lavoro programmatico comune, con i colleghi anzitutto, ma anche con le altre componenti, facilitando studi ed esperienze, anche nella realtà non scolastica, differenziando le funzioni attraverso nuove figure professionali di operatori scolastici, prevedendo rotazioni di ruoli, ecc.

Un discorso a parte si dovrà fare per i distretti ai quali dovranno essere attribuiti personale e risorse adeguati se si vuol davvero farne organi operativi, che hanno come compito specifico la programmazione educativa. Di questa non si occupano i provveditori, né il Ministero, che non può conoscere le situazioni locali... dovrà occuparsene il distretto, che non potrà decidere, ma potrà costringere gli altri organi a muoversi nell'ottica della programmazione. Ma allora il distretto dovrà essere messo in grado di farlo, attraverso, ad esempio, uno *staff* di operatori con capacità programmatiche (docenti ed altri esperti, non solo applicati di segreteria), una diversa composizione del consiglio, che comprenda anche la formazione professionale e ridimensioni la presenza dei rappresentanti esterni alla scuola, dimostratisi, del resto, fra i più latitanti, ma soprattutto una precisazione giuridica del valore di questa programmazione e dei poteri attribuiti per renderla in qualche modo vincolante.

Il problema di fondo resta però quello di una capacità di tutti questi organi di creare le premesse per una generalizzata riforma dal basso del "fare scuola quotidiano". Si torna allora al punto nodale della qualificazione e riqualificazione, anche economica, degli insegnanti, che non possono rispondere ad una domanda illimitata di virtù, di sapere, di capacità e che devono essere rispettati nella loro professionalità e competenza, senza però dimenticare la particolare natura della scuola « alla cui attività e al cui processo devono insieme partecipare le famiglie, gli insegnanti, i vari tipi di associazione a finalità culturali, civiche e religiose, la società civile e tutta la comunità umana » (*Gravissimum educationis*, 5). Ma è proprio questa partecipazione, non limitata dunque alla scelta di rappresentanti e amministratori per la gestione delle strutture, ma estesa alla scelta e alla elaborazione degli obiettivi educativi e dei mezzi con cui raggiungerli, che deve essere meglio precisata, attraverso una programmazione dell'attività scolastica rispettosa e promotrice delle diverse competenze e dei diritti e doveri educativi di tutti. □

La famiglia soggetto di gestione della vita quotidiana

Pierpaolo Donati

Negli ultimi decenni alla famiglia sono state sottratte funzioni che la società ha avocato a sé ma che non è stata in grado di espletare, con il risultato che la famiglia paga lo scotto dell'inadempienza sociale oltre che della espropriazione di identità. I nodi strutturali e culturali. L'autore è docente di sociologia della famiglia all'università di Bologna.

I dilemmi sociali e culturali della famiglia italiana emersi con la crisi complessiva degli anni '70 rappresentano precisi nodi che, per essere risolti, debbono essere innanzitutto interpretati in modo corretto.

Una maniera sintetica per descrivere e interpretare la crisi può essere quella che individua *la fonte prima delle contraddizioni nel carattere schizofrenico* (di "doppio legame") *del rapporto tra famiglia e società*. Vogliamo in sostanza dire che la famiglia è stata sottoposta, dalla fine degli anni '60 ad oggi, a un duplice e contraddittorio rapporto con il sistema societario: da un lato le sono state sottratte sempre più funzioni (economiche, politiche, educative, di stabilizzazione e maturazione psico-culturale, di assistenza reciproca fra i membri); dall'altra la società civile e politica, incapace di farsi veramente carico di tali funzioni, ha addebitato alla famiglia le responsabilità per il mancato adempimento di quelle stesse funzioni; per certi aspetti, anzi, le ha ributtate decisamente sulle spalle della famiglia stessa, dopo averne ideologicamente delegittimato l'espletamento nella sfera privata.

La famiglia è stata deistituzionalizzata mentre nello stesso tempo le si è chiesto di porre rimedio ai problemi e agli effetti generati dalla medesima deistituzionalizzazione.

Gli esempi concreti di questo rapporto schizofrenico potrebbero essere molti: dai compiti di socializzazione dei figli, al ruolo della donna, alla gestione e cura delle quote deboli di popolazione (handicappati, disadattati, malati mentali, anziani, e così via). Ma non è qui possibile soffermarci in mo-

do analitico sui vari aspetti della legislazione sociale degli anni '70.

Una vera e propria politica sociale per la famiglia¹, non è mai stata affrontata, sia per noncuranza, sia per incompetenza, sia soprattutto per diffusi timori di ordine politico. Timori di chi, per un verso o per l'altro, paventa che una politica *della e/o per* la famiglia si traduca in precise influenze sistemiche verso determinati modelli familiari, in vista dell'integrazione a ideologie monistiche (borghesi, socialiste o cattoliche) prive di garanzie pluralistiche.

Una mancata politica sociale

Va tuttavia rilevato che anche l'assenza di una cosciente e responsabile politica sociale attenta ai bisogni della famiglia si è tradotta di fatto in una politica *della* famiglia, nel senso dell'assestamento di spinte sistemiche fortemente ideologiche.

In effetti, all'anarchia del mercato negli anni '50 e '60, che ha diffuso modelli borghesi di famiglia (di accumulazione e di consumo), è seguita poi una vasta esplosione di conflitti familiari cui la legislazione degli anni '70 ha semplicemente dato riconoscimento dal punto di vista giuridico-istituzionale, limitandosi a legittimare — in maniera sovrastrutturale — precisi modelli di famiglia². La linea dei servizi sociali, posta in essere per rimediare alle varie crisi familiari, e alla moltitudine dei bisogni emergenti, è stata puramente terapeutica: ha teso a rimediare, *ex post*, a situazioni determinatesi di fat-

to, in virtù delle spinte della modernizzazione capitalistica. In realtà, ancora oggi essa si muove in maniera del tutto ambivalente, sospesa com'è tra gli orientamenti che vorrebbero soprattutto aiutare la famiglia con provvedimenti integrativi dei suoi compiti, e altri, opposti, orientamenti che invece premono per una decisa sostituzione della famiglia con agenzie che collettivizzano le funzioni familiari (non solo economiche, ma anche educative, di assistenza reciproca, di socializzazione culturale).

Si tratta qui di un dilemma che deve essere chiarito e risolto come problema di filosofia sociale di fondo, da cui dipende la risoluzione dei problemi più concreti nei vari settori di intervento. È evidente, per fare un esempio, che gli assegni familiari sono insufficienti a sostenere oggi la famiglia in Italia, nel senso di adeguare le risorse ai bisogni specifici di ogni specifico tipo di nucleo familiare, tenendo conto della sua composizione e fase del ciclo di vita. Ma si potrà migliorare la politica degli assegni familiari solo se si riconosce la legittimità della famiglia come unità e soggetto di gestione dei bisogni quotidiani, criticando debitamente l'illusione di politiche eccessivamente collettivistiche.

Per sintetizzare, alcuni nodi dovranno essere affrontati negli anni '80 per

¹ Così come ho più estesamente cercato di chiarire nel mio ultimo lavoro, P. DONATI, *Consulterio familiare e bisogni sociali*, F. Angeli, Milano 1979.

² Come ho cercato di dimostrare nel mio *Sociologia della famiglia*, Cooperativa Libreria Universitaria, Bologna 1978, cap. IX.

mettere le famiglie in condizioni di vivere più serenamente. Qui ci limitiamo a pochi cenni.

a) Dal punto di vista *strutturale*, occorre una più incisiva azione di giustizia sociale, in termini di redistribuzione delle risorse mediante redditi e/o servizi che tengano conto della famiglia (nella sua composizione e articolazione *dei bisogni*) come soggetto di gestione della vita quotidiana, anche se non certo esclusivo e non privatizzato. Solo articolando opportunamente il rapporto tra bisogni e risorse nelle singole famiglie si potrà dare una risposta non evasiva alle necessità dei diversi gruppi di popolazione (in base all'età, al sesso, alla fase del ciclo di vita, alla zona di residenza, e così via).

Innanzitutto alla donna deve essere riconosciuto con misure concrete il miglioramento del rapporto tra famiglia e lavoro, in termini di flessibilità nel-

la divisione del lavoro e di simmetria rispetto alle condizioni di trattamento dell'uomo. Ai giovani vanno indirizzate politiche capaci di facilitare la formazione della famiglia (reperimento degli alloggi, fruizione di un lavoro e di un reddito adeguato). Lo stesso discorso per le coppie anziane, le persone sole, e gli altri gruppi deboli o marginali di popolazione.

Non si tratta, ovviamente, di fare della famiglia un mondo chiuso, né tantomeno di scaricare ancora una volta problemi che sono collettivi sulla famiglia privatizzata. Al contrario, si tratta di permettere ai singoli di esperire quell'ambiente sereno di vita in cui matura una personalità autodiretta, capace di vera apertura e responsabilità critica nella partecipazione sociale. Ma ben lontani dall'avocare o scaricare compiti — che sono pubblici — sul nucleo familiare, già oggi troppo pesantemente sovraccaricato di funzioni.

b) Dal punto di vista *culturale*, non c'è dubbio che il deficit di legittimazione simbolica della famiglia, in gran parte portato dai processi di secolarizzazione, va affrontato con una più attenta riflessione sull'importanza della famiglia ai fini del raggiungimento di un'identità personale sufficientemente matura e socializzata. Le giuste istanze di emancipazione e liberazione che provengono dai vari soggetti frantumatisi con la crisi della famiglia (la donna, il bambino, l'anziano, la coppia, ecc.) non possono trovare soluzioni di tipo individualistico, o collettivizzante, o ancora corporativo, egualmente distorti, ma possono pervenire a soluzioni autentiche solo in un quadro che li renda com-possibili e ne riveli la natura comunitaria.

Solo una crescita morale e politica per quanto riguarda la vita familiare potrà affrontare le patologie sociali che la disintegrazione della famiglia porta con sé. Non si tratta, ad avviso di chi scrive, di ipostatizzare una forma familiare che dovrebbe essere perseguita come meta da un sistema politico-amministrativo "forte", come qualcuno auspica. Si tratta, piuttosto, di mettere le famiglie, le singole concrete famiglie, in grado di agire secondo le loro aspirazioni e bisogni più profondi, creando quel tessuto sociale che consenta alla società civile e allo Stato azioni sia integrative che sostitutive della famiglia là dove appare appropriato, e sempre secondo scelte di libertà operate in accordo con le stesse famiglie come soggetti sociali.

Ciò che va migliorato è la politica sociale dei rapporti tra famiglie e istituzioni pubbliche, nel quadro di uno Stato di sicurezza sociale che punti su rapporti di simmetria tra soggetti pri-

ASSEMBLEA NAZIONALE

Roma, 13-15 giugno 1980

Tema dell'incontro: **La linea culturale e la dimensione organizzativa del MEIC dopo l'approvazione del nuovo regolamento**

I lavori inizieranno alle ore 16,30 di venerdì 13 giugno e si concluderanno con il pranzo di domenica 15. Nel corso di essi si procederà anche al rinnovo del consiglio nazionale.

