1° MAGGIO 1976/9
QUINDICINALE / 1ª QUINDICINA
SPED. IN ABB. POST. GR. II (70)
EDITRICE ELLE DI CI / 10096 LEUMANN (TORINO)

catechesi

GLI UOMINI D'OGGI DI FRONTE ALLA CHIESA

catechesi

RIVISTA DI PASTORALE CATECHISTICA
A CURA DEL CENTRO CATECHISTICO SALESIANO

ANNO 45°

GRUPPO DI REDAZIONE

Consiglio di Direzione:

Pietro Damu (coordinatore) - Mario Filippi
Ubaldo Gianetto - Giacomo M. Medica

Franco Ardusso - Bartolino Bartolini - Michi Costa - Mario Galizzi
Valentino Meloni - Giuseppe Sobrero - Nicolò Suffi

COLLABORATORI PRINCIPALI

Emilio Alberich - Cesare Bissoli - Claudio Bucciarelli
Carmela Calosso - Giuseppe Cionchi - Mario Comoglio - Carlo Fiore
Gianfranco Frumento - Vittorio Gambino - Gaetano Gatti - Guido Gatti
Giuseppe Gianolio - Giuseppe Gevaert - Roberto Giannatelli - Giorgio Gozzelino
Giacomo Grasso - Giuseppe Groppo - Franco Lever - Maria Luisa Mazzarello
Giancarlo Milanesi - Vittorio Morero - Flavio Pajer
Umberto Pasquale - Maria Luisa Petrazzini
Rodolfo Reviglio - Riccardo Tonelli
Zelindo Trenti - Francesca Veronese - Giulio Villani - Giovanni Villata

CONDIZIONI DI ABBONAMENTO

■ Abbonamento ai 10 numeri di « Catechesi-STUDI ED ESPERIENZE »:
per l'Italia L. 4000; per l'Estero L. 4800;
un numero L. 400; arretrato L. 900.

■ Abbonamento agli 8 numeri di « Catechesi-FOTOPROBLEMI »:
per l'Italia L. 4500; per l'Estero L. 5100;
un numero L. 550; arretrato L. 1100.

■ Abbonamento agli 8 fascicoli di « Catechesi-DOSSIER GIOVANI »:
(Supplemento trimestrale, con spedizione in cartellina di due fascicoli per volta)
per l'Italia L. 1500; per l'Estero L. 2200;
un numero (« Dossier 1-2 ») L. 380; ciascun fascicolo arretrato L. 250.

Amministrazione:

Editrice ELLE DI CI, 10096 Leumann (Torino)
ccp 2/27196; tel. (011) 95.80.555

ASSOCIATO ALL'USPI
UNIONE STAMPA
PERIODICA ITALIANA

Responsabile: U. Bastasi
Registr. Trib. di Torino (14.11.1949) n. 390
Quindicinale
1° Maggio 1976, n. 9 - 1ª quindicina
Spedizione in abbonamento postale Gr. II (70)
Stampa: S.G.S. Torino

catechesi

RIVISTA DI PASTORALE CATECHISTICA
A CURA DEL CENTRO CATECHISTICO SALESIANO

Sommario Maggio 1976/9

GLI UOMINI D'OGGI DI FRONTE ALLA CHIESA

EDITORIALE

Ecclesiologia e catechesi, oggi p. 2

STUDI

Franco Ardusso - Sensibilità e atteggiamenti nei confronti della Chiesa (Descrizione fenomenologica, cause e conseguenze per il futuro della Chiesa) p. 3-17

Vittorio Morero - I giovani di fronte alla Chiesa (Elementi di analisi e suggestioni operative) pp. 19-29

Antonio Revelli - Il mondo operaio di fronte alla Chiesa (Analisi del fenomeno e opzioni pastorali) pp. 30-44

Ermis Segatti - Comunismo italiano e questione cattolica/1 (Il pensiero di Gramsci sul cattolicesimo, fino alla fondazione del « Partito Popolare ») pp. 45-60

ARTICOLI VARI

PROSPETTIVE

Zelindo Trenti - Dibattito sulla fede/7 (Roger Garaudy. Parola di uomo: « Io sono cristiano ») pp. 61-69

SUSSIDI

Claudio Bucciarelli - « Dossier Giovani »: perché?... (Motivazioni dei dossier. Appunti orientativi per l'utilizzazione) pp. 70-75

NOVITÀ LIBRARIE E AUDIOVISIVE ELLE DI CI pp. 76-80

EDITORIALE

Ecclesiologia e catechesi, oggi

Con questo numero iniziamo la trattazione del tema « forte » dell'anno.
Essa, dopo la parentesi estiva, riprenderà negli ultimi tre mesi del 1976 e nei primi del 1977.
È vero che anche nei numeri precedenti si è toccato più volte il tema « Chiesa » (che, d'altronde, è sempre presente in ogni discorso cristiano): qui, però, la trattazione da episodica e marginale diventa sistematica.
La scelta della Rivista di privilegiare questo tema è dettata:

a) dall'esigenza di sviluppo e conclusione logica di un discorso iniziato nel 1974 con « evangelizzazione e sacramenti » e continuato nel 1975 con l'ampia riflessione sul nucleo dell'evangelizzazione, cioè la cristologia;

b) dall'attualità della tematica ecclesiologica del nostro tempo;

c) dalle implicanze del discorso su « evangelizzazione e promozione umana » nel quale è impegnata ora la chiesa italiana.

Questo numero di apertura è di indole fenomenologica: offre alcuni tratti della situazione di disagio in cui versa la Chiesa nel suo impatto con il mondo d'oggi.
Il primo articolo delinea una panoramica delle sensibilità e degli atteggiamenti più comuni nei confronti della Chiesa.
I tre articoli successivi scendono maggiormente al particolare e si occupano del confronto tra la Chiesa, da una parte, e i giovani, il mondo operaio, la cultura marxista (impersonata qui dalla figura estremamente significativa di Gramsci), dall'altra.
Il discorso, però, non si ferma alla descrizione: nei vari interventi vengono analizzate cause, prospettate conseguenze, indicate linee di azione pastorale. Un fascio quindi di stimolazioni di grande interesse.
La parte NON MONOGRAFICA ospita:

a) il penultimo articolo della serie « Dibattito sulla fede » (il prossimo sarà di indole generale e conclusivo);

b) la presentazione di « Dossier giovani », come una piccola guida metodologica, in attesa di quella più ampia che verrà approntata dopo la sperimentazione del sussidio.

IL « GRUPPO DI CATECHESI » AUGURA
AL NUOVO SEGRETARIO DELLA CEI, MONS. LUIGI MAVERNA,
UN PROFICUO LAVORO A FAVORE DELLA PASTORALE ITALIANA,
ASSICURANDO INSIEME LA PROPRIA COLLABORAZIONE.

SENSIBILITA' E ATTEGGIAMENTI NEI CONFRONTI DELLA CHIESA

DESCRIZIONE FENOMENOLOGICA, CAUSE E CONSEGUENZE PER IL FUTURO DELLA CHIESA

FRANCO ARDUSSO

Il tema di questo contributo, oltre ad essere molto vasto, è anche complicato da affrontare. Mi sono reso conto che è difficile dire una parola precisa e informata. Bisognerebbe disporre di ricerche, di documentazioni scientifiche ben differenziate, di strumenti di rilevamento. Tutto questo lavoro è compito dei sociologi della religione i quali, sinora, ci hanno fornito dei dati abbastanza scarsi in proposito. Pur tenendo conto delle loro indicazioni, ci si dovrà spesso accontentare di segnalare delle impressioni, tentando di fiutare un certo clima che è nell'aria. È una pista rischiosa, ma è difficile individuarne altre, almeno per il momento.

Dopo aver dato alcune indicazioni sull'atteggiamento odierno nei confronti della Chiesa, cercherò di indicare le possibili cause di questo atteggiamento e le conseguenze che ne possono derivare per il futuro cammino della Chiesa stessa. La situazione che qui viene ravvisata è in primo luogo quella italiana, senza peraltro limitarci esclusivamente ad essa. Inoltre si terrà presente particolarmente il punto di vista del mondo giovanile.

La ricerca viene completata in altri contributi, presenti in questo stesso numero della Rivista, che studiano alcuni settori particolari, quali il rapporto fra Chiesa e classe operaia, fra Chiesa e comunismo, oltre a un approfondimento su Chiesa e mondo giovanile.

Un fatto fondamentale: il Vaticano II

Per comprendere la situazione attuale è opportuno cominciare con un po' di storia recente.

Negli anni immediatamente seguenti alla prima guerra mondiale, R. Guardini poteva constatare « un fatto di incalcolabile portata », che si andava affermando un po' dovunque in Europa — grazie anche alla crisi dell'individua-

lismo borghese — e che trovava la sua espressione nei primi tentativi di rinnovamento liturgico: « La Chiesa rinasceva nelle anime! ».
Gli anni seguenti confermarono la validità dell'intuizione di Guardini. Il Concilio Vaticano II, raccogliendo il meglio dei fermenti e delle correnti di rinnovamento operanti da oltre un terzo di secolo, elaborò una presentazione della Chiesa che venne salutata con simpatia e giudicata carica di promesse e di speranze.
Vale la pena di soffermarsi un istante sul significato del Vaticano II in tema di ecclesiologia.
Effettivamente l'ecclesiologia del Vaticano II segna una svolta decisiva rispetto alla ecclesiologia precedente (quella riflessione esplicita sulla Chiesa, sorta nel secolo XIV, che ebbe una lunga durata storica — dal secolo XIV al Vaticano II —, e che raccolse le affermazioni più vistose, culminate nel Vaticano I). Tale ecclesiologia, che privilegiava gli elementi istituzionali e gerarchici, era (per dirla col Congar) un'ecclesiologia « sotto il segno dell'autorità », che aveva trovato la sua categoria principale nel concetto di « società ». Essa si rivolgeva ai vangeli soprattutto per interrogarli sul modo di essere fedele al Cristo storico, suo fondatore, che l'aveva istituita e dotata di determinati mezzi e poteri. Ma questa preoccupazione di essere fedele al « Cristo istitutore » della chiesa-società era accompagnata da grossi rischi: « il rischio di ridurre *Cristo* alla dimensione di un "fondatore", di un iniziatore, offuscandolo con la mole della realtà "chiesa" da lui fondata, che quasi gli "succederebbe" nella storia come suo sostituto e "alter ego"; e il rischio di cedere a un certo "*millenarismo*", disegnando una chiesa *già* costruita, anzi perfetta, identificandola col "Regno di Dio" meta finale della storia, senza una vera tensione dinamica escatologica » (L. SARTORI, *Chiesa* in *Dizionario teologico,* Cittadella, Assisi 1974, p. 104).

La Chiesa segno e strumento di salvezza

Tenendo presente questa situazione si può comprendere la portata rivoluzionaria dell'ecclesiologia del Vaticano II. In essa l'attenzione si sposta dal Gesù storico, fondatore della Chiesa, al Cristo Risorto, al Cristo che dà lo Spirito, ed è attualmente presente e operante nella Chiesa stessa. La Chiesa sarà allora vista principalmente come popolo di Dio, popolo messianico, come segno e strumento della salvezza che Cristo offre al mondo, come comunione di persone (divine e umane). Ne deriva la riscoperta della Parola che Cristo rivolge alla sua Chiesa, specialmente nella sua espressione biblica, la riscoperta dei carismi, un nuovo modo di situarsi nei confronti del mondo, il tornare di attualità di alcuni temi evangelici, come la povertà, il servizio, la testimonianza. L'elemento istituzionale ritrova il suo posto: è un mezzo in vista del fine, è al servizio della missione salvifica della Chiesa.
È facile capire il motivo per cui questa visione della Chiesa sia stata considerata gravida di promesse e salutata con entusiasmo, nonostante la presenza nell'ecclesiologia del Vaticano II di alcuni compromessi e conflitti non risolti (cf A. ACERBI, *Due ecclesiologie,* EDB, Bologna 1975).

Lo scarto fra il « dover essere » e l'« essere »

Ma ben presto il clima di entusiasmo si dileguò. Lo stesso Vaticano II divenne oggetto di opposte valutazioni (si veda, ad esempio, la controversia fra Ch. Davis e G. Baum in G. BAUM, *La credibilità della chiesa oggi,* Queri-

niana, Brescia 1969). In ogni caso divenne evidente lo scarto esistente fra il « *dover essere* » della Chiesa (delineato dal Vaticano II) e il suo « *essere* » nelle concrete situazioni storiche. Questa presa di coscienza, unitamente ad altri fattori quali la contestazione della seconda metà degli anni sessanta, i rapidi mutamenti sociali dell'ultimo decennio, l'avanzata della secolarizzazione, o, meglio, del secolarismo, ecc., determinarono un cambiamento di clima, percepibile quasi fisicamente, che ha trovato le sue manifestazioni in una indifferenza e disaffezione crescente e diffusa nei confronti della Chiesa da parte dei cristiani, alcuni dei quali se ne sono andati in punta di piedi (si è parlato a questo proposito di « emigrazione interna » e di « apostasia silenziosa »), altri hanno dichiarato di dover abbandonare la Chiesa per poter incontrare Cristo in modo più autentico (la Chiesa sarebbe diventata la « tomba di Dio » e un « contraltare del vangelo »), altri ancora rifiutano di identificarsi completamente con la Chiesa esistente e propugnano la tesi della « identificazione parziale ».

Un atteggiamento fortemente critico

Ai nostri giorni l'atteggiamento nei confronti della Chiesa continua ad essere molto critico, soprattutto nel mondo giovanile. E qui sarà necessario addurre alcune testimonianze e i risultati di alcune ricerche.

Il distacco dei giovani dalla Chiesa

Molto sintomatico è quanto scrive l'editoriale del n. 6/1975 della rivista « Concilium » dedicata a *I giovani e l'avvenire della chiesa*: « È estremamente difficile trovare dei giovani che parlino volentieri della Chiesa: essi, o sono dei puri e semplici contestatori o provano una difficoltà estrema a esprimere il proprio disagio, o, ancora, sono già degli indifferenti. È un sintomo inquietante, chiaramente percepibile nelle poche testimonianze che abbiamo raccolto » (C. GEFFRE-A. WEILER, *I giovani e l'avvenire della chiesa*, in « Concilium » n. 6/1975, p. 892). Lo stesso editoriale fa osservare che, pur senza lasciarsi andare a frettolose generalizzazioni, non si può tuttavia negare che stiamo oggi assistendo « a un fenomeno di disincanto dei giovani e a una loro presa di distanza dall'apparato istituzionale della chiesa, proprio mentre, per l'opposto, la persona di Cristo e il Vangelo continuano a esercitare su di essi un'autentica seduzione. È a loro riguardo — assai più degli adulti — che si può veramente parlare di "cristiani senza chiesa" » (*ivi*, p. 892).

Un'indagine di P.G. Grasso

Quest'ultima osservazione è convalidata da un sondaggio compiuto nel 1974 in mezzo a tremila studenti italiani della scuola media superiore. Mentre il sondaggio rivela che un terzo dei giovani è in piena crisi religiosa (il 21% si dichiara dubbioso nei confronti della domanda « Crede in Dio? », e il 9% fa professione di ateismo), esso indica pure che si sta verificando presso di essi una preoccupante « fuga dall'ecclesiale » (P. G. GRASSO, *Gioventù e innovazione. Ricerca psicologico-sociale sulla condizione giovanile di transizio-*

nalità culturale, AVE, Roma 1974, pp. 293-319). Posti di fronte al problema *teorico* della possibilità di essere « religiosi senza essere membri della Chiesa », la grande maggioranza si è dichiarata favorevole a questa possibilità (78% sì, contro 8% no) (p. 307), affermando in tal modo la non essenzialità del rapporto religioso istituzionalizzato, e quindi la tendenza alla privatizzazione e all'autonomizzazione dell'esperienza religiosa rispetto alla « religione-di-chiesa ». Ricercando le motivazioni di questi dati, P. G. Grasso fa osservare: « È chiaro che *questa "fuga dall'ecclesiale" è, molto spesso, motivata da un "rifiuto dell'ecclesiastico",* inteso come apparato "autoritario" della chiesa (clero e organizzazioni religiose ufficiali). Di fatto, una maggioranza anche più consistente dà un giudizio severo sul clero come "forza di conservazione" (politica, economica, culturale...) e, in genere, sul ritmo eccessivamente lento nella necessaria evoluzione della Chiesa » (p. 311). Nonostante questa crisi di appartenenza e di fedeltà dottrinale e culturale nei riguardi della Chiesa, con la chiara tendenza alla privatizzazione dell'esperienza religiosa, e nonostante l'aumento degli atteggiamenti agnostici e anche ateistici sopra segnalati, nella maggior parte dei soggetti « il rifiuto della religione-di-chiesa non si è concretato — secondo P. G. Grasso — che in una critica più o meno radicale all'organizzazione ecclesiastica, specie alla sua azione politica ed educativa, *senza rompere — in profondità — il legame affettivo con essa,* che è sostenuto pure da vincoli cultuali di sacralizzazione dell'istituzione familiare e della moralità che vi è connessa » (p. 314).

Un'indagine di F. Garelli

Più positivo è il giudizio emergente dalla ricerca di F. Garelli sull'immagine che i giovani hanno della Chiesa. Essi, pur rilevando un certo grado di criticità, evidenziano mediamente un giudizio complessivamente positivo sulle istituzioni ecclesiali, e in maggioranza non rifiutano totalmente la Chiesa. Le ragioni di questo non-rifiuto sono riposte spesso nella considerazione dell'istituzione ecclesiale a livello di dover-essere, istituzione alla quale si richiede un'opera di generale e talvolta generica umanizzazione. Va notato tuttavia un fatto sintomatico che emerge dalla inchiesta del Garelli: la grande maggioranza dei giovani appartenenti al raggruppamento di elevata partecipazione politica è assai critica verso la Chiesa, ne denuncia le compromissioni, la mancanza di ruolo critico verso le inguistizie e di un chiaro pensiero sociale, la sua negativa influenza sullo stato e società italiani, e non valuta positivamente le istituzioni ecclesiali. È indubbio quindi che una certa immagine di Chiesa entra in crisi quando si trova in presenza di una forte sensibilità politica, capace di offrire una visione totalizzante del reale, mentre la gioventù appartenente al raggruppamento di bassa partecipazione politica rivela in media un giudizio meno critico e più positivo circa i rapporti della Chiesa con la società. C'è ancora un dato da tener presente: la maggioranza dei giovani di tutti i livelli di partecipazione politica, dovendosi pronunciare sui compiti attribuiti alla Chiesa, indica tre compiti nel seguente ordine di decrescente importanza: aiutare chi ha bisogno e soffre; annunciare il vangelo; dare i sacramenti. L'accento cade quindi più sui compiti umanizzanti che su quelli specifici. E lo stesso annuncio del vangelo sembra essere valutato positivamente per il significato di promozione umana che esso contiene (cf F. GARELLI, *Questa è l'immagine che i giovani hanno della chiesa,* in « Note di pastorale giovanile » n. 1/1974, pp. 61-100; n. 6/1974, pp. 68-93).

Una lettura differenziata degli atteggiamenti giovanili nei confronti del sacro

Segnalo ancora un articolo molto illuminante di G. MILANESI (*I giovani di oggi di fronte al sacro: un tentativo di tipologia religiosa,* in « Note di pastorale giovanile » nn. 7-8/1974, pp. 15-27), che invita a una lettura differenziata e prudente degli atteggiamenti giovanili nei confronti del sacro. Occorre soprattutto (in riferimento alla situazione italiana) tener presenti diverse ipotesi di atteggiamento religioso nei giovani d'oggi, che il Milanesi classifica nelle quattro seguenti: 1) l'atteggiamento di fronte al sacro istituzionalizzato ecclesialmente; 2) di fronte al sacro contenuto nel messaggio cristiano; 3) di fronte al sacro contenuto nell'ipotesi teista; 4) di fronte al sacro radicale (inteso come fiducia verso la vita accettata come realtà impegnativa e responsabile). Circa la prima ipotesi il Milanesi fa rilevare che non è difficile documentare una progressiva disaffezione dei giovani nei confronti dell'istituzione ecclesiale, che comporta il rifiuto della religiosità gestita e mediata da quella. Le manifestazioni concrete di tale disaffezione sono sia l'abbandono delle pratiche religiose, sia il dubbio e la critica nei confronti delle formulazioni dottrinali elaborate dall'istituzione ecclesiale (dogmatiche e disciplinari). Per quanto riguarda l'incidenza di tale atteggiamento il Milanesi afferma: « Si può ritenere che a livello di giovani adulti tale atteggiamento sia diffuso nella maggioranza dei soggetti » (p. 19). (Sia in questo che nei casi seguenti, il Milanesi non fornisce però delle percentuali statistiche). L'abbandono della religione-di-chiesa non significa però in tutti i casi la scomparsa di ogni tipo di religiosità. Molto interessanti e gravide di significato sono anche le osservazioni sul rapporto fra i giovani e il sacro contenuto nella proposta cristiana: solo un'aliquota ridotta accetta il messaggio cristiano nella sua globale esigenza anche soprannaturale (pur avendo abbandonato le pratiche e le credenze tipicamente istituzionalizzate), mentre per gli altri, l'interesse verso la proposta cristiana si riduce alla sottolineatura o all'accentuazione delle dimensioni umanistiche del messaggio stesso. Altri ancora, partendo da analisi politiche, culturali e storiche, giudicano fallito sul piano concreto il progetto cristiano, che sarebbe oramai incapace di capire, e perciò di risolvere, i problemi dell'uomo contemporaneo. A proposito di quest'ultima fascia di giovani, il Milanesi osserva: « È evidente che le incertezze di fronte alla proposta cristiana dipendono in gran parte dalla percezione (generalmente negativa) che i giovani hanno dei rapporti esistenti tra messaggio evangelico e sua realizzazione storico-istituzionale nella chiesa. L'impressione che l'istituzione abbia tradito e svilito l'autenticità del Vangelo in una progressiva burocratizzazione e formalizzazione della sua organizzazione, della dottrina e del culto e che, contemporaneamente, abbia ceduto alle pressioni manipolatrici di una società sostanzialmente disumana e ingiusta, provoca necessariamente anche un dubbio sulla validità del messaggio » (p. 23).

Un'indagine di S. Burgalassi

Va segnalata ancora una recentissima inchiesta di S. BURGALASSI (*Tensioni ed effervescenze nella religiosità giovanile italiana,* in AA. VV., *Vecchi e nuovi dei,* Ed. del Valentino, Torino 1976, pp. 279-300) sulla religiosità giovanile italiana negli anni 1966-1974. Secondo questa ricerca, la situazione giovanile italiana non sarebbe così drammatica come potrebbe sembrare a prima vista,

anche se le prognosi per il futuro fanno prevedere un ampliamento del dissenso ecclesiale. L'atteggiamento del mondo giovanile italiano nei confronti del « modello ufficiale di cattolicesimo » è dato da questo quadro (p. 283):

CONSENSO	INDIFFERENZA	DISSENSO
assoluto	1966 = 11,7%	1966 = 6,8%
1966 = 50,5%	1970 = 22,0%	1970 = 8,0%
1970 = 36,0%	1974 = 13,5%	1974 = 12,5%
1974 = 32,0%		
condizionato		
1966 = 31,0%		
1970 = 34,0%		
1974 = 42,0%		

Gli atteggiamenti degli adulti

Ci siamo limitati al mondo giovanile. Molto più grave, a quanto sembra, è la situazione degli adulti.
Limitandoci all'ambiente italiano, sono molto preoccupanti i dati forniti da B. Sorge nella sua conferenza del 30.1.76 a Torino, in occasione dei « Venerdì letterari » (testo della conferenza sul settimanale torinese « La voce del popolo » dell'8.2.76). « Non occorre spendere parole — disse B. Sorge — per dimostrare quali livelli abbiano toccato la crisi religiosa e la perdita della fede. Secondo rilevazioni statistiche attendibili, nel 1974 gli italiani per i quali la Chiesa non dice più nulla (i cosiddetti "indifferenti") sono il 56%. Nel 1966 erano il 50%. Gli italiani "apertamente ostili" alla Chiesa sono passati dal 2% — tali erano nel 1966 — al 7% nel 1974. Dei rimanenti, il 22% si dichiara "aderente alla Chiesa ma dubbioso". Solo il 15% giunge a definirsi "cattolico osservante" ». Il Sorge faceva notare ancora come queste cifre trovassero larga conferma nel comportamento sociale e morale degli italiani, adducendo come esempi tipici le fratture determinatesi nel 1974 in occasione della battaglia sul divorzio, le reazioni violente contro la recente « Dichiarazione su alcune questioni di morale sessuale », i rigurgiti sempre più rabbiosi di anticlericalismo, ecc.

La posizione della stampa « laica »

Andrebbe qui detta una parola sull'atteggiamento della stampa laica periodica italiana. Ciò che in essa colpisce, oltre alla sua disinformazione, è l'atteggiamento chiaramente negativo e sospettoso, con forme che vanno dalla rozzezza culturale all'esplosione isterica, nei confronti delle istituzioni ecclesiali e del modo con cui esse gestiscono la religiosità degli italiani. Al mondo cattolico viene solitamente riservato grande spazio quando si tratta di parlarne male, mentre si usa grande parsimonia o addirittura il silenzio allorché si ha a che fare con iniziative positive. « Quando si scrive di cose religiose, il 90% delle volte è in tono scandalistico », osserva P. GHEDDO (*Cosa dice la caduta del*

Vietnam alla chiesa italiana, in « La Rivista del clero italiano » 57, 1976, p. 165). Qualcuno ha fatto osservare che la tendenza prevalente consiste oramai nel restringere il pluralismo nella stampa ai comunisti e ai socialisti radicali (*ivi,* p. 165. Si veda anche: G. BRUNETTA, « *Panorama* »: *i fatti separati dalle opinioni,* in « La Rivista del clero italiano » 57, 1976, pp. 81-87).

Il capitolo delle accuse

Quali le accuse rivolte alla Chiesa istituzionale in questo clima di disaffezione nei suoi confronti? Il capitolo completo sarebbe lungo. Ci limitiamo a segnalarne alcune (senza pronunciarci qui sulla pertinenza o meno di tali accuse, la qual cosa esigerebbe un discorso piuttosto lungo).

Un lungo elenco

Si denunciano: le deficienze dei rappresentanti ufficiali, il primato del sistema sulle persone, le compromissioni col potere economico-politico, le omissioni quando si tratta di difendere l'uomo minacciato, i ritardi storici rispetto all'evoluzione del mondo moderno, la chiusura dentro schemi culturali sorpassati, la scarsa fiducia in alcuni valori quali la libertà e la coscienza, la lontananza dal mondo reale degli uomini coi suoi conflitti, un atteggiamento solitamente moralistico e poco profetico, il dominio della paura sul coraggio, il timore di una fede evangelica autentica, sostituita spesso con la fede più comoda del « buon senso », un linguaggio arcaico, un atteggiamento a volte disumano incapace di vero ascolto e comprensione, la proclamazione di valori astratti detti al di fuori delle spinte storiche oggi in atto, il ripiegamento della Chiesa su se stessa e sul problema della propria sopravvivenza anziché sui problemi dell'umanità, il rifiuto di una analisi spassionata delle situazioni, il mantenimento di una struttura autoritaria, verticistica e gerontocratica, l'atteggiamento di « supposto » interclassismo e neutralità, il fatto che la Chiesa non esprima i grossi interrogativi che gli uomini devono vivere ma si accontenti di ripetere dei principi morali, il fatto che la Chiesa sia venuta meno ai grandi appuntamenti con la storia, data la sua assenza nel processo di gestazione del mondo moderno (diffidenza verso la scienza, la ricerca, la formulazione di nuove ipotesi, la politica, la cultura, ecc.), e la debolezza della sua voce profetica nei confronti della mancanza di giustizia sociale, delle guerre, dei regimi oppressivi, del capitalismo, dei regimi polizieschi a servizio dei potenti, della spirale dell'arricchimento senza limiti a spese della miseria delle masse, della distruzione lenta ma progressiva della terra e dei suoi abitanti. Si rimprovera ancora alla Chiesa un atteggiamento difensivo nei confronti del mondo, un eccessivo attaccamento al prestigio. Anche e soprattutto dopo il Vaticano II la Chiesa si manifesterebbe come poco credibile: mentre a livello di principi si proclama chiesa dei poveri, chiesa del servizio, e afferma la sua solidarietà con gli oppressi e la sua fiducia nella libertà e nell'uomo, alla prova dei fatti queste dichiarazioni di principio sarebbero smentite dalle collusioni esistenti col potere economico, dalle coltivate amicizie coi potenti, dallo scarso impegno per raddrizzare le strutture oppressive, dalla sfiducia nella libertà. Si rimprovera ancora alla chiesa istituzionale di aver provocato, a partire dalla fine degli anni sessanta, la reazione postconciliare con chiari intenti di restaurazione.