Partecipano all'assemblea: i delegati dei gruppi in numero di un delegato per ogni 20 soci o porzione di 20, i presidenti dei gruppi e i presidenti diocesani o i loro delegati, i delegati e vice-delegati regionali, i consiglieri nazionali, i membri della presidenza nazionale.

Partecipano con facoltà di parola: gli invitati designati dal consiglio nazionale. Può partecipare ogni aderente al Movimento regolarmente iscritto (art. 13 del nuovo regolamento).

Le modalità per la elezione dei delegati e per gli altri adempimenti vengono comunicati, per lettera, a tutti i presidenti dei gruppi.

Sede: Domus Mariae, via Aurelia 481, 00165 Roma; tel. 620.576

Quota di partecipazione: L. 35.000

Quota di iscrizione: L. 5.000 (per pagamento salone e spese organizzative)

Per iscriversi: viene inviata ai presidenti dei gruppi la scheda da utilizzare per l'iscrizione. Le iscrizioni devono pervenire alla segreteria nazionale (via della Conciliazione n. 1, 00193 Roma; tel. 655.577 - 656.18.67), versando nel contempo la quota di iscrizione (L. 5.000), sul ccp. 36017002 intestato a Movimento Laureati di AC, via Conciliazione 1, 00193 Roma

Adesioni 1980

AI SOCI E AI PRESIDENTI DEI GRUPPI

1. L. 12.000 - iscrizione al Movimento. Dà diritto all'invio di "Coscienza".
2. L. 10.000 - iscrizione di familiare in aggiunta.
3. L. 20.000 - socio sostenitore. Dà diritto all'invio di "Coscienza".
4. L. 50.000 - socio finanziatore. Dà diritto all'invio di "Coscienza".

Si aderisce tramite i gruppi locali o, dove questi non esistono, direttamente alla segreteria nazionale.

Aderire significa costruire insieme.

AI LETTORI, AI SIMPATIZZANTI, AGLI OPERATORI CULTURALI

Abbonamento a "Coscienza"

L. 10.000 da versare al Movimento ecclesiale di impegno culturale, Via Conciliazione 1, 00193 Roma, oppure sul ccp 36017002, specificando la causale.

"Coscienza":

un luogo di ricerca e di mediazione culturale

vati e istituzioni di pubblico servizio. Diritti universalistici di cittadinanza e valorizzazioni della famiglia, nello Stato sociale, non sono mete incompatibili, né fra di loro né con una crescita morale che possa davvero configurare la famiglia come "nuova comunità", a patto però che società civile e società politica favoriscano relazioni e scambi a base di reciprocità piena, solidale in quanto capace di maggior simmetria possibile, fra individui, generazioni, gruppi sociali orizzontali e verticali, sul territorio e lungo la stratificazione sociale. □

Michele Dau

Ruolo e prospettive delle autonomie locali

Un esame complessivo sulla situazione delle autonomie locali, sul processo di trasformazione e decentramento dello Stato, sulle regioni, sui diversi livelli istituzionali intermedi, sul ruolo dei comuni, in un anno che prevede una vasta consultazione elettorale amministrativa, rischia fatalmente di essere collocato fra i tanti discorsi e convegni, più o meno celebrativi, che in questi mesi si stanno promuovendo e ripetendo. Gli atteggiamenti politici e culturali prevalenti sembrano infatti tutti ancora improntati a recuperare, in termini scontati, i nodi e gli *slogans* tipici di un decennio di dibattito regionalistico e autonomistico.

Riemerge il vertenzialismo endemico come terreno di rapporto fra gli apparati centrali dello Stato e le regioni, riemerge la conflittualità più o meno esplicita fra regioni e comuni, riemerge il municipalismo come unica possibilità di affermazione dell'autonomia comunale, riemerge, nella sostanza, un pericoloso gioco allo scarico reciproco delle responsabilità a tutto svantaggio del consolidamento del ruolo e delle funzioni delle autonomie locali.

In questo quadro l'interesse e la rilevanza di queste tematiche nella pubblica opinione e nella popolazione è dimostrato dai risultati di una recente indagine Doxa che indicano come nove cittadini italiani su dieci non sanno cosa siano esattamente e quali funzioni abbiano le regioni.

Si potrebbe dunque sbrigativamente concludere che dopo l'esperienza di due legislature regionali, dopo le scelte di rafforzamento politico e funzionale degli enti locali di ogni livello, lo "Stato delle autonomie" rimanga un orizzonte utopico e lontano dalle nostre vicende quotidiane, dalle logiche attraverso le quali si sviluppa e cresce il nostro sistema economico, dalle nostre stesse aspettative.

In realtà le cose sono assai più complesse e fra loro intrecciate: cercheremo dunque di spiegare quali siano i nodi principali che determinano una oggettiva condizione di incertezza e di ambiguità per tutti i livelli di autonomia locale, ma anche di evidenziare quali dovrebbero essere le linee di azione coerenti per far procedere più speditamente la costruzione di un efficace reticolo di governo locale.

Sul crinale che divide gli anni '70, ormai alle nostre spalle, dalle nuove prospettive che si aprono per gli anni '80, sembra possibile precisare alcuni interrogativi di fondo riferibili a quanto si sono articolate e consolidate le autonomie locali nel nostro paese:

con la nascita delle regioni e la loro ormai decennale attività;

Il bilancio complessivo sulle autonomie locali vanta un saldo attivo a livello di crescita del sociale, dell'economico e del civile nelle diverse realtà locali. Un lungo lavoro resta ancora da fare sul piano politico, amministrativo e burocratico, finanziario.

con il rafforzarsi del ruolo e delle responsabilità di tutti gli enti locali;

con il prendere forma, in sedi e strumenti concreti, della democrazia partecipativa di base (si pensi agli organismi di gestione collegiale nella scuola, ma anche ai primi consigli di quartiere o alle unità sanitarie locali).

Tale approfondimento sembra tanto più legittimo e necessario in una fase di diffuso rallentamento delle tensioni e delle dinamiche partecipatorie, che hanno percorso e animato la società civile nei primi anni del decennio appena chiuso, e che rischia di mettere in forte crisi quanti avevano visto nella crescita del rapporto fra autonomie locali e partecipazione una via di ulteriore sviluppo socio-economico e di allargamento delle basi del sistema democratico.

Risultati acquisiti

Sul piano politico-istituzionale sono stati compiuti passi decisivi, non senza contrasti e conflitti, per la piena realizzazione delle autonomie previste dalla costituzione; infatti:

l'elezione dei primi consigli regionali del 1970, i primi disorganici decreti di delega di funzioni del 1972, la legge 382 del 1975, i successivi decreti di delega 616-617-618 del 1977 (attraverso i quali sono state decentrate rilevanti funzioni di politica sociale e sanitaria, per l'assetto del territorio e l'edilizia abitativa, per il coordinamento e la promozione della dimensione locale dell'economia), hanno tagliato trasversalmente tutto il corpo e la struttura dello Stato accentrato, generando un processo di azioni innovative e di reazioni di rigetto, ma aumentando anche decisamente la multipolarità decisionale del sistema;

ogni grande legge e/o provvedimento di riforma prevede ormai il pieno concorso delle regioni e delle autonomie locali di base: si pensi alla riforma sanitaria, al piano decennale per l'edilizia residenziale, alla legislazione per l'intervento straordinario nel Mezzogiorno, alla legge 675 per la riconversione industriale, al piano agricolo e alla legge-quadrifoglio;

gli stessi meccanismi di funzionamento dello Stato centrale vanno subendo profonde modificazioni: si pensi al sistema tributario e di imposizione fiscale, ma di più alla recente riforma del bilancio dello Stato e alla omologazione dei bilanci regionali, al necessario riassetto dei ministeri e degli altri uffici centrali e locali della pubblica amministrazione;

il ruolo e il peso dei comuni, grandi o piccoli che siano, si è andato sviluppando sia in termini di quantità e qualità di funzioni e competenze, sia nella tendenza a costituirsi come *istituzione di base*, riferimento primario e generale per l'organizzazione della convivenza civile;

sono cresciute, certo disordinatamente, in ogni settore le esigenze di realizzare enti e organismi intermedi (fra regione e comuni) per assolvere a funzioni di programmazione e coordinamento degli interventi, ma anche di gestione di particolari servizi (si pensi alle comunità montane, ai distretti scolastici, alle unità sanitarie locali, ai consorzi di vario tipo, ai comprensori, ecc...).

Accanto a questi indubbi elementi positivi si deve osservare come permangano ancora motivi di forte ambiguità:

sul piano più direttamente politico perché le forze politiche, i partiti in primo luogo, tendono ancora a consi-

derare le autonomie locali come sedi di governo e di potere di secondo piano rispetto alle sedi centrali parlamentari;

□ sul piano amministrativo e burocratico in quanto gli apparati centrali dello Stato, seppure tagliati trasversalmente in quasi tutti i campi, nel loro *equilibrio sbilenco* finiscono per ritardare tanto il riassetto centrale quanto la piena responsabilizzazione delle autonomie (vi sono infatti, ad esempio, numerose direzioni generali e divisioni ministeriali che, pur non avendo più alcuna funzione o potere, rimangono al loro posto);

□ sul piano finanziario perché con l'accentramento generalizzato della riscossione tributaria, le sedi di governo locale vengono ad essere alimentate da un crescente flusso finanziario di trasferimento necessariamente rigido, che limita in molti casi le autonome capacità decisionali, e che tende piuttosto a caratterizzare le autonomie locali come terminali-pagatori dello Stato.

Se il bilancio è comunque largamente positivo sul versante delle scelte politiche generali, delle riforme realizzate, ancora di più lo è per la crescita del *sociale*, dell'*economico*, del *civile*, nelle diverse realtà locali. I segnali espliciti di questa crescita sono avvertibili:

□ nella crescita di soggettività e decisionalità delle società civili, attraverso modalità e canali spesso autonomi rispetto alla società politica;

□ nell'aumento del localismo e dei comportamenti soggettivi anche sul piano di una diversa domanda politica, percepibile negli esiti delle elezioni politiche, amministrative e referendarie, ma anche nella crescente diffidenza verso le sedi partecipative bloccate e spesso svuotate da spinte continue di verticalizzazione dei processi decisionali;

□ nella vitalità socio-economica di tante aree e zone del paese, tale da configurare il nostro sistema economico come un *arcipelago di economie locali* (caratterizzate da una imprenditorialità diffusa, da una forte integrazione sistemica di piccole e piccolissime imprese, da una forte modularità nella partecipazione al lavoro, da livelli elevati di consumo e di reddito).

La ricerca e la tendenza ad un incontro e ad una saldatura più stabile tra il processo di riforma politico-istituzionale e le crescenti vitalità locali sono il principale terreno di lavoro per il consolidamento del sistema autonomistico, devono costituire l'obiettivo politico di fondo del nuovo quinquennio amministrativo che si va aprendo. Un obiettivo politico che deve essere coraggiosamente perseguito sia dalle forze politiche che da tutte le espressioni organizzate e non

Il progetto uomo nella "memoria" di Dio

Sante Di Giorgi

Questa nota non intende allungare la bibliografia sul *de homine*, ma propone soltanto qualche spunto di riflessione sulla base di riferimenti biblici.

Dio si fa incontro agli uomini nelle realtà create ed è, per la Bibbia, direttamente attivo nella creazione; Dio si fa incontro agli uomini non esclusivamente o principalmente attraverso l'esperienza umana degli uomini o attraverso gli imperativi morali. Le categorie fondamentali possono essere non tanto colpa e perdono (cfr. l'inclinazione a colpevolizzare specialmente i piccoli), ma sofferenza e guarigione o *shalom*, morte e risurrezione.

La lotta di classe è una chiave d'interpretazione adatta all'articolo del Credo sulla creazione? e la redenzione è semplicemente liberazione? o la redenzione è qualcosa di più? cos'è questo qualcosa di più? cos'è l'uomo?

Che la redenzione non sia semplicemente liberazione, l'avverte anche Ernst Bloch quando dice: « un vecchio saggio diceva e deplorava che è più facile redimere (*erlösen*) che nutrire o sfamare l'uomo. Il socialismo che sta per venire, proprio quando tutti gli ospiti si sono seduti a mensa e si possono sedere, si troverà di fronte, come singo-

lare e difficile paradosso, il tradizionale capovolgimento di questo paradosso, e cioè che è più facile sfamare, nutrire l'uomo che redimerlo »¹. Il canto del *Magnificat* non è ancora più coinvolgente e superante la dicotomia sfamare-redimere, nel lavoro di liberazione dei paesi poveri e di abbattimento delle barriere che segregano le donne e le classi lavoratrici? (cfr. *Pacem in terris*, 40-42).

"La tua vita sia un salmo"

Psallite sapienter. Il rapporto creazione e uomo appare ancora nella musica. La musica, il canto, la danza hanno un grande rilievo nella vita e nella liturgia d'Israele (cfr. 2 *Sam* 6, 1-23).

Anche nel mondo ellenistico, sulla scia di Pitagora, la musica era apprezzata come pure la sua efficacia terapeutica. Il salmo 47 (Vulgata 46) di cui abbiamo citato il versetto 8, *psallite sapienter* (difficile tradurre l'ebraico *maskil* = *skillful*), al versetto 7a può essere tradotto *Make music..., make music*. Si è appena tentata, finora, una teologia della musica. I padri della Chiesa,

della società civile; un obiettivo senza il quale ogni decentramento rischia di essere un fatto burocratico e amministrativo, pericolosamente ambiguo, e generatore di nuove e incontrollate disfunzioni nel sistema pubblico.

Vi sono però alcuni *punti di passaggio* imprescindibili sul piano tecnico-politico, ma anche su quello di una più corretta identificazione e finalizzazione del reticolo delle autonomie locali.

Occorre infatti, anzitutto, definire rapidamente il completamento istituzionale del ciclo riformatore attraverso una nuova legge sull'ordinamento comuna-

le e provinciale, sulla finanza locale, sull'assistenza e i servizi sociali.

Sembra però anche necessario, come ha di recente affermato Umberto Pototschnig, non continuare « a vedere il valore, il significato delle autonomie locali, nel puro fatto garantistico, per frenare rigurgiti e spinte di tipo centralistico e autoritario »; spetta infatti alla società civile, e non solo ai partiti, nelle sue forme e nelle sue espressioni diverse, indicare il ruolo autentico delle autonomie locali, capace di interpretare e rispondere ai bisogni della gente. □

al di là delle divergenze sul piano teologico a proposito della musica, sul piano pratico sono portati dalla loro sapienza a forti convergenze.

Sant'Agostino riconosce che *magna opus habet (homo) consuetudine recedendi a sensibus et animum in se ipsum colligendi atque in se ipso retinendi* (De Ordine I, 1 (3)). Secondo san Gregorio di Nissa l'uomo è stato fatto ad immagine e somiglianza di Dio, o meglio, come fa notare il Marrou, l'uomo deve ridiventare « imitazione di Colui che ha introdotto l'armonia nel cosmo ». Non è questa la via per la quale si potrà anche « rendere più umana la famiglia degli uomini e la loro storia » (*Gaudium et spes*, 40)?

I problemi posti dall'ecologia hanno reso più attenti alla collocazione degli uomini nel cosmo e nella sua armonia, ponendone in luce la profonda interazione. Gli uomini sono i liturghi di una liturgia cosmica, del cantico delle creature « i cieli narrano la gloria del Signore e dell'arte delle sue mani parla il firmamento » canta il salmo 19 (Vulgata 18). Gli uomini sono chiamati a divenire « voce di tutte le creature », dice la liturgia e, grazie alla libertà umana di Gesù Cristo, a recuperare la bellezza e l'armonia dell'immagine pregiudicata dal peccato degli uomini. San Gregorio Nissenso dice: « è volontà di Dio che la tua vita sia un salmo »; e sant'Ambrogio: *psalmus enim benedictio populi est, Dei laus... vox Ecclesiae... libertatis laetitia*².

L'incidenza del peccato nella creazione, ritarda la realizzazione negli uomini dell'immagine di Colui che ha introdotto l'armonia nel cosmo, ed ostacola la liturgia cosmica. Nel tempo che precede il compimento escatologico, la verginità, il martirio e la quotidiana liturgia del mondo cercano di vincere le potenze del male e danno un anticipo ed un pegno del supremo canto dell'alleluia celeste (cfr. *Apoc* 19, 1-10; 6, 9-11); mentre il canto del *Sanctus* adesso proclama la rilevanza cosmica dell'eucaristia.

Esiste un'antropologia biblica?

Per un discorso sull'uomo sarebbe ovvio partire dall'antropologia biblica; ma anche questa categoria è diventata problematica. Tra l'altro non è facile accertare che lo sviluppo dell'antropologia biblica non sia andata soggetta a rivoluzioni quali quelle che caratterizzano le scienze. La *Dei Verbum* afferma che Dio « fin dal principio si manifestò ai progenitori. Dopo la loro caduta... a suo tempo chiamò Abramo » (n. 3): a quanti milioni di anni risale indietro

questa prima rivelazione? come sono da pensare sia questa rivelazione, sia i progenitori? quanto è lungo il periodo che separa Abramo dai progenitori?

C'è poi, nel mondo biblico una pluralità di contesti di significato ed una discontinuità tra questi diversi contesti. Secondo la tradizione rabbinica, quando venne tradotta la Torà in greco (la Bibbia detta dei Settanta) il sole si oscurò per tre giorni.

La pluralità delle lingue e dei contesti socio-culturali ha imposto il problema della traduzione, nel tentativo di superare la discontinuità. Che rilevanza ha l'altro? è possibile comprendere l'altro? Il problema ermeneutico non è stato posto in maniera etnocentrica? Le categorie e i modi di pensare dell'interprete non sono stati considerati indiscutibili?

La nozione di "metodo trascendentale" in B. Lonergan, basandosi sulla idea che le strutture della conoscenza umana rimangono fondamentalmente identiche attraverso tutti i cambiamenti culturali, permette di sostenere che l'esistenza di ogni varietà di contesti di significato non rende impossibile il compito di comprendere le culture le più diverse³.

Ma qui non resta che rinviare alle critiche fatte all'antropologia trascendentale di K. Rahner (ed anche all'antropologia di W. Pannenberg) da J.B. Metz, in particolare nella sua opera, *La fede nella storia e nella società* (Brescia 1978; specialmente al paragrafo IV). Anche i teologi sono diventati più attenti alla dipendenza delle condizioni trascendentali del comprendere dalla geografia delle lingue, dalla geografia umana e dagli oggettivi contesti della storia in tutto il suo divenire; e più sensibili alla sottrazione del soggetto alla sua lingua, alla storia e alla vanifi-

¹ E. BLOCH, *Atheismus im Christentum*, Taschenbuch-Ausgabe, Reinbek bei Hamburg, 1970, pg. 254; nella traduzione italiana, *Ateismo nel cristianesimo*, Milano 1971, a pg. 328, F. Cappellotti capovolge i termini del paradosso e così fa svanire il paradosso stesso e il senso del discorso.

² Per i testi e la loro problematica di san Gregorio di Nissa attingo da H. J. MARROU, *Une théologie de la musique chez Gregoire de Nysse*; in J. FONTAINE - C. KANNENGIESER, *Epektasis, Melanges patristiques offerts au Cardinal P. Danielou*, Paris 1972, pp. 501-508. Il testo di sant'Ambrogio, *Explanatio psalmodum*, Ps. 1, 9-12; CSEL. 64, 7...; cfr. *Liturgia delle Ore*, X Settimana per annum, Sabato.

³ BERNARD J. F. LONERGAN, *Method in Theology*, London 1972; *Il metodo in teologia*, Brescia 1975. È consigliabile, però, l'originale inglese, o anche la traduzione francese, *Pour une méthode en théologie*, Paris 1978, ed. du Cerf.

⁴ Per l'immagine di Dio che viene, e visita gli uomini cfr. *Luca* 1, 68-78; 19, 44; 1 *Pietro* 2, 12.

cazione dell'incidenza del tempo e della geografia sui soggetti umani.

Ci si chiede, per esempio, se la teologia di Geremia, il suo pathos teologico, i paradossi dell'evangelo o il *mysterion* paolino siano solo verbalizzazioni di ciò che sonnecchia nel profondo di ogni uomo, proiezioni a livello cosciente di un non saputo che vi si suppone da sempre.

Dio fa visita all'uomo

All'espressione di meraviglia e di ammirazione "che cos'è l'uomo!", di cui ci occuperemo in seguito, la Bibbia abbina anche la domanda: che cos'è l'uomo? (cfr. *Salmo* 144, vg 143; *Giobbe* 7). La domanda è posta a Dio. A volte ci può essere più vicina la formulazione di *Giobbe*: « che cos'è l'uomo a cui tu poni tanta attenzione e la tua cura a lui rivolgi; sì che ogni mattina gli fai visita nuovamente e ad ogni istante lo metti alla prova? » (7, 17-18).

La dignità di *Giobbe* (di ogni uomo!) è la sua condizione di umiliato: è questa condizione che non lascia indifferente l'attenzione di Dio. In questo umiliazione, che fa venire le vertigini a *Giobbe*, Dio fa visita, viene a *Giobbe*. La *parusia* di Dio rivela che in questo abisso *Giobbe* rimane e viene confermato servo di Dio, come Abramo dinanzi ad una speranza che non ha speranza (cfr. *Genesi* 15; *Romani* 4).