Non manca neppure una contestazione della Chiesa, che si situa sul versante opposto rispetto a quello precedente. In questo caso la scarsa credibilità della Chiesa è motivata dalle polarizzazioni e divisioni esistenti al suo interno, dalle interpretazioni non ortodosse delle verità di fede tradizionali, dalla insicurezza rispetto alle stesse verità fondamentali del cristianesimo, ecc.

Crisi di autenticità e di credibilità

Prestando attenzione soprattutto agli atteggiamenti che si registrano sul primo versante, è possibile indicare il fondo della crisi attuale della Chiesa come *crisi di autenticità, crisi di credibilità,* per quanto spesso esasperate e amplificate (talvolta deformate) dai mezzi odierni della comunicazione sociale. Tale è la conclusione alla quale giunge, ad esempio, P. Brugnoli, il quale, dopo aver messo a fuoco un complesso di cadenze fortemente critiche nei confronti della chiesa istituzionale scoppiato a partire dalla fine del Concilio, scrive: « In tutte le cadenze abbozzate, il comun denominatore, ciò che in tutto si ricerca e che tutto pone in crisi, è fame e sete di *autenticità*... Pur con indefinite gradazioni, di maggiore o minore "immanenza" della chiesa nel divenire del mondo, questa autenticità *umana* oggi si ricerca... E realmente, se il cristianesimo non vale per l'uomo, per la sua vita reale, non ha *senso.* È sui valori di fondo che è chiamato a misurarsi » (P. Brugnoli, *Il coraggio di una chiesa libera,* Morcelliana, Brescia 1971, pp. 27-28). E poco più avanti lo stesso autore sintetizza la crisi che travaglia oggi la Chiesa con queste parole: « ... crisi di credibilità, crisi di autenticità, per quanto spesso esasperate, crisi di una chiesa sentita come assente e non *vera* per l'uomo d'oggi. Dunque non credibile » (p. 29. Si veda anche di P. Brugnoli, *Primo: il Vangelo,* Morcelliana, Brescia 1974, pp. 13-54).

L'editoriale del numero sopra citato di « Concilium » conferma questa diagnosi aggiungendovi alcuni elementi nuovi: « Essenzialmente si tratta di una profonda crisi delle rappresentazioni religiose tradizionali e della subordinazione di ogni verità costituita all'autenticità di un vissuto attuale... E constatiamo che molti giovani neppur più indugiano a contestare certe forme ecclesiali che per essi sono ormai morte veramente. Per essi tutto il problema è se la chiesa è capace di testimoniare un cristianesimo che non gli offra un senso già bell'e fatto ma li spinga piuttosto a creare liberamente un mondo nuovo » (« Concilium » n. 6/1975, pp. 893s.).

A questa diagnosi fa eco un teologo non sospetto di infedeltà al Concilio o di poco amore alla Chiesa, Y. Congar, il quale, dopo aver notato che per molti, soprattutto per i giovani, poco importa quello che si crede, o si professa di credere, poiché l'importante è ciò che si vive, ossia i valori, conclude: « Questa è la causa più vera dell'allontanamento dalla chiesa. Essa viene ritenuta insignificante, come se non avesse niente da dire che meriti l'attenzione, perché il suo linguaggio esistenziale e istituzionale non è evangelico. Lungi dal tradurlo, tradisce il Vangelo » (« Concilium » 6/1975, p. 1020).

Per quanto concerne la situazione italiana rimando a un penetrante articolo di E. Franchini (*Evangelizzazione nuova riforma,* in « Il Regno-Attualità » 15.9.75, pp. 373-383) secondo il quale la crisi religiosa italiana non sta tanto nell'imperfezione della struttura o nell'incoerenza tra il dire e il fare, quanto piuttosto nel tipo di proposta che la Chiesa offre agli uomini di oggi. La crisi sarebbe del messaggio e non dei messaggeri. Crisi del messaggio non per sue supposte assurdità, ma perché a molti sembra incapace di creare futuro.

Alla ricerca delle cause

Quali le cause della disaffezione ecclesiale? Sarebbe molto lungo fare un inventario completo. Mi limito a segnalare sommariamente due serie di cause, la prima proveniente dall'*esterno* della Chiesa, la seconda dal suo *interno*.

Cause esterne

La crisi che investe oggi la Chiesa ha come sfondo una crisi di ben più vaste proporzioni: essa è l'eco, sul piano ecclesiale, di un mutamento culturale senza precedenti. È l'eco della crisi di tutta l'umanità, e in particolare della « civiltà » occidentale, che si muovono confusamente alla ricerca di future e plausibili prospettive sull'uomo, sulla società, sul cosmo. Giustamente quindi si suol dire che i grandi problemi della Chiesa di oggi hanno la loro radice fuori della Chiesa stessa.
Contribuiscono a questa situazione problematica le profonde trasformazioni che avvengono ad ogni livello nella nostra epoca, e il divario crescente fra le generazioni. La Chiesa, in quanto entità storica, non può non risentire del processo di « accelerazione della storia » che caratterizza il nostro tempo. E neppure può sfuggire al clima di sfiducia che investe oggi tutte le istituzioni, soprattutto nell'ambiente giovanile.
A queste cause generali di crisi se ne possono aggiungere altre che mi limito ad elencare:

— l'odierna critica massiccia e diffusa alla religione in genere, e al cristianesimo in specie, accusati di essere frutto di alienazione, di compensazione, di illusione;

— l'insignificanza dei problemi della religione e della fede per molta gente di oggi che vive in un clima secolaristico, neo-illuministico, neo-positivistico;

— la concorrenza al cristianesimo da parte di ideologie (in particolare quella marxista) che si presentano come visioni totalizzanti della realtà, per cui la religione gestita dalla Chiesa non è più l'unica ispiratrice di un *sensus vitae*;

— il clima edonistico procurato dalla cosiddetta civiltà dei consumi con la conseguente perdita dei valori e del senso morale;

— molti fattori di natura culturale, politica, economica, ecc., che sono stati sopra ricordati nel paragrafo dedicato alle accuse mosse alla Chiesa.

Cause interne

La crisi presente della Chiesa, sotto certi aspetti, è stata avviata dalla Chiesa stessa con il Vaticano II. In esso ci sono alcuni punti nodali sul tema « chiesa » che non possono non mettere in crisi l'assetto attuale:

a) Il Vaticano II ha definitivamente sciolto (a livello di principi, si intende) l'identificazione medioevale fra Chiesa e Società. La Chiesa non è presentata come una forza mondana e politica alla ricerca di precarie alleanze fra trono e altare. Non è una società perfetta accanto ad altre società più o meno perfette. Sia la « Lumen Gentium » che la « Gaudium et spes » descrivono la Chiesa prevalentemente in chiave finalistica: la Chiesa è per gli uomini, per

il mondo, per la salvezza. Essa non ha altro (ma è il tutto) da offrire che Cristo e il suo Vangelo.

b) La Chiesa è presentata come « segno e strumento di salvezza », come « sacramento ». Ed è un sacramento che opera non tramite compromessi o influssi temporalistici, ma mediante la trasformazione evangelica delle coscienze e della società, animando, testimoniando, servendo, portando la buona novella della speranza, sbarazzandosi di quanto può offuscare la sua natura di segno. La Chiesa è essenzialmente segno di Cristo e segno di fraternità. Dovrebbe dunque cessare l'introversione ecclesiale per avere il coraggio di guardare evangelicamente a Cristo e agli uomini.

c) La Chiesa si è definita nel Vaticano II come popolo di Dio, come popolo messianico, come popolo profetico. Ciò significa che il discorso sulla Chiesa deve discendere dalle astrattezze per farsi concreto e storico, seguendo la logica dell'Incarnazione e della Rivelazione di Dio nella storia. Ciò significa ancora che la Chiesa deve ritrovare la forza della profezia, abbandonando l'atteggiamento prevalentemente moralistico: una profezia che miri alla riuscita dell'uomo, di tutto l'uomo e di tutti gli uomini, per portarli sino alla pienezza di Cristo risorto. Essendo il popolo di Dio in cammino nella storia, ne deriva che la Chiesa non è solo colei che dà, ma è anche colei che riceve dagli uomini che incontra sul suo cammino, in un clima di sincero scambio e partecipazione. Non avendo la risposta pronta a tutti i problemi, la Chiesa ricerca con tutti gli uomini, sia perché i problemi sono diventati complessi, sia anche perché la fedeltà a Cristo resiste a schemi prefabbricati. Ciò significa ancora la necessità di inventare nuovi tipi di rapporto fra la base e il vertice, se è vero quanto afferma la « Lumen Gentium » che il popolo di Dio possiede il *sensus fidei* (n. 12).

A mio parere, come ho già sopra ricordato, sono queste affermazioni di principio sul « dover-essere-della-chiesa » a mettere in crisi l'attuale assetto ecclesiale ed ecclesiastico, qualora simili affermazioni vengano prese veramente sul serio. Sono esse a creare gli odierni problemi di identificazione e i conflitti di lealtà nei confronti dell'istituzione ecclesiale. Tali conflitti non dovrebbero sorprendere troppo qualora si consideri il fatto che col Vaticano II ci troviamo di fronte a un « rivolgimento epocale » nell'ecclesiologia latina. Quest'ultima, soprattutto dopo la separazione dall'Oriente e la riforma gregoriana, ha sottolineato con vigore l'autorità formale del ministero e il lato istituzionale della Chiesa, dimenticando in parte il carattere di comunione dell'antica ecclesiologia. Il Vaticano II, pur ricuperando gli elementi essenziali dell'antica ecclesiologia di comunione, non ha saputo forse collegarli in modo sufficientemente pensato con l'ecclesiologia precedente, sviluppatasi sotto il segno dell'autorità. Qualcuno parla, a proposito del Vaticano II, di un compromesso, non del tutto soddisfacente, fra due ecclesiologie, un compromesso che fa sentire i suoi risvolti pratici nelle tensioni oggi esistenti in seno alla Chiesa. C'è quindi, alla radice della crisi attuale, anche un problema dottrinale di cui si dovrà cercare la soluzione. Osserva in proposito il teologo di Tubinga W. Kasper: « In che modo i due elementi (ecclesiologia di comunione ed ecclesiologia sotto il segno dell'autorità, NdT) possano venir collegati in vista di una nuova configurazione epocale della chiesa del terzo millennio, è il grave problema, posto certo dal Concilio, ma lasciato aperto » (W. KASPER, *Priesterbildung und Priesterausbildung heute. Zu den neusten Umfragen*, in « Theol. Quartalschrift » 155, 1975, p. 311).

Che fare?

La prima cosa da fare in questa situazione è di riconoscere con lealtà i problemi aperti e di cercarne la soluzione. Sono fuori contesto sia i rimpianti romantici del passato sia i sogni utopistici e avveniristici. Bisogna assumere la Chiesa attuale con tutti i suoi problemi aperti e le sue tensioni, con uno sforzo di fedeltà a Cristo e ai nostri contemporanei. In ogni caso — come fa osservare W. Kasper — « l'amore alla chiesa è... qualcosa di completamente diverso da quella fedeltà alle linee e al sistema che pensa di dover giustificare tutte le cose e ogni cosa » (*a.c.*, p. 311). Bisogna riconoscere che tutto questo non è un compito facile, perché le posizioni nella Chiesa si vanno polarizzando: mentre gli uni sono insoddisfatti perché le riforme avviate avrebbero prodotto solo degli scombussolamenti, facendo cadere certezze e sicurezze acquisite, altri lamentano che si sia operato esclusivamente nella linea dell'aggiornamento e del riformismo, mentre sarebbe stata necessaria una profonda rivoluzione. (Si veda il n. 8/1973 di « Concilium », interamente dedicato al fenomeno della polarizzazione ecclesiale. Si veda inoltre di K. Rahner, *Trasformazione strutturale della chiesa come compito e come chance,* Queriniana, Brescia 1973).

La crisi può essere una grazia

Una situazione di crisi crea sempre dei disorientamenti. E su questo terreno possono nascere facilmente i complessi di frustrazione, le incertezze angosciose e paralizzanti, oppure i tentativi nostalgici di ritorno al passato in senso integrista e clericale, talvolta settario. Ma ogni crisi può essere anche una grazia. La crisi non ha solo il significato negativo di rovina. Nel suo significato originario, crisi significa una situazione di decisione, di discernimento, di assunzione di responsabilità. Per questo alcuni salutano, pur con moderato ottimismo, la crisi presente in quanto essa potrebbe essere l'occasione per riscoprire l'essenza stessa della fede come decisione personale, responsabile, matura, e per favorire il processo di purificazione della Chiesa da tutte le incrostazioni temporalistiche che hanno ben poco a che fare con la sua missione.

« Chances » per la Chiesa, oggi

A chi pensa che la Chiesa non abbia più *chances* nel nostro mondo, rispondiamo decisamente di no, in nome della fede stessa e in nome di una considerazione realistica del presente. In una società dominata da un pluralismo di visioni del mondo e di ideologie, dovrebbe essere possibile riscoprire nella fede cristiana, nel suo nucleo portante, un enorme potenziale di speranza e di significato, qualora la Chiesa sappia bene gestire e amministrare questo potenziale. « Ciò che si attende dalla fede raramente è stato così grande come oggi » (W. Kasper). L'interesse per la figura di Cristo e il suo Vangelo è grande. I giovani stessi sono ancora capaci di entusiasmarsi per alcune parole evangeliche, come dimostra, tra l'altro, il recente concilio dei giovani di Taizé. (Si veda: *Taizé: il concilio dei giovani perché? Giornalisti e giovani rispondono,* Morcelliana, Brescia 1975). La fede cristiana, proprio nella sua essenza più profonda di fede in Cristo Risorto, è ancora capace di trovare delle risonanze e dei punti di contatto con l'esperienza e con i progetti degli uomini d'oggi. È quanto dicono e chiedono, ad esempio, i giovani che hanno avuto

la parola sulla rivista « Concilium » sopra citata. Riporto alcune affermazioni: « Oggi è necessario un orientamento, una visione del mondo che ci aiuti a capire la vita. Noi dimostriamo in genere solo negativamente di cercare questa linea-guida: imponendoci religioni sostitutive. Il cristianesimo potrebbe essere per noi un'offerta positiva; esso, comunque, dev'essere realizzato diversamente da ora » (p. 977). « Sono molti i giovani e gli adulti che cercano con ansia il significato offerto da una profonda convinzione religiosa... La chiesa può avere una missione speciale da svolgere a loro riguardo, specialmente quando cominciano a porsi interrogativi sullo scopo della vita e a riflettere sulla natura della suprema realtà » (pp. 907 e 909).
Si potrebbero moltiplicare le testimonianze atte a far vedere che la fede cristiana potrebbe essere in grado di ispirare una nuova prassi di libertà critica e creativa, liberando dai nuovi idoli, dai totalitarismi e da tutte le ideologie rivolte a un compimento immanente del mondo senza l'orizzonte della trascendenza. Veramente la Chiesa, comunità che vive di questa fede, potrebbe rappresentare il progetto di un'umanità alternativa, liberata dalle alienazioni e riconciliata nel vincolo della fraternità. A patto però di convertirsi realmente al Vangelo, al Cristo Risorto.

Riprendersi con coraggio evangelico

Di fronte alla situazione di crisi e agli appelli, spesso inconsci, all'autenticità, la Chiesa non può abbandonarsi al pessimismo o alla rassegnazione. Essa deve piuttosto assumersi le sue responsabilità con coraggio evangelico. E, a quanto sembra, siamo giunti oramai a un punto decisivo e cruciale. « È diventata oramai constatazione generale — osservava qualche tempo fa E. Bianchi —, dai credenti della base sino al vertice dell'istituzione, che la chiesa è giunta al "punctum crucis", al momento in cui si può constatare l'agonia di un tipo di cristianesimo e si può sperare la nascita di uno nuovo, perché di fronte alla chiesa si sono ancora una volta aperte tutte le possibilità di testimonianza. La pressione degli eventi è poi tale che non si può fare a meno di scegliere se restare in Egitto o partire per la terra promessa, se acconsentire alla tragedia dell'agonia o muoversi in attesa della Risurrezione » (« Gazzetta del popolo » del 6.10.1974).
Ci stimolano oggi in questo senso soprattutto le giovani chiese del terzo mondo in cui scorre un promettente fiume di vita. Purtroppo — è stato fatto osservare — si continua a dedicare troppa attenzione alla missione della Chiesa nel mondo occidentale, che è cristiano solo in superficie ed è in via di decadenza, secondo un'ottica tipicamente etnocentrica che considera l'Occidente come il centro del mondo, e la Chiesa come il centro dell'Occidente. Ci si è in tal modo precluso il contatto con la vitalità delle giovani chiese e con i loro problemi. Lo si è visto al IV Sinodo dei Vescovi (1974): la vita delle giovani chiese ha mostrato di essere molto più avanti delle dispute teologiche europee e nord-americane, nelle quali si ripetono stancamente gli stessi temi intellettualistici di una teologia staccata dalla vita della Chiesa. Soprattutto la teologia italiana, già in ritardo rispetto alla problematica occidentale, sembra quasi « fuori tempo massimo » rispetto alla problematica mondiale (Si veda C. Colombo, in « La Scuola Cattolica », aprile 1974, pp. 99-191). C'è quindi la necessità di una ecclesiologia dinamica e missionaria che sappia guardare al futuro con molto coraggio e apertura di spirito, se è vero quanto diceva Teilhard: il mondo apparterrà a chi gli avrà dato una più grande speranza.

(Per approfondimenti ulteriori rimando a due ottimi studi, capaci di sprovincializzare le nostre prospettive sulla Chiesa: C. BONIVENTO, *Per una teologia a dimensione missionaria,* in « Mondo e Missione », ottobre 1975, pp. 503-526; W. BUEHL-MANN, *La terza chiesa alle porte,* Ed. Paoline, Alba 1974).

La Chiesa del futuro

Qui si aprono allora gli interrogativi e le caute prognosi sulla Chiesa del futuro. Saprà la Chiesa essere presente in modo credibile a questo appuntamento con la storia? In ogni caso: quale dovrà essere la sua fisionomia futura? È difficile dare una risposta particolareggiata; anche le situazioni culturali nelle quali la Chiesa deve incarnarsi sono molto diverse. Si può dire però che sono necessarie delle profonde riforme nella direzione dell'autenticità umana ed evangelica. È necessario ritrovare un nuovo stile di presenza e di azione. « Senza un mutamento radicale di questa struttura — osserva L. Aranguren — senza un passaggio dalla "struttura chiusa" attuale a una "struttura aperta" è impossibile il recupero ecclesiale dei giovani » (« Concilium » 6/1975, p. 988).

La giusta riforma della Chiesa

E qui bisogna intendersi sul concetto di riforma. In che senso si deve dire che la Chiesa ha bisogno di un mutamento radicale, di una profonda e permanente riforma? Si può rispondere, in modo abbastanza approssimativo, così: nella misura in cui è da Dio, la Chiesa è santa, e quindi non bisognosa di riforma. Ma nella misura in cui proviene da noi, la Chiesa subisce i nostri limiti e le nostre mancanze, e quindi abbisogna di una continua riforma. Per essere più precisi, occorre tener presenti i due aspetti che costituiscono la Chiesa. Se per Chiesa intendiamo il « popolo dei credenti in Cristo », è chiaro che essa necessita di continua riforma poiché nessuno dei suoi membri può elevare la pretesa di essere senza peccato (cf *1 Gv* 1,8). Se per Chiesa si intende invece il complesso dei mezzi o istituzioni di cui il Signore l'ha dotata perché potesse essere la sua sposa (la Parola nelle sue varie espressioni, il deposito della fede, i sacramenti, i ministeri, i carismi, ecc.), è chiaro che la Chiesa non ha bisogno di riforma in questi suoi principi costitutivi. Non è lasciato all'arbitrio o alla libera discussione della Chiesa il fatto che ci sia una Parola vincolante, un deposito normativo della fede, dei sacramenti, dei ministeri, ecc. Si dovrà parlare invece di riforma a proposito del modo di gestire questi mezzi di salvezza. Ci può essere, ad esempio, un modo non evangelico e disumano di esercitare il ministero, l'autorità, il carisma. Ci può essere un esercizio pusillanime e poco profetico di annuncio della Parola. Si può confondere l'ortodossia col conformismo o col livellamento di tutte le verità di fede, quasi che al loro interno non esistesse una gerarchia. Si può confondere la tradizione con le abitudini e la ritrosia al cambiamento. Il teologo Y. Congar, dando uno sguardo alla storia passata della Chiesa, fa un lungo elenco di abusi da parte dell'apparato istituzionale della Chiesa: fatti di simonia, di nepotismo, di legalismo; abusi di potere, procedure coercitive, uso delle armi spirituali per scopi temporali, compromessi molto discutibili col potere politico, l'affare « Galileo », ecc.

La contestazione ecclesiale di questi ultimi anni, pur non essendo immune da

eccessi e arbitrarietà, ha messo il dito su deficienze reali dell'istituzione ecclesiale che impediscono alla Chiesa di esser vista come « segno e strumento di salvezza ». Di questo se ne è parlato sopra.

Guardare al passato e al futuro

Che cosa significa allora « riforma della Chiesa »: guardare all'indietro, al passato, oppure in avanti, al futuro? Ambedue le cose. La Chiesa deve rivolgersi alle sue origini non per amore di archeologia, ma per ritrovare il vangelo nella sua purezza e integrità, quale Cristo ha annunciato, e quale la Chiesa apostolica ha testimoniato. Tutte le vere riforme della Chiesa partono sempre da un ritorno al radicalismo evangelico delle origini. Guardare al passato significa per la Chiesa ritrovare la sua identità.
Ma la Chiesa vive nel tempo, in un mondo che oggi è maggiormente affascinato dal futuro da progettare che dal passato da scoprire. Proprio perché la Chiesa è la chiesa di Cristo, Parola di Dio incarnata nella storia, è necessario che essa si incarni nel proprio tempo, non già adattandosi acriticamente alla società moderna (che presenta molti aspetti contestabili e decadenti), ma cercando di ripensare il suo messaggio in funzione delle culture, dei problemi, delle sensibilità e delle prospettive esistenti oggi che, come già abbiamo detto, non sono solo quelli europei e nord-americani. Ogni incarnazione è sempre anche un rischio, perché si corre il pericolo di assumere elementi troppo caduchi e contingenti. Ma è un rischio anche più grosso il rifiuto dell'incarnazione, che finirebbe di chiudere la Chiesa in un ghetto, precludendole ogni esercizio credibile della sua missione universale nel tempo e nello spazio. Guardare al futuro significa per la Chiesa ritrovare la sua rilevanza storica e la sua forza profetica in mezzo agli uomini. Significa far discendere i valori astrattamente proclamati nel vivo delle spinte storiche oggi in atto, poiché « i valori si fanno insignificanti se non sono vissuti storicamente » (P. BRUGNOLI, *Primo: il Vangelo, o.c.,* p. 18).

La Chiesa dell'avvenire

Concludo citando alcune parole del Card. F. Koenig, arcivescovo di Vienna, riguardanti il futuro della Chiesa: « La Chiesa dell'avvenire sarà in molte cose più onesta e più modesta, professerà la fede senza fraseologia... La Chiesa del futuro sarà in molte cose più semplice. Non misurerà tutto, non deciderà su tutto, laddove non è di sua competenza... In avvenire si avrà una religione di libertà, che non restringerà lo spazio di libertà e le peculiari caratteristiche dell'uomo. Perché laddove opera lo spirito del Signore, ivi c'è libertà... La religione dell'avvenire sarà una religione aperta alla condizione umana. Vedrà l'uomo in tutta la sua dimensione, anche nella sua corporeità, più fortemente che nel passato... La religione del futuro, la Chiesa di domani saprà meglio di quanto possiamo noi oggi, discernere il sostanziale dall'accidentale; la Chiesa dell'avvenire riconoscerà più chiaramente quello che è essenziale. Saprà separare quello che è apparenza, vestito, involucro — cose mutabili e che possono essere cambiate — dalla sostanza immutabile, che è stata affidata alla Chiesa come rivelazione di Dio... La Chiesa dell'avvenire prenderà più coscienza, di quanto l'abbia fatto finora, della sua missione profetica. I profeti sono molesti al mondo. Anche alla Chiesa sono a volte molesti. E per la Chiesa stessa l'ufficio profetico è un onere pesante. Anche la

Chiesa può essere tentata di essere sorda alla chiamata di Dio. Però Gesù Cristo non ha fondato la Chiesa per dire sempre di sì; essa è come un segno di contraddizione. La Chiesa del futuro si troverà in difficoltà con i potenti del mondo, ma essa non si lascerà facilmente tappare la bocca con soldi e onori, né si lascerà livellare con i sistemi politici. La Chiesa dell'avvenire non sarà la Chiesa di organizzazioni imponenti, di grandi dimostrazioni. Sarà portata e sostenuta da piccole comunità che si impegneranno in un continuo rinnovamento e lo irradieranno a loro volta agli altri... Noi ci troviamo alla fine delle grandi organizzazioni vuote... La Chiesa dell'avvenire sarà anche una Chiesa impegnata in molte cose più di ieri. Essa si sentirà obbligata per tutti gli uomini, vorrà essere presente per tutti gli uomini, però non potrà e non vorrà dare ragione a tutti. La Chiesa dell'avvenire non sarà una religione a buon mercato... In alcune cose forse sarà più severa, conoscerà e riconoscerà delle norme. La Chiesa dell'avvenire non saprà cosa farsene di una falsa morale privatistica e di una falsa fede individualista. Ma anche una Chiesa pluralistica aperta a guisa di ventaglio e sciolta da ogni rigore religioso e morale, o che si esaurisce solamente in attività sociali e si svuota di ogni mistero, non avrebbe nessuna fortuna nell'avvenire, anzi non avrebbe un avvenire... La Chiesa dell'avvenire non metterà in pericolo l'unità ma la rispecchierà sotto molti aspetti. Non sopprimerà i conflitti ma, se necessario, saprà convivere con essi. Comprenderà che i conflitti appartengono alla vita e che non si possono rimuovere facilmente dal mondo. Avrà pazienza, nella fiducia che *Dio* e *non* l'uomo separerà il frumento dalla zizzania... La Chiesa dell'avvenire non litigherà per le strutture ed associazioni e, con tutta probabilità, nemmeno capirà questi litigi » (da « Il Nostro Tempo » del 20.4.75.).

CRISTIANESIMO E PROMOZIONE UMANA

Collana « Maestri della Fede »

70. LA CHIESA NEL MONDO OPERAIO

Mons. A. Ancel, pp. 80, L. 350

La posizione della Chiesa di fronte alle difficoltà e istanze del mondo dei lavoratori.

72. UOMO O CRISTIANO?

Card. M. Pellegrino, pp. 40, L. 250

Puntualizza i principali « nodi teologici e pastorali » relativi al tema « evangelizzazione e promozione umana ».

74. I CRISTIANI E L'IMPEGNO POLITICO

Episcopato del Madagascar, pp. 40, L. 300

Un invito a prendere maggiormente coscienza della propria vocazione cristiana e del compito che la Chiesa è chiamata a svolgere nel mondo per un più incisivo impegno politico.

75. MISTERO PASQUALE E AZIONE LIBERATRICE

Conferenza Episcopale Tarragonese, pp. 48, L. 300

Per il cristiano non solo il capitalismo liberale, ma neanche il marxismo non possono essere accettabili come modalità di liberazione integrale dell'uomo.

EDITRICE ELLE DI CI - 10096 LEUMANN (TORINO)

CORSI ESTIVI

PER INSEGNANTI DI RELIGIONE NELLA SCUOLA ITALIANA
Colfosco in Val Badia (Bz) - 2-31 luglio 1976

I corsi sono organizzati dall'Istituto di Catechetica dell'Università Salesiana e sono in continuazione con i precedenti corsi svoltisi per un decennio al Passo della Mendola. Le équipes dei Docenti sono composte dai Professori dell'Istituto e da altri collaboratori.

Per informazioni rivolgersi a: ISTITUTO DI CATECHETICA, Piazza Ateneo Salesiano 1, 10138 ROMA.

L'INSEGNAMENTO DELLA RELIGIONE NELLA SCUOLA ELEMENTARE
(2-11 luglio 1976)

1. La religione nella scuola: ripresa del discorso evangelizzazione-catechesi-insegnamento della religione (IR); le motivazioni-legittimazioni per una nuova presenza della religione nella scuola.

2. La scuola elementare, oggi: l'aspetto gestionale-partecipativo, la ricerca scientifica, l'interdisciplinarità, la ricerca, la teoria della comunicazione, il linguaggio.

3. La teologia, oggi: l'ermeneutica e la sua utilizzazione nella scuola; strutture, transconcettualizzazione, kerigma, esegesi biblica e analisi strutturale.

4. Analisi di esperienze ed esercitazioni pratiche (nel lavoro di gruppo).

L'INSEGNAMENTO DELLA RELIGIONE NELLA SCUOLA MEDIA
(11-21 luglio 1976)

1. Che cos'è la « scuola » oggi: bilancio di un decennio di SM, dove va la scuola dell'obbligo, gli obiettivi educativi e il progetto globale della SM, scuola e società.