E' la *parusia* di Dio, il suo venire improgettabile e imprevedibile⁴ il suo volgersi agli uomini, la loro misura e il sigillo della loro diversità da lui che non trascura: non c'è per Israele un altro liberatore, un altro redentore, un altro Dio (cfr. *Esodo* 20, 2-3). M. Horkheimer ha parlato della "nostalgia" (*Sehnsucht*) del Tutt'altro; della ricerca sorretta da un profondo desiderio di Dio. *Giobbe* (14, 13-15) parla della nostalgia, dell'ardente desiderio di Dio per lui, opera delle sue mani. Per *Giobbe* il rapporto di Dio con l'uomo fa saltare anche gli schemi della teologia degli amici che vengono a trovarlo, e non solo la loro.

La meraviglia davanti all'uomo come soggetto del rapporto di Dio viene espressa nel salmo 8: « che cos'è l'uomo che te ne ricordi (*zakar*) o il figlio dell'uomo che te ne prenda cura (*pakad*)? ».

Il progetto uomo nella "memoria" di Dio, nel venire di Dio che fa visita all'uomo. Noè è il simbolo storico di questa "memoria" di Dio: alle creature, anche se si rivelano problematiche, Dio rinnova la benedizione della creazione (*Gen* 9, 1).

L'orante del salmo 73 (Vulgata 72)

spera che Dio alla fine lo accetterà, l'accoglierà e così spera di vivere ancora al di là del termine normale della vita: « secondo il tuo piano tu mi guidi e alla fine mi accoglierai » (*Sal* 73, 24). La memoria di Dio dona vita e avvenire anche oltre la morte.

Lo Spirito Santo nella *Memoria passionis et resurrectionis* della liturgia libera i credenti, sì che attraverso la loro libertà egli rinnovi la faccia della terra, con un processo di mediazioni sempre nuove, in modo da offrire agli uomini un segno storico dei tempi escatologici imminenti di cui parla l'Apocalisse (cfr. 7, 14-17).

Dio ama il contingente! la comprensione umana nasce dalla valorizzazione del diverso. Il diverso non è sinonimo di strano o di pazzo, come tende a vederlo una mentalità globalizzante. La comprensione dell'altro non elimina l'altro; non tende alla "fusione degli orizzonti" (cfr. G. Gadamer); ma rispetta l'alterità e l'estraneità irriducibile dell'altro o del testo: la conoscenza interpersonale è funzione dell'amore reciproco.

La "memoria" del contingente e delle sofferenze, della storia è la valorizzazione di quanto ci può esser di più diverso. Cosa non facile per gli uomini che dimenticano anche Dio e si cercano assoluti prescindendo da Dio: « Hai abbandonato la Roccia che ti ha generato, hai dimenticato Dio che ti ha generato » (*Deut* 32, 18; cfr. *Ger* 31, 20).

La peggiore prospettiva per gli uomini è che Dio "non si ricordi" di loro (cfr. *Salmo* 88, 6, *Vulgata* 87). E la liturgia romana prega Dio per i fratelli defunti *ne obliviscaris in finem*.

Significati della nudità

Secondo *Genesi* 3, 7 (cfr. 2, 25), quando Adamo ed Eva mangiarono il frutto proibito « i loro occhi si aprirono ad entrambi ed essi s'accorsero che erano nudi; cucirono delle foglie di fico e si fecero delle cinture ».

Gli esegeti moderni vedono in questa notazione, per lo più, l'emergenza di una squilibrata concupiscenza sessuale.

Margherita Harl ha fatto osservare che la tradizione esegetica greca, nel suo complesso, non è interessata al disordine sessuale in relazione alla presa di coscienza della nudità. La nudità, invece, viene vista come il simbolo delle debolezze fisiche e dei bisogni del corpo come, per esempio, il freddo. La scoperta della nudità è messa in relazione con l'esigenza e lo stimolo di inventare le tecniche utili alla vita come

per esempio la tessitura, il fuoco, l'architettura, la medicina...; è l'alba della ricerca scientifica.

Anche per gli antichi greci, finita l'età dell'oro, gli uomini in balia delle loro debolezze trovarono nella necessità la pedagoga del loro progresso.

Anche i cristiani videro nella scoperta della nudità da parte di Adamo ed Eva la prima origine del cammino della civiltà e delle invenzioni scientifiche.

Alcuni tra i Padri della Chiesa, però, mettono l'accento più sulla perdita del paradiso e sulle conseguenze alienanti che essa ha. Fuori dal paradiso gli uomini si alienano dal loro vero essere per disperdersi nel lavoro e nella cattiva *ascholia*, privi del tempo libero, della *scholè* propria della contemplazione. Essi ormai sono assorbiti dalla ricerca e dall'assillo di soddisfare i bisogni del corpo. È il dualismo ascetico pessimista che si fa strada. La colpa di Adamo ed Eva sarebbe quella di mettere l'intelligenza al servizio dei bisogni del corpo e non più della contemplazione di Dio.

Altri Padri, senza trascurare la relazione tra invenzioni scientifiche e tecniche con la colpa iniziale e la perdita della "vita angelica", mettono in luce il carattere positivo del fatto che lo stato di necessità fu l'occasione per porre in esercizio l'intelligenza che ha dato origine alla civiltà umana. Anzi questo lavoro di ricerca e di invenzioni fu di grande giovamento per la stessa conoscenza di Dio, supremo fine del progresso e della civiltà.

Questo filone di interpretazione piuttosto ottimista sembra ridotto. Origene ritiene positivo lo sviluppo dell'intelligenza e la necessità di impegnarsi nel lavoro; anzi questa occupazione prepara gli uomini ad andare verso Dio. Ecco un testo di Origene che si trova nel suo dibattito contro Celso (c. *Celsus* IV, 76, Koetschau, pg. 346, 3-12). Celso se la prendeva con la dottrina cristiana della Provvidenza. Non ha senso, egli dice, pensare che Dio si occupi in modo speciale degli uomini; basta osservare gli animali per constatare la loro superiorità fisica; essi, infatti, trovano nutrimento senza dover seminare e lavorare, hanno vestiti naturali: non ha senso una visione antropocentrica del mondo.

Origene nella sua risposta afferma che per un essere intelligente (*logikos*), trovarsi nel bisogno è utile. Dio, infatti, voleva che l'intelligenza umana si esercitasse in tutti i modi, e che gli uomini non restassero oziosi e senza inventiva.

Nel fare l'uomo, diversamente che per gli animali, Dio intendeva costringere gli uomini a inventare le scienze

(*eburein technas*). « In effetti, per coloro che non avrebbero cercato il divino e non avrebbero filosofato, era meglio trovarsi nel bisogno, sì che essi facessero uso della loro intelligenza in vista dell'invenzione delle scienze; piuttosto che essere nell'abbondanza e lasciare l'intelligenza inattiva ».

Il pungolo del bisogno come via al Signore

La Harl si chiede a proposito di un testo del genere: « l'invenzione delle scienze, ponendo in opera l'intelligenza, equivale ad un porsi in cammino verso Dio? ad una propedeutica alla filosofia, per soggetti che senza di questo non avrebbero cercato Dio?... la necessità avrebbe il ruolo di stimolo che sostituisce in qualche modo il desiderio naturale di Dio, connaturale nell'uomo, ma soffocato dall'eccessiva abbondanza?... L'esercizio della sua intelligenza, reso necessario dalla sua "nudità" è il mezzo pedagogico previsto da Dio, per chiamare l'uomo a salire verso di lui ».

Più avanti Origene fa notare contro Celso (IV, 80; *ibi*. pg. 350, 5-6) che il tempo di aiuti straordinari dati all'uomo, dall'origine è soltanto provvisorio: « Fino a quando, avvenuto il progresso verso l'intelligenza e le altre virtù e l'invenzione delle scienze, essi possono arrivare a vivere da sé stessi (*kath'heautous zên*) ».

La Harl conclude dicendo che Origene, assumendo la dottrina greca del progresso umano, afferma una certa autonomia degli uomini sul piano della organizzazione degli oggetti e della città. Inoltre, però, egli vede « in questo sforzo ordinatore una prima occasione per l'uomo di mettersi alla ricerca di Dio »⁵.

Potremmo dire che l'*homo sapiens* e l'*homo artifex* non solo non si oppongono e tanto meno si escludono a vicenda, in linea di principio, ma anzi interagiscono variamente e reciprocamente; né il lavoro serve solo come terapia riequilibratrice della psiche. A proposito, però, dell'*homo artifex* non bisogna dimenticare i pericoli messi in luce, per esempio da Ivan Illich e dalla teologia politica nei vari continenti. □

⁵ MARGUERITE HARL, *La prise de conscience de la "nudité" d'Adam, Une interprétation de Genèse 3, 7 chez les Pères Grecs*. in "Texte und Untersuchungen" 92, Studia Patristica 7, pg. 486-495; Berlin 1966. Ivi anche i testi di Origene.

Di Ivan Illich si ricorderanno: *La convivialità; La nemesi medica; Le chômage créateur*, Paris 1977.

Il discorso della causa prima

Il "discorso delle prove" va tenuto distinto sia da quello scientifico sia dall'ulteriore momento di riflessione propriamente religiosa. Esso deve percorrere la sua via senza usare violenza al momento scientifico, né inaridire quello religioso.

Per quanto lo si supponga credente, uno scienziato interrogato intorno alla *causa prima* dovrà, per onestà professionale, rispondere che il nostro sapere ha dei limiti. Questo inevitabile riconoscimento equivale forse a cancellare dagli orizzonti umani quel sommo problema? Certo, si può osservare che, ad avere questi limiti, è il sapere *scientifico*, il quale *se li pone*; quest'osservazione, però, rimarrebbe di per sé insulsa. Il sapere scientifico si attribuisce limiti non perché gli piaccia il farlo, ma perché non sa fare altrimenti: la mente umana segue le vie lungo le quali *riesce* di avanzare, obbedendo a un criterio di economia intellettuale, economia di verità, la cui ragion d'essere non è *limitativa*, bensì *espansiva*. Si tratta ogni volta di giungere quanto più innanzi e più lontano è umanamente possibile, mediante un'avveduta economia dei mezzi di cui la Provvidenza ci ha dotati, o che essa ci consente di scoprire via via. In breve: se il progresso scientifico riesce ad aver luogo servendosi di scorciatoie e lasciando in parte guidare i suoi passi dalla natura stessa entro cui si muove, ingenuo sarebbe sia il fargliene appunto, sia il presumere di saper riuscire meglio.

Il problema della causa prima abbisogna perciò di essere inquadrato mediante un certo apriorismo: "un certo" soltanto, perché un atteggiamento aprioristico, assunto incondizionatamente, produrrebbe due effetti ambedue rovinosi. Religiosamente, non varrebbe nulla perché staccerebbe la nostra meditazione dalla realtà *quale è*; lo spirito religioso cerca il segno della Provvidenza sforzandosi d'interpretare appunto questa determinatezza delle cose e degli eventi: se ne prescindesse, tanto gli varrebbe supporre affidato il mondo al caso, o a non so quale necessità metafisica. A sua volta, questa presunta necessità diverrebbe un mito; chi la ricercasse, infatti, si troverebbe a sognar di percorrere vie analoghe a quella della ricerca scientifica, senza adottarne le cautele né sfruttarne gli accorgimenti, sicché le sue probabilità di *giungere più lontano* sarebbero nulle. Occorre dunque precisare, con tutta la cautela richiesta da un problema di tale importanza, in che propriamente il nostro apriorismo possa consistere, e quali possano esserne gli strumenti.