2. L'IR nella scuola media: il « punto » sulla discussione sulla religione nella scuola, le esigenze di un IR « scolastico », « strategie » dell'IR oggi (metodo della scoperta, ricerca, interdisciplinarità), il ruolo dell'insegnante.

3. Modelli di IR per la scuola media: l'itinerario antropologico, la lettura strutturalista del N.T., ricerca di un linguaggio religioso.

4. Strumenti di lavoro ed esercitazioni pratiche: la formulazione degli obiettivi e dei curricoli, griglie di valutazione, uso degli audiovisivi.

L'INSEGNAMENTO DELLA RELIGIONE NELLA SCUOLA SECONDARIA SUPERIORE
(21-31 luglio 1976)

1. Che cos'è oggi la scuola secondaria superiore: funzione della scuola nella società, i progetti di riforma della secondaria superiore, i processi di apprendimento (obiettivi, metodologie, aree di contenuto, ruolo dell'insegnante).

2. Che cos'è l'IR nella scuola: presupposti e motivazioni di fondo, opzioni metodologiche, ricerca e linguaggio religioso, l'approccio antropologico e la lettura del « fatto religioso ».

3. Strumenti di lavoro: come formulare gli obiettivi, uso di modelli e di testi di IR, criteri e griglie di valutazione, come prospettare un modello di IR.

I GIOVANI DI FRONTE ALLA CHIESA

ELEMENTI DI ANALISI E SUGGESTIONI OPERATIVE

studi

VITTORIO MORERO

Un'indagine recente

Un'indagine sui rapporti fra giovani e Chiesa è stata condotta recentemente dal settimanale francese « Témoignage Chrétien » (22 gennaio 1976). Hanno risposto 4000 lettori, per lo più giovani, politicizzati e progressisti.

Letta in superficie, l'indagine rivela un quadro di opinioni e di atteggiamenti contradditori; ma, più a fondo, si scorge una tendenza ben precisa.

Non è molto alta la percentuale di coloro che stimano importante l'obbedienza al papa e ai vescovi (11,2%) o seguono con molta fiducia gli insegnamenti della Chiesa (19,8%), tuttavia sono molti coloro che collocano la Risurrezione di Cristo come fondamento della loro fede (89,6%), che hanno modo di discutere e di parlare con un prete almeno una volta al mese se non di più (41,3%) e ritengono che una comunità cristiana non possa esistere senza il sacerdote (58,8%).

I legami che gli intervistati hanno con la Chiesa sono legami multipli. Solo il 36,3% ha rapporti saltuari e generici; la maggioranza invece vive nella Chiesa attraverso un impegno di gruppo o di movimento. Fra questi, il 21,7% appartiene a un movimento di *Azione Cattolica,* il 20,7% a un *piccolo gruppo di preghiera o di riflessione cristiana,* il 6% a una *comunità di base,* l'1,1% a un *gruppo di rinnovamento carismatico,* il 12,7% a *raggruppamenti vari.*

Il 46,7% degli intervistati dicono di ascoltare con molta attenzione il sermone domenicale (l'omelia), ma il 67% vorrebbe una omelia dialogata non tanto per contraddire, ma per interpellare e confrontare le diverse situazioni.

Sull'impegno politico della Chiesa la domanda del questionario era assai concreta: Che cosa avrebbero dovuto fare i vescovi francesi in occasione delle elezioni presidenziali del 1974? Le risposte non sono prive di un certo significato. Il 9,4% avrebbe desiderato il *silenzio* più assoluto, il 22% *un intervento* che dichiarasse la libertà dei cristiani nella scelta, il 67% (il che rivela una grande maturità teologica ed ecclesiale) avrebbero desiderato che i vescovi *ricordassero un certo numero di esigenze,* anche se poi una tale dichiarazione avrebbe potuto orientare verso un candidato piuttosto che verso un altro. Solo l'1,6% avrebbe desiderato una *presa di posizione esplicita* su una ben precisa candidatura.

Una Chiesa senza definizioni

Se non ci sono state altre indagini recenti, dobbiamo però riconoscere che i giovani hanno avuto modo di esprimersi, almeno da noi in Italia, in circostanze ben precise. Si tratta di alcune situazioni che hanno posto la Chiesa al centro dell'opinione pubblica: l'Anno Santo, il dibattito sull'aborto, il documento sulla sessualità, le recenti polemiche sui rapporti fra cristianesimo e marxismo.

Fino a che punto questi avvenimenti o queste prese di posizione hanno interessato l'area giovanile?

Non si può dimenticare che un settore molto vasto di giovani cristiani ha celebrato l'Anno Santo manifestando una singolare simpatia per il pellegrinaggio, per la preghiera corale, per la vita di amicizia. In genere questi giovani, che appartengono per lo più alle generazioni più verdi, non si pongono più il problema « Chiesa » in termini di critica illuminista. Vivono la Chiesa senza complessi ideologici e senza timori. La Chiesa è il loro gruppo, la loro preghiera, il compito di testimoniare il Vangelo dentro e fuori del perimetro ecclesiale, senza condizionamenti, e direi anche senza problemi di ubbidienza e di autorità. In genere l'esperienza di questi giovani non soffre di bardature istituzionali e non si nutre di teologia di scuola. Leggono il Vangelo, dibattono i problemi politici e sociali del momento, hanno un impegno sociale, fanno l'Eucaristia come se fosse una festa di amici, con una fede che è limpida ed esigente insieme. Probabilmente non sanno definire la Chiesa come era facile a un giovane degli anni '50 e nemmeno conoscono molto le vicende della Chiesa universale e i problemi che si dibattono a livello di comunità tradizionali. Sono dei neofiti che si costruiscono la loro Chiesa, in genere attorno a un capo carismatico anche lui privo di complessi e di soggezioni intellettualistiche.

Verso un cristianesimo-Chiesa

Esiste dunque un'area giovanile che ha superato il diaframma comunità-istituzione, obbedienza-libertà, evangelizzazione-sacramenti, clericale-secolare. Dualismi del genere non sono più sentiti, discussi. I problemi sono altri: c'è la vita comune, l'intervento sociale, la presenza come messaggio, una ascetica di comunione che permetta di diventare poveri senza troppo discutere, una vita sacramentale scarna di segni e di cerimonie, ma ricca di vitalità semplice e gustata. Insomma non c'è un loro rapporto con la Chiesa, ma c'è la Chiesa che si costruisce; non c'è una teorica teologica da discutere, ma una vita da interpretare alla luce della fede; non ci sono slogans aristocratici da proporre, ma piuttosto una preghiera che si innesta sulla coralità del gruppo.

Se dovessi trovare un episodio o una tipologia precisa che riesca a delineare questa nuova realtà giovanile, mi riferirei al campo scout della Mandria (Torino) nella estate 1975. Non tutta la stampa quotidiana, che pure ha seguito l'avvenimento, ha saputo cogliere la novità ecclesiale di quei giorni. È vero che lo scoutismo ha svelato un nuovo volto, più impegnato e meno folkloristico, ma è soprattutto il tipo di ecclesialità che quei giovani hanno saputo esprimere che ha stupito. Se avessimo chiesto loro che cosa pensano della Chiesa, forse non avrebbero nemmeno risposto o avrebbero risposto in termini di cristianesimo, di impegno, di amore e di speranza.

Sta insomma sorgendo nel seno della Chiesa, circondato da molti sospetti e

attraversato da molte tensioni, un Cristianesimo-Chiesa che non è più la Chiesa di prima con la sua apologia, i suoi preziosismi liturgici, il suo difendersi come corpo sociale a base di documenti e di autoaffermazioni, ma è la Chiesa catecumenale fondata sul Vangelo, che non disdegna l'obbedienza, l'autorità, la legge, i ritmi di preghiera, le stagioni forti dell'impegno, ma che riassume tutte queste cose collocandole nell'assoluto della fede cristiana confessata. Insomma non è la Chiesa che fa i cristiani, ma sono i cristiani che ritrovano la Chiesa.

In effetti esiste un'area giovanile che vive nella struttura parrocchiale con un alto senso di libertà e di simpatia. L'area non ha confini, non sai e non puoi distinguere il politico dal religioso, la struttura dalla comunità, il sacramento dalla evangelizzazione. L'unità di queste esperienze è nel Cristo amato e vissuto. Sono insomma dei giovani che desiderano essere cristiani, provare ad essere cristiani; che poi questo si chiami Chiesa Cattolica è per loro secondario. Che il prete appartenga alla gerarchia e non al laicato è un fatto secondario. Che il vescovo sia il successore dell'apostolo non fa eccessiva notizia; fa notizia il fatto che il vescovo prega, vive e soffre nella comunità.

Si direbbe che la nuova generazione abbia scoperto il cristianesimo della Chiesa e non la Chiesa del cristianesimo.

Una Chiesa di periferia

Può anche darsi che questo fervore da neofiti, il quale sembra trascurare a bella posta le vecchie questioni sulla divinità dell'origine della Chiesa, sui rapporti interni fra laici e gerarchia, sui limiti di iniziativa imposta o voluta dal Popolo di Dio, non abbia una piattaforma dottrinale solida. C'è molta improvvisazione e punte di empirismo che sconcertano; ma è un'area che respira Cristo e lo confessa senza troppi complessi. La Chiesa non è al centro del dibattito; il servizio della Gerarchia non viene ignorato ma nemmeno isolato da un contesto in cui a trovarsi sono loro, i ragazzi nuovi della comunità, con mille problemi da risolvere e una grande fame di valori.

Si direbbe che la Chiesa che essi amano non si senta per nulla mortificata dal passato e dalla storia delle sue strutture e dei suoi compromessi, ma si costruisca giorno per giorno come novità di vita e di valori, con confini che sono ancora da segnare e istituzioni che di visibile hanno soprattutto l'amicizia e il mistero sacramentale. Eppure sanno benissimo questi giovani dell'esistenza di un anticlericalismo storiografico che si traduce in polemica, sanno molto bene che l'area religiosa corre ogni tanto il rischio di chiudersi nella difesa di spazi integrali di pietà e di buoni sentimenti. Ma tutto questo sembra a loro riguardare altre persone, altre epoche e in definitiva altre mode. La Chiesa presente è una grazia di oggi. E questo è sufficiente per imbastire un discorso che è sempre globale e decisivo. Hanno deciso per l'oggi, si sono innamorati oggi, hanno scoperto non la Chiesa dei genitori, ma quella della periferia, magari eccentrica e provvisoria, ma è la loro Chiesa.

I giovani «dispersi» non trovano il segno

Gli ultimi interventi del magistero ecclesiale hanno però rivelato l'esistenza di una grande massa giovanile dispersa e senza valori alternativi. Questi gio-

vani non parlano di Chiesa se non in termini di pura cronaca. Capiscono la Chiesa solo per sentito dire e non per effettiva esperienza di ostilità o di simpatia. Guardano alla realtà ecclesiale come si guarda alla circostante realtà politica: con occhi indifferenti e con attenzione disattenta. Si dice che questo tipo di giovani sia vittima del consumismo, ma è una vittima che cade nella spirale dei consumi, perché indifesa. La Chiesa non li raggiunge, non fa « segno », non è nemmeno la setta degli iniziati, poiché le manifestazioni di Chiesa sono banalizzate da una « routine »: l'insegnante di religione che lavora come può, ma non ha peso carismatico; le nozze degli amici mortificate dall'accerchiamento di cose ormai scontate; la morte di qualcuno con un funerale-servizio che non coglie nessun dramma e nessun interrogativo; una chiesa che non ha tempo per essere assemblea, che non genera emozioni ma ingoia se stessa nella semplice amministrazione. La tipologia di questa gioventù alla ricerca di « segni » e di valori sconosciuti può benissimo trovare il suo simbolo nei 5000 del Palazzetto dello Sport che applaudono l'ultimo complesso musicale in giro per il mondo. È una simbologia che accusa proprio coloro che in questi anni hanno combattuto la struttura Chiesa, privandola così di un loro apporto originale che fosse in grado di costituire un punto di riferimento e un luogo di messaggio.

La frantumazione dei gruppuscoli ha premiato una élite giovanile sempre più sottile di costituzione e di capacità di richiamo e ha privato la « grande Chiesa » di quella vitalità di cui essa aveva bisogno per testimoniare la grazia nel cuore della città moderna, spingendola ad isolarsi in un continuo piagnisteo che non è nemmeno consolatorio.

Questa massa giovanile in stato di dispersione non ha colto, ad esempio, il discorso sui valori del recente documento sulla sessualità, non solo perché la stampa ha isolato questi elementi positivi per limitarsi a presentare una Chiesa custode di tabù e di leggi proibenti, ma perché manca nel contesto periferico la mediazione della chiesa locale, troppo occupata a ripetere e non in grado di significare il discorso con una presenza capace di mobilitare le coscienze attorno ai valori della vita. L'incomprensione del messaggio ecclesiale non può essere attribuito solamente alla potenza di altre voci, ma se mai ad una inefficace testimonianza dei messaggeri che sappiano tradurre il messaggio in esperienze di vita e in proposte concrete.

La Chiesa per molti giovani è senza « persone » e senza eventi. Questo non giustifica certo l'abbandono di una ecclesiologia che faccia perno sulla successione apostolica, sulla grazia « gratis data » che la Chiesa amministra per missione divina, sulla presenza dello Spirito, ma esige un di più che è presente, con abbondanza, nel modello di Chiesa primitiva. Infatti non si può concepire una presenza di Chiesa che faccia « segno », senza la presenza di persone ricche di carismi, né si può fare storia salvifica senza produrre degli avvenimenti significativi.

L'anti-Chiesa della indifferenza

Oggi dunque da parte di molti giovani non esiste una passione anticlericale per eccesso di potenza ecclesiastica, per ingerenza del personale clericale nelle faccende di stato, ma c'è un'anti-Chiesa che ha radice nella indifferenza. Indifferenza che accusa una pigrizia ecclesiale quanto mai diffusa, un'impie-

toso neutralismo, una spersonalizzazione delle comunità tradizionali che non fanno storia e sono povere di personale, un uso troppo limitato della « ecclesia » come costume di unità e di comunione, un liturgismo che stenta a pregare il Dio di oggi per preferire il Dio di ieri e di domani, una pastorale timida, introversa e poco comunicativa. I giovani chiedono alla Chiesa di essere un luogo franco, libero, capace di ascoltarli e di impegnarli in moduli esistenziali alternativi, dato per scontato che la Chiesa vive oggi in un terreno pagano.

Non basta alla Chiesa la pedagogia

La Chiesa sconta del resto in questo momento particolare della sua storia la crisi del potere magisteriale. Troppi giovani infatti hanno l'impressione che il ruolo « Chiesa » sia la cattedra, l'insegnante, il veicolo della norma e dell'ordine costituito. Ora sia ben chiaro che la crisi dell'insegnamento che coinvolge il potere aggregante della Chiesa non è dovuta ai contenuti, alla difficoltà di apprendimento, ma all'esaurirsi di una regola di vita limitata alla sola pedagogia. Se la scuola riconoscesse di essere solo pedagogia e che la pedagogia non è tutto, forse a quest'ora avrebbe già guarito i suoi mali. E per analogia, se la Chiesa riconoscesse che la sua funzione di pedagogia è limitativa del suo essere e del suo agire, se riconoscesse che evangelizzare non è solo questione di insegnamento, ma di prassi vitale, di espressione globale di esistenza quale segno fra i popoli, allora potrebbe accadere ciò che non accade: una comunicazione di messaggio che viene accolto come esplicativo di una vita vissuta. Un commentatore del documento sulla sessualità faceva giustamente notare che i giovani alle prese con la realtà-sesso, hanno bisogno sì di maestri, ma anche di coloro che sappiano accompagnarli nella maturazione affettiva e umana che è la prima regola di una vita sessualmente felice. Il boom sessuale, che è poi il pansessualismo, ha certamente alle sue spalle il culto degli idoli che la società propaga come nuova religione, ma esiste pure un vuoto di evangelizzazione, una mancanza di vere proposte evangeliche di vita che sappiano demistificare l'idolatria presente non con la logica del documento, ma della vita vissuta.

Un'analisi riduttiva

Il dilemma che il comportamento dei giovani propone è dunque questo: *la Chiesa deve oggi insegnare o deve mostrarsi Chiesa, ossia Evangelo.* Il mostrarsi Chiesa impegna senza dubbio anche l'analisi. Bisogna ancora ripetere quello che fu uno degli interrogativi nodali del Concilio Vaticano II, a cui si è risposto in sede illuminista, ma non sufficientemente in sede pratica: *Chiesa, che cosa dici di te stessa?*

Una parte del mondo giovanile, che è senza dubbio una minoranza, ha fatto questa analisi, ma in parte cadendo nella trappola marxista. La Chiesa — è stato detto e ripetuto — è alleata con i potenti, è compromessa con le grandi istituzioni di questo mondo, la Chiesa è alleata con il capitalismo. In parte questa accusa deriva dal fatto che in alcuni stati europei i cattolici hanno dato vita a partiti moderati o a partiti popolari privi di scienza politica ed

economica. Inconsciamente questa analisi, che è aprioristica nei criteri di misura, non solo attribuisce il classismo economico alla Chiesa e alla sua predicazione, mentre al contrario il classismo imperante ha ben altre origini; non solo sembra trascurare la categoria teologale della conversione per fede a profitto della convergenza per ideologia, ma in ultima istanza sembra pretendere dalla Chiesa una sua aggregazione politica che, alla fin fine, si traduce nella confessione della sua inutilità religiosa.

La Chiesa e il politicismo dei giovani

Un'analisi siffatta ha contribuito non poco alla crescita esagerata del *politicismo* dei giovani, che in definitiva si è tradotto in una prassi sociale di denuncia e di rifiuto e troppo poco in una rivoluzione morale, che è premessa indispensabile ad ogni trasformazione sociale nel senso della giustizia e della pace. Una parte degli uomini di Chiesa hanno cercato pertanto di usare in maniera privilegiata la categoria evangelica della denuncia, non preoccupandosi però di far derivare la denuncia da uno stato ecclesiale veramente profetico e utopico. D'altra parte, contro un attacco così massiccio che aveva come obiettivo la stessa istituzione di Chiesa nei suoi esponenti di direzione (papa, vescovi, curie, ecc.), una parte del personale ecclesiale non ha esercitato per nulla il carisma del rinnovamento teologico, liturgico e partecipativo, ma ha deluso soprattutto per uno spirito di reazione che ha lasciato inalterato il quadro di insieme, esagerando uno stato di isolamento che oggi non paga o se paga usa la moneta della difficoltà a comunicare.
La politicizzazione dei giovani ha senza dubbio origini colpevoli in una dosata neutralità della Chiesa subito dopo il conflitto mondiale, ingannata da una forma di ricostruzione che era restaurazione e non rivoluzione morale; ma ha pure radici in una cultura cattolica che ha soffocato il Vangelo come patrimonio di valori propri e originali per privilegiare una ideologia della concordia a buon prezzo, senza profezie.
Oggi i giovani preferiscono la politica senza religione e la religione senza politica, due estremi pericolosi che ci stanno conducendo a forme di vecchio anticlericalismo, presente appunto in certe frange delle forze extraparlamentari di sinistra, o in forme di religiosismo misticheggiante, senza forza dirompente sul piano sociale.

I «segni» dei giovani circondano la Chiesa

I due estremismi, mentre conservano una loro forza di élite — grazie alla dispersione delle masse giovanili, che non hanno certo forza di pressione e quindi capacità critica alternativa — sono generatori di grosse frustrazioni che si manifestano in forme di conflitto sempre più irrazionali.
Questo travaglio non condurrà a nulla se la proposta del Vangelo non sarà fatta Chiesa e la Chiesa istituzione non diventerà essa stessa, in modo esclusivo e rigoroso, proposta di Vangelo.
Dicendo proposta, non si può dimenticare la dinamica della grazia che anti-

cipa in qualche modo ogni sforzo di evangelizzazione attraverso i cosiddetti « segni dei tempi ». Esiste infatti una ecclesialità dei giovani nella loro stessa identità di gruppo sociale e nelle richieste che avanzano, sia pure implicitamente o indirettamente alla Chiesa istituzione.
In questo senso non si dovrebbe parlare di giovani di fronte alla Chiesa ma di giovani che circondano la Chiesa. Una specie di assedio non specificatamente offensivo e armato, ma piuttosto un premere cordiale e curioso per vedere e scorgere una chiamata, un posto, una novità di vita, un appello. Si tratta di scorgere in questa Chiesa, circondata da molti giovani diffidenti, indifferenti ed esigenti, non la solita agenzia che offre qualcosa (il divertimento assieme a un po' di religione), ma il luogo del coraggio e della libertà. La Chiesa si fa accettare non nella misura della sua disponibilità a supplire le tecniche e le imprese della città moderna, ma nella misura in cui essa esige dai suoi una vita diversa, uno stile diverso, un sacrificio di amore, una disponibilità personale a tutta prova.
Dalla Chiesa-oratorio-per-i-giovani si passa e si deve passare a una Chiesa-vissuta-dai-giovani come « oratorio ».

L'unità della Chiesa come impresa presente

Si direbbe che i giovani non chiedano qualcosa alla Chiesa come poteva avvenire trenta-quaranta anni fa, ma che desiderino essere richiesti, impegnati, voluti, cercati per essere Chiesa totale.
Questo tipo nuovo di rapporti e di esigenze qualifica in maniera netta il modo con cui i giovani sono disposti a leggere la Chiesa oggi. Come è ovvio, non si tratta di una lettura facile, che ripete vecchi schemi anche teologici, ma di una lettura esigente e nuova.
Le *note classiche della Chiesa* (*una, santa, cattolica, apostolica e romana*) sono un pochino eluse, non certo trascurate o rinnegate. Sono le stesse note, ma riviste in termini più soggettivi. La qualificazione della Chiesa è data dai soggetti attuali e non dalla storia che i giovani di oggi amano ignorare, non tanto per presunzione come si crede, ma per la forza dell'impegno presente. Ad esempio, la Chiesa *una* (ossia la Chiesa centro di unità) è vista come luogo e centro di profonda amicizia e di comunione. Non stupisce che una Chiesa abbia continuato ad essere lungo i secoli, nonostante le divisioni, le infedeltà, le fughe e gli abbandoni, la comunità che si richiama a Gesù Cristo; stupisce invece poter realizzare al suo interno un modulo di vita di grande fraternità e di intensa partecipazione. Una Chiesa che offre il Battesimo, l'Eucaristia, un po' di preghiera, la bella funzione del Matrimonio non fa certamente segno. Fa « segno » invece il modo con cui i soggetti cristiani sono impegnati esistenzialmente a vivere questi doni. L'unità ecclesiale non viene quindi pretesa dai giovani di oggi come un manufatto o come una semplice aggregazione che trova conforto nel vecchio distintivo di chi si dichiara uno in Cristo, ma l'unità deve essere costruita oggi. È oggi che bisogna fare riconciliazione, penitenza gli uni verso gli altri; è oggi che bisogna restituire il gusto della comunità, accettando la strategia del ricupero delle persone.
Può sembrare impegno esclusivamente sociale e umanitario quello dei gruppi che si dedicano alla liberazione dell'uomo, ma è pur vero che questo impegno è alla ricerca di una dimensione religiosa che restituisca alla persona e

alla comunità un significato trascendente. Può sembrare irriverente il modo con cui i giovani considerano il Battesimo conferito ai neonati, le loro obiezioni su come viene amministrato il sacramento della Penitenza, le loro pressioni per un cambiamento, anche radicale, della predicazione omiletica, la richiesta di spontaneità nella celebrazione eucaristica. Qualcuno li sospetta di sociologismo, di mania contestatrice, che poi non ha l'equivalente nella volontà di impegnarsi. Ma non è escluso che tutte queste loro richieste abbiano come fondamento una domanda di personalizzazione del ruolo del credente all'interno della comunità, un *desiderio di diventare attivi e responsabili anche a livello sacramentale.*

La santità della Chiesa come atto di coraggio

Così pure c'è un modo tutto giovanile di considerare la santità della Chiesa che mette in luce l'urgenza di avere una Chiesa più libera, più povera e più critica nei confronti dell'ordine stabilito. I giovani considerano infatti la santità della Chiesa non solo in termini di sacralità e quindi di appartenenza a Dio, ma come manifestazione di coraggio e di testimonianza in un mondo di apparenze e di connivenze non chiare. Non sembra essere una mania distruttrice o un fazioso settarismo a spingere i giovani a richiedere l'abolizione, per es., del Concordato, ma invece una richiesta di autenticità e di autonomia religiosa che privilegia la gratuità della fede e il volontariato di un consenso religioso. Essi non negano la visibilità della Chiesa, come invece sembravano richiedere le generazioni passate, ma desiderano una visibilità accogliente, profetica e determinante rispetto al contesto sociale in cui la Chiesa opera.
Così pure è da riconsiderare attentamente l'atteggiamento giovanile nei confronti della *nota ecclesiale dell'apostolato,* inteso come ministero di chi nella Chiesa ha funzione di guida e di pastore. Si è pensato troppo frettolosamente che lo spirito democratico abbia fatto crescere nei giovani forme di anarchismo o di democraticismo inconcludente. E invece i giovani cercano l'autorità oggi come non mai, ma vi cercano in essa una capacità carismatica che non si accontenti di frenare o di mediare, ma diventi stimolo e causa esemplare di vita cristiana. È vero che i giovani preferiscono la Chiesa dei fratelli alla Chiesa gerarchica, ma al pastore che sta in mezzo ai fratelli con una carica di alta spiritualità essi riconoscono volentieri la statura del leader e del capo. Se mai essi cercano nella autorità di Chiesa la sicurezza e la testimonianza che non riescono a trovare nel burocraticismo della società civile.

La cattolicità anche in fase sociologica

Esiste poi una affezione senza limiti da parte dei giovani verso la nota distintiva della cattolicità. È chiaro che la cattolicità secondo i giovani è il contrario del legalismo, del settarismo, del ghetto e della evasione. Essi considerano la cattolicità non come dote di potenza, come somma di numeri e di statistiche o come arcobaleno di colori e di razze, ma come impegno totale per un mondo globale. I cristiani non possono commettere l'imperdonabile

sacrilegio della evasione: sfuggire a un mondo reale, incomprensibile, assurdo, paradossale, per rifugiarsi in un « ghetto » ieratico, dediti a una pulita schermaglia intellettuale e a una ascetica prefabbricata. Il credente e la Chiesa, secondo questa visione « cattolica », devono immergersi nel fango esistenziale di questa trama vitale, nella sua versione individuale e concreta.
Soltanto di qui — dal di dentro della tragedia umana — si può annunciare il messaggio evangelico di salvezza, il grido della nostra meravigliosa speranza. Tutta la vita dunque, tutto il mondo, tutta la speranza di Dio sul mondo: ecco il tessuto di vera cattolicità.
Per questo senso di cattolicità molto vivo nelle giovani generazioni, si fa strada un concetto di Chiesa legato all'avvenimento salvifico. Chiesa cattolica dunque perché liberatrice. Il passaggio dell'umanità dalla situazione servile a quella filiale non si realizza soltanto in Cristo e quindi in fase mistica, ma si realizza nella Chiesa e quindi in fase sociologica. È e deve essere la Chiesa che i giovani amano, una Chiesa di uomini liberi, rispettati, ascoltati, premiati nella loro definitiva identificazione al Cristo totale, pur nel travaglio delle questioni, dei problemi, delle diverse misure di testimonianze.
Bisogna allora dire senza paura che se non è credibile una certa strategia dei gruppi del dissenso verso la Chiesa madre, non lo è neppure quella mancanza di dialogo comprensivo e chiarificatore, a cui non può mancare una dose minima di fiducia, da parte della « grande Chiesa » istituzionale.

Uno spazio né paternalistico né romantico

Tutto questo viene riflesso dai giovani in una attesa di nuova pedagogia ecclesiale, che sovente è mancata. Essi hanno trovato e continuano a trovare nella Chiesa troppa pedagogia « paternalista » e troppa pedagogia « romantica ». La prima si manifesta nell'offrire ai giovani uno spazio ecclesiale o un incarico di Chiesa o un messaggio catechistico, partendo da una posizione di sicura sufficienza, senza partecipazione personale al dramma dei giovani. La seconda è un richiamo ai giovani nella loro attuale situazione, e anche un immergersi con loro nella situazione ma senza dare quel di più che li faccia emergere da uno stato servile a uno stato di vera liberazione cristiana. La pedagogia « romantica » gode di avere i giovani in luoghi e in aree ecclesiali, ma questa localizzazione non esce dalle mode e dai conformismi attuali. I gesti «paternalistici » e i gesti « romantici » sono sfociati in isole di buona e passabile cristianità, ma non hanno costruito la Chiesa e non hanno dato al senso della Chiesa il valore salvifico di una autentica liberazione cristiana.

I giovani chiedono alla Chiesa un'etica

Intanto non bisogna dimenticare che, alla Chiesa così distinta, i giovani chiedono un'etica. Mai come oggi il problema dei credenti si situa in una posizione di modello di vita e di comportamento. La Chiesa è una, santa, cattolica, apostolica e... morale. Si spiega dunque la passione che accompagna i giovani nell'atto di accostarsi al Vangelo, a cui non attingono tanto un noviziato di dottrina, ma una novità di vita, un impegno di valori.

Non per nulla recentemente la battaglia sull'aborto è andata ben al di là del problema specifico e ha preteso dai cattolici più vivi e sensibili una requisitoria contro l'indifferenza, le neutralità, il gioco ideologico che dimentica l'ortodossia pratica. C'è una allergia e elencare i cosiddetti principi fondamentali che non incidono nella vita pratica, e si teme di cadere dentro ad un dogmatismo che non diventa vita e testimonianza vissuta.
I giovani traducono storicamente il Vangelo e pretendono che ciò sia il dato più vistoso di una vita di Chiesa. Il ritorno alla preghiera non significa ritornare all'angelismo. Ritornare a una vita sessuale fondata sulla castità e sul dono fedele non significa disinteressarsi della prostituzione. Non commettere peccati individuali ed essere meno prepotenti con i genitori non vuol dire ritenere astratti i peccati sociali e le divisioni di classe.
I giovani accettano la predica sull'amore, ma sanno che sovente gli uomini di Chiesa non amano abbastanza. Rimproverano loro di non riuscire a elevare l'amore al livello di una vera pratica.

Non basta recitare le beatitudini

Soprattutto i giovani cristiani sentono su di loro la denuncia che viene dai loro coetanei atei a proposito di un cristianesimo nominale e di una Chiesa strutturalmente incidente ma priva di valori evangelici. Certo pesa su questa campagna denigratoria il fatto di possedere attorno alla Chiesa, che pure predica e amministra sacramenti, zone che si professano cristiane dal punto di vista civile e culturale, ma che sono invece attraversate e cristallizzate da comportamenti pagani. Irrita i giovani la sufficienza di quegli adulti che appartengono alla Chiesa nominalmente e alla società degli affari sostanzialmente, i quali amano indicare di tanto in tanto la cittadella atea come il grande pericolo del secolo, dimenticando di chiedersi se l'ateismo non sia per caso la tentazione facile di molti cristiani.
Essi si accorgono, e quindi corrono il rischio dell'abbandono e del rifiuto, che il dogma rimane in un posto d'onore, in una bella cornice lontana, incensato da alcune persone ieratiche, evase per un momento dalle faccende vitali e costruttive. Ora non è sufficiente che dal dogma si possa avere qualche influsso sugli avvenimenti della storia, se poi questo influsso è di carattere magico e deistico e non diventa invece la vita degli uomini cristiani nella città degli uomini. Agli occhi di molti giovani la Chiesa appare « pratica » ma è una pratica ordinaria, secolare e mondanizzata; l'utopia della Chiesa sembra racchiusa dentro il perimetro del culto. Le « beatitudini » vengono recitate e coltivate come « idolo storico » e non vissute nell'area ecclesiale come sfida al mondo del peccato e dell'egoismo.

Per una nuova interpretazione del papato

La Chiesa è anche romana perché Roma è sede di una centralità ecclesiale evidente. Purtroppo su Roma cristiana ci sono molti luoghi comuni, confusioni gratuite, a meno che la Chiesa romana si faccia conoscere nella sua real-

tà viva di comunità alle prese con i problemi degli uomini e la fedeltà a Dio. Per fortuna molti giovani hanno conosciuto una Roma cristiana diversa, proprio in questi anni: la Roma che si preoccupa dei suoi baraccati, che non ha timore di svelare la carica dissacratoria della corruzione, la Roma del pastore che prega e vive con la sua gente. L'Anno Santo è servito anche a questo: a giustificare una centralità che non è burocratica ma è di preghiera e di amore, a svelare il dramma paziente di un uomo di Dio che raccoglie il grido del mondo alla pace come raccoglie gli uomini nella fraternità.
I giovani chiedono una nuova interpretazione del papato che non sia trionfalista, magica e lontana. Desiderano riscoprire il papato come gesto e impegno di pastoralità nella città stessa di Roma, prima diocesi della cattolicità. Non sarà il mito ad avvicinare i giovani al servizio di Pietro, ma la scoperta di Pietro con i fratelli e nel crogiolo degli avvenimenti che attendono pace e speranza.

LIBRI SULL'ABORTO

L'ABORTO, PROBLEMA POLITICO

Michel Schooyans, pp. 72, L. 800

L'aborto non può essere ridotto a un semplice caso di coscienza personale; esso tocca in profondità tutta la comunità politica, chiamata a legiferare su un problema così complesso e delicato.
Lo stato prepotente, sia esso governato con logica marxista o capitalista, tende ad imporre la sua ideologia e trova medici, giuristi, sociologi e teologi pronti a giustificare il suo operato. Ciò è avvenuto nel passato e avviene anche oggi: il vangelo, però, non può lasciarsi asservire.

ABORTO. LA GRANDE DECISIONE

Hendrik van Straelen, pp. 296, L. 2.600

L'Autore, dopo aver illustrata la situazione verificatasi in alcuni paesi con la liberalizzazione dell'aborto, espone con chiarezza le conseguenze fisiche e psichiche dell'aborto procurato e fa il punto sulla presa di posizione dei medici e delle grandi religioni.
Uno studio profondo e semplice al tempo stesso, che aiuta a liberare il dibattito dal caso concreto e individuale che, toccando interessi particolari, rischia di spingere verso soluzioni passionali con incalcolabili conseguenze per il futuro della società.
Una disamina convincente che focalizza tutti gli aspetti del problema in modo che il lettore possa formarsi una convinzione sicura e motivata.
Contiene anche una raccolta di documenti che manifestano il pensiero di molti medici e delle varie religioni.

Ricordiamo inoltre:

ABORTO E LEGGE DI ABORTO - IL DIRITTO A NASCERE

Collana « Documenti CEI », n. 12, pp. 24, L. 200.

La voce autorevole dell'Episcopato italiano sul grave problema dell'aborto e sul diritto alla vita.

DICHIARAZIONE SULL'ABORTO PROCURATO

Sacra Congregazione per la dottrina della fede.
Collana « Servizio dell'unità », n. 4, pp. 24, L. 200

EDITRICE ELLE DI CI - 10096 LEUMANN (TORINO)

IL MONDO OPERAIO DI FRONTE ALLA CHIESA

studi

ANALISI DEL FENOMENO E OPZIONI PASTORALI

ANTONIO REVELLI

Premessa

Una trattazione seria e approfondita del tema è possibile soltanto se ogni affermazione è fondata su dati precisi che ne permettano la verifica.
Gli atteggiamenti delle singole persone e dei gruppi sociali raggiungono livelli di complessità tali da sfuggire a ogni tentativo di schematizzazione. Esigono analisi attente e documentate, oltre a un preciso quadro teorico attraverso cui le singole analisi possano raggiungere la loro piena significanza.
Nel nostro caso la complessità si aggrava anche in rapporto all'oggetto: che cosa si intende esattamente per « mondo operaio » e per « atteggiamento di fronte alla Chiesa »?

I concetti di « mondo operaio » e di « Chiesa »

E più facile in certo modo rispondere al primo interrogativo. I concetti sociologici non sono realtà rigide e assolute, necessariamente evolvono in rapporto all'evoluzione della realtà che intendono descrivere; tuttavia i tratti caratteristici del « mondo operaio » possono essere sintetizzati in questo modo: condizione di vita determinata da un lavoro svolto in rapporto di dipendenza; lavoro manuale e intellettuale insieme, con prevalenza del primo elemento, anche se molte caratteristiche del lavoro che riteniamo « manuale » impegnano seriamente le facoltà intellettive; minori possibilità individuali di partecipare a forme di vita sociale, per scarsità di tempo, energie, informazioni; posizione relativamente bassa nella « scala del prestigio » in una società che ancora tende ad attribuire maggior « valore » a determinate posizioni professionali rispetto ad altre.
Molto più complessi sono i problemi riguardanti la Chiesa e gli atteggiamenti nei suoi confronti in un tempo di profonde rielaborazioni teologiche (vedasi tutta la riflessione ecclesiologica avviata dal Vaticano II) e di profondi mutamenti nei costumi collettivi (ivi inclusi i costumi riguardanti il comportamento religioso). Diventa inoltre sempre più chiaro che si deve continuamente distinguere tra « atteggiamenti religiosi » che trovano la loro matrice non solo nella fede ma anche in situazioni collegate tanto alla struttura sociale quanto alla struttura psichica degli individui stessi e « fede » in una « rivelazione »

che Dio storicamente ha fatto di se stesso. E c'è da comprendere come entrino in interazione questi molteplici dati: Dio che parla; una istituzione che si presenta come « depositaria » della sua parola e come unico luogo di autentica esperienza di fede personale e collettiva; le strutture sociali con il loro peso sulla formazione e sull'evoluzione dei costumi, delle convinzioni diffuse, ecc...; le strutture psichiche individuali che fanno di ogni persona un « originale » inedito, pur nella uniformità di alcuni dati fondamentali collegati appunto alle strutture socio-culturali cui si partecipa...

Uno stimolo a un'osservazione più profonda

Non mancano buone indagini sociologiche sul comportamento religioso, sia in genere, che in rapporto al nostro tema specifico. Ad esse rimando per ulteriori approfondimenti.[1] In questo intervento mi limiterò ad indicare a grandi linee alcuni « risultati » che mi sembrano ormai acquisiti.
Farò appello nello stesso tempo a un'altra fonte di conoscenza e di giudizio, più immediata e diretta, anche se più limitata e discutibile: l'esperienza personale acquisita in oltre 15 anni di presenza sacerdotale nel mondo operaio.
Il tutto non approderà certamente a conclusioni apodittiche e indiscutibili: all'opposto, intendo limitarmi a presentare una serie di appunti per discutere; uno stimolo ad osservare con più profondità per raggiungere una conoscenza più adeguata; soprattutto un invito a non pretendere di essere « osservatori imparziali » dall'esterno: è un campo in cui la « imparzialità » e la « neutralità » non sono soltanto impossibili ma dannose, poiché impediscono la conoscenza vitale della realtà in cui si è immersi.

A. Alcuni «dati» derivanti dalle ricerche di sociologia della religione

1. La « disaffezione religiosa » delle classi operaie

L'osservazione attenta dell'evoluzione delle nostre società ci ha mostrato, ormai su un ampio arco di tempo, una progressiva « *disaffezione religiosa* » delle classi operaie che trova una prima forma di manifestazione nella « lontananza » massiccia di queste classi tanto dalla chiesa come dalle principali

[1] Tra le diverse opere di sociologia della religione che possono interessare più da vicino la prospettiva di questo intervento indicherei:
Acquaviva S.S., *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale,* Comunità, 3ª ed., Milano 1971. Acquaviva S.S. - Guizzardi G., *Religione e irreligione nell'età post-industriale,* AVE, Roma 1971. Burgalassi S., *Italiani in chiesa,* Morcelliana, Brescia 1967; *Il comportamento religioso degli italiani,* Vallecchi, Firenze 1967; *Le cristianità nascoste,* Dehoniane, Bologna 1970. Isambert F.A., *Christianisme et classe ouvrière. Jalons pour une étude de sociologie historique,* Casterman, Paris 1961. Demarchi F. - Ellena A. (a cura di), *Industria e religione,* Morcelliana, Brescia 1969; Zulehner P.M., *Il problema religioso e la classe operaia,* Cinque Lune, Roma 1970; Zweigh F., *L'operaio nella società del benessere,* Cinque Lune, Roma 1966. Pin E.J. - Carrier H., *Saggi di sociologia religiosa,* AVE, Roma 1967: in particolare i capitoli sulla religiosità nelle società in transizione e lo studio sui rapporti tra disaffezione religiosa e appartenenza di classe. Pin E.J., *La religiosità dei romani,* Dehoniane, Bologna 1975. *Pratique religieuse et classes sociales dans une paroisse urbaine, St. Pothin à Lyon,* Spes, Paris 1956. Le Bras G., *Studi di sociologia religiosa,* Feltrinelli, Milano 1969.

manifestazioni di vita religiosa. L'indagine sociologica, condotta ormai in diversi paesi europei e extraeuropei, viene a confermare questa impressione e a rendere più precisi i contorni del quadro.
Percentuali molto basse di « praticanti » caratterizzano quasi ovunque i quartieri operai della città, portando le « presenze » a cifre che non superano in molti casi il 4-5% alla messa domenicale o il 10-15% al « precetto pasquale ».
Ricerche e osservazioni più approfondite manifestano che la « disaffezione » non si limita al comportamento esteriore: sono le stesse verità fondamentali (esistenza di Dio, divinità e risurrezione di Cristo, sopravvivenza dell'uomo e risurrezione dei morti...) ad essere messe in questione.
Se il fatto esteriore (pratica religiosa) è il più direttamente osservabile e in linea di massima il primo passo, la crisi giunge, negli individui e nei gruppi sociali, a investire convinzioni interiori secolarmente accettate.
Sarà bene tuttavia osservare che:

a) Le affermazioni secondo cui in epoche più remote l'adesione religiosa fosse un fatto pressoché unanime, sono in gran parte da dimostrare. Di più: una eventuale « massiccia » presenza alle funzioni di chiesa non significava accettazione del contenuto di fede che la Chiesa stessa vi annette: essa molto spesso poteva essere frutto di quel « conformismo sociale » cui la struttura della società rurale o quella dei « borghi » nella città preindustriale portavano quasi inevitabilmente. L'adesione alle verità fondamentali della fede incontrava (e non è impossibile verificarlo ancora in quelle poche « frange » contadine rimaste) difficoltà non dissimili dalle attuali. È pur sempre difficile all'uomo trascendere la « materialità » e il « temporalismo » delle esperienze quotidiane per accettare dati di fede riguardanti realtà che sfuggono a ogni possibilità di verifica.[2]

b) La « crisi religiosa » non investe soltanto le classi popolari. Le nuove dimensioni date alla vita individuale e collettiva dallo sviluppo della nostra società mettono in discussione soluzioni religiose che in altri contesti apparivano scontate. Antichi interrogativi cui si dava una risposta religiosa hanno perso mordente e significato: non si pongono più. Nuove istanze trovano le chiese impreparate a porgere risposte adeguate. Una certa esigenza di coerenza nei processi conoscitivi accentua la difficoltà ad accettare dati che sfuggono ai criteri di verifica in cui l'uomo di oggi ha imparato a fare affidamento.[3]

2. L'adesione religiosa

La problematica dell'adesione religiosa non è riducibile alla dimensione di fenomeno tipico di una classe sociale rispetto alle altre; tuttavia due fatti si impongono particolarmente all'attenzione:

[2] Particolarmente interessanti a questo proposito le acute osservazioni di Le Bras, o.c., a riguardo umanimità nella pratica religiosa nelle campagne francesi e i fenomeni che si accompagnano alle migrazioni nelle grandi città. Si vedano in particolare: il cap. terzo della Parte prima, pp. 119-175 e il paragrafo su « La pratica religiosa nelle città e nelle campagne », pp. 216-225.
A riguardo di fatti in sé non religiosi e che possono assumere significato religioso o, al contrario, di fatti religiosi che assumono significati puramente profani nella « cultura » diffusa, si veda: LUCKMANN Th., *La religione invisibile,* Il Mulino, Bologna 1970; BERGER P.L., *Il brusio degli angeli,* Il Mulino, Bologna 1970; DESROCHE H., *Sociologie religieuse,* P.U.F., Paris 1968.

[3] Si vedano i già ricordati studi di Pin e Carrier sulla disaffezione religiosa nelle classi popolari; in più: CARRIER H., *Psico-sociologia dell'appartenenza religiosa,* LDC, Leumann-Torino, 1966.

a) L'adesione religiosa sembra più presente negli strati intermedi delle nostre società, mentre sembrano meno toccati dal fenomeno religioso gli « estremi » della scala sociale.[4]

b) Nella classe operaia sono più toccati dalla crisi religiosa i più « politicizzati », i « leaders », militanti sindacali e politici. In queste persone l'impegno politico-sindacale tende ad assumere in se stesso valore sostitutivo rispetto all'adesione religiosa: offre motivazioni e gratificazioni che sono in grado di sostituire quelle che possono venire dall'adesione a un gruppo religioso. Non di rado l'adesione religiosa appare loro come adesione a una serie di comportamenti e di enunciati radicalmente estranei alla loro esperienza e alle loro aspirazioni. Le chiese, inoltre, non sembrano essere state capaci, per lungo tempo, di avviare un vero dialogo evangelizzatore sia con le singole persone, sia con i movimenti in cui esse si identificavano e attraverso cui tentavano di perseguire le comuni mete di liberazione e promozione collettiva. La predicazione restava su temi staccati dai contesti in cui si giocava la loro vita o, quando vi entrava, li interpretava con categorie di conservazione, staticità, legittimazione dello « status quo », non solo estranee, ma contrarie all'esperienza di lotta del movimento operaio.[5]
Proprio il Movimento Operaio, nelle sue diverse articolazioni, fu la realtà che trovò maggiori riserve all'interno delle chiese. I riconoscimenti « ufficiali », pur presenti in autorevoli documenti, non potevano essere né sufficienti né convincenti, quando nella maggioranza dei casi i militanti più impegnati si sentivano indicati come elementi « sovversivi » o succubi di teorie sociali errate e fautrici di violenza. I militanti operai non potevano restare insensibili al fatto che spesso proprio tra i più « religiosi » trovavano quello spirito gregario e di falsa « obbedienza » che li teneva fuori dalle manifestazioni comuni, rendendoli restii anche di fronte agli scioperi più legittimi e chiari. Tutto questo, è vero, è storia di ieri, almeno per molti aspetti. Ma la storia ha il suo peso sia sull'evoluzione dei fatti, sia nella memoria individuale e collettiva e, d'altra parte, certe atmosfere di perbenismo borghese e di astrattezza o « neutralità » rispetto a fatti fondamentali della vita, quali quelli riguardanti il mondo operaio e le sue lotte, non sono del tutto assenti neppure dalle comunità cristiane del nostro tempo.

3. La pratica religiosa

La pratica pastorale quotidiana mette in evidenza un altro fattore di importanza decisiva: percentuali elevatissime di « fedeli » ricorrono alla parrocchia per ottenere « servizi » di natura religiosa e partecipano in occasioni saltuarie a manifestazioni di vita religiosa. Ma quale è il vero significato di questa partecipazione? Quale spazio crea a reali possibilità di « evangelizzazione »? È certamente un « fatto provvidenziale » per accostamenti almeno saltuari tra il sacerdote e gli individui: ma che cosa essi cercano di fatto, rispetto a che cosa saranno sensibili e ricettivi, che cosa di fatto accetteranno di quanto viene loro offerto in quell'incontro? La « pratica » che può assumere, nel caso, puro significato sociologico, o la « proposta di fede » che il pastore d'anime cercherà di fare? È questo un interrogativo di importanza fondamentale cui non

[4] Cf in DEMARCHI F. - ELLENA A, *Industria e Religione, cit.*, le pp. 127-267.
[5] Si vedano le stimolanti osservazioni al riguardo in: ANCEL A., *Cinque anni con gli operai*, Vallecchi, Firenze 1965.

si può sfuggire e al quale non si possono dare risposte a priori, fondate su impressioni (anche solo la « cordialità » con cui si svolge l'incontro lascia sempre « buona impressione »: ma è proprio questo il problema di chi vuole essere « evangelizzatore »?) o più giustificate dalle « buone intenzioni » del pastore d'anime che dalla realtà dei fatti.
La sociologia della religione si è interessata fin dai suoi inizi a questo particolare tipo di comportamento religioso. In esso si è visto un fatto di rilevanza sociale: la « pratica religiosa » come espressione di una « identificazione » nel gruppo, più che comportamento dettato dalla fede nelle verità religiose che la Chiesa connette al comportamento in questione.

Un'indagine sociologica: pratica religiosa e identificazione nel gruppo

Una recentissima conferma a questo dato viene dallo studio su « la religiosità dei romani » condotto a cura del Centro Internazionale di Ricerche Sociali della Pontificia Università Gregoriana, che ebbe forti sostegni da parte del Cardinale Vicario, Angelo Dell'Acqua. In esso vengono utilizzate (pur rilette in modo più adeguato alle esigenze e situazioni diverse) categorie interpretative che si possono far risalire a Gabriel Le Bras, uno dei « padri fondatori » della sociologia della religione in campo cattolico. È interessante quanto vi si riporta a proposito di quelli che vengono definiti come « cattolici stagionali »: « I cattolici "stagionali" debbono il loro nome, come abbiamo detto, al fatto che si conformano soltanto alle pratiche rituali che scandiscono ritmicamente l'anno, quali le feste di natale, pasqua, assunzione, ognissanti. Mentre solo il 7,6% del primo tipo di "stagionali" e il 16,5% del secondo dichiarano di assistere alla Messa tutte le domeniche, il 47,4% e il 45,7% rispettivamente dicono di frequentare la chiesa di tempo in tempo durante l'anno. Soltanto il 3% e il 3,6% dicono di ricevere la comunione ogni mese. A questa pratica irregolare corrisponde un grado di ortodossia molto debole. Senza dubbio il 77% del primo tipo il 92,6% del secondo dicono di credere nella divinità di Cristo, ma soltanto il 42% circa di ciascun tipo afferma di credere all'inferno, il 30,2% e il 19,7% nell'infallibilità del papa, 15,9% e 21,1% nella risurrezione alla fine dei tempi. Questo rifiuto dogmatico non impedisce alla totalità degli individui di questi tipi di far battezzare i loro figli e di chiedere per sé i funerali religiosi. Ecco un primo ed eloquente esempio di ciò che chiamiamo "religiosità culturale". I precetti di questa religiosità culturale non derivano dalla società religiosa; questa infatti cerca — almeno in teoria — di stabilire un legame tra i gesti e il significato dogmatico che attribuisce a tali gesti. La cultura invece non si preoccupa di tali nessi logici. Essa ha preso a prestito dal cattolicesimo la cerimonia del battesimo e quella dei funerali per sanzionare importanti momenti dell'esistenza, ma poco importa la fede e ancor meno la teologia che, secondo gli specialisti religiosi, dovrebbero accompagnare queste cerimonie; il prestito riguarda la cerimonia e non la definizione, che è lasciata alle scelte personali. In altri termini, si creda o no al cielo, occorre far battezzare i propri figli e farsi seppellire dal prete ».[6]

[6] Pin E.J., *La religiosità dei romani,* o.c., p. 173. Nel suo studio, il ricercatore, dovendo giungere a elaborare una « tipologia » con cui classificare i suoi intervistati, utilizza categorie molto simili a quelle celebrate da Gabriel Le Bras: a) i « distaccati » (gli atei; i non cristiani; gli anticlericali; gli indifferenti, divisi ancora in due « tipi »); b) i « cattolici culturali » (gli stagionali e i tradizionalisti, suddivisi ancora in due « tipi »: i conformisti; gli intramondani); c) i « cattolici osservanti » (praticanti; fedeli); d) i cattolici impegnati (i « nostri »; i membri dei « gruppi spontanei »).

Sacralità tradizionale

La Chiesa in questi casi (e più ancora nel caso di chi non è neppure « praticante stagionale » ma chiede egualmente le stesse prestazioni religiose) diventa una « agenzia » che fornisce un determinato numero di « servizi ». Sono servizi ricercati non tanto per la loro specifica natura religiosa o per il loro riferimento a realtà accettate nella fede, quanto piuttosto per il peso di una tradizione sociologico-culturale che dà loro le caratteristiche di elementi di « integrazione » nel gruppo, capaci di contribuire a creare quel « senso di appartenenza sociale » di cui l'uomo non può in concreto fare a meno. Almeno fino a quando (come nel caso che ancora analizzerò più ampiamente dei « militanti operai » o di militanti politici in genere) non si trovano altri elementi in grado di sostituirli.
Ma nelle nostre società di tradizione « cristiana » l'atteggiamento di conformismo più o meno passivo continua a mantenere un grosso peso. « Fanno tutti così... »; « non ci si può mettere insieme come bestie... »; « mica voglio essere seppellito come un cane... »: sono le espressioni insieme banali e risentite con cui più di una volta mi son sentito rispondere quando ponevo a certi « cristiani » domande riguardanti i motivi per cui richiedevano questi tipi di prestazioni religiose (battesimo dei figli, matrimonio religioso, sepoltura religiosa...).

L'educazione religiosa dei figli

Strettamente collegato a questo tipo di comportamenti mi pare anche il problema della « educazione religiosa » dei figli. Essa, per diversi fattori, viene quasi totalmente delegata all'istituzione (parrocchia o istituti religiosi). La famiglia il più delle volte si dichiara « impreparata » o maschera impreparazione e disinteresse con la « mancanza di tempo ». Non di rado il ragazzo si trova poi a vivere al centro di una vera e propria contraddizione: vede praticamente negato nella vita familiare e di quartiere ciò che sente nella chiesa. Superati i « momenti forti » della Prima Comunione e della Cresima, non viene affatto stimolato a continuare la sua ricerca religiosa. Anzi, nella maggioranza dei casi, essa viene considerata come definitivamente conclusa: ormai egli ha « imparato » ciò che era necessario « sapere » per essere ammessi al rito e ha « ricevuto » quello che era necessario ricevere per non essere diverso dagli altri... Se per sua autonoma iniziativa o perché ha trovato un gruppo che ha attirato il suo interesse continua a frequentare l'istituzione religiosa, non verrà in genere ostacolato; la sua scelta sarà vista normalmente anche con un certo grado di simpatia, dettata più che altro da preoccupazioni di tipo moralistico: « qualcosa di buono glielo insegnano pur sempre; per lo meno non gli insegnano a fare del male... ».

4. Cause rilevanti di una crisi

Ritengo importante ripetere che i comportamenti brevemente descritti non sono tipici soltanto della classe operaia; essi non derivano da una « collocazione » nella società in base a livelli professionali. Sono in gran parte comportamenti che si sono diffusi con sempre maggior vigore e che trovano le loro cause anche in altri elementi della nostra vita individuale e collettiva. Mi limiterò ad accennarne alcuni:

a) Lo sviluppo del « modello urbano » di vita

Esso è caratterizzato da una accentuata mobilità che permette facili contatti con modelli di pensiero e di comportamenti diversi. L'agglomerato urbano non fonda più la sua unità sulla « conformità » quanto piuttosto sul « confronto ». Ciò crea l'esigenza di « relativizzare » le convinzioni proprie e altrui, sia nel riconoscimento di quanto di « vero » esiste in posizioni contrastanti, sia per costruire la possibilità di convivenza.

b) Lo sviluppo delle tecniche di comunicazione

Tale sviluppo porta a risultati analoghi, permettendo per di più l'evasione da impegni di appropriamento. Chi non è motivato personalmente a conoscere più a fondo determinate questioni può sempre spaziare in una gamma di informazioni vastissima; ritenersi « informato » per aver letto o ascoltato « un po' di tutto » e scegliere ciò che lo gratifica meglio, impegnandolo con minor forza. Sono ancora significative al proposito le osservazione sul grado di « conoscenza » dimostrato dai « cattolici stagionali » romani rispetto a problemi e verità fondamentali per la vita del cristiano: « Da una popolazione che non sembra molto preoccupata della regolarità delle sue pratiche rituali né dall'ortodossia delle sue credenze, ci si può aspettare che sia anche poco informata religiosamente. Difatti i livelli di conoscenza religiosa non sono alti; oltrepassano appena quelli riscontrati nelle categorie religiose negative: solo il 24% nel primo tipo e il 34,4% nel secondo hanno trovato il giusto significato dell'espressione "nuova alleanza"; il 54% nel primo tipo contro il 36% nel secondo sanno cos'è il "popolo di Dio". Queste cifre sono ricondotte alla loro giusta proporzione se si ricorda che l'interrogato doveva scegliere fra tre definizioni di cui una sola era giusta. Il più elementare calcolo dimostra che, se le scelte fossero state effettuate a caso, le risposte giuste sarebbero state il 33%! Inoltre soltanto il 24% nel primo tipo e il 13,1% nel secondo sanno cos'è un'enciclica e la loro conoscenza delle encicliche dei papi Giovanni XXIII e Paolo VI è inferiore alla conoscenza media, che, abbiamo già visto, è molto bassa. È vero che l'enciclica "Humanae Vitae" è relativamente conosciuta nel tipo "stagionale I": il 6,4% l'hanno menzionata con approvazione e l'8,2% con disapprovazione. Ma l'ignoranza è quasi totale nel tipo II: solo il 2,0% e lo 0,8% hanno menzionato questa enciclica in bene o in male ».[7]

c) Il fenomeno migratorio

Esso ha disintegrato la vita sociale in vaste regioni agricole e povere (prima del Nord, poi del Centro e del Sud) e ha fatto esplodere la vita nei centri industriali. Non si è trattato di puri spostamenti geografici, né di semplici mutamenti di ordine professionale. Le ricerche in merito hanno evidenziato il carattere « culturale » del fenomeno.[8] Sono nuovi modelli di vita che si cer-

[7] PIN E.J., *La religiosità dei romani,* o.c., p. 174.