Fermiamoci un istante sul discorso sin qui fatto. Vi sarà chi se ne ritragga impaurito; questi però, se non m'inganno, dimostra di non avervi riflettuto abbastanza. Il discorso fatto, per audace che possa sembrare a qualche spirito del tutto raccolto e chiuso in una *certezza mistica*, ove l'esperienza ineffabile sia, rischiosamente, chiamata a tener luogo anche di ragione, offre alla

mente religiosa alcuni essenziali vantaggi, sia perché disperde le illusioni metafisiche del materialista e quelle del soggettivista, e sia perché pone con chiarezza sul tappeto il problema metodologico di fondo del pensiero religioso.

Quest'ultimo problema risiede precisamente nel bisogno di unire e distinguere, a un tempo, due diversi momenti: quello delle prove di Dio, che ovviamente va chiarito con "un certo" apriorismo (non potendo la questione esser lasciata aperta, fino al giorno del Giudizio, da un essere come l'uomo, che *vive e muore*, ossia *conclude* tosto o tardi, anche suo malgrado, la sua testimonianza terrena, e che dunque abbisogna di *saper vivere* per potere in ultimo *saper morire*), e quello dello sviluppo ulteriore sia dell'esperienza individuale, che di quella storica. Una religione, che considerasse chiuso il suo ciclo con le prove di Dio, *sarebbe religiosamente morta*; ma una religione, che di quel momento razionale e relativamente aprioristico facesse davvero a meno, *non sarebbe neppur nata*. Chi sia intellettualmente consapevole del bisogno religioso di tale qualità di movimenti, dovrà a mio avviso apprezzare un tipo di discorso, il quale riesca all'effetto di procurargli le premesse, pur ragionando in termini del tutto... laici! In termini, gioverà anche aggiungere, *moderni* benché non soltanto moderni, ossia moderni ma non *modernistici*.

Il momento razionale nell'esperienza religiosa

Procediamo: quello che chiamerò, abbreviatamente, il *discorso delle prove*, in un'età come la nostra, di consapevolezza scientifica largamente (per quanto sommariamente) divulgata, si muove in una situazione abbastanza complessa, tale da render comprensibile

anche l'atteggiamento di chi si mostra riluttante a impegnarsi pubblicamente. Tale discorso abbisogna infatti di esser distinto, sia da quello scientifico che dall'ulteriore momento religioso dell'impegno, individuale e collettivo, in assenza del quale anche il momento delle prove rimarrebbe insulso. C'è spazio, intelligenza umana, per questo momento intermedio, distinto strutturalmente da ciascuno degli altri due e capace, pertanto, di percorrere *la sua via*, senza né usar violenza al momento scientifico, né inaridire quello religioso ulteriore, dell'interpretazione del creato e della testimonianza?

Tale spazio rimarrebbe irreperibile, se non avesse luogo in noi una movenza, tipicamente umana, che appartiene per un verso alla *mente*, mentre per l'altro si qualifica come opera dell'*animo*. Individuare questa movenza, renderne palese l'indispensabilità ai fini, sia del conoscere scientifico che del volere religioso, è forse problema soltanto moderno? Risibile sarebbe questa asserzione; se animo e mente, se intelletto e volere si concepiscono come facoltà eterogenee fra loro, l'uomo si spacca, e nasce il disperato bisogno d'un *terzo uomo* che lo riunifichi, con tutte le difficoltà logiche del caso. Fatto sta, però, che la Provvidenza ci ha chiamati a vivere oggi in un'epoca, cui quest'aporia del terzo uomo si spalanca davvero davanti come un abisso, in cui ogni cosa minaccia di precipitare. Non vogliamo gliene: il rischio ha il suo compenso! Ci impegna a non poter sorvolare o concludere per intuito, frettolosamente e auto-limitatamente, su un problema che è quello dell'uomo, del significato dell'esserlo. Gli antichi, invece, discorsero replicatamente del "terzo uomo", ma pareva giuocassero astrattamente con sottigliezze logiche.

La movenza, cui ho accennato, è la testimonianza discorsiva di sé, che ogni giudicare umano implica, essendo *assunzione di responsabilità*: la realtà guar-

Alla luce della ormai vasta letteratura di commento alla prima enciclica di papa Giovanni Paolo II e nei limiti del presente seminario intendo presentare brevemente le linee teologiche più importanti del documento. Articolero l'esposizione in quattro punti: l'influsso del concilio Vaticano II; la cristologia; l'antropologia; l'ecclesiologia, con particolare attenzione al rapporto Chiesa-mondo.

Fedeltà al concilio

Lo stretto rapporto della *Redemptor hominis* al concilio Vat. II appare subito evidente non solo dalle esplicite dichiarazioni del testo ma da tutto l'impianto teologico. Giovanni Paolo II accoglie pienamente l'eredità del concilio, intende svilupparla e tradurla in termini pastorali nel mutato contesto storico. « Ci sembra di poter dire — osserva giustamente Luigi Sartori — che il senso della *Redemptor hominis* si esprime in due intenzioni: riprendere il Vaticano II e collocarne il significato dentro la storia, in rapporto al suo passato ma soprattutto al suo futuro; operare una concentrazione radicale sugli orientamenti emersi nel Vaticano II: Cristo e l'uomo »¹.

Tuttavia, chi indaga nell'intensa e feconda partecipazione del card. Wojtyła al dibattito conciliare di quegli anni trova una molteplicità di riferimenti più puntuali alle tematiche teologiche della *Redemptor hominis*.

Di estremo interesse, in proposito, è l'intervento sullo schema XIII (più tardi *Gaudium et spes*) pronunciato durante la 137ª assemblea generale nel IV periodo del concilio (28 settembre 1965). Data la natura pastorale del documento — osservava il card. Wojtyła — era necessario porre al centro della trattazione la persona umana, fine di ogni attività pastorale, e dare maggior risalto alla dimensione soteriologica dell'opera di Cristo. Qualunque sollecitudine pastorale, infatti, presuppone l'intera opera della redenzione e l'intima relazione dell'uomo ad essa. L'opera della redenzione, consumata sulla croce, ha determinato per sempre il significato cristiano del mondo e la sua verità. Da essa, inoltre, dipende la ragion d'essere e l'attività specifica della Chiesa, che è al servizio della salvezza eterna, trascendente ogni finalità immanente al mondo.

Pertanto, lo schema andava riformato dando maggior rilievo alla funzione di Cristo redentore rispetto a quella

E facile cogliere la stretta relazione di Cristo come compimento escatologico, se non si voleva mancare di realismo cristiano².

data interiormente da noi si trasfigura in verità e implica la nostra testimonianza. Quest'ultima, però, compare fenomenologicamente alla coscienza come un mero fatto di linguaggio, non fissabile in termini descrittivi come evento naturale, per quanto si viva in natura: e questo vivere del *logo* umano, nell'atto in cui si attesta si trascende anche, non solo dal lato della realtà naturale che lo individua e gli diviene verità, ma anche da quello dello spirito,

Chiesa aperta a Cristo Chiesa aperta all'uomo

Carlo Greco sj

Pubblichiamo due contributi presentati a Napoli, al seminario organizzato dal Movimento nel dicembre 1979 su "Le tematiche della *Redemptor hominis* nella attuale situazione della cattolicità italiana, e l'impegno del Movimento". Appariranno successivamente altri testi presentati al seminario.

tra queste osservazioni e l'enciclica del papa. Il cristocentrismo soteriologico, su cui si fonda la struttura teologica della *Redemptor hominis*, vi trova immediato riferimento e giustificazione. Appaiono, inoltre, ugualmente fondate le interpretazioni della enciclica in chiave pastorale. La centralità teologica del Cristo redentore, come risulta ancora da questo intervento al concilio, è accentuata nella *Redemptor hominis* in funzione della finalità pastorale del documento; il modello teologico di riferimento è la *Gaudium et spes*. Non a caso è da questo testo conciliare che il papa accoglie la formulazione del principio cristologico ispiratore di tutta l'enciclica³.

Cristocentrismo soteriologico

La cristologia costituisce la struttura teologica della *Redemptor hominis*. Essa viene assunta di fatto come principio organizzatore e come fondamento di ogni riflessione sull'uomo e sulla Chiesa⁴. Cristo riassume in sé ciò che Dio è per l'uomo e ciò che l'uomo è per Dio e quindi anche per la Chiesa.

Il Cristo viene visto qui soprattutto nella prospettiva misterica e soteriologica di Paolo e Giovanni, meno in quella profetico-messianica del Gesù dei Sinottici. « Si tocca, cioè, il tema del valore e significato universale del Gesù di

Nazareth; proprio perché da Dio, in lui, ogni uomo viene in qualche modo assunto e dignificato »⁵.

L'espressione più ricorrente di questa visione cristologica in chiave pastorale è presa dal n. 22 della *Gaudium et spes*. Si tratta di una *cristologia unitiva* che ha il suo centro nel mistero dell'incarnazione e della redenzione intesa come rinnovata creazione. Con l'incarnazione, infatti, il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo, facendosi veramente uno di noi (*GS*, 22). L'evento dell'incarnazione, manifestando la volontà di comunione e di amore

¹ L. SARTORI, *La Redemptor hominis. Il Concilio verso il Duemila*, in "Humanitas" n. 5/1979, p. 543.

² Il testo dell'intervento in *Acta Conc. Vaticani II, Periodus IV, Congr. Gen. CXXXVII, P. II/IV*, ed Poliglotta Vaticana 1977, pp. 660-1.

³ Cf. *Redemptor hominis*, n. 8.

⁴ Il papa stesso, parlando ai fedeli in Piazza S. Pietro l'11 marzo 1979 dell'enciclica e degli orientamenti del suo pontificato, dichiarava: « Pertanto, come vedo e sento il rapporto tra il mistero della redenzione in Cristo Gesù e la dignità dell'uomo, così vorrei tanto unire la missione della Chiesa con il servizio dell'uomo in questo impenetrabile mistero. Vedo in ciò il compito centrale del mio nuovo servizio ecclesiale ».

⁵ L. SARTORI, *art. cit.*, p. 548.

alla cui attitudine di trasfigurare in verità la realtà non gli è logicamente possibile assegnare limiti. In ultima analisi, l'uomo non può attestare veritativamente se stesso senza rendere insieme testimonianza di una assolutezza dello spirito, che però trascende insieme lui e la natura conosciuta, il cui *sensu* si palesa dunque guardandola come Creato. Ecco aprirsi la via d'una metafisica, capace soltanto di costituirsi come metafisica dello Spirito; ed ecco

il momento intermedio, di cui andammo in traccia. Anche dalla nozione di ciò che sia Spirito, ogni ambiguità si trova allora dissipata: presso l'uomo, unità indissolubile ma limitata d'animo e di mente, e presso Dio, che solo muovendo dal Creato diviene attingibile, e attingibile davvero soltanto per l'uomo cui la parola "creato" non rimanga vuota di significato concreto, o non si deformi, peggio ancora risuonando come una infernale risata. □

del Dio creatore verso l'uomo, è la piena rivelazione dell'uomo a se stesso e la definitiva restaurazione della sua natura decaduta.