[8] Le ricerche sul fenomeno migratorio e sulle sue conseguenze psicologiche e culturali sono numerose. Per quanto riguarda il contesto italiano ricordo, tra le principali: FOFI G., *L'immigrazione meridionale a Torino,* Feltrinelli, Milano 1964; CAVALLI L., *Gli immigrati meridionali e la società ligure,* Angeli, Roma 1964; LIVOLSI M., *Comunicazione e integrazione,* Barbera Univ., Firenze 1967; ALBERONI F. - BAGLIONI G., *L'integrazione dell'immigrato nella società industriale,* Il Mulino, Bologna 1965; GROSSO G., *Meridionali al nord Italia,* Esperienze Ed., Fossano 1970; BIANCHI G. - ELLENA A., *Giovani tra classe e generazione,* CELUC, Milano 1973.

cano, sia dal punto di vista economico che da quello dei costumi e dei rapporti umani.
In questo quadro non di rado la vita religiosa viene strettamente associata alla passata esperienza, in cui realtà di povertà e di sottosviluppo erano talmente legate a certe forme di religiosità che il rifiuto di un termine porta con sé anche il rifiuto dell'altro. Ciò vale certamente per i casi in cui la pratica religiosa presentava aspetti e caratteristiche vicini alla superstizione e al fanatismo. Ma non ci si deve far ingannare da questa ragione per limitarsi ad accusare le ipotetiche responsabilità di certe tradizioni religiose popolari. La crisi investe necessariamente anche le convinzioni più profonde. È inevitabile l'interrogativo critico sulla propria adesione religiosa per l'immigrato che si inserisce nel clima « areligioso » dell'agglomerato urbano-industriale. E non è detto che la risposta personale che il singolo riesce a dare debba essere sempre di tipo positivo!

B. L'esperienza diretta

1. Irrilevanza della tematica religiosa

Chi vive a stretto contatto con l'ambiente operaio non può fare a meno di costatare immediatamente quanto sia poco rilevante l'argomento religioso nelle pur frequenti discussioni che si verificano tra lavoratori. Esso emerge molto raramente, anche come oggetto di critica. Fosse almeno citato in « negativo », per combatterlo, ciò dimostrerebbe almeno interesse per un « fatto » ritenuto rilevante e degno di attenzione. Invece, nella normalità dei casi, non avviene neppure questo. Se qualche volta il discorso affiora, viene liquidato in poche battute di tipo agnostico. Predomina in fondo una concezione che risente del laicismo liberistico per cui « su queste cose ognuno fa quello che vuole »: è una questione del tutto privata. Non importa sapere se il comportamento religioso sia o non sia una risposta a esigenze reali della persona umana o se esso stabilisca o meno un vero rapporto con una Realtà trascendente. Alla diffusa e vaga ammissione della possibile esistenza di un « Supremo » non fa seguito una volontà di conoscenza più profonda o una volontà di coerenza che induca a ricercare comportamenti e atteggiamenti che siano in assonanza con la « convinzione » manifestata.

2. L'attacco politico alla Chiesa

Quando l'argomento religioso viene affrontato in chiave critica, la discussione assume toni di tipo prevalentemente politico. La religione viene identificata con l'istituzione-chiesa, la quale a sua volta è ridotta alle dimensioni « gerarchiche » di una struttura di potere che ha il suo vertice nel Vaticano. È quasi fatale che venga tirato in ballo il Vaticano quando, se si vuole, si possono portare diversi esempi di collusione tra forze politiche e strutture ecclesiastiche. Lo spettro di una superpotenza economica, alleata delle più grandi potenze economiche mondiali; l'immagine di un centro di pressione politica capace di pesare su tutti i governi, in particolare su quello italiano: è un po' tutto ciò che si « sa » e si ripete sul Vaticano. Le informazioni di cui si dispone, insieme a fatti innegabili e a situazioni storiche che hanno giustificato il sorgere di certi stereotipi, non permettono di andare più in là.

3. Le difficoltà incontrate dai praticanti

L'operaio praticante si trova non di rado in situazione di « timidezza »: non ha molti argomenti da contrapporre; spesso non può fare a meno di condividere i giudizi comuni su molti fatti: pesano anche a lui le incomprensioni verso il mondo di cui è parte viva; gli pesano le connivenze con i centri di potere. D'altra parte, sul piano religioso, si accorge che il discorso resta a livelli superficiali, ma difficilmente, anche interpellato, riesce a portarlo più in profondità, alle motivazioni di fede che reggono e giustificano i suoi atteggiamenti. Poco sostenuto da comunità cristiane generiche e fredde, incapaci di aiutarlo a riflettere con fede sulla sua esperienza operaia presa in tutta la sua globalità, si limita per lo più a una posizione di « difesa », giocando proprio sul fattore individualistico e confermando, senza volerlo, il giudizio secondo cui essere cristiani o meno è solo questione di gusti personali. L'aspetto vitale della fede resta nascosto.

Nello stesso tempo, di fronte alle posizioni di prevenzione nei confronti del Movimento Operaio e di molte sue manifestazioni, ancora presenti in molte persone e in molti gruppi di chiesa, l'operaio praticante deve affrontare una vera e propria lacerazione. Sono due « lealtà », due « solidarietà » cui si sente legato che entrano in conflitto tra loro. Come vedremo più oltre, si pone quasi un'alternativa, da cui si danno due possibilità di uscita: o la crisi di fede del militante, cui accennerò più diffusamente, o il rifugio individualistico in un'istituzione capace di ridare un « senso di appartenenza » e di essere fonte di identificazione, ma lontana dalla vita e dalle aspirazioni del mondo operaio. Il « cristiano » diventa egli stesso marginale rispetto al mondo operaio: non è più in grado di esservi lievito e i suoi atteggiamenti e giudizi verso il Movimento Operaio risentiranno sempre di questa distanza ed estraneità. Per questo, in linea di massima, il semplice « operaio praticante », anche se eventualmente impegnato a qualche livello nelle istituzioni ecclesiastiche, non è una buona fonte di informazioni sul mondo operaio e sul suo movimento: riporterebbe più le lacerazioni e le incertezze che si porta dentro che non una analisi seria di una realtà cui è rimasto estraneo.

4. Le ragioni di una « lacerazione »

Questa « lacerazione » non è riducibile a un puro fatto psicologico che riguarda l'individuo: trova la sua radice nell'obiettiva distanza che si è venuta creando tra la Chiesa e il mondo operaio; distanza che forse in alcuni suoi aspetti si sta superando, ma che ancora si ripresenta in diverse occasioni. Per giungere a una reale saldatura si dovrà puntare sulla formazione di persone che sappiano vivere a fondo la « doppia solidarietà » cui sono chiamate dalla loro condizione di vita: la comunione ecclesiale e la solidarietà operaia, nell'impegno attivo in un Movimento che opera per riportare a livelli di giustizia i rapporti umani, cominciando dai rapporti di produzione e di distribuzione dei beni, per giungere ai rapporti di potere nella determinazione dei destini di tutta la società. Un lavoro condotto in comune, per costruire una ricchezza da condividere, in una società in cui il potere sia servizio invece che dominio: è un obiettivo umano che ogni credente può assumere fino in fondo per viverlo in pieno riferimento alla propria fede.

Ma, perché questo si attui, è necessario che le comunità cristiane cambino ancora profondamente. Esse possono e devono diventare spazio di confronto reciproco, nel riferimento al Vangelo, tra persone profondamente impegnate nella liberazione di chi è emarginato e oppresso.

5. Impegno politico e crisi di fede: dalla critica all'istituzione...

Sono note le crisi cui vanno incontro molti cristiani nell'impatto con l'impegno politico: le possiamo costatare soprattutto nella storia di molti giovani cresciuti inizialmente nelle file di organizzazioni cattoliche.

Le accuse

Un primo momento comporta dunque una « critica all'istituzione »: spesso addirittura si fa appello al Vangelo come prima fonte ispiratrice della critica. Il Messaggio dunque continua ad interessare; se ne mettono eventualmente in evidenza alcuni aspetti a preferenza di altri. L'istituzione viene accusata di connivenza con i ricchi e con i potenti. La Chiesa appare soprattutto come « forza politica » che ha bisogno di « ordine », di potere, di denaro per svolgere la sua funzione. Ciò la porta a stare dalla parte di un « ordine costituito » che invece si intende rovesciare come ingiusto; come la induce nella facile tentazione di farsi sostenere e favorire dal potere politico ed economico, rinunciando a parlare con chiarezza nei momenti in cui dovrebbe levare la sua voce. (Riecheggiano, in altri termini, le stesse accuse e riserve di cui dicevo a riguardo dei discorsi che si fanno sulla Chiesa nel mondo operaio in genere).
Sono accuse vecchie, che possiamo ritenere sempre meno fondate, anche in seguito agli effettivi cambiamenti che a molti livelli si sono verificati nella Chiesa dei nostri tempi. Ma i pronunciamenti delle autorità, dalle encicliche pontificie ai documenti episcopali, suonano ancora troppo come parola astratta. La tendenza ancora presente a mantenere la Chiesa in uno stato di neutralità viene vista come obiettiva connivenza con i più forti, cui la « neutralità » lascia inevitabilmente via libera.

Responsabilità e impegno ecclesiale

In ogni caso, pur rifiutando accuse troppo facili e superficiali, queste innegabili crisi di fede pongono un reale problema alla Chiesa: essa deve verificare costantemente sia la propria fedeltà al Messaggio di cui è portatrice, sia la propria capacità di comunicarlo con verità ed efficacia a tutti gli uomini, soprattutto a coloro che, in forme diverse, si pongono a servizio della crescita dell'umanità.
Non può lasciare indifferenti il fatto che proprio una gran parte di coloro che si sono posti a servizio del mondo operaio siano non soltanto « fuori » dalla Chiesa, ma ritengano addirittura di doverla osteggiare. Chi tiene questi fratelli fuori dalla comunione ecclesiale? Propagande settarie di cui sono vittime, superficialità ed emotività nei giudizi, secolari prevenzioni, ecc...? Tra queste cose forse si possono trovare spiegazioni che valgono per pochi casi. Ma bisogna andare ben oltre: è necessario chiedersi quale ruolo abbiano giocato le stesse comunità cristiane nel far nascere e nel consolidare questi pregiudizi; c'è da chiedersi se davvero si è sempre guardato al movimento operaio con occhio evangelico, o se non siano prevalsi spesso altri aspetti di tipo contingente: culturali, politici, economici...
La prevalenza di queste prospettive, soprattutto di quella politica, ha portato più volte a vedere dei « nemici » in persone e movimenti che, se erano « lontani » dalla Chiesa o anche la osteggiavano, erano pur sempre uomini e gruppi umani cui si aveva come unico debito l'annuncio del Vangelo. La stessa prospettiva ha portato a giudicare « nemici » della Chiesa persone e movimenti

che invece erano molto più semplicemente « nemici » di un « ordine » socio-politico che la Chiesa stessa aveva denunciato attraverso la voce autorevole di molti suoi Pastori.[9] Ma forse, su quell'« ordine costituito » riposava la « sicurezza » di troppe istituzioni; o, più semplicemente, si accettava senza troppo spirito di discernimento una cultura che contrabbandava come « naturali » situazioni e comportamenti creati dall'ingiustizia nei rapporti umani.

6. ... alla critica dello stesso Messaggio...

Dalla critica all'istituzione si passa facilmente alla *critica del Messaggio stesso*: è il momento in cui si rivela meglio la capacità di discernimento storico che permette di vedere la sostanziale fedeltà al Messaggio anche in formulazioni e insegnamenti che potrebbero apparire ambigui. Capacità di discernimento che dovrebbe anche portare a un forte senso della storia, per comprendere atteggiamenti e fatti nel loro contesto preciso.
Ma nonostante questo « senso storico » e questa capacità di discernimento, molti fatti della vita della Chiesa, a tutti i livelli, dai « vertici » alla « base », presentano aspetti di infedeltà al Messaggio professato e predicato. Quando si costata (come avviene molto spesso, ad es., per la predicazione) che valori evangelici fondamentali quali la povertà, la disponibilità, la capacità di accoglienza e di perdono, la fraternità, la capacità di soffrire e di « portare la croce » con Cristo... vengono stravolti e ridotti a un incentivo alla passività nei confronti dell'ingiustizia, a una supina accettazione della « legge del più forte », allora non si può fare a meno di ribellarsi contro il Messaggio stesso. O almeno contro il messaggio quale viene in concreto presentato e contro l'istituzione che lo presenta.[10]
Inoltre è necessario notare che l'opera di discernimento non potrà essere opera dei singoli: sarà fortunato chi, all'interno della Chiesa, troverà qualche comunità nella quale compiere la sua verifica. La sua fede ne potrà uscire confermata e rafforzata. Ma che faranno coloro che, per cause diverse, non potranno trovare simili aiuti nelle comunità a loro più accessibili?

7. ... fino al rifiuto del Messaggio

Il terzo passo (definitivo, almeno nella gran parte dei casi che ho potuto osservare) diventerà *il rifiuto di un Messaggio* che appare come uno strumento in mano ad un'istituzione che lo usa per fondare il proprio potere e per difendere il potere che lo sostiene. La perdita della fede diventa quasi un impegno etico, come appare un « dovere » la lotta contro l'istituzione.
Il persistere di atteggiamenti di ostilità e di indifferenza verso la Chiesa, nonostante i cambiamenti che in essa si sono verificati e cui ho già accennato, richiede ulteriori spiegazioni.
Certamente, mi pare, il marxismo gioca qui un suo grosso ruolo. La critica

[9] Giudizi molto duri sul capitalismo sono contenuti pressoché in tutte le « encicliche sociali »: basterà qui ricordare la « Rerum Novarum » (n. 2); la « Quadragesimo Anno » (n. 25 e nn. 40-42); il radiomessaggio di Pio XII su « La civiltà cristiana », del 1° settembre 1944 (n. 11); la « Populorum Progressio » (n. 26); ecc...

[10] Una buona esemplificazione di atteggiamenti del genere, che si sono manifestati soprattutto a livello di predicazione e di catechesi, favorendo il diffondersi della critica alla religione come strumento di oppressione sociale e impedimento alla liberazione dell'uomo, è reperibile, ad es., in: COSTE R., *Chiesa e vita economica,* Cittadella, Assisi 1972; HAUBTMANN P., *P.J. Proudhon, genèse d'un antithéiste,* Mame, Paris 1969.

alla religione innescata da Marx e il terrenismo radicale del marxismo hanno avuto un peso non indifferente nella storia del movimento operaio e nella formazione di più di un militante. Ma non mi pare di poter spiegare tutto con questo. L'ideologia marxista non si sarebbe affermata così profondamente se non avesse trovato un terreno disposto a riceverla. « La classe operaia ha una memoria da elefante », ripete spesso Mons. Alfred Ancel, che ha dedicato quasi totalmente il suo ministero presbiteriale ed episcopale all'evangelizzazione della classe operaia a Lyon. Questa poderosa memoria storica fa guardare con sospetto ad « aggiornamenti » che potrebbero poi rivelarsi solo come adeguamenti tattici per « non perdere il treno » in una storia in cui la classe operaia sta assumendo ruoli sempre più decisivi. Sarebbe ancora una volta un'alleanza della Chiesa con i « nuovi forti ».

C. Istanze che si pongono alla Chiesa

Mi pare di non poter concludere questo intervento senza un breve cenno ad alcune istanze che credo vengano poste alla Chiesa dai fatti analizzati. Mi sembrano di grande importanza, anche se, evidentemente, ciò che dirò non sarà né nuovo né indiscutibile. Ancora una volta: un contributo dall'esperienza viva, con tutti i limiti che ciò comporta.

1. Una Chiesa « viva » che, come organismo vivente, si rinnovi incessantemente, perfettamente fedele a se stessa e al Vangelo che in essa è predicato e vissuto fin dalle origini

Il rinnovamento non può ridursi a pura « tattica » e deve andare ben al di là dei « metodi di pastorale ». Deve investire tutto il modo con cui si guarda al mondo, alla sua storia, ai suoi contrasti. Una Chiesa chiamata a testimoniare la Salvezza di Cristo non può essere assente là dove l'uomo cerca di realizzare autentiche salvezze terrene. Ciò la obbligherà ad affrontare conflitti e anche persecuzioni: la porterà cioè a condividere in pieno la beatitudine riservata ai « perseguitati per la giustizia ».

Non può essere « neutrale », la Chiesa, quando è in gioco la liberazione dell'uomo. Certi comportamenti oppressivi che molte ideologie tentano di giustificare come « leggi naturali » del comportamento umano o come « fatti strutturali » in una società fondata su concezioni fissiste e praticamente materialistiche dell'uomo, visti in una prospettiva di fede, rivelano la propria identità: sono « peccato », nel senso più preciso della parola: rifiuto, insieme, della fraternità umana e della Paternità di Dio. Una umanità lacerata dall'ingiustizia, in cui dominio e sfruttamento dell'uomo sull'uomo sono realtà quotidiana, è un'umanità che vive nel peccato. Non è più quella « immagine e somiglianza » di Dio quale doveva essere secondo il Piano di Creazione e di Salvezza. È una umanità da redimere. Di fronte al peccato, anche abilmente mascherato e « giustificato » ideologicamente, il testimone dell'evangelo di Cristo non può tacere.

La Chiesa non può essere « neutrale » di fronte a chi si impegna, lotta e paga di persona per la liberazione dell'uomo. Anche se spesso, per i motivi storici appena accennati e per altre cause che sarebbe ancora lungo analizzare, queste

persone ci appaiono lontante o addirittura ostili. La fede ci assicura che in queste persone Cristo è già presente e agisce, facendone dei « liberi », capaci di una profonda volontà di donazione per la liberazione collettiva.
Già ho accennato a un fatto che ritengo utile riprendere: sono perfettamente convinto che una Chiesa più evangelica e missionaria vedrà sempre meno « nemici » da cui difendersi e vedrà sempre di più, anche in chi la « combatte », dei fratelli cui ha il debito di annunciare il Vangelo. Anche perché non avrà molto di « suo » da difendere. E anche perché nei possibili « nemici » che sarà chiamata a « combattere », se davvero sceglierà la parte dei poveri e degli oppressi, non vedrà mai persona da condannare, ma figli di Dio da salvare.
In ogni lotta non le basterà « vincere ». La vittoria crea solo dei nuovi oppressi: coloro che perdono. La Chiesa deve essere libera e liberante: lo potrà essere soltanto se, invece di vincere, si preoccuperà di convincere: di far nascere cioè dall'interno di ogni uomo che incontra l'adesione che libera e che dello « schiavo del peccato » fa un « servitore della giustizia ».
Così nei confronti delle ideologie e dei movimenti storici: oltre al senso della storia e della vitalità incessante dei movimenti cui richiama la *Pacem in Terris* di Giovanni XXIII,[11] nella Chiesa dovrà sempre essere ben presente un altro orientamento essenziale: l'eventuale condanna per le ideologie e i movimenti non può e non deve diventare condanna delle persone. L'uomo è sempre da salvare, anche se molte delle realtà che egli costruisce sono costantemente da rivedere e superare. L'uomo è sempre da salvare, per quanto negative siano le ideologie che ha costruito e i movimenti storici in cui vive e milita. Credere alla possibilità di conversione significa anche credere a una storia in cui l'uomo incessantemente si rinnova come singolo e come collettività.

2. Una Chiesa che ritrovi la sua « cattolicità » anche a livello politico

Che sia cioè capace di far emergere lo « specifico » del cristiano nell'impegno politico là dove veramente si trova: non tanto in certe scelte concrete e immediate, frutto non solo di adesione alla fede ma anche di mediazioni di diverso tipo, quanto piuttosto nella precisa volontà di attuare la costante liberazione dell'uomo in adesione a Cristo.
Ogni scelta politica concreta porta in sé una grande carica di relatività. Non c'è spazio per una politica « cristiana »: c'è spazio e si può costruire spazio per il cristiano che fa politica. Ma non deriva da questo che la politica fatta da un cristiano o da un movimento di cristiani sia « politica cristiana ». Già Giovanni XXIII in *Mater et Magistra* esprimeva con chiarezza la situazione di divergenza e di confronto che costantemente si può creare anche tra persone che condividono la stessa fede.
Il pluralismo non è certamente una situazione « ideale »: è un fatto, derivante

[11] « Va altresì tenuto presente che non si possono neppure identificare false dottrine filosofiche sulla natura, l'origine e il destino dell'universo e dell'uomo con movimenti storici a finalità economiche, sociali, culturali e politiche, anche se questi movimenti sono stati originati da quelle dottrine e da esse hanno tratto e traggono tuttora ispirazione. Giacché le dottrine, una volta elaborate e definite, rimangono sempre le stesse; mentre i movimenti suddetti, agendo sulle situazioni storiche incessantemente evolventi, non possono non subirne gli influssi e quindi non possono non andare soggetti a mutamenti anche profondi. Inoltre, chi può negare che in quei movimenti, nella misura in cui sono conformi ai dettami della retta ragione e si fanno interpreti delle giuste aspirazioni della persona umana, vi siano elementi positivi e meritevoli di approvazione? » (« Pacem in Terris », n. 160).

insieme dalla ricchezza e dai limiti dell'uomo. L'unità è il punto verso cui si deve e si può tendere. Ma l'unità non è uniformità: si costruisce nell'accoglienza delle diversità e nel confronto, talora anche dialettico.
Il pluralismo quindi non è qualunquismo che rinuncia a scegliere; anzi, nel confronto accettato liberamente di fronte alla fede, diventa un elemento di stimolo continuo e reciproco alla conversione, perché nessuno si illuda di aver realizzato una volta per tutte ciò che invece non può essere che oggetto di una lunga e costante ricerca, che trascende l'opera e la vita non solo dei singoli, ma di intere generazioni.
Il pluralismo non è una moda: se troppo spesso nella Chiesa stessa si è finito con l'accettare lo « spirito del mondo » che pretende di ridurre al conformismo e al gregarismo per costruire l'unità, è pur vero che questo è stato ed è un aspetto del peccato che pure è presente nella Chiesa. L'unità che rifiuta di diventare pretesa o imposizione di uniformità per diventare accoglienza reciproca tra diversi, realizza ciò che il « mondo » non è capace di costruire: gli apporti differenziati, che ognuno è in grado di offrire, sono veramente « dono di Dio per l'utilità comune », mentre diventano pretesto di divisione solo quando l'assolutismo ideologico, il settarismo di gruppo o la grettezza di cuore impediscono di raccogliere la ricchezza del dono che viene dal fratello.
Il confronto non sempre appianerà i contrasti; talora potrà anche acuirli. L'esigenza « politica » di far prevalere il proprio orientamento creerà forti tensioni. Ma la fede che trascende ogni politica e non si riduce (e neppure si « incarna ») a nessuna ideologia, continuerà a farmi vedere in coloro che ho combattuto a livello politico i fratelli con i quali sono chiamato a ricercare l'unica Salvezza nell'adesione a Cristo.

3. Una Chiesa veramente povera

Povertà di potere politico e di potere economico; una Chiesa che in termini attuali possa ripetere ai poveri che si rivolgono a lei le parole di Pietro al povero del Tempio: « Non possiedo né oro né argento, ma quello che ho te lo dò: nel nome di Gesù Cristo, il Nazareno, cammina! » (*At* 3,6). « Nel nome di Gesù cammina: prendi coscienza della tua realtà, della tua dignità di uomo; sii tu il primo artefice della tua liberazione. Non aspettarti una elemosina che ti avvilisce, ma una solidarietà che ti sostiene nel tuo cammino di liberazione, nella tua lotta per togliere le cause dell'oppressione e dello sfruttamento ».
Una Chiesa povera anche sul piano delle ideologie, cosciente di non possedere in proprio neppure un « progetto di società » da realizzare, ma capace di porsi come elemento di conversione in qualsiasi tipo di società, capace di stimolare persone e movimenti a continua conversione.
Così, mi pare, potrà davvero annunciare il Vangelo « a tutte le genti », portando un Messaggio che a volte potrà apparire provocante e duro, ma che in effetti sarà davvero un « parlare a tutti », in termini pieni di significato vitale.

4. Una Chiesa che condivida a fondo la storia di liberazione terrena, ma che nello stesso tempo è convinta testimone delle « verità difficili »: la Trascendenza e la Risurrezione

a) *Trascendenza di Dio rispetto all'uomo*: nessuno « possiede » Dio; nessuno ha in proprio l'esclusiva della « rappresentanza di Dio » presso gli uomini.

Per tutti esiste invece il problema di essere fino in fondo « disponibili a Dio » per la sua opera di salvezza e liberazione.

b) *Trascendenza dell'uomo rispetto a ogni realtà terrena*: « Tutto è vostro! Ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio » (*1 Cor* 3,23); « Che cosa è l'uomo perché tu te ne ricordi, il figlio dell'uomo perché te ne curi? Eppure l'hai fatto poco meno degli angeli, di gloria e di onore lo hai coronato; gli hai dato potere sulle opere delle tue mani, tutto hai posto sotto i suoi piedi... » (*Sal* 8). Anche il « sabato » (la vita religiosa) è per l'uomo, non l'uomo per il sabato! Ridurre l'uomo a strumento di potere, di ricchezza, di godimento, ecc... è pur sempre negare in lui il figlio di Dio, l'Immagine del Padre.

c) *Risurrezione di Cristo, fondamento reale di ogni adesione di fede.* Risurrezione dell'uomo alla vita futura, di cui Cristo si è fatto garante. Risurrezione dell'uomo a una costante « novità di vita » (individuale e collettiva) che deriva dall'adesione a Cristo.
È difficile credere alla « risurrezione dai morti »; ma quanto è pure difficile credere a quella « risurrezione » che è il cambiamento di vita, di convinzioni, di atteggiamenti di cui l'uomo è pur sempre capace.
Lo « spirito del mondo » nega questa possibilità di « risurrezione »: una persona o un movimento, quando sono « etichettati » in un certo modo, lo sono quasi definitivamente. Non si riesce a sfuggire al continuo sospetto.
Una Chiesa che predica il « convertitevi e credete al Vangelo » non può accettare assolutamente una visione così sclerotica e gretta dell'uomo e della sua storia: in un mondo che nega questa speranza di salvezza deve essere sempre quella che offre ancora lo spazio per « sperare contro ogni speranza umana ».
Veramente credo che eventuali gruppi o movimenti o comunità di cristiani che mettano in secondo ordine questa testimonianza facciano un pessimo servizio tanto al Vangelo che vogliono testimoniare e vivere nella sua integrità, quanto alla classe operaia cui pure si appellano.
La classe operaia in modo particolare non ha bisogno di « liberatori » che vengano dall'esterno: ha saputo e sa continuamente generare e formare i suoi militanti. E questi militanti non hanno bisogno di trovare « motivazioni » più o meno spurie e eterogenee per il loro impegno: la loro riflessione e la loro azione in un movimento che ormai ha superato il secolo di vita li porta a scoprire le motivazioni reali.
Ciò che nella Chiesa essi debbono poter trovare è ciò che altrove non possono conoscere a fondo: il significato pieno, totale della loro vita e della loro lotta di liberazione. Soltanto nella luce della Trascendenza e della Risurrezione appare in pieno questo significato: « ciò che hai fatto anche al più piccolo lo hai fatto a Me ». Il termine ultimo di ogni azione storica è pur sempre Cristo che si identifica nel povero e nell'oppresso; la salvezza eterna non può essere mai divisa dall'impegno per le salvezze terrene.

[12] « È quanto mai opportuno che i giovani siano invitati spesso a ripensare quei tre momenti (vedere-giudicare-agire, di cui si parla al n. precedente, ndr) e, per quanto possibile, a tradurli in pratica; così le cognizioni apprese e assimilate non rimangono in essi idee astratte, ma li rendono praticamente idonei a tradurre nella realtà concreta princìpi e direttive sociali. In tali applicazioni possono sorgere anche tra cattolici, retti e sinceri, delle divergenze. Quando ciò si verifichi, non venga mai meno la vicendevole considerazione, il reciproco rispetto, la buona disposizione a individuare i punti di incontro per un'azione tempestiva ed efficace... » (« Mater et Magistra », nn. 218-219).

COMUNISMO ITALIANO E QUESTIONE CATTOLICA/1

studi

IL PENSIERO DI GRAMSCI SUL CATTOLICESIMO, FINO ALLA FONDAZIONE DEL « PARTITO POPOLARE »

ERMIS SEGATTI

Nell'ambito della tematica ecclesiologica affrontata dalla Rivista, proponiamo questa serie di tre articoli sui rapporti fra il Partito Comunista e la Chiesa in Italia, a partire dalla prima riflessione gramsciana fino a oggi.
Il discorso di E. Segatti, dettagliato, chiaro, originale per la documentazione a cui si riferisce, risulta di grande interesse pastorale, per la situazione socio-religiosa che attualmente viviamo. È per tutti, un efficace stimolo alla riflessione.

I titoli dell'intera serie sono:

Comunismo italiano e questione cattolica

1. Il pensiero di Gramsci sul cattolicesimo, fino alla fondazione del « Partito Popolare ».

2. Le ultime considerazioni di Gramsci sul « Partito Popolare » e sulla Chiesa Cattolica.

3. L'atteggiamento del « Partito Comunista Italiano » di fronte alla Chiesa, nell'ultimo trentennio.

Il mondo cattolico italiano in varie occasioni fu al centro dell'attenzione di Gramsci. Alcune volte per esprimere in proposito giudizi di carattere limitato e occasionale. Altre per comprenderne più a fondo e integralmente la natura. La portata delle conclusioni alle quali è giunto lo fanno indubbiamente uno degli studiosi marxisti più seri sull'argomento.
Questo studio, sia pure sommario, intende presentare una documentazione delle tappe essenziali del pensiero gramsciano sulla questione cattolica. Si divide in due parti. La prima arriva fino al periodo della costituzione del Partito Popolare Italiano, che offre a Gramsci l'occasione di alcune sintesi fondamentali. La seconda comprenderà il periodo successivo, fino alle ultime elaborazioni dei « Quaderni del carcere ».

A. Giudizi sul cattolicesimo a partire da alcuni momenti caratteristici della tradizione cattolica

All'inizio della prima guerra mondiale l'attività di Gramsci come giornalista e attivista nella sezione torinese del PSI si fa molto intensa. Abbandona l'università, la cui Facoltà di Lettere e di Diritto aveva frequentato con grande impegno negli anni precedenti, e collabora a diversi giornali della sinistra. È soprattutto da interventi giornalistici che possiamo ricostruire il suo pensiero sulla questione cattolica in questo periodo. Si tratta, inizialmente, di note per lo più polemiche sullo stile di un certo anticlericalismo di moda tra i socialisti. Ma, assai presto, le sue osservazioni diventeranno più impegnative e meno occasionali, ed egli non esiterà a distanziarsi apertamente dalla moda corrente.

L'incontro-scontro nel mondo del lavoro fra l'ispirazione cristiana e quella marxista

Nei primi testi giornalistici del '16-'18 che trattano problemi della tradizione cattolica si possono, comunque, trovare annotazioni che sono già interessanti. Esse rivelano, tra l'altro, fino a che punto certi nodi dell'incontro-scontro tra movimento di ispirazione marxista e di ispirazione cattolica continuano ad essere di primaria importanza. In un articolo del 6 Settembre 1916 sull'« Avanti! » (col titolo: « Il medioevo alle porte di Torino »), Gramsci commenta alcune situazioni verificatesi a Grugliasco, con disordini e botte, che finirono con l'incarcerazione di giovani socialisti, tra il sollievo generale del clero locale e del circolo cattolico, « con i relativi presidenti detentori di capitali o fortunati esercenti al cospetto di Dio e al cospetto della Chiesa sua ancella ». Gramsci ironizza evidentemente sull'interclassismo delle leghe cattoliche bianche e sulla proposta di soluzione dei conflitti sociali in base alla conciliazione di tutte le parti in causa, secondo indicazioni che venivano già dalla « Rerum Novarum ».

« In questi ultimi mesi accadde un fatto che mise in subbuglio, in sconforto, in tema ed in allarme la tranquilla Grugliasco religiosa, ben pasciuta ed esercentesca. È bene sapere che a Grugliasco, di fronte ai tranquilli ed ospitali conventi ove le pie monache e i pii religiosi servivano il Signore oziando e godendosi, in letizia, ogni ben di Dio, sorge una specie di galera umana ove lavorano per dodici ore intere e faticate centinaia di donne al servizio del capitalismo per paghe di vergogna e di fame. A queste condannate ai lavori forzati del iutificio, i pii monaci dal pergamo e dal confessionale predicavano, suggerivano, imponevano lo starsene contente del proprio stato, e le pie monachelle, alla domenica nei ricreatori, infondevano il quotidiano spirito della cristiana rassegnazione e della mortificazione della carne. Ma Grugliasco, con tutti i suoi conventi e le sue preghiere, e con tutta la suggestione che da essi conventi e da esse preghiere si effonde sulla massa proletaria e specie sulla massa proletaria socialista, è pure in mezzo al mondo ed è pure vicina a quel focolaio di risveglio proletario e di ribellione socialista che è la Torino delle giornate di maggio (si riferisce alle proteste per l'entrata in guerra dell'Italia).

In quest'ultimo tempo il soffio della ribellione è giunto sfidando e vincendo l'opera dei religiosi e delle religiose fra le operaie del iutificio, ed è sorta — o terrore, o meraviglia, o scandalo — la Lega tessile. Il mondo bottegaio e il mondo redditiero è stato messo a soqquadro e più che mai esso battè alla porta e parlo al cuore, e si raccomandò contorcendosi a monaci e a monache, perché la Grugliasco pingue non fosse minacciata dalla Grugliasco sfruttata che minacciava — e il sorgere della recente Lega ne era un sintomo — di turbare i sonni e le digestioni. E il mondo religioso subito si mosse e si mise fervorosamente all'opera per arrestare il movimento di risveglio proletario che si andava iniziando. Si propose subito una Lega mista del lavoro, con intervento, da Torino e da altre città, degli organizzatori del krumiraggio cattolico, si pose alla presidenza della Lega un feroce esercente, novello don Chisciotte con mille promesse e mille seduzioni alle operaie di Grugliasco, del ricreatorio religioso, si diffusero tutte le calunnie solite contro le Leghe cosiddette socialiste, e s'andò soprattutto d'accordo con la teppaglia e col maresciallo dei carabinieri » (Per il testo cf: A. GRAMSCI, *Scritti giovanili: 1914-1918,* Einaudi, Torino 1958, pp. 43-44).

Il « krumiraggio » dei « cattolici »

Il brano rende fedelmente il clima di contrapposizione frontale tra le associazioni di tipo cattolico e la tradizione sindacale socialista. Particolarmente significativa è la qualifica dei cattolici come « krumiri », per il boicottaggio degli scioperi indetti dai comitati rossi, che fu uno dei tratti caratteristici che per molti anni distinsero polemicamente le due parti nella lotta spicciola di fabbrica; quantunque la legittimità della lotta, anche con lo strumento dello sciopero, sia pure « in via eccezionale », fosse stata ribadita in diversi momenti della formazione del movimento operaio cattolico. Interessante è pure l'attacco di Gramsci contro l'interferenza di clero e religiose nella vita sociopolitica, altro motivo dominante di tutta la situazione storica italiana. In seguito, egli esaminerà in modo molto più articolato il nesso tra base cattolica e gerarchia. Ma, ora, sottolinea la strumentalizzazione della fede per fini politici reazionari. Per diversi uomini della sinistra il criterio principale di lettura del mondo religioso italiano resterà entro questa prospettiva, che è di natura sostanzialmente anticlericale. E la giustifica, senza dubbio, la stretta connessione in Italia tra società religiosa e società civile, in funzione antistatale durante il periodo liberale e poi in funzione di « riconquista » dello stato al sorgere della prima forza partitica di matrice cattolica, il Partito Popolare Italiano. Pure questo è un nodo in buona parte irrisolto ancora oggi.

L'alienazione della fede e l'impegno socialista

Sulla linea della citazione precedente si collocano molti accenni di Gramsci a fatti quotidiani della vita cattolica.
Il 21 Giugno 1916, in « Sotto la Mole », compare un articolo su « La Consolata e i cattolici ». Questo momento di devozione alla Madonna (« il gran bazar della superstizione piemontese », la definisce Gramsci) viene ridotto a simbolo di tutto un mondo di fede che è agli antipodi della concezione socialista.

« La differenza di concezione, di sistemazione filosofica tra socialisti e cattolici si rivela in ogni atto, in ogni presupposto, perché sia necessaria una dimostrazione dottrinaria ».

Ad es., sul tema della pace:

« Ebbene, anche per la pace la posizione dei cattolici è in antitesi stridente con la nostra. Aspettano la redenzione dalla grazia, essi; invocano la buona volontà dei santi, quando sarebbe più opportuno far appello a quella degli uomini. Per essi vale solo l'autorità, la rivelazione, la parola di Dio, poiché pongono la scaturigine dei fatti umani fuori dell'uomo, in una volontà suprema che tutto abbraccia e tutto giudica, e spartisce il torto o la ragione al lume di una semitica concezione del bene e del male che può valere per gli schiavi, non per gli uomini. Noi non aspettiamo nulla da altri che da noi stessi; la nostra coscienza di uomini liberi ci impone un dovere, e la nostra forza organizzata lo attua. Solo ciò che è opera, conquista nostra, ha valore per noi, diventa parte di noi stessi, non ciò che viene elargito da un potere superiore, sia esso lo Stato borghese, o sia la Madonna della Consolata. Non è quindi solo la ripugnanza per il rito, per l'esteriorità, per il simbolismo ormai vuoto di ogni contenuto di fede che, malgrado gli sforzi dialettici di qualche abile casuista, ci tiene lontani dal cattolicesimo. È l'antitesi insanabile delle idee; l'uomo che ha acquistato coscienza della forza della sua volontà, dell'efficacia della sua coscienza nella storia, non vuole più saperne della Consolata e delle sue virtù taumaturgiche. E nel mondo cattolico ci sono ancora troppe Consolate » (cf A. GRAMSCI, *Sotto la Mole. 1916-1920,* Einaudi, Torino 1972, pp. 178-179).

Si riprende qui uno dei temi di fondo nella contrapposizione tra credenti e marxisti: la fede significa passività, debolezza e inettitudine; mentre l'ideologia e la prassi marxista rappresentano il rilancio della fiducia dell'uomo in se stesso. Il credente è rassegnato, il marxista è rivoluzionario. Questo modo di riassumere il confronto conflittuale tra le due concezioni era allora diffusissimo e in tutta una linea del marxismo-leninismo contemporaneo continua ad essere la forma più pratica e sintetica di definire la questione una volta per tutte, come si può vedere, per citare un caso esemplare tra tanti, da questo passo di L. Trockij:

« Il marxismo considera lo sviluppo della tecnica come la molla principale del progresso e fonda il programma comunista sulla dinamica delle forze di produzione. (...) Il marxismo è profondamente imbevuto dell'ottimismo del progresso e ciò basta, sia detto di passata, ad opporlo irrimediabilmente alla religione » (L. TROCKIJ, *La rivoluzione tradita,* Samonà e Savelli, Roma 1972, p. 43).

Lo stesso Gramsci si era espresso chiaramente al riguardo il 22 Maggio del 1916, sempre in « Sotto la Mole », con un articolo su « Audacia e fede », attaccando un volantino di giovani cattolici, suoi amici personali, redattori di un giornaletto integralista, il « Savonarola »:

« Non è una dottrina di schiavi in rivolta la nostra, è una dottrina di dominatori che nella fatica quotidiana preparano le armi per il dominio del mondo » (*Ib.,* p. 147).

Il socialismo come « religione » nuova, in alternativa alla vecchia

Quest'articolo contiene anche una discreta sintesi di un modo di intendere e interpretare il socialismo che allora era molto in voga, e non solo a livello popolare. Si diceva, cioè, che il socialismo era la nuova religione, presa da

Cristo o no, poco importa. In tutti i casi, destinata a soppiantarlo. Queste idee saranno ancora espresse chiaramente negli anni venti, sia pure in un contesto, come si vedrà, molto più articolato:

« A della gente che insiste continuamente sulla fede, sulla verità, sulla sincerità, non è permesso sfiorare con la leggerezza offensiva idee e fatti che involgono la fede e l'entusiasmo di altri; perché allora l'audacia diventa impudenza, prosopopea, sopportazione, qualità tutte che non rientrano precisamente nella tradizione savonaroliana?
Che abuso di vecchi clichés in un articolo del loro premier che si occupa di socialismo, che tanto di cenci da rigattiere!
Melensaggine nell'espressione dei luoghi più comuni, completa deficienza di ogni nozione teorica e storica del movimento socialista. Concezione idilliaca del socialismo che dalla "bocca di Gesù ha tolto le parole di carità e fratellanza", dopo averle spogliate della loro virtù religiosa.
Storia: "Durante cinquant'anni di socialismo, il popolo quale progresso ha fatto? Economici: qualcuno. Intellettuali: pochi. Morali: nessuno". E via di questo audacissimo tono. Tanta scempiaggine ci sbalordisce. Potremmo ritorcere le domande adattandole al cristianesimo, e con risposte analoghe dimostreremmo solo la nostra insipienza.
Ma non vogliamo incrudelire con chi, nel suo candore di neofita zelante, è così giudice delle cose nostre: il candore è troppo spesso sinonimo di minchioneria e non bisogna essere severi coi... candidi. L'augurio che conclude la cicalata innocente è la prova migliore della incomprensione di questo giovinotto: il socialismo dovrebbe diventare cristiano. Ciò che sarebbe lo stesso che dire: il quadrato dovrebbe diventare triangolo. Perché tutta questa gente non si è accorta, essa che a proposito, e più spesso a sproposito parla di valori spirituali, che il socialismo è precisamente la religione che deve ammazzare il cristianesimo. Religione nel senso che è anch'esso una fede, che ha i suoi mistici e i suoi pratici; religione, perché ha sostituito nelle coscienze al Dio trascendentale dei cattolici la fiducia nell'uomo e nelle sue energie migliori come unica realtà spirituale. Il nostro evangelo è la filosofia moderna, cari amici del Savonarola, quella che fa a meno dell'ipotesi di Dio nella visione dell'universo, quella che solo nella storia pone le sue fondamenta, nella storia, di cui noi siamo le creature per il passato e i creatori per l'avvenire. E i nostri maestri hanno volgarizzata questa filosofia, l'hanno assunta come guida dei nostri destini e ci hanno insegnato con la logica ferma che il popolo, di cui tanto parlate voi, è una astrazione sociologica, che la carità vuol dire elemosina, e non si fa elemosina ai forti, ai conquistatori, che l'amore e la fratellanza devono solo significare solidarietà di classe, se vogliono essere fecondi di risultati, perché i socialisti, il proletariato, non sono degli infelici, dei mendichi, degli spiantati, come immagina la fantasia democratica cristiana. Sono degli audaci lavoratori di un nuovo edificio sociale, di una nuova civiltà, che non domandano pietà e aiuto a nessuno, perché hanno la certezza di vincere con le sole loro energie » (*Ib.*, pp. 147-148).

Il rapporto fra il socialismo e il cristianesimo

In quest'articolo Gramsci insiste sull'interpretazione storicistica della religione cristiana: essa avrebbe fatto il suo tempo. Oggi gli eredi della spinta creativa del cristianesimo sono i socialisti. Così si esprimeva anche Engels e così pochi anni prima aveva scritto A. Lunacarskij, suscitando, però, l'indignazione di Lenin e recriminazioni contro la sua persona che l'accompagnarono durante

tutta la sua vita, come uno che portava confusione nella testa dei proletari e acqua al mulino dei preti.

Dice, dunque, Gramsci, prendendo lo spunto dalla pretesa del gruppo dei giovani cattolici della redazione del « Savonarola » di svuotare di significato il socialismo a partire dal cristianesimo, che è esattamente il primo a esaurire la funzione storica del secondo. In un articolo del 1920, sulla rivista « L'Ordine Nuovo », che rappresentava le idee della frazione più a sinistra della sezione socialista torinese, la quale avrebbe poi contribuito a creare la scissione di Livorno nell'anno successivo, Gramsci riprendeva la questione dei rapporti con il cristianesimo in termini più vicini al discorso che a suo tempo aveva fatto Engels. Contro un'interpretazione superficiale del materialismo storico, egli risale ad un confronto tra marxismo e cristianesimo primitivo. Afferma che si tratta in entrambi i casi di movimenti rivoluzionari globali, ma diversi (come diversa è sempre la storia, e imprevedibile). Più specificamente Gramsci si chiede: che cosa si può prevedere dalla moralità che si sprigionerà dalle forze proletarie una volta che si saranno liberate dalle leggi dell'antagonismo capitalistico? Oggi possiamo appena verificare un anticipo della società futura nell'esperienza che stiamo facendo della solidarietà tra i lavoratori; ma ci sfuggono tutte le possibilità reali che si svilupperanno da essa. Forse i tratti più caratteristici si possono intravedere nella fisionomia del partito, poiché vi si trovano le forze più coscienti, mentre la massa è ancora in gran parte indifferente.

Ora, venendo ad un confronto più diretto con le tesi fondamentali del cristianesimo primitivo, Gramsci ritiene che le esigenze morali del marxismo sono superiori a quelle che Cristo poteva richiedere ai suoi discepoli. Egli, infatti, aveva la certezza del premio celeste, mentre qui tra noi, oggi, esiste solo l'abbrutimento materiale senza possibili illusioni e sotto condizionamenti ben precisi. Un vero miracolo è che i proletari riescano a cambiare questa società (cf A. GRAMSCI, *Scritti politici,* v. II, Editori Riuniti, Roma, p. 157).

L'attenzione alle strutture organizzative dei cattolici

Su una questione analoga Gramsci ritorna sotto lo stimolo di un concorso indetto per attirare giovani nei circoli cattolici. Egli dimostra sin d'ora un'attenzione singolare per particolari apparentemente insignificanti dell'organizzazione cattolica. Il lettore potrebbe essere indotto a credere che si tratti di concessioni fatte allo stile giornalistico, quasi di pettegolezzo, allo scopo di attirare semplicemente la curiosità polemica del pubblico. Come risulterà poi evidentissimo dallo stile dei « Quaderni del carcere », Gramsci dimostra, invece, una notevole capacità di valutazione di quelle strutture, meno vistose, ma di straordinaria portata pratica nella dinamica delle organizzazioni sociali, quali sono gli strumenti di comunicazione di massa, che servono da canali di trasmissione dell'ideologia ufficiale dai quadri intermedi ai credenti della base. Già in un articolo del febbraio 1916 Gramsci sottolineava la sorprendente efficacia della stampa cattolica a questi livelli e, proprio, sotto le apparenze più modeste.

« Mi piace fermarmi a lungo dinanzi alle vetrine dei librai e scorrere con gli occhi i volumi allineati, cercando di fissarmi bene nel cervello l'immagine di quelli che più vorrei avere. Mi fermo anche dinanzi alle librerie cosiddette religiose e ogni volta che ciò m'accade provo sempre un nuovo stupore. Sicuro: vedo volumi su volumi, di ogni specie e su tutti gli argomenti, e su molte copertine impressa la dicitura: 20a, 30a e persino 50a edizione, e mi domando come mai libri che riescono a raggiungere tirature così elevate sono ignoti o

quasi nel mondo della cultura, e nessuno ne parli, e sfuggano così completamente al controllo della critica scientifica e letteraria. Non posso credere che le tirature denunciate siano un "bluff" editoriale, e perciò sento ammirazione ed invidia per i preti che riescono ad ottenere effetti così palpabili nella loro propaganda culturale.
In realtà noi non ci curiamo troppo di questo lento lavorio di impaludamento culturale dovuto ai clericali. È qualcosa di impalpabile, che scivola come l'anguilla, molliccio, che non pare consistente e invece è come il materasso che resiste alle cannonate più delle mura di Liegi » (*Ib.*, p. 39).

La forza di aggregazione dei cattolici si sta esaurendo

Tornando al concorso per attirare i giovani ai circoli cattolici, Gramsci mette in rilievo alcune caratteristiche di questo attivismo: la mancanza di motivazioni profonde che lo collegherebbero ai problemi più seri degli altri uomini, la distrazione dai problemi fondamentali che attraversano la stessa religiosità nell'età contemporanea.
In queste pagine riaffiora il motivo dominante della critica marxista alla religione, secondo cui la forza di aggregazione dei principi di fede sta esaurendo la sua carica, in presenza del socialismo, e si deve compromettere con fattori intrinseci alla religione stessa, scadendo sia sul piano ideologico che su quello ideale.

« Per attirare (curiosa espressione) i giovani, basterebbe che i circoli cattolici ne rappresentassero una necessità dello spirito, il bisogno di trovarsi insieme fra compagni di ideale e di lotta, e la coscienza che sia un dovere diffondere e propagandare la fede che si vive come unica verità da affermare a tutti i costi. Lo spirito di apostolato che ardeva nei primi seguaci del cristianesimo non avrebbe neppure un momento fatto loro pensare che potesse esistere un cristiano che non sentisse il dovere di affermarsi tale e di conquistare a Dio gli infedeli. Gioventù decrepita quella cattolica, che avendo perduto ogni calore interno cerca in accomodamenti pratici, in adescamenti da correzionale, di saturarsi di iscritti; non importa che la gran parte sia peso morto, ingombrante, anodino, che entra nel circolo così come potrebbe entrare in una società sportiva o in un club di giocatori di tresette. Basta che all'occasione si possano snocciolare centinaia di nomi come grani di rosario per protestare contro una statua di donna nuda o contro l'esposizione di giornaletti pornografici. Ciò che costituisce l'energia, la potenzialità di sviluppo e di lotta efficace, esula da questi circoli "ancien régime", dove è proibita la libera discussione, dove un rappresentante della curia vigila continuamente perché non si facciano affermazioni eterodosse o contrarie ai buoni princìpi. E la gioventù che sente, che si agita per trovare la propria via ha bisogno invece di sconfinata libertà, di possibilità di scapricciamenti, che a mano a mano si vadano arginando e disciplinando nella dura esperienza della vita quotidiana...
O giovinezza decrepita del cattolicesimo, non bastano i concorsi a premi per dar vita a un cadavere: il tempo dei miracoli è passato, e Lazzaro nella sua tomba dorme il sonno dei giusti e mai più le sue palpebre si riapriranno per vedere la luce del sole. Altri circoli intanto sono sorti e non per risultato di concorsi, altra fede ha riempito l'anima dei giovani, e non è il vostro buon vecchio iddio che ha fatto scoccare la scintilla: e la vostra è una tela di Penelope che aspetta inutilmente il ritorno di Ulisse » (*Ib.*, pp. 103-104, articolo in « Sotto la Mole » del 4 Aprile 1916).

In queste considerazioni si ritrovano gli spunti polemici iniziali di Engels nel suo saggio « Per la storia del cristianesimo primitivo », dove invitava a guardare le assemblee operaie del suo tempo se si fosse voluto trovare un parallelo alla carica umana delle comunità cristiane dei primi tempi. È, in fondo, una variante del discorso più generale dell'eredità cristiana, a suo modo, del socialismo nel mondo attuale. L'affermazione ha il suo riscontro nella tesi diffusa in certi marxisti di questo periodo, i quali, sulla scia di Engels, definivano il cristianesimo primitivo come l'unico socialismo possibile per i suoi tempi.

La trascendenza cristiana come illusione

Un intervento che sintetizza molto bene la posizione di Gramsci, in quel periodo, sulla questione religiosa a partire da fatti della tradizione cattolica lo si trova in una serie di articoli pubblicati sull'«Avanti! » tra la fine di Aprile e il Giugno del 1917, in occasione delle cerimonie per la beatificazione del Cottolengo. Gramsci risottopone a critica alcuni punti basilari dell'etica cristiana, partendo dal discorso sulla santità del Cottolengo. La tesi di fondo è che egli fu un cattolico per caso; la sua opera non deriva necessariamente dall'ispirazione della fede cristiana. Anche nei suoi valori incontestabilmente positivi, la fede cristiana è solo un involucro mistico di speranze, di tensioni, di lotte solo terrene, solo umane. Dio non c'entra, e se c'entra, ciò è dovuto unicamente ad un'illusione individuale o collettiva dei credenti. Senza dubbio il Cottolengo ha svolto un'opera umanitaria di primo piano. La sua è la religione del dolore incompreso, che sa giungere ai rifiuti della società. Insomma, egli fu davvero un grande uomo. Ma, secondo Gramsci, è assurdo tentare da parte dei clericali di riappropriarsene come di cosa propria ed esclusiva, dopo averlo aspramente avversato in vita. Se davvero il Cottolengo era espressione del cattolicesimo autentico, non si spiegherebbe l'incomprensione di cui fu fatto oggetto e la rarità di esempi del genere tra i credenti ordinari. Le commemorazioni di oggi sono solo ipocrisia. Quanto ai comunisti, continua Gramsci, le cose stanno in modo diverso.

Un santo umanitario, cattolico per caso

« Noi, che siamo uomini liberi, riconosciamo i meriti grandi di quest'uomo e le sue virtù. I suoi principi economici non sono certo i nostri; il suo modo di concepire la solidarietà umana non può essere certo il nostro: il Cottolengo era un religioso, un mistico, e noi siamo realisti e vogliamo che la solidarietà sia basata su un ordinamento nuovo della società e non sul buon cuore dei singoli, che vivono e muoiono con l'opera loro. Noi lavoriamo per l'eterno, per la continuità immanente del concreto. Ma, da uomini liberi, ammiriamo gli uomini come il Cottolengo, che hanno espresso il massimo dell'amore e della pietà umana, che hanno realizzato integralmente, in una società avversa, sorda, opaca, un loro ideale individuale. Perciò ci dispiace che di essi si impadronisca la piazza, la turpe speculazione settaria e ipocritamente religiosa » (cf l'articolo « Il Cottolengo e i clericali », sull'« Avanti! », ed. piemontese, 30 Aprile 1917, *o.c.*, pp. 108-109).

Il discorso non si chiuse così presto, poiché l'interpretazione data della figura del Cottolengo da Gramsci provocò una risposta polemica dell'importante giornale cattolico « Il momento », che accusava Gramsci di avere esagerato artificiosamente le difficoltà incontrate dal Cottolengo nell'ambiente cattolico tori-

nese. La controreplica di Gramsci si serve della monografia di Pietro P. Gastaldi, dalla quale trae abbondante materiale a riprova delle sue asserzioni; e conclude:

« ... il Cottolengo, per il quale ora non ci sono altari sufficienti, sarebbe stato una vittima dei clericali e dei gesuiti se egli non fosse stato un uomo di carattere, più che un uomo di fede, e non avesse tratto la sua energia morale da ben altra fonte che non sia la mitologia cristiana. Come cattolico si sarebbe sottomesso ai "consigli" dei suoi superiori; come uomo resistette, e trionfò nel mondo di gente piccina e gretta che costituiva allora come ora il cattolicismo torinese. Probabilmente, se il caso lo avesse fatto nascere buddista o maomettano, la sua vita sarebbe stata "triste", e la sua carità, la sua umanità profonda e universale avrebbe dato frutti migliori e più efficace lenimento alla sofferenza dei miseri » (cf l'articolo « Il Cottolengo e i clericali », parte seconda, 5 Maggio 1917, in *o.c.*, p. 112).

L'« umanesimo materialistico » o il « marxismo dal volto umano » di Gramsci

Ma il vero interlocutore polemico che porta Gramsci ad una chiarificazione più impegnativa circa il socialismo come alternativa globale al cristianesimo è Filippo Crispolti, personalità di rilievo tra i cattolici del primo novecento. Quest'ultimo aveva dedicato un'intera conferenza all'interpretazione gramsciana della figura del Cottolengo, comprendendone la portata ideologica e pratica, e aveva svolto una serie completa di argomentazioni intese e confutarla. Ed è a questo proposito che Gramsci ritiene opportuno venire ad una chiarificazione sistematica della questione. Questa risposta rappresenta un testo classico di umanesimo materialistico o di marxismo dal volto umano come si è sentito il bisogno di dire dalla fine degli anni cinquanta in poi:

« Per noi la discussione ha enorme importanza, è la ragione stessa della nostra vita. Provare che l'iniziativa benefica non ha come necessario presupposto una fede trascendente, ma è spiegata esaurientemente dall'umanità storica degli individui, è provare la possibilità della nuova vita che vogliamo instaurare. Il problema dell'iniziativa sociale è il massimo problema del socialismo. La nostra critica tende a provare che si avrà produzione anche senza lo stimolo della proprietà privata, del privilegio, anche senza il miraggio di una raggiungibile sopraffazione individuale. Ed è sempre lo stesso problema. Neghiamo, contro i conservatori, la necessità del privilegio economico per la produzione della ricchezza, come neghiamo, contro i cattolici, la necessità della religione per la produzione del bene, della verità, della vita morale.
Per i socialisti il problema dell'iniziativa produttrice di valori non si risolve nella psicologia, ma nella storia. Siamo storicisti, per la concezione filosofica che nutre il nostro movimento; neghiamo la necessità di ogni apriorismo, sia esso trascendente come vuole la fede religiosa, sia anche storico come il privilegio borghese. Attraverso la conquista della realtà economica, perseguiamo la possibilità di instaurare un ambiente morale in cui l'attività produttiva di valori sia spontanea, creatrice, suscitata dalla pura e semplice umanità, dal carattere, dalla genialità libera, senza che siano necessari stimoli eteronomi, religiosi o di privilegio. La conquista della realtà economica è solo nell'apparenza vistosa il nostro unico scopo: attraverso essa noi prepariamo la strada all'uomo completo, libero, e la nuova vita morale fervida vogliamo sia estesa al più gran numero possibile di individui.