L'esaltazione del significato redentivo dell'incarnazione consente un pieno recupero dell'unità tra il piano creaturale e quello storico-salvifico, aldilà di ogni artificiosa giustapposizione. La redenzione intesa come rinnovata creazione è l'espressione della fedeltà di Dio al suo disegno creatore⁶.

Le conseguenze di questa concezione teologica unitaria sono rilevanti: Dio, che crea tutte le cose per mezzo del Verbo e le ricrea per mezzo di lui nell'incarnazione, è presente ed è unito in certo modo a tutto ciò che esiste. Una inscindibile quanto misteriosa connessione lega il Cristo, figlio di Dio, alla realtà dell'uomo e del mondo. Niente può essergli considerato estraneo. Cristo redentore è veramente il centro del cosmo e della storia! Il Dio che si fa uomo si manifesta così un Dio-per-l'uomo, per ogni uomo nella sua singolarità, concretezza e totalità⁷.

La cristologia viene saldata all'antropologia in un orizzonte a dimensioni universali, che supera i confini della Chiesa visibile.

Antropologia in chiave cristologica

Nel contesto di questa visione cristologica del creato e della storia si sviluppa la riflessione sull'uomo.

La chiave interpretativa dell'uomo è Cristo: il segreto della antropologia è la cristologia.

« In Cristo e per Cristo, Dio si è rivelato pienamente all'umanità e si è definitivamente avvicinato ad essa, e nello stesso tempo, in Cristo e per Cristo, l'uomo ha acquistato piena coscienza della sua dignità, della sua elevazione, del valore trascendente della propria umanità, del senso della sua esistenza » (RH n. 11).

La riflessione antropologica di Giovanni Paolo II riprende e sviluppa qui l'insegnamento della *Gaudium et spes*⁸. Cristo, nuovo Adamo, dà la risposta definitiva alla questione sull'uomo, perciò « chiunque segue Cristo diventa più uomo » (GS, n. 41).

Ma il rapporto dell'uomo a Cristo non è solo di natura noetica. Grazie all'incarnazione, Cristo è misteriosamente ma realmente presente in ogni uomo. Sta in ciò il fondamento teologico dell'antropocentrismo cristiano. L'uomo, divinizzato in Cristo, è degno di ammirato stupore, di profondo rispetto e di cura sollecita da parte della Chiesa. Dalla creazione e dalla redenzione deriva la sua più profonda e irrinunciabile dignità, la vocazione ad essere signore e custode del creato, partecipe dell'ufficio regale di Cristo. In forza di questa "regalità" egli non può mai rinunciare a se stesso, divenendo schiavo dei sistemi economici e dei suoi prodotti e rinunciando alla sua preminenza nel mondo visibile⁹.

Sulla base di questi principi verrà condotta l'analisi della situazione dell'uomo nel mondo contemporaneo nella terza parte dell'enciclica.

Ecclesiologia aperta

Da questi presupposti cristologici e antropologici derivano le note ecclesologiche della *Redemptor hominis*.

Diciamo subito che si tratta di un'ec-

clesiologia *aperta* in una duplice direzione: verso Cristo e verso l'uomo, nel cui servizio la Chiesa trova la sua ragione d'essere e la sua missione. Questa radicale "eccentricità" della Chiesa si sviluppa in continuità con l'ecclesiologia conciliare, soprattutto della *Gaudium et spes*.

Chiesa aperta a Cristo. È la prima direzione verso cui viene superata la tendenza ecclesiocentrica. Cristo, centro del cosmo e della storia, è anche il centro della Chiesa. Tutto il n. 7 dell'enciclica insiste su questo motivo. La Chiesa vive della sua parola e della sua vita, da lui deriva la sua esistenza e la sua missione; a lui, capo del corpo, essa deve tendere continuamente. In Cristo è costituita come sacramento dell'intima unione con Dio e dell'unità del genere umano (LG, n. 1). Il mistero della redenzione è « il principio fondamentale della sua vita e della sua missione » (RH, n. 7).

La Chiesa, perciò, non potrà mai sostituirsi a Cristo, mai divenire essa "il centro", nonostante la sua insostituibile funzione mediatrice nella storia della salvezza.

Chiesa aperta all'uomo. Sta in ciò il superamento più deciso di ogni tendenza di autoripiegamento e di chiusura della Chiesa in sé stessa. Secondo la tipica prospettiva cristologica della *Redemptor hominis*, la Chiesa appare collocata nell'orizzonte del più ampio rapporto che Dio intrattiene in Gesù Cristo con tutta la umanità. Se in Cristo e nel mistero della redenzione « il problema dell'uomo è iscritto con una speciale forza di verità e di amore » (RH, n. 18); se Cristo si è unito in certo modo ad ogni uomo, « la Chiesa, penetrando nell'intimo di questo mistero... vive anche più profondamente la propria natura e missione » (ivi).

Come Cristo è inviato per l'uomo e

⁶ Cf. RH, nn. 8-10.

⁷ Cf. RH, nn. 13-14.

⁸ Secondo la GS la rivelazione del Cristo diffonde la sua luce sull'origine e il destino dell'uomo (n. 12), sul suo peccato (n. 13), sulla dignità della sua intelligenza e sulla sua libertà (nn. 14-17), sul mistero della morte e della vita futuro (n. 18). E Cristo ancora che con la sua vita e la sua morte rivela all'uomo la ragione profonda del suo vivere, cioè la carità (nn. 38, 52). Perciò, solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo (n. 22).

⁹ « Il senso essenziale di questa "regalità" e di questo "dominio" dell'uomo sul mondo visibile, a lui assegnato come compito dallo stesso Creatore, consiste nella priorità dell'etica sulla tecnica, nel primato della persona sulle cose, nella superiorità dello spirito sulla materia... L'uomo non può rinunciare a se stesso, né al posto che gli spetta nel mondo visibile; né può diventare schiavo dei sistemi economici, schiavo della produzione, schiavo dei suoi prodotti » (RH, n. 16).

¹⁰ « Il compito fondamentale della Chiesa di tutte le epoche e, in modo particolare, della nostra, è di dirigere lo sguardo sull'uomo, di indirizzare la coscienza e l'esperienza di tutta l'umanità verso il mistero di Cristo, di aiutare tutti gli uomini ad avere familiarità con la profondità del mistero della redenzione, che avviene in Cristo Gesù » (RH, n. 10).

¹¹ « Lo scopo di qualsiasi servizio nella Chiesa, sia esso apostolico, pastorale, sacerdotale, di mantenere questo legame dinamico al mistero della redenzione di ogni uomo » (RH, n. 22).

¹² Cf. RH, n. 21.

per il mondo, così ugualmente la Chiesa deve percorrere questa via tracciata da Cristo. L'impegno antropocentrico della Chiesa, la sua sollecitudine per il bene integrale dell'uomo, si fonda sulla stessa missione del Cristo redentore. Dal momento che con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito a tutta l'umanità, « la Chiesa non può abbandonare l'uomo, la cui sorte, cioè la scelta, la chiamata, la nascita e la morte, la salvezza e la perdizione sono in modo così stretto e indissolubile unite al Cristo » (RH, n. 14).

Cristo, che è la via principale della Chiesa, è la via che conduce ad ogni uomo. Perciò, l'uomo è « la prima e fondamentale via della Chiesa » (RH, n. 14), ma l'uomo in quanto è destinato a prendere coscienza e ad aprirsi a quella unione vitale in Cristo, resa possibile dalla redenzione. Consapevole della sua missione, che consiste nel far sì che tale unione possa continuamente attuarsi e rinnovarsi » (RH, n. 13), la Chiesa è totalmente al servizio della salvezza dell'uomo. Sta in ciò la sua specifica e insostituibile funzione.

Ritorna qui la sottolineatura che abbiamo ricordato nell'intervento del cardinale Wojtyła al concilio. Il servizio peculiare, anche se non esclusivo, che la Chiesa intende rendere all'uomo è un servizio trascendente le finalità del mondo. Il papa ribadisce con forza il compito primario di evangelizzazione e di santificazione come specifico della identità e della missione della Chiesa¹⁰. Svelare la presenza nascosta di Cristo nell'uomo e nella storia, aiutare l'uomo a entrare in comunione con Cristo; ecco quale dev'essere la preoccupazione principale dell'azione della Chiesa¹¹. Per questa ragione, essa deve essere consapevole di tutto ciò che si oppone a questa verità e dignità dell'uomo, sempre attenta a leggere "i segni dei tempi".

Ma come può la Chiesa assolvere questo compito, se non rimane fedele alla sua missione, se si abbandona alle tensioni che attentano dall'interno alla sua identità? Perciò, l'enciclica, come già l'*Ecclesiam suam* di Paolo VI, sottolinea fortemente l'*autocoscienza* della Chiesa, il senso della sua identità, considerando ormai superata la fase di eccessivo "autocriticismo" del post-concilio. « Si potrebbe dire — afferma in proposito il papa — che essa è più critica di fronte alle diverse sconsiderate critiche, è più resistente rispetto alle varie "novità", più matura nello spirito di discernimento, più idonea a estrarre dal suo perenne tesoro "cose nuove e cose antiche", più centrata sul proprio mistero e, grazie a tutto ciò, più disponibile per la missione di salvezza di tutti » (RH, n. 4).

A servizio dell'uomo

Componente essenziale di questa autocoscienza è la fedeltà alla verità divina. Partecipe dell'ufficio profetico di Cristo, la Chiesa è in tutte le sue componenti « soggetto sociale della responsabilità per la verità divina » (RH, n. 19). Tale senso di responsabilità, poi, è « uno dei fondamentali punti d'incontro della Chiesa con ogni uomo, ed è parimenti una delle fondamentali esigenze, che determinano la vocazione dell'uomo nella comunità della Chiesa » (RH, n. 19).

Dalla rinnovata consapevolezza della sua natura e della sua identità scaturì-

sce il compito attuale della Chiesa nei confronti del mondo. La Chiesa è e deve ritornare radicalmente missionaria in spirito di dialogo e di servizio. L'ecclesiologia della *Redemptor hominis* è fondamentalmente dinamica e operativa.

Ciò comporta, innanzi tutto, un accostarsi « a tutte le culture, a tutte le concezioni ideologiche, a tutti gli uomini di buona volontà... con quella stima, rispetto e discernimento che, sin dai tempi degli Apostoli, contrassegnava l'atteggiamento missionario e del missionario » (*RH*, n. 12). La missione, infatti, non significa solo dare ma anche riconoscere e ricevere: « non è mai distruzione, ma è riassunzione di valori e una nuova costruzione » (*ivi*).