Sostenendo in confronto dei cattolici questi concetti per riguardo al Cottolengo, sosteniamo la parte migliore di noi stessi, quella che ci fa sopportare con serenità la miseria della lotta attuale, che ci dà la forza per il sacrificio, che non ha trovato ancora l'occasione per provare quanto sia grande » (cf *Ib.*, pp. 117-118, articolo intitolato: « Rispondiamo a Crispolti »).

La rassegna di questi articoli non esaurisce tutte le allusioni al mondo cattolico contenute nell'attività giornalistica di Gramsci in questi primi anni di militanza politica nella sezione socialista di Torino. Non dovrebbero, comunque, mancare gli elementi sostanziali per farsi un'opinione corretta delle posizioni di Gramsci nei confronti del mondo cattolico in generale.

B. Giudizi sul partito dei cattolici italiani nel primo periodo della sua formazione

Anticipi di quella che sarebbe stata la valutazione ideologico-politica dei cattolici impegnati in un loro partito autonomo, si possono già trovare in forma frammentaria nel 1916, in un commento su « Sotto la Mole » al discorso tenuto dall'avvocato Marconcini, consigliere comunale di Torino, per l'Assemblea annuale della Cassa Popolare di Borgo Nuovo. Le tesi allora sostenute dall'avvocato Marconcini erano le seguenti: le lotte sociali hanno creato organismi di difesa e di resistenza nelle due classi antagoniste; cioè: le organizzazioni operaie per i lavoratori e le leghe degli industriali per i padroni. Tuttavia restano ancora altre categorie quasi completamente indifese: i piccoli artigiani. Conclusione dell'avvocato Marconcini:

« Ad esse devono pensare i cattolici colla creazione delle cooperative di credito, di produzione, ecc., perché quanto più si infittirà la rete di queste organizzazioni, tanto più sarà prossimo l'avvento di una società veramente cristiana ».

Conclusione di Gramsci: qui ci troviamo di fronte ad un programma di cattolici che è « prettamente antiliberale e antisocialista », perché si ipotizza una società che ha tutte le caratteristiche del precapitalismo, legata a forme di produzione ormai superate o in via di completa sparizione, che fanno parte di un « roseo tramonto di un'età che scompare » (cf in *o.c.* l'articolo: « Cristianissimi » del 29 Marzo 1916).

L'ispirazione a modelli arcaici di convivenza umana

In queste parole di Gramsci si delinea una delle principali critiche marxiste alla dottrina sociale cristiana, soprattutto a quella cresciuta intorno alla « Rerum Novarum ». La recriminazione si esprime al negativo nell'affermazione che i cattolici non hanno veramente compreso la portata della rivoluzione capitalistico-industriale; e al positivo nell'affermazione che la dottrina sociale della Chiesa riflette innanzitutto modelli arcaici di vita, specie rurali, e di tipo corporativistico-medioevale. Ancora la « Quadragesimo Anno » incentrava la sua proposta alternativa al socialismo e, ma molto meno, al fascismo, nella tesi della necessità storica per la società contemporanea di ripristinare quelle corpo-

razioni di base professionale che avrebbero permesso di superare da una parte, le spinte oggettive alla lotta di classe, forza di attenzione del socialismo, e dall'altra, l'involuzione totalitaria dello stato. Le concezioni corporativistiche sono state notevolmente riassorbite nei recenti sviluppi della dottrina sociale della Chiesa, anche sotto la pressione critica della sociologia di sinistra.
La proposta di Marconcini era un piccolo compendio dell'interclassismo cattolico, visto però come ricerca di una classe intermedia più che come volontà di stare al di sopra di tutte le classi, altra variante assai diffusa in quel periodo.

Incremento dell'industrializzazione e del proletariato

Gramsci collega la critica alle tesi del Marconcini con un'analisi dello sviluppo italiano negli anni che sarebbero immediatamente seguiti alla guerra in atto. Le enormi perdite inflitte agli stati belligeranti avrebbero imposto un drastico rilancio della produzione, intensificandone i ritmi. È proprio questa prospettiva che comporterà la scomparsa di « quelle forme di lavoro che la democrazia cristiana vorrebbe proteggere e rinsaldare ». L'incremento dell'industrializzazione allargherà nello stesso tempo la fascia proletaria della popolazione. Di conseguenza, coloro che progettano un futuro politico per sé attraverso il ripristino puro e semplice del passato, si troveranno senza base sociale sotto i piedi, si troveranno fuori dalla storia e contro la storia. In questo contesto Gramsci prevede che lo scontro con la struttura della Chiesa sarà frontale. Lo afferma chiaramente in un articolo del 5 Aprile 1918, in risposta a « Il momento ». In esso si cominciano a delineare alcuni spunti di analisi della questione cattolica, soprattutto in relazione alla particolare realtà di chiesa presente in Italia. Le sue osservazioni, pur non essendo prive di aspetti generici e semplicistici, colgono indubbiamente alcune delle caratteristiche centrali di questa realtà.

L'azione politica dei cattolici è per la conservazione

L'attacco parte dalla discussione sui beni ecclesiastici, difesi dagli esponenti cattolici già presenti a titolo individuale o di frazione nel parlamento italiano e in procinto di organizzarsi come forza politica autonoma. Il bersaglio principale è lo stato liberale per l'inettitudine dimostrata nell'affrontare la questione cattolica dopo il Risorgimento:

« È supremamente immorale che nei tempi nostri lo Stato borghese individualista lasci ad un partito, che rappresenta il passato superato, i mezzi per continuare in un'attività anacronistica. Non si tratta di fare dell'anticlericalismo sguaiato e volgare. Si tratta di richiamare lo Stato moderno al suo compito preciso di eliminatore delle sopravvivenze anacronistiche, di porre tutte le idee e tutti i programmi in un piano iniziale di partenza uguale, perché esse si affermino e si sviluppino solo in quanto rappresentano una necessità e un progresso, non in quanto protette e artificialmente sorrette » (cf l'articolo « Anticlericalismo sul serio », in « Sotto la Mole », *o.c.*..., p. 384).

Nel caso, Gramsci pone nettamente la questione dello stato laico in termini ugualitari e vede la presenza dei cattolici come una funzione che lotta per il mantenimento di privilegi, che si basa sul protezionismo dello stato. Una funzione dirompente sulla via dello smantellamento di questo modo di essere società nella società, che riflette nostalgie di stampo medioevale, è assegnata da Gramsci al capitalismo, dopo che lo stato liberale ha finito coll'abdicare al

suo compito ed è diventato appannaggio di cricche meschinamente anticlericali e massoniche.

« ... è il capitalismo che cerca uno sviluppo anche nelle terre dove più a lungo, per malvagità di uomini e di governi, si è mantenuto vivo il sistema feudale, l'inalienabilità degli strumenti di lavoro, la morale del servaggio, il dominio delle cricche, la disonestà amministrativa. I preti rappresentano meglio questa tradizione, questo sistema, e la borghesia nascente del luogo cerca di liberarsene, poiché la borghesia più evoluta del settentrione non ha, attraverso lo Stato, provveduto prima, e invece si è servita di quel sistema, di quella tradizione per arricchire meglio i suoi ceti improduttivi e poltroni » (*Ib.*, p. 385).

Un giudizio confuso sul rapporto fra mondo cattolico e borghesia

Se c'è un punto in cui la prospettiva gramsciana, come quella del gruppo che gli era omogeneo nel socialismo di sinistra italiano, è passata attraverso ondeggiamenti di interpretazione e ritorni su se stessa, è proprio il problema del rapporto tra mondo cattolico e borghesia. Del resto un'analoga confusione, che si è protratta per anni nella politica delle sinistre nell'Italia del dopoguerra, si è manifestata in modo evidente e con gravissime conseguenze nell'analisi della base sociale del fascismo. Ma di questo si discuterà in seguito nella presentazione dell'opera di Gramsci dopo la scissione di Livorno (1921). Nel passo appena citato sembrerebbe di dover capire che al capitalismo, che si svilupperà nel periodo dopo la guerra, spetti un ruolo egemone nell'evoluzione della società italiana al punto da imprimere una svolta decisiva nella radicalizzazione dei rapporti sociali e di classe. Di conseguenza verranno eliminate tutte le differenziazioni intermedie, compresi gli spazi delle forme di società arretrate, come appunto quella rappresentata dalla Chiesa. Come si vede, siamo, probabilmente, sotto la suggestione di un avverarsi troppo meccanico e rapido del momento rivoluzionario, quasi fosse una catastrofe oggettiva imminente, senza mediazioni. Questo è, del resto, un clima abbastanza diffuso nell'area delle sinistre del tempo. Naturalmente c'erano sfumature molto diverse tra varie tendenze. Resta il fatto che l'accelerazione e l'acutizzarsi dei processi storici erano manovrati con eccessiva disinvoltura.

L'attenzione alla base popolare cattolica

C'è un altro punto in cui Gramsci dimostra di procedere, per il momento, con criteri confusi, proprio nella loro apparente chiarezza. Dalle citazioni precedenti sembrerebbe legittimo assimilare il mondo cattolico con l'oscurantismo medioevale. Anche là dove i cattolici intenderebbero trovare un loro spazio politico, questo non potrebbe che assumere connotazioni di tipo reazionario, « fuori dalla storia e contro la storia ». Essi non agirebbero in forza di una vera alternativa allo stato liberale moderno, ma solo in difesa di una società arcaica. Indubbiamente Gramsci coglie una delle linee di sviluppo politico fondamentali della presenza cattolica in Italia dopo il Risorgimento. Tuttavia lo stesso Gramsci si dimostra straordinariamente attento, verso il '18, ad un'altra componente dello stesso mondo cattolico: la sua base popolare e di massa che, ai suoi occhi, appare più solida, unitaria e dinamica di quella legata alla tradizione liberale. Quest'ultima non sarebbe stata veramente capace di creare un blocco sociale a forte base di massa, né di scalfire quella tradizione cattolica. Solo l'alternativa popolare socialista sarà in grado di farlo, assorbendo in sé

quanto di progressivo e di valido era contenuto nell'arcaica immagine di società rappresentata dalla Chiesa. Il momento cruciale di questa fase di passaggio di poteri reali Gramsci crede di individuarlo nella scelta dei cattolici di farsi un partito autonomo, di ispirazione cristiana ma con precisi e concreti programmi politici.
In realtà non si sfugge all'impressione che a questo punto del discorso, due piani si siano confusi. Un primo piano è quello che comprende tutti i giudizi sulla natura arretrata della cattolicità italiana, che probabilmente si identificherebbe con le sue strutture gerarchiche. Un secondo piano potrebbe comprendere principalmente la base popolare, oggettivamente meno legata a interessi di conservazione e quindi più mobile.
Comunque, è fuori di dubbio che nel '18-'19 Gramsci valutò in modo esageratamente ottimistico la possibilità di slittamento di questo secondo piano verso l'area di aggregazione socialista e, al contrario, sottovalutò oltre misura la portata dell'autonomia d'azione della base popolare cattolica rispetto alle strutture tradizionali e gerarchiche. Si potrebbe anche dire che non diede il giusto peso alle remore che costituivano per il mondo cattolico certi fattori sovrastrutturali, come la loro formazione ideologica e religiosa, le loro consuetudini associative e corporative; mentre privilegiò gli schemi di sviluppo economico della società italiana come se immediatamente o troppo facilmente coincidessero con gli sviluppi della coscienza delle masse.

L'interpretazione gramsciana del primo partito dei cattolici

Premesse queste considerazioni generali, conviene ora passare in rassegna alcuni testi che tentano di interpretare in chiave organica il primo partito dei cattolici italiani.
In un articolo del 12 Aprile 1918 compare un abbozzo interessante di lettura evolutiva del cattolicesimo italiano nel suo farsi politica di partito. Qui l'accento è posto in prevalenza sulla componente popolare che determina tale sviluppo, ed è anche interessante notare che Gramsci paragona il tutto al fenomeno della riforma protestante, che in Italia non si potè mai radicare ed ora, sotto la pressione del capitalismo e del socialismo, si verifica in modo completamente originale: per un verso è riforma e per un altro è superamento completo della istanza religiosa, ciò che alla riforma stessa nel cinquecento non fu possibile, data l'immaturità sociale dei tempi.

« Il "Momento" registra con cura meticolosa la cronaca varia dell'attività che i clericali svolgono per organizzare energie sociali anche scompaginate e in balia del più basso e animalesco individualismo. C'è da sorridere a tanto ingenuo candore, specialmente quando il "Momento" cerca di porre in rilievo come tutta questa operosità tenda ad arginare il movimento socialista.
Queste cronache clericali saranno un giorno documento interessante per gli storici, i quali si domanderanno come mai il cattolicesimo abbia lasciato corrodere il suo edificio ideale senza reagire, abbia lasciato che la riforma protestante, combattuta quando dava l'assalto dal di fuori, trionfasse nell'intimità, snaturando lentamente, corrodendo la disciplina e la gerarchia.
Per la logica incoercibile delle idee e degli avvenimenti i cattolici attivi sono diventati implicitamente luterani: l'on. Micheli, discutendo sulla piccola proprietà, si serve persino del linguaggio nuovo. La storia, lo sviluppo delle attività sociali sono spiegate con la logica interiore della storia stessa, dell'attività stessa: l'autorità, la trascendenza diventano ferrivecchi; l'uomo è egli stesso posto come agente e volontà, e alla volontà si propone un fine tutto ter-

reno, utilitario, proprio dell'economia umana, e non della purificazione religiosa. La vita e la storia rivendicano i loro diritti. Il cattolicesimo, che per la rigidezza della sua disciplina rivolta a fini ultraterreni ha la maggiore responsabilità delle condizioni di sfacelo sociale in cui si trovano i paesi latini, si inserisce nuovamente nel processo di sviluppo e di dissoluzione del cristianesimo. Accanto all'ecclesìa, associazione degli individui disciplinati dal dogma, sorgono i sindacati, le cooperative che devono accettare la libertà, il libero esame, la discussione: queste armi demoniache sono rivolte solo contro lo Stato, contro particolari riforme di vita, ma fatalmente finiranno col rivolgersi alla religione, alla morale che dal dogma dipende. Il cattolicismo si suicida, inconsapevolmente: lavora per la laicità, socialista nel proletariato, liberale nella borghesia...
Il cattolicismo lavora inconsapevolmente per il socialismo, si suicida: dal cadavere in decomposizione sboccia la vita nuova, libera e indipendente da dogmi e da autorità esteriori » (cf l'articolo « Azione sociale », in *o. c.*, pp. 390-391).

Una trasformazione profonda della coscienza cattolica

In questo testo sono delineate ormai le linee essenziali dell'interpretazione gramsciana anche del partito cattolico. In netto contrasto con diversi settori della sinistra e dei partiti laici che vedevano nei preparativi del Partito Popolare Italiano (fine 1918) il prodromo di un nuovo tipo di ingerenza della Chiesa nella vita politica italiana, Gramsci ne evidenzia invece il momento dialettico di transizione da una fase ad un'altra della coscienza cattolica, la quale solo morendo a se stessa potrà rinascere a funzione nuova. E la sua morte sarà appunto il fare politica, poiché la politica è il luogo in cui si disincanterà la « coscienza alienata » dalla religione. Da questo momento in poi non ci sarà più spazio per il misticismo, né si potrà più evadere come al tempo dello splendido isolamento durante l'egemonia liberale. Può forse spiegare questo schema di sviluppo largamente ottimistico il successo personale ottenuto dall'esponente della sinistra cattolica al Congresso del Partito Popolare a Bologna, come Gramsci annota in un articolo del 21 Giugno 1919 dove, però, sottovaluta la capacità di presa dello stesso partito nelle campagne e, sintomaticamente, prevede anche qui un deflusso quasi spontaneo dall'esperienza associativa cattolica a quella socialista.

« Quasi a gomito coi cattolici si sono radunati a Bologna i contadini. Lo spiegamento di forze proletarie è stato imponente: la teoria delle bandiere rosse ha eccitato anche il pio bove clericale. Il prevalere delle tendenze frondiste al congresso dei neri e il successo del deputato di Soresina, tenuto fuori il primo giorno, fatto rientrare con gli onori del trionfo il secondo, si è dovuto, secondo noi, anche all'impressione che ha prodotto tra i cattolici lo spettacolo dei contadini socialisti. Sicché al Crispolti, famoso cincischiatore di frasi, il Miglioli brutalmente osservava: "Lei, marchese, colle sue idee vada a organizzare i contadini!". Ma l'azione sociale cattolica, che si vuole piegare alle esigenze del proselitismo tra i contadini, appunto per questo suo carattere di adattamento (le parole sono audaci, la sostanza è meschina: l'opportunismo) è destinata a lasciare il passo all'azione socialista, per il fatto che i socialisti, per organizzare i contadini, non hanno punto bisogno di "adattare" le loro idee, perché esse sono il sostrato naturale e spontaneo di qualsiasi azione sindacale, riguardi questa gli operai o i contadini » (cf l'articolo: « Voci dalla terra », in *L'Ordine Nuovo,* 1919-1920, Einaudi, Torino 1970, p. 246).

Sul problema dell'alleanza con i contadini e sulle modalità di questa alleanza, sul ruolo dei cattolici nelle campagne, ecc., la riflessione successiva di Gramsci dovrà procedere in modo molto più articolato. Ma bisognerà attendere le tesi di Lione, a sette anni di distanza, per avere un quadro strategico organico sull'argomento.

Il passaggio dal cattolicesimo italiano al socialismo

Il 1° Novembre 1919 compariva sulla rivista della sinistra socialista torinese, « L'Ordine Nuovo », una sintesi completa del punto di vista gramsciano sul Partito Popolare come momento di transizione storica del cattolicesimo italiano verso il socialismo. In esso si ripropongono in modo chiarissimo le tesi principali di cui si è discusso in questo secondo paragrafo della prima parte. Dalla lettura del testo credo sia possibile vedere quanto di geniale ci fu nell'intuizione di Gramsci dei futuri sviluppi della coscienza religiosa italiana e quanto anche di approssimativo, « mistico » e confuso nelle modalità del suo attuarsi e, soprattutto, nei tempi. Gramsci stesso provvederà negli anni successivi a rettificare i punti sostanziali della sua profezia politica alla fine degli anni venti.
Data l'importanza del documento, citerò per intero l'articolo.

Testo di un articolo particolarmente significativo di Gramsci

« I popolari costituiscono un partito politico? (esiste il Partito Popolare Italiano?) Cosa vogliono i popolari? Quale programma d'azione concreta unitaria propongono essi alla volontà sociale delle masse italiane?
La costituzione del Partito Popolare ha una grande importanza e un grande significato nella storia della nazione italiana. Con essa il processo di rinnovazione spirituale del popolo italiano, che rinnega e supera il cattolicismo, che evade dal dominio del mito religioso e si crea una cultura e fonda la sua azione storica su motivi umani, su forze reali immanenti e operanti nel seno stesso della società, assume una forma organica, si incarna diffusamente nelle grandi masse. La costituzione del Partito Popolare equivale per importanza alla Riforma germanica, è l'esplosione inconscia irresistibile della Riforma italiana.
Il Partito Popolare non è nato dal nulla, per un atto taumaturgico del dio degli eserciti. Accanto alle istituzioni religiose del cattolicesimo erano venute nascendo, da qualche decina di anni, numerosissime istituzioni di carattere meramente terreno, proponentisi fini meramente materiali. Esiste in Italia una fitta rete di scuole fiorentissime, di mutue, di cooperative, di piccole banche di credito agrario, di corporazioni di mestiere, gestite da cattolici, controllate, direttamente e indirettamente, dalla gerarchia ecclesiastica. Il cattolicismo, espulso violentemente dalle pubbliche cose, privato di ogni influsso diretto nella gestione dello Stato, si rifugiò nelle campagne, si incarnò negli interessi locali e nella piccola attività sociale di quella parte della massa popolare italiana che continuava a vivere, materialmente e spiritualmente, in pieno regime feudale. Si verificò per il cattolicismo un fenomeno per molti aspetti simile a quello verificatosi per gli ebrei: esclusi da ogni diritto di proprietà immobiliare, gli ebrei divennero i più grandi detentori di valori mobili della cristianità e riuscirono a taglieggiare, con la immensa loro potenza finanziaria, gli Stati confessionali dai quali erano oppressi politicamente e spiritualmente; privati del loro potere pubblico dai liberali, i cattolici oggi, dopo essersi incar-

nati in una molteplicità di interessi economici locali, si organizzano in un sistema di forze sociali e taglieggiano lo Stato confessionale che li aveva oppressi spiritualmente e li aveva espulsi dalla storia della civiltà.

Il cattolicismo riappare alla luce della storia, ma quanto modificato, quanto "riformato". Lo spirito si è fatto carne, e carne corruttibile come le forme umane, sottoposta alle stesse leggi storiche di sviluppo e di superamento che sono immanenti nelle istituzioni umane. Il cattolicismo, che si incarnava in una chiusa e rigidamente angusta gerarchia irraggiante dall'alto, dominatrice assoluta e incontrollata delle folle fedeli, diventata la folla stessa, diventa emanazione delle folle, si incarna in una gerarchia che domanda il consenso delle folle, che può essere revocata e distrutta dal capriccio delle folle, incarna la sua sorte nella buona e nella cattiva riuscita dell'azione politica ed economica di uomini che promettono beni terreni, che vogliono guidare alla felicità terrena e non solo, e non più alla città di Dio.

Il cattolicismo entra così in concorrenza, non già col liberalismo, non già con lo Stato laico; esso entra in concorrenza col socialismo, esso si pone sullo stesso terreno del socialismo, si rivolge alle masse come il socialismo, e sarà sconfitto, sarà definitivamente espulso dalla storia dal socialismo.

I popolari rappresentano una fase necessaria del processo di sviluppo del proletariato italiano verso il comunismo. Essi creano l'associazionismo, creano la solidarietà dove il socialismo non potrebbe farlo, perché mancano le condizioni obbiettive dell'economia capitalista; creano almeno l'aspirazione all'associazionismo e alla solidarietà. Danno una prima forma al vago smarrimento di una parte delle masse lavoratrici che sentono di essere ingranate in una grande macchina storica che non comprendono, che non riescono a concepire perché non ne hanno l'esempio, il momento, questo panico sociale, che è caratteristico dell'attuale periodo, spinge anche gli individui più arretrati storicamente a uscire dal loro isolamento, a cercare conforto, speranza, fiducia nella comunità, nel sentirsi vicini, nell'aderire fisicamente e spiritualmente ad altri corpi ed altre anime interrorite. Come potrebbe, per quali vie potrebbe la concezione socialista del mondo dare una forma a questo tumulto, a questo brulichio di forze elementari?

Il cattolicismo democratico fa ciò che il socialismo non potrebbe: amalgama, ordina, vivifica e si suicida. Assunta una forma, diventate una potenza reale, queste folle si saldano con le masse socialiste consapevoli, ne diventano la continuazione normale. Ciò che sarebbe stato impossibile per gli individui, diventa possibile per le varie formazioni. Diventati società, acquistata coscienza della loro forza reale, questi individui comprenderanno la superiorità del moto socialista: "l'emancipazione del proletariato sarà opera del proletariato stesso", e vorranno far da sé, e svolgeranno da se stessi le proprie forze e non vorranno più intermediari, non vorranno più pastori per autorità, ma comprenderanno di muoversi per impulso proprio: diventeranno uomini, nel senso moderno della parola, uomini che attingono nella propria coscienza i principi della propria azione, uomini che spezzano gli idoli, che decapitano Dio.

Perciò non fa paura ai socialisti l'avanzata impetuosa dei popolari, non fa paura il nuovo partito che ai sessantamila tesserati del Partito socialista contrappone i suoi seicentomila tesserati. I popolari stanno ai socialisti come Kerenski a Lenin; la XXV legislatura del Parlamento italiano vedrà la disfatta delle rapide formazioni politiche basate sulla impulsiva fame di potere dei contadini, come la vide la Costituzione della Repubblica democratica russa ».

(cf l'articolo: « I popolari », su « L'Ordine Nuovo », *o. c.*, pp. 284-286).

DIBATTITO SULLA FEDE/7

ROGER GARAUDY
PAROLA DI UOMO: « IO SONO CRISTIANO »

ZELINDO TRENTI

Parola di uomo.[1] Un libro ed una testimonianza. La conclusione — Io sono cristiano — stupisce.
Un marxista che approda alla fede non è un fatto nuovissimo. Ma un marxista che approda alla fede cristiana per coerenza alla propria fede marxista sorprende. E merita considerazione.
La fede cristiana in Garaudy non è capovolgimento di prospettiva: sembra approfondimento coerente e pensoso della sua fede di militante.
È il fatto che vorremmo interpretare.

A. La fiducia nell'uomo

La strada che un uomo fa può essere una qualunque; ma la strada per fare un uomo ha passaggi obbligati.
« Perché la vita del Cristo è divina? Perché è fatta totalmente di ciò che capita tanto raramente nell'uomo: unicamente di decisioni. Gesù, in ciascuna delle sue parole, in ciascuno dei suoi atti, non è mai là dove noi lo aspettiamo. Non agisce mai né per routine né per ribellione, ma a colpi di invenzione che ogni volta sono per noi sorprese, come una poesia che fa disarcionare le nostre logiche abituali (...).
Misuriamo su questa lunghezza d'onda le nostre vite. E ripetiamo la domanda inesorabile: quante volte vere decisioni? I migliori di noi possono contarle sulle dita di una mano ».[2]
Garaudy ha voluto ripercorrere l'itinerario della sua vita e fissarne le tappe: quelle che l'hanno segnata inconfondibilmente.

1. Il significato di una fede

« 4 marzo 1941. Eravamo circa 500 militanti comunisti deportati a Djelfa, porta del deserto, nell'Algeria del sud, nel territorio di Ghardhaia (...).
Il 4 marzo ci si annuncia un trasferimento: anziani delle Brigate internazionali di Spagna, soprattutto polacchi e cechi, vengono a darci il cambio; saremo mandati nel vecchio carcere penale di "biribi" nell'Atlante.
Ci è stato proibito qualsiasi rapporto con quanti venivano a sostituirci. Tuttavia noi decidiamo di augurare loro:

[1] ROGER GARAUDY, *Parola di uomo*, Cittadella, Assisi 1975, p. 176.
[2] R. GARAUDY, *o.c.*, p. 9. *Parola di uomo* è il testo che prendiamo soprattutto in considerazione, perché conclude l'itinerario di Garaudy. Per semplificare, i successivi riferimenti a questo volume verranno citati indicando semplicemente la pagina nel corso dell'articolo.

benvenuti, schierati davanti ai nostri marabouts dove avevamo ricevuto l'ordine di rinchiuderci. Fischiettavamo il canto *Allons au-devant de la vie.*
Il comandante, schiumando di rabbia, ci ordina di tacere e ci avverte che alla terza intimazione egli farà sparare su chiunque non fosse entrato a stendersi sotto le tende (...).
Un momento di angoscia: diedi uno sguardo ai volti dei primi di ogni fila. Chi reggerà? Chi rischia di lasciarsi andare? Che cosa può sostenere un uomo per guardare immobile venire la morte? » (pp. 10-11).
Il vecchio Carlo, Roger, il brigatista di Spagna, Hervé, il bretone di 26 anni, dai capelli di bitume arruffati, Leone, il gigante del gruppo, Bernardo, l'artista dell'Odéon.
Il silenzio scandito dalle minacce e dalle frustate dell'ufficiale ai guardiani arabi misura la durata di una vita, di più vite.
In prima fila nessuno ha ceduto.
Il canto prosegue: « Andiamo incontro alla vita, andiamo incontro al mattino ».
Il canto dovrebbe spegnersi al crepitio della mitraglia. Ma i guerrieri arabi ubbidiscono ad una legge più imperiosa delle frustate: un uomo armato non spara su un uomo disarmato.
« Il canto — conchiude Garaudy —, la morte, l'amore per coloro che venivano a darci il cambio, fratelli delle stesse sofferenze, della stessa lotta e della stessa speranza, e la fraternità di coloro che si erano rifiutati di sparare, tutto questo, vissuto in blocco, nell'istante dorato in cui l'uomo sceglie di morire in piedi piuttosto che di vivere strisciando, è stata per me la prima esperienza plenaria in cui tutte le componenti della mia vita si annodavano in un solo covone » (p. 13).
Garaudy a 27 anni, in mezzo a 500 uomini che cantano in piedi in faccia alle mitragliatrici, ha imparato che una fede ingigantisce lo spirito dell'uomo.