Perciò, l'atteggiamento missionario, anche se animato da un forte senso di responsabilità per la verità, deve iniziare 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... per tutto ciò che in lui ha operato lo Spirito » (*ivi*).

Il comportamento del credente nei riguardi dell'uomo deve esprimere sempre questo profondo rispetto per la sua dignità, la sua coscienza e la sua liber-

tà, pur nella consapevolezza che soltanto la verità, di cui la Chiesa è fedele custode e annunziatrice, rende veramente liberi.

Ma la missione della Chiesa non può esaurirsi soltanto nel dialogo, deve anche esprimersi concretamente nel servizio dell'uomo. Partecipa in ciò dell'*ufficio regale* di Cristo¹², che « non è venuto per essere servito ma per servire » (*Mt* 20, 28), la Chiesa è impegnata nella difesa della dignità e dei diritti dell'uomo, dei suoi valori e della sua libertà, contro tutto ciò che vi si oppone e rende meno umana la vita.

Applicazione concreta di questa viva sollecitudine per l'uomo è la terza parte dell'enciclica. Alla denuncia dell'alienazione, del consumismo e di un progresso tecnico senz'anima, fa seguito una sostanziale e vigorosa difesa dei diritti della persona umana. Dalla profonda meditazione del mistero della redenzione e da un'attenta analisi dei "segni dei tempi" scaturisce il giudizio profetico sulla situazione dell'uomo nel mondo contemporaneo. Cristo resta la via per ridare all'uomo la sua dignità perduta. In conclusione, la *Redemptor hominis* intende riproporre all'uomo di oggi, in una sintesi rapida ed efficace, l'annuncio di Gesù Cristo come « via, verità e vita ».

Da questa verità sull'uomo « che è prima e fondamentale » derivano come conseguenze gli altri diritti che costituiscono oggi problemi concreti: come il diritto alla educazione e alla cultura, alla vita privata e pubblica, vissuta in coerenza con la verità liberamente professata » (*III/II*, 532).

Poiché il diritto alla libertà religiosa riguarda le persone, occorre dichiarare insieme al diritto anche la responsabilità del suo uso. Infatti « la responsabilità è quasi il culmine e il necessario complemento della libertà »: solo con l'affermazione della responsabilità la dichiarazione apparirà « intimamente personalistica in senso cristiano, senza prestare il fianco all'accusa di liberalismo o di indifferentismo » (*IV/II*, 11-12).

Sul popolo di Dio e sul laico apostolo

Un intervento più di altri denso di sostanza si inserisce nella discussione intorno al capitolo III dello schema sulla Chiesa, dedicato appunto al Popolo di Dio (*II/III*, 154-157). Dopo aver perorato con motivi convincenti che si tratti prima del Popolo di Dio e poi della gerarchia, il Wojtyła richiede che nella trattazione stessa del Popolo di Dio venga messa in risalto l'indole sacramentale della Chiesa, in questo senso: il Popolo di Dio, in quanto costituito *ab intra* dalla fede e dalla grazia, « trascende tutte le formazioni sociali di ordine naturale »; tale trascendenza è radicale e primaria, anche se attraverso i sacramenti « essa diventa qualcosa di visibile », riproducendosi così nel Popolo di Dio la similitudine del mistero della incarnazione (*II/III*, 155).

Proprio — forse — perché la trascendenza della "realtà"-Popolo di Dio non è debitamente illustrata, il Wojtyła avanza riserve sull'uso della "nozione"-Popolo di Dio. Ottima per illustrare la natura sociale della Chiesa, quest'ultima non sembra invece designare al meglio la Chiesa in atto, la quale « nell'ordine soprannaturale è società perfetta » in un senso ben preciso: « dispone cioè di tutti i mezzi necessari a raggiungere il fine soprannaturale », inclusa la costituzione gerarchica (*II/III*, 155-156).

Già nel contesto di discussione sul Popolo di Dio il laico era stato posto in esplicito risalto per il suo sacerdozio "comune" (in radicale riferimento vicendevole al sacerdozio ministeriale), per la coscienza della sua vocazione specifica, per la conseguente responsabilità (*II/III*, 156-157).

Nel contesto proprio dell'apostolato dei laici il Wojtyła apporta una serie di precisazioni e arricchimenti, che qui riduco a una scelta appena indicata. L'apostolato è un diritto naturale di ogni uomo; è connesso direttamente alla fede viva di ogni singolo cristiano; non può venire ristretto entro l'ambito di forme associative. In primo luogo l'esercizio dell'apostolato del laico deve avvenire all'interno della Chiesa, attraverso quel dialogo che — secondo l'insegnamento di Paolo VI — è costitutivo della Chiesa stessa, e che ne fa emergere e accogliere « la necessità di rinnovamento » continuo (*III/IV*, 70). Tuttavia proprio dei laici è piuttosto il servizio verso l'umanità intera, nei contesti personali, familiari, pro-

Bartolomeo Genero, sj

Wojtyła al concilio

Gli atti ufficiali del concilio (*Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II*, Poliglotta Vaticana 1970-1978, ai quali mi riferirò indicando volume, parte, pagine) registrano una ventina di interventi — 8 orali, 13 scritti — di Karol Wojtyła. Già il numero è notevole rispetto alla media; ma più degno di attenzione è il peso di alcuni interventi su punti fondamentali della tematica conciliare.

Lo scopo prefisso e i limiti schematici consentiti mi costringono a scegliere fra quegli interventi che più direttamente anticipano o illustrano temi centrali dell'enciclica. Li lascerò parlare nella loro essenzialità, riassumendoli, senza poterli (in queste note scritte e ridotte) commentare o confrontare. Seguendone sostanzialmente la progressiva collocazione lungo il dibattito, è già possibile cogliere non solo qualche apporto specifico alla maturazione di documenti conciliari, ma anche qualche filone della radice personalissima su cui la enciclica è cresciuta.

Sul personalismo cristiano

Il primo intervento scritto del Wojtyła (26 novembre 1962) richiama l'ordine morale oggettivo da salvaguardare nell'uso dei mezzi di comunicazione sociale e suggerisce approfondimenti,

nel rispetto sia dell'autonomia sia della gerarchia dei valori. « Il valore supremo è quello che porta a compimento la persona umana come tale »: uso o abuso o strumentalizzazione dei mezzi di comunicazione vanno determinati in riferimento ad un « chiaro principio di personalismo » (*I/III*, 609).

Nelle discussioni sulla libertà religiosa (è noto che la storia del testo e della dottrina ebbe vicende drammatiche) il Wojtyła interviene più volte. I rilievi sui quali ritorna con insistenza toccano il terreno profondo in cui si radica la stessa libertà, cioè l'uomo.

La libertà religiosa può venire intesa in senso ecumenico, oppure in senso civico; in entrambi i casi è connessa con diritti fondamentali della persona umana: diritto alla verità nel primo, diritto alla tolleranza nel secondo; in ogni caso con gravi conseguenze pratiche. « Quando si parla quindi di libertà religiosa è necessario presentare con tutta esattezza la persona umana (...); ed è necessario che la persona umana appaia nella reale sublimità della sua natura razionale ». « Il concilio (...) deve professare la piena e solida verità sull'uomo » e « nel proprio dialogo col mondo moderno deve inculcare queste verità con forza e con efficacia ». « Questa è la verità che attendono sia i credenti che i non credenti » (*III/II*, 531-532).

fessionali, sociali « di qualsiasi uomo » (III/IV, 788-789).

Essendo il diritto-dovere dell'apostolato radicato nei sacramenti del battesimo e della confermazione, essendo cioè il riflusso responsabile del complesso di doni salvifici che arricchiscono ogni cristiano, la « condizione primaria dell'apostolato sembra consistere prevalentemente in un certo ottimismo moderato ». Anche là dove si esprime in forme associative, « è necessario non dimenticare che l'apostolato nella sua essenza è un influsso personale sugli altri » (III/IV, 788).

Su Chiesa e mondo contemporaneo

A questo argomento sono dedicati gli apporti più vistosi del Wojtyła, fino ad esprimersi in una proposta personale, ampia e articolata, di schema alterna-

tivo, che gli meriti di venire assunto come esperto nella relativa commissione. Debbo tuttavia limitarmi a richiami ancora più schematici e solo complementari, perché la dimensione salvifica, che caratterizza questo gruppo di interventi, sarà più direttamente affrontata dal secondo relatore.

Va tenuto presente anzitutto che esiste storicamente non il mondo ma una pluralità di mondi, nel senso di sistemi economici, culturali, sociali, politici differenti con cui la Chiesa entra di fatto in rapporto (III/V, 298). Nel rivolgersi al mondo sia evitato un linguaggio-atteggiamento di superiorità, nel quale « la Chiesa soltanto ammaestra il mondo »; venga adottato piuttosto un « metodo euristico, per ricercare e ritrovare insieme ». Questo modo di procedere esige che la Chiesa « si presenti » essa stessa al mondo, infor-

mandolo schiettamente della propria esistenza, fondamento, intenti (III/V, 299-300).

Se lo sguardo sul mondo deve essere mosso da un ottimismo moderato (III/V, 680-683), il dialogo col mondo deve essere condotto secondo le esigenze del realismo cristiano, che desume la propria « bontà » dalla chiarezza e dalla sincerità (IV/II, 661-662). In particolare, la Chiesa guardi non tanto al mondo ateo, ma all'uomo ateo; perché l'ateismo non è solo negazione di Dio, ma anche « uno stato interno della persona umana ».

« D'altra parte (e questa riflessione conclude preziosamente il nostro breve *excursus*) l'uomo religioso deve mostrarsi non alienato dal mondo, « ma all'inverso, in forza appunto della sua relazione con Dio, presentissimo a se stesso e al mondo » (IV/II, 662-663). □

S. Mosso, **Fede, storia e morale. Saggio sulla filosofia morale di Jacques Maritain**, Massimo, Milano 1979, pp. 272, L. 7.500.

Si tratta di una puntuale e notevole ricostruzione della filosofia morale di Maritain, apparsa come terzo volume nella nuova collana "Filosofia e scienze umane" diretta presso l'editrice Massimo da Vittorio Possenti. Il merito maggiore del saggio è di condurre una lettura problematica e per molteplici aspetti nuova ed inedita dell'etica maritainiana, mettendo in luce la peculiarità della dimensione del "pratico" nel suo rapporto-differenza con lo "speculativo". Padre Mosso sonda la matrice biblico-religiosa della riflessione maritainiana sull'etica ed evidenzia le radici e le influenze mistiche della sua ricerca sull'ordine pratico, radici ed influenze che si mediano con la prospettiva cosmico-realistica-esistenzialista di Tommaso d'Aquino.

Particolarmente efficaci e persuasive le pagine dedicate alla specificità della conoscenza morale mostrata nella sua triplice articolazione di conoscenza *pratica*, *per connaturalità*, e di *esperienza morale*. Sulla base di queste premesse storico-teoriche ed epistemologiche, l'A. può ben evidenziare come la filosofia morale di Maritain sappia, sulla custodia degli elementi normativi e oggettivi dell'etica, recuperare e valorizzare tutto il volume della soggettività personale, e pertanto la dimensione di creatività, di storicità, di libertà che competono costituzionalmente alla decisione e all'azione morale. Il giudizio morale è giudizio compositivo esistenziale che media la verità comuni dell'etica e la verità personale del singolo

storicamente situato, attraverso il filtro intoglibile della cosmica e della libertà umana. L'A. sa anche mettere in luce — con grande padronanza della materia — la solidarietà della ricerca maritainiana con le pagine più vive e penetranti della teologia del novecento. Un'opera, in definitiva, che segna un grande passo in avanti negli studi maritainiani e non soltanto, credo, nel nostro Paese.

m. i.

A. Rosmini, **Delle cinque piaghe della Santa Chiesa**, Morcelliana, Brescia 1979, pp. 436, L. 6.500.

È stata iniziativa editoriale assai opportuna, da parte della Morcelliana, quella di ripresentare, nella serie "Reprint", l'edizione critica del classico rosminiano curata da Clemente Riva. L'opera è del 1832 e contiene in appendice tre lettere "sopra le elezioni vescovili a clero e popolo" redatte da Rosmini nel 1848.

Rosmini ritiene che i mali che affliggono la Chiesa del suo tempo siano cinque: 1) la divisione del popolo dal clero nel pubblico culto; 2) la insufficiente educazione del clero; 3) la disunione dei vescovi; 4) la nomina dei vescovi abbandonata al potere politico; 5) la soggezione dei beni della Chiesa al potere politico. Tuttavia, dal di dentro dell'analisi appassionata e dolente dei mali, si fanno evidenti i tratti costitutivi

dell'ecclesiologia rosminiana: una Chiesa concentrata sul Vangelo, tesa ad ascoltare e ad annunciare la Parola ricevuta, unita nel vincolo spirituale della carità, segno di unità e di salvezza per tutto il genere umano, libera da compromissioni con i poteri temporali. L'idea ecclesiologica rosminiana ha caratteri fortemente anticipatori; postula un'ermeneutica evangelica della tradizione, indica come condizione del rinnovamento ecclesiale il recupero della libertà e della trascendenza dello spirituale. Non il Sillabo ma la riscoperta della missione evangelica della Chiesa: questa la via indicata da Rosmini in pieno ottocento. Come fa giustamente osservare Clemente Riva, l'ecclesiologia rosminiana prefigura per molteplici aspetti l'ecclesiologia del Vaticano II. Rosmini pensa la Chiesa a partire dal mistero cristiano; l'"aggiornamento" che egli implicitamente o esplicitamente propone, non va in direzione della riconquista sociale e della potenza temporale, ma della crescita nella carità e nella santità.

m. i.

Pietro Scoppola, **Dal neoguelfismo alla democrazia cristiana**, Studium, Roma 1979, pp. 196, L. 4.500.

A vent'anni e più dalla prima edizione (1957), viene ripubblicata questa "classica" ricostruzione storica di Pietro Scoppola. L'autore vi ha

aggiunto una importante prefazione che riepiloga il clima culturale, politico e religioso in cui venne scritto il volume e che inserisce il volume stesso nell'attuale dibattito storiografico sul movimento cattolico e, più generalmente, nell'odierno panorama civile ed ecclesiale. Questa nuova edizione — che appare nella "Nuova universale" Studium senza il primitivo apparato di note oggi ritenuto da Scoppola inadeguato — si presenta come una agile ed incisiva sintesi storica del lungo e variegato itinerario che ha condotto al superamento del « caso di coscienza del nostro Risorgimento » (193), ossia all'inserimento dei cattolici italiani nella vita civile e politica della nazione, senza limitazione della loro fedeltà alla Chiesa.

Significativa però è non soltanto la sicura opera di analisi e di ricognizione storica che propone Scoppola, ma anche la lezione complessiva che traspare dal volume. È la sottolineatura della responsabilità autonoma del laico cristiano in politica, del valore della "coscienza" come luogo dell'incontro fra esigenza religiosa e esigenza laica, dell'importanza di collegare la maturazione politica con il "rinnovamento culturale" e l'"approfondimento della vita religiosa". Sono aspetti della tradizione del cattolicesimo liberale italiano (nel senso di Manzoni e di Rosmini) di cui Scoppola mette in luce la presenza nel variegato panorama delle tendenze del movimento cattolico e nella formazione della Democrazia cristiana, aspetti che lo stesso Scoppola ha più volte sondato, percorso e valorizzato nella sua vasta opera di storico e nel suo impegno di intellettuale.

m. i.

LIBRI

Nel novembre 1979 il presidente del Movimento ha indirizzato a tutti i soci una breve lettera per informarli sulla difficile situazione finanziaria e, nel contempo, per sollecitare un immediato intervento che, nel quadro della politica di autofinanziamento da tempo perseguita, valesse a trarre il Movimento stesso dalle secche di una situazione che non esitiamo a definire estremamente pesante: la forte rigidità delle entrate nel tempo e la contrapposta rapida dinamica dei costi, aveva infatti determinato una grave situazione di indebitamento che esponeva ormai con chiarezza al rischio di una immediata paralisi di ogni attività sociale.

La risposta dei soci — i cui dati essenziali sono di seguito brevemente analizzati — non è mancata né sul piano dell'ampiezza né su quello espresso dall'entità delle cifre versate: ad oggi — 29 febbraio 1980 — i fondi pervenuti al Movimento sfiorano i 13 milioni così ripartiti per area geografica:

Abruzzo	L.	270.000
Calabria	»	120.000
Campania	»	285.000
Emilia-R.	»	1.164.000
Lazio	»	1.686.000
Liguria	»	470.000
Lombardia	»	1.420.000
Lucania	»	50.000
Marche	»	138.000
Piemonte	»	5.045.000
Puglia	»	321.000
Sardegna	»	70.000
Sicilia	»	554.000
Toscana	»	348.000
Umbria	»	35.000
Veneto	»	903.000

L. 12.879.000

Fra questi figura l'importo estremamente consistente versato da un solo socio che ha voluto conservare l'anonimato ed al quale va la viva riconoscenza di tutto il Movimento.

A seguito di tali apporti è stato possibile ridurre a livelli meno abnormi l'entità dei debiti verso fornitori nonché avviare un approvvigionamento di carta per "Coscienza" corrispondente al presunto fabbisogno di tutto l'anno in corso.

Di tutto quanto precede la presidenza del Movimen-

to sente il dovere di ringraziare sentitamente quanti con slancio hanno raccolto prontamente l'appello rivolto, come pure quanti, pur volendolo, non hanno potuto.

È doveroso tuttavia avvertire che, nonostante l'avvenuto superamento della paralizzante situazione pregressa, permangono immutati i gravi fisiologici squilibri che rendono oltremodo delicata la situazione del Movimento e che sarebbero comunque

destinati a riprodurre inevitabilmente, nel medio periodo, le gravi difficoltà già sperimentate.

In tale certezza è opportuno che l'appello rivolto ai soci, pur conservando la sua specifica straordinarietà, venga anche interpretato come una forte sottolineatura del permanente impegno di autosufficienza che si è da tempo proposto la debolissima finanza del Movimento.

Francesco Mengozzi

Come vanno le finanze del Movimento?

Pubblichiamo la lettera che Romolo Pietrobelli ha indirizzato ai soci e una nota di commento del tesoriere nazionale. È una doverosa informazione che si fa, ancora, rinnovato appello alla solidarietà.

Caro amico,

questa mia lettera è un appello straordinario da persona a persona, è diretto a tutti e singoli i soci del Movimento, attende una risposta coerente e adeguata. L'amicizia e la solidarietà che ci unisce mi consentono di rivolgerlo a ciascuno con la massima sincerità. L'esperienza ecclesiale e culturale che ci coinvolge tutti nel nostro Movimento può proseguire solo se vengono salvaguardate alcune condizioni minime. Una di queste è la disponibilità finanziaria per sostenere le spese essenziali che consentono al Movimento di vivere e operare. Attualmente lo sbilancio tra gli introiti e le spese sta crescendo e la situazione è oltre il livello di guardia: al 12 novembre undici milioni di debiti, contro un milione in cassa. Un dato importante può da solo chiarire le cause di tale situazione: la pubblicazione di un numero di "Coscienza" (carta, tipografia, spedizione) costava nel 1976 da 800

a 900 mila lire; nel 1979, con andamento progressivo, il costo è salito a due milioni e 200 mila lire per numero.

Gli introiti sono rimasti sostanzialmente fermi ai livelli 1976 e posso assicurare che ogni spesa è controllata con estrema parsimonia, che ogni servizio centrale è ridotto all'osso con riduzione di efficienza, che quasi tutta l'attività dei collaboratori del centro e del consiglio nazionale è praticamente fondata non solo sul volontariato ma non prevede copertura anche di spese sostenute personalmente per viaggi, comunicazioni ecc.

Tutto ciò ha indotto il consiglio a fissare per il 1980 in 12.000 lire la quota d'iscrizione al Movimento con un aumento di sole 2.000 lire rispetto al 1979 per non creare difficoltà all'ingresso al Movimento dei giovani. L'iscrizione deve seguire la procedura ordinaria, normalmen-

te attraverso versamenti al Gruppo cui tu aderisci. Ma è evidente che questo modesto incremento non può risolvere la situazione ed è insufficiente, oltre che intempestivo, sia a saldare i debiti, sia a mantenere nell'80 l'attività delle strutture essenziali ad un ritmo minimo.

Si impone quindi un urgente contributo straordinario pro-capite: sembra questa l'unica strada coerente e seria da percorrere, quale attuazione dell'impegno di autofinanziamento che abbiamo scelto da tanto tempo, per non cadere in una crisi senza soluzione.

Ogni socio destinatario di questo appello versi direttamente entro il prossimo Natale diecimila lire usando l'unico modulo di conto corrente: la congiuntura attuale che ci immobilizza verrebbe, con questo gesto semplice ed eloquente, rapidamente superata. Se poi qualcuno consideri di poter allargare con maggiore consapevolezza il proprio portafoglio — e confido che ciò possa essere deciso da non pochi — può essere sin d'ora sicuro che il suo sacrificio consentirà d'avviare un serio rilancio del Movimento mediante il ripristino di quelle condizioni di tranquillità operativa che al momento risultano largamente pregiudicate.

È certamente chiaro a tutti che se i risultati di questo appello, che ti rivolgo anche a nome dell'intero consiglio nazionale, saranno soddisfacenti, non sarà risolto solo un importante problema economico ma soprattutto sarà verificata la fondatezza del legame che ci unisce nel Movimento e la intensità della adesione al servizio che abbiamo scelto di compiere: lasciamelo dire, semplificando, che non è tanto una questione di soldi, quanto di cuore!

Con amicizia fraterna, buon Natale!

Romolo Pietrobelli