2. Partito e manipolazione

« 6 febbraio 1970. La sala del XIX Congresso del Partito Comunista Francese è tappezzata di iuta rossa (...).
In ogni congresso, da un quarto di secolo, io ho preso la parola su invito dei miei compagni della direzione del Partito, e mi ero sempre sentito portato dall'entusiasmo e dall'amicizia di tutti. Oggi, quando salgo i gradini, è in un silenzio e in un freddo di tomba (...). Svolgo i punti essenziali (...). Le mie parole sono seguite da un silenzio glaciale. Il mio corpo è pesante come una statua di pietra.
Ho l'impressione di cadere in un pozzo mentre torno a sedermi fra questi 2000 compagni, la gran parte dei quali erano ancora ieri miei amici e neppure uno dei quali tra coloro che condividevano certe mie posizioni ha osato dichiararsi vicino a me » (pp. 13-14).
Garaudy ha imparato che un partito può ricattare, manipolare, alienare... « Ciò che mi getta nella disperazione è il vedere ciò che questo partito, al quale io ho dato il meglio della mia vita, ha fatto di questi 2000 uomini, dei quali ho conosciuto in altre circostanze il coraggio e la lealtà, e che hanno accettato di essere manipolati fino a non osare — nemmeno uno — di dire una parola.
Ormai so che un partito, qualunque sia, è una macchina destinata a confiscare le iniziative della base. Il partito che ha raccolto le forze più pure del nostro popolo è giunto fin qui. Questa sola ossessione mi faceva desiderare di morire, poiché crollava ciò in cui credevo al di sopra di tutto: un partito capace di creare uomini nuovi, creatori » (p. 14).

3. Rivoluzione e amore

In quello stesso giorno la prima moglie lo attende e lo ospita dopo 25 anni di abbandono.
« Come un automa ripresi la strada... mi ritrovai dinanzi alla casa della mia prima moglie... Salgo le scale come un sonnambulo. Appena busso, la porta si apre come se fossi stato atteso con la mano sulla maniglia. Vedo una tavola apparecchiata con due coperti e improvvisamente mi rendo conto del mio atto. Indietreggio di un passo.
— Scusa, forse aspettavi qualcuno?
— Sì, aspettavo qualcuno: te. Ho ascoltato alla radio il tuo intervento. E quel silenzio di morte! Ero sicura che tu non potevi andare se non qui. Entra e

guarda: penso di non aver dimenticato il vino che ti piaceva, venti anni fa, né il pane di segala.
Abbiamo pranzato in silenzio (...).
Quando uscii, dopo un'ora, avendo baciato la fronte della donna, tutto era trasfigurato: il miracolo di amore di quell'attesa, di una lucidità misteriosa e precisa, alla svolta della vita dell'altro, e questo appuntamento del destino, era il trionfo della vita sulla morte.
Che in una sola persona potesse esistere questo poteva riscattare gli abbandoni di migliaia di altri. Era ancora possibile vivere » (pp. 15-16).
Garaudy ha imparato che « non esiste rivoluzione senza amore » (p. 16).

4. Dialogo oltre le frontiere

« Primavera 1973 e primavera 1974. Davanti ai primi contrafforti del Fouta-Djalon, alla frontiera orientale del Senegal e della Guinea » (p. 16).
La notte avvolge le capanne primitive, ma popolate di gente amica. Disteso fra una natura palpitante di misteriosa presenza, Garaudy vi riscopre una forza impensata di riconciliazione e di comunione, quasi che mani umane lo portino e lo accarezzino.
« Ho trovato — confessa Garaudy — un'altra dimensione: quella dell'apertura all'altro, quella dell'attesa e della visita, dimensione femminile, rinnegata dalla nostra civiltà tecnicistica e maschile, prometeica, con tutto ciò che essa comporta di grandezza ma anche di sufficienza e di chiusura » (p. 18).
Era scoperta e consapevolezza che un'intera civiltà potrebbe risultare monca e defraudare l'uomo della pienezza delle sue attese. Appariva una ragione di comunione vasta e universale, non solo oltre le barriere dell'ideologia, ma perfino oltre le frontiere delle diverse civiltà.
E Garaudy ha sperato che fosse ancora possibile una comunione fra civiltà, un dialogo fra marxisti e cristiani.
« Era una nuova ragione di vivere » (p. 19).
Garaudy ha voluto ricapitolare la sua vita. Riconsiderarla da pochi, essenziali punti di riferimento. Che tuttavia hanno maturato la sua dimensione di uomo, ne hanno temprato le speranze. Lo hanno condotto a riconoscersi cristiano per coerenza radicale alla sua fede marxista. Vorremmo capire e, per quanto possibile, misurare il suo itinerario.

B. Il progetto

1. La responsabilità dell'uomo

Garaudy ha cercato il dialogo e il confronto.
È un uomo che ascolta e che propone; forse, più esattamente, che ascolta per proporre:
« Questo libro è un impegno.
Per chi l'ha scritto.
Per chi lo legge.
Sono stato costretto a scriverlo per restare fedele al sogno dei miei vent'anni. Nella mia vita esso rappresenta, tutto insieme, una rottura e un compimento, una liberazione e un radicamento nuovo. Non rinnego nulla delle mie speranze passate: semplicemente trovo che esse si realizzano in un modo che non mi aspettavo. Lo scopo è ancora il medesimo. Soltanto i mezzi per raggiungerlo sono cambiati. Ma come potrebbero non esserlo, quando il mondo ha cambiato di più in questi ultimi anni che in lunghi secoli? ».[3]
Il cambiamento ha scardinato le certezze, ha sconvolto le coscienze.
Nell'introduzione al suo studio sugli attuali orientamenti di pensiero in Francia (*Prospettive dell'uomo*), Garaudy raccoglie alcune osservazioni di Merlau-Ponty: « L'eroe contemporaneo non è uno scettico, un dilettante o un decadente. È un uomo che ha fatto esperienza del disordine, del caos, dello scacco (...).
Vive in un tempo in cui i doveri e i fini sono oscuri, e sente come non mai

[3] R. GARAUDY, *L'alternativa. Cambiare il mondo e la vita*, Cittadella, Assisi 1973, p. 205.

la precarietà dell'avvenire e la libertà dell'uomo...
Superata l'epoca della fede, in cui l'individuo credeva di ritrovare nella realtà i segni di un destino immodificabile, chi può evitare di porsi questa domanda? ».[4]
Su quest'uomo è passata la riflessione esistenzialista. Ancora Merlau-Ponty rileva: « Questa filosofia, si dice, è l'espressione di un mondo sconvolto. Non c'è dubbio che sia così: anzi, è proprio questo che la rende vera. Resta però da sapere se si occupa dei nostri conflitti e delle nostre divisioni per gettarci nella disperazione o per salvarci ».[5]
Garaudy non intende rispondere alla domanda. Ma la scelta di militante marxista l'ha condotto a credere ad un progetto di salvezza: un progetto umano; per lunghi anni esclusivamente umano.[6]
La fedeltà all'uomo l'ha condotto e lo situa oggi nel solco marxista: « La vera rivoluzione "copernicana" in filosofia è stata compiuta da Marx, più che da Kant: ponendo al centro del mondo l'uomo e le sue lotte e non soltanto il "soggetto" ancora astratto di Kant, imponendo così alla filosofia di scendere dal cielo sulla terra per vedere in essa un momento del lavoro e delle lotte degli uomini, il marxismo è diventato una forza attiva, un'arma nelle mani degli uni, una minaccia agli occhi degli altri ».[7]

2. La trascendenza

Marx ha avuto il merito di valersi della riflessione hegeliana senza lasciarsi irretire dalle strettoie obbligate del « sistema ».
Disancorata dalla gabbia hegeliana, la prospettiva dell'uomo s'apre all'orizzonte che la prima riflessione idealista aveva avvertito con Fichte.
« La libertà è la chiave di volta del sistema fichtiano, l'origine di ogni azione e di ogni realtà (...).
L'idea madre del sistema di Fichte è quella dell'uomo creatore, la concezione che l'uomo è ciò che egli stesso si fa (...).
Perché l'esistenza appartiene al *fare*, alla creatività, esiste una storia, ed è possibile l'emergere del nuovo ».[8]
Già alla sua fondazione, il marxismo porta implicita una delle istanze più vive della riflessione attuale: la trascendenza.[9]
Il procedere oltre s'impone all'uomo come una legge, di cui la riflessione sembra aver preso oggi coscienza particolarmente viva.
« La trascendenza, tradotta in linguaggio hegeliano o marxista, è il "superamento dialettico" (...).
La trascendenza è la contestazione interna dell'immanenza. Non è dell'ordine dell'ESSERE ma del FARE.
Per un ateo marxista, la traduzione più prossima di "presenza di Dio" è l'esperienza della creazione in tutte le sue forme: dall'invenzione scientifica alla creazione artistica, dall'amore alla rivoluzione.
Non dirà: qui è Dio; ma: qualcosa di nuovo sta nascendo nella storia e nella vita degli uomini ».[10]
L'uomo e il suo mondo sono dunque da *fare*. Ma in questa dialettica, mai risolta, la parola decisiva è all'uomo: « L'uomo crea, in questo mondo, il suo senso e la sua libertà ».[11]

[4] R. GARAUDY, *Prospettive dell'uomo*, Borla, Torino 1972, p. 13.
[5] *Ibidem*, p. 13.
[6] Le parole di Nietzsche, eloquenti nella loro esasperazione, gli ritornano alla mente: « Quando qualcuno dice a noi, filosofi e spiriti liberi: "Il vecchio Dio è morto", ci sentiamo come rischiarati da un'aurora, il nostro cuore trabocca di meraviglia, di presentimenti, di riconoscenza, di attesa. Pensiamo: finalmente l'orizzonte s'è aperto e possiamo correre ogni rischio; finalmente la scienza può raccogliere tutte le sfide; finalmente il mare, il vasto mare, si rivela e si apre davanti a noi » (Cf R. GARAUDY, *Prospettive..., cit.*, p. 15, nota 9).
[7] R. GARAUDY, *Karl Marx*, Sonzogno, Milano 1974, p. 8.
[8] *Ibidem*, pp. 41-43.
[9] Garaudy riconosce con Emile Bréhier che uno dei segni che caratterizzano la nostra epoca è « l'irruzione del trascendente nella filosofia ». Bréhier aggiungeva: « L'imporsi del trascendente è il segno della crisi di una civiltà, che lascia l'uomo solo a interrogarsi sui valori » (Cf R. GARAUDY, *Prospettive..., cit.*, p. 445).
[10] R. GARAUDY, *L'alternativa..., cit.*, pp. 103-104.
[11] *Ibidem*, p. 103.

In questo senso Sartre ha dato — rileva Garaudy — una sorprendente testimonianza al marxismo quando l'ha definito « il movimento dell'uomo che si sta facendo ».[12]
La responsabilità è drammatizzata in un mondo disumano che l'uomo solo può umanizzare. Trascendersi è cambiare le condizioni di vita individuale e sociale.

3. La prospettiva

Garaudy pensa che per questa svolta la gioventù di oggi abbia saputo dare un apporto risolutivo.
« Quello che la nostra gioventù annuncia è precisamente l'urgenza di porsi, fondamentalmente, il problema dei fini. Anche se lo fa in modo caotico, anarchico, utopistico, in una parola: mitico. Sì, c'è un "mito" nella gioventù. Ma i miti non nascono mai per caso: vengono creati quando un bisogno profondo dell'uomo emerge e non trova più, nella società esistente, la possibilità di soddisfarsi. Il mito prefigura. Bisogna imparare a decifrarlo ».[13]
Non senza una certa audacia Garaudy dichiara: « L'ESSENZIALE DELL'EREDITÀ DI MARX NON È IL MARXISMO MA LA PROSPETTIVA; che è scienza ed arte di inventare il futuro ».[14]
La prospettiva è di fatto al centro di uno degli ultimi studi di Garaudy. Interpreta e rivela il sottofondo costante delle sue riflessioni.
« Questo libro — dice in apertura — tratta dell'avvenire. Dell'avvenire immediato, che sta già spuntando e costituisce la dimensione principale del presente. Ma anche dell'avvenire più remoto, quello che ci permette di guardare in prospettiva il presente, di comprenderlo e così portar luce nelle nostre decisioni per inventare e costruire insieme il futuro ».[15]
La prospettiva e l'impegno per attuarla sospinge alle frontiere del problema religioso, che emerge dalla speranza di progettare un uomo nuovo in un mondo diverso: « Una fede nuova prende il sopravvento e nella sfida di risalire la china, dà alla vita il suo senso, la sua forza e il suo slancio ».[16]

C. Quale fede?

1. Una fede profetica

« La mia fede di uomo è cominciata quando io sono diventato militante rivoluzionario per realizzare le esigenze della mia fede di cristiano.
La mia vita ha assunto tutto il suo senso quando ho scoperto, nella mia fede, il fondamento della mia azione rivoluzionaria (...).
Di quale fede si tratta? Fede in Dio? Fede nell'uomo?
È un falso problema questo: una fede in Dio che non comportasse la fede nell'uomo sarebbe un'evasione, un oppio; una fede nell'uomo che non si aprisse su ciò che nell'uomo supera l'uomo, mutilerebbe l'uomo della sua dimensione specificamente umana: la trascendenza. La trascendenza non cade dal cielo; emerge dalla storia » (p. 151).
Da lungo tempo Garaudy ha intuito solidarietà e continuità fra fede cristiana e azione rivoluzionaria.
Fin dalle origini il cristianesimo portava una vocazione rivoluzionaria: « Già nel cristianesimo primitivo c'era stata divisione fra coloro che si limitavano a preparare le anime alla venuta del Regno di Dio con il pentimento e gli altri che volevano preparare quell'avvento cambiando il mondo ».[17]
L'eredità storica del mondo romano ha spinto la Chiesa verso un compito di tutela e di ordine: ha posto le premesse del suo conservatorismo.[18]
La fede istituzionalizzata s'è trasformata in religione: in essa Dio soccorre ai

[12] R. GARAUDY, *Prospettive...*, *cit.*, p. 446.
[13] R. GARAUDY, *L'alternativa...*, *cit.*, p. 47.
[14] *Ibidem*, p. 127.
[15] *Ibidem*, p. 23.
[16] *Ibidem*, p. 46.
[17] *Ibidem*, p. 99.
[18] *Ibidem*, p. 99.

bisogni dell'uomo. Ma una tale religione non spegne la fede *dell'*uomo precisamente in quanto spegne la fede *nell'*uomo?

« È un segno dei tempi che un filosofo come Paul Ricoeur abbia potuto farsi questa domanda: la religione è un'alienazione della fede? Il problema della realtà propria della fede viene così posto in un modo nuovo ».[19]

La fede dell'Esodo incita alla disobbedienza civile contro il potere del Faraone.

L'attesa dell'Apocalisse (« Ecco io faccio nuove tutte le cose ») è invito manifesto a partecipare alla trasformazione del mondo.

Per Gioachino da Fiore lo Spirito Santo è la forza creatrice di una nuova età della storia. Per Tommaso Münzer « la fede permette di compiere delle cose impossibili ».[20]

Oltre l'involucro della religione ufficiale c'è da rinverdire la forza profetica della fede, che la tradizione cristiana ha di continuo alimentato: « UNA TALE FEDE — continua Garaudy — NON È UN OPPIO MA UN FERMENTO DI TRASFORMAZIONE DEL MONDO. OGNI COLPO INFERTO A UNA TALE FEDE È UN COLPO INFERTO ALLA RIVOLUZIONE ».[21]

2. Una fede rivoluzionaria

« Il mondo è sempre in continua nascita ». Ma la novità non emerge senza la fatica dell'uomo: « ognuno di noi è un co-creatore, responsabile della vittoria o della disfatta ».[22]

Il futuro sorge all'appello dell'uomo. E l'uomo a sua volta risponde ad un richiamo che lo trascende.

Già ne *L'alternativa* Garaudy affermava: « Non possiamo sfuggire, nello studio della soggettività, al problema della trascendenza ». E tuttavia, l'abbiamo notato, non gli sembrava legittimo concludere all'affermazione religiosa esplicita.

Le riflessioni dell'ultima opera sembrano segnare una svolta. « Dire "Dio esiste" significa: l'uomo è sempre più dell'uomo; la sua vita specifica di uomo, al di là della sua vita unicamente biologica, è quel superamento di se stesso col quale si libera per diventare creatore del proprio avvenire, dell'avvenire di tutti » (...).

Quale rapporto vi è tra la « salvezza » cristiana e i movimenti di liberazione dei popoli, tra la fede e l'azione politica, tra il regno di Dio e la costruzione del mondo? (...).

Il problema dei rapporti tra la fede e il socialismo è un problema di fecondazione reciproca: una fede che apporti al socialismo la sua dimensione trascendente, profetica, impedendogli di chiudersi nell'autosufficienza e aprendolo ad un avvenire di rinnovamento senza fine; un socialismo che apporti alla fede la sua dimensione storica, militante, impedendole di evadere dal mondo delle lotte umane e costringendola a incarnare in esse la sua promessa e la sua speranza per non essere l'oppio del popolo ma il suo lievito » (pp. 166-168).

Se una divisione ha potuto essere instaurata, non fu la fede ad esigerlo.

Il rischio dell'evasione, o quello più attuale e massiccio della conservazione, è sempre in agguato. Non è tuttavia esigenza della fede: è atteggiamento assunto all'interno di una fede snaturando la sua forza innovatrice.

« Bisogna cambiare il mondo — diceva Brecht —. Poi bisognerà cambiare questo mondo cambiato » (p. 159). Non è affatto un'altra organizzazione del mondo che conta.

È l'uomo nuovo. Quello che esce rinnovato da ogni confronto coraggioso e creativo con la storia.

Un mondo migliore testimonia un uomo nuovo, nei cui gesti traspare la presenza di Dio: « Più io lavoro, più Dio è creatore. Non vi è azione diretta di Dio. Dio è passato totalmente nell'uomo: egli si rivela e continua la sua creazione in lui e per mezzo di lui » (p. 158).

3. Una fede che ama

L'approdo di Garaudy è probabilmente legato ad una intuizione che ha segnato la sua esistenza: « Non c'è rivoluzione senza amore ».

[19] *Ibidem*, p. 93.
[20] *Ibidem*, p. 100.
[21] *Ibidem*, p. 101.
[22] *Ibidem*, p. 101.

È in base a questa intuizione che il concetto così attuale di trascendenza, pur nella tipica accezione marxista, prende volto e lo spinge all'incontro con il cristianesimo.
Trascendere non è solo cambiare; è rispondere, è amare. « L'amore è un atto costitutivo, incondizionato; l'atto col quale io, dietro l'appello dell'altro, valico le frontiere nelle quali ero parcheggiato con il mio individualismo. L'amore è il modo più immediato di vivere la trascendenza; non superamento di sé partendo da sé,... ma superamento di sé all'appello dell'altro » (p. 175).
E nell'amore la salvezza.
« La salvezza è ciò che avviene all'uomo quando egli scopre e riconosce in essa la possibilità di strapparsi al dato, alla "natura", all'abitudine, all'ordine stabilito, alla alienazione » (p. 168).
È un cammino faticoso, fatto assieme.
« È liberazione politica per la lotta di classe e dei popoli oppressi;
è liberazione storica permanente con la quale l'uomo supera le sue successive alienazioni per accedere a una creazione sempre più libera di sé;
è liberazione dal peccato, non soltanto dal peccato individuale che è ripiegamento individualistico su di sé e rifiuto di essere di più con l'amore, ma dal peccato oggettivo, cioè dalle condizioni politiche e sociali nelle quali "l'immagine di Dio" che è l'uomo è sfigurata, derisa con lo sfruttamento, l'oppressione, la violenza istituzionalizzata » (p. 169).
La fede chiede la passione per un futuro a misura d'uomo. « Un uomo che appartiene tutto intero alla terra e tutto intero al divino,... un uomo per il quale amare Dio è credere nell'uomo; disperare è negare Dio » (p. 170).
Oggi Garaudy non ha esitazioni: « L'amore ha la virtù di convocarmi al tribunale supremo, quello della trascendenza » (p. 175).
La disponibilità all'altro, il superamento di sé all'appello dell'altro è la via obbligata che si spalanca sull'Altro.
Garaudy tiene fede alla speranza che ha alimentato la sua esistenza: « Il socialismo e il comunismo sono stati sfigurati e screditati dalla esperienza staliniana e dai suoi postumi.
Il socialismo e il comunismo, da Thomas Münzer a Karl Marx e da Che Guevara a Mao Tse-tung, hanno dato un volto alla speranza degli uomini.
Il mio compito di comunista è quello di rendergli questo volto » (p. 176).
Un volto che non è possibile ricostruire senza quella sofferta inquietudine che è iscritta nella fede cristiana, che è disponibilità vissuta in pienezza: amore.
« Vivere secondo la legge fondamentale dell'essere: l'amore.
La Croce me ne ha insegnato le rinunce.
La Risurrezione i superamenti.
Io sono cristiano » (p. 176).

D. Conclusione

C'è nella Parola di Garaudy la vibrazione della testimonianza, e la commozione dell'incontro: vissuti con singolare disponibilità e freschezza.
Abbiamo voluto ascoltare la sua Parola: con rispetto; senza forzarla. Il ricorso ad opere precedenti è stato fatto nei limiti indispensabili a chiarire la sua situazione attuale.
L'aspetto più rilevante, quasi il filone sotterraneo, ci è sembrato racchiuso nel progetto di uomo che nella libertà tende instancabilmente a superarsi e a modellare un mondo più umano.
La fede ha costituito uno stimolo irrinunciabile verso la trascendenza.
Nell'ultima opera la fede si dichiara esplicitamente cristiana, e sembra annuncio d'una trascendenza aperta fino al Dio della rivelazione.
Forse c'è da attendersi una più pacata e cauta riflessione.
Rappresenta ad ogni modo un itinerario meritevole di attenta considerazione.
In particolare vorremmo concludere con due rilievi.

1. La dimensione della trascendenza da chiarire

L'ambiguità è insita nel concetto di trascendenza. Il marxista tende a darvi una dimensione esclusivamente storica. Il

cristiano è portato ad affermarvi una presenza « altra » — assolutamente altra — rispetto alla storia.
Le direzioni, apparentemente contrapposte, potrebbero convergere dove il marxista s'aprisse ad una presenza che, pur ancorandosi nella storia, potesse sopravanzarla; e dove il cristiano interpretasse l'alterità elevandola oltre la storia, senza isolarla e sottrarla alla storia.
Garaudy ha probabilmente introdotto un concetto chiave e risolutivo quando ha voluto interpretare il rapporto con Dio in termini personali.
« Dire "Dio è persona" è dire che il mio rapporto con il mio avvenire non è un rapporto tra cose o tra concetti, che da individuo biologico e da personaggio sociale io divento persona attraverso le risposte che do ai problemi di ciò che mi chiama e mi interpella nella miseria e nel dolore degli altri, nelle loro ire e nelle loro speranze, nel loro amore.
Dire "Dio è persona" significa che io faccio l'esperienza quotidiana del dono, in me, di liberarmi dai miei interessi biologici o sociali per dare una risposta libera, "personale" a tali appelli. È affermare che, con questo dono, è divenuto possibile il dialogo » (p. 167).
Sono accenni da approfondire lungo due piste irrinunciabili:
— la singolarità della dimensione personale, per salvaguardare l'individualità dell'uomo e di Dio;
— l'apertura all'altro che garantisce la solidarietà, la comunione verso l'unità dell'uomo con gli uomini e con Dio.
Donde la necessità di elaborare un concetto di salvezza capace di integrare l'accentuazione tradizionale piuttosto individualista e le suggestioni attuali comunitarie.

2. L'esperienza di Garaudy da valorizzare

Resta di grande rilievo il fatto che l'adesione alla fede cristiana sia stata per Garaudy la naturale e coerente maturazione del suo impegno di militante marxista.
E che ancor oggi egli ritenga di poter vivere nella solidarietà inscindibile di un'unica fede il suo impegno di militante e la sua professione cristiana.
« Nell'*Alternativa* io esitavo ancora, tre anni fa, a rispondere alla domanda: sono cristiano? Già riconoscevo che la mia speranza di militante non avrebbe fondamento senza questa fede, perché soltanto questa fede ci rende pienamente responsabili della nostra storia » (p. 170).
La ragione di questo singolare incontro non sta solo nella disponibilità di Garaudy; sta soprattutto nella sua onestà intellettuale.
Cosicché si propone il problema più attuale e interessante circa la legittimità di un itinerario marxista alla fede cristiana.
La risposta — se pur ce n'è una — va cercata, ci sembra, lungo una duplice traiettoria.
Da parte cristiana, l'approfondimento del concetto di incarnazione ha progressivamente rilevato la solidarietà profonda fra fede e vita, fra rinnovamento interiore e impegno storico.
Da parte marxista, il ritorno alla prima riflessione marxiana va elaborando una concezione dell'uomo al quale la fede è risorsa indispensabile.
Lungo queste piste l'esperienza di Garaudy, per quanto singolare, potrebbe non costituire un « caso isolato », ma rappresentare un « itinerario aperto ».

Indicazioni bibliografiche

Garaudy è molto conosciuto in Italia.
È nato nel 1913 a Marsiglia.
Sindacalista ed insegnante di filosofia, ha partecipato alla Resistenza. In seguito fu eletto deputato e senatore.
Entrato nel Partito Comunista Francese a 27 anni, è stato per 24 anni membro del Comitato Centrale e per 12 anni dell'Ufficio Politico.
Il suo aperto dissenso e le sue dure critiche nei confronti dell'Unione Sovietica, dopo l'invasione della Cecoslovacchia, hanno portato alla sua rottura col Partito Comunista Francese.
Per seguirlo nella sua ultima esperienza, soprattutto religiosa, suggeriamo:
Parola di uomo, Cittadella, Assisi 1975 (È il punto di arrivo e la testimonianza

ultima, in base alla quale è stato elaborato l'articolo).
Prospettive dell'uomo, Borla, Torino 1972 (Un panorama lucido e informato sulle principali correnti del pensiero attuale francese).
L'alternativa. Cambiare il mondo e la vita, Cittadella, Assisi 1973 (Garaudy vi sintetizza la sua concezione del socialismo, oggi).
Karl Marx, Sonzogno, Milano 1974 (Una lettura lucida e scorrevole della figura e del pensiero di Marx).
Interessanti anche:
Riconquista della speranza, SEI, Torino 1971.
Dall'anatema al dialogo, Queriniana, Brescia 1969.
Utili inoltre:
R. GARAUDY, *La vita, il pensiero, i testi,* Sansoni Accademia Editori, Milano 1970.
E. BESEGHI, *Il problema religioso nel neo-marxismo,* Borla, Torino 1975.

VANGELO E PROMOZIONE UMANA

ESPERIENZA UMANA E ANNUNCIO CRISTIANO

Presupposti critici per il discorso religioso con l'uomo d'oggi
Joseph Gevaert, pp. 160, L. 1.600

Preoccupazione di questo volume è di offrire un contributo per rendere comprensibile e credibile il messaggio evangelico.
L'Autore si rivolge al credente, partendo dal suo interno, per aiutarlo a scoprire la validità della sua fede, in un mondo che ne contesta la fondatezza e l'utilità.
L'opera mira inoltre e dare un contributo di chiarezza al problema centrale e fondamentale nella catechesi di oggi: **il ruolo dell'esperienza umana,** per favorire una reale apertura all'annuncio evangelico.
L'uomo, impegnato come non mai nella umanizzazione e trasformazione del mondo, attende anche ora, come sempre, una risposta della religione agli interrogativi fondamentali della sua vita.

VANGELO E PROMOZIONE DELL'UOMO AL SINODO 1974

Card. M. Pellegrino, pp. 40, L. 300

Il contributo recato dal recente Sinodo dei Vescovi sul problema dei rapporti tra evangelizzazione e promozione dell'uomo, su cui riflette ora la Chiesa italiana.

VANGELO E PACE

Documento di lavoro del Consiglio permanente dell'Episcopato Cileno, pp. 48, L. 300

Tratta della pace e della violenza del vangelo, delle condizioni e degli ostacoli alla pace, del marxismo, del capitalismo, del nazionalismo.

EVANGELIZZAZIONE E PROMOZIONE UMANA

Documento-base per il Convegno pastorale. Traccia per la revisione e il rinnovamento di mentalità e di vita nelle comunità ecclesiali, pp. 40, L. 200

I motivi ispiratori del Convegno e le indicazioni dottrinali sul tema « Evangelizzazione e promozione umana », accompagnate da una traccia per la discussione.

EDITRICE ELLE DI CI - 10096 LEUMANN (TORINO)

«DOSSIER GIOVANI»: PERCHE'?...

MOTIVAZIONI DEI DOSSIER

APPUNTI ORIENTATIVI PER L'UTILIZZAZIONE

CLAUDIO BUCCIARELLI

Premessa

Una caratteristica che non può essere disattesa nel mondo giovanile è una certa dissociazione tra la *coscienza,* orientata verso la ricerca di nuovi significati relativi ai problemi umani e storici, e le *istituzioni educative e sociali,* che avevano tradizionalmente il ruolo di organizzare le scelte di vita degli altri. Cioè, in un passato non molto lontano, era assai facile riscontrare nei progetti e nelle azioni educative la tendenza a trasferire alle istituzioni anche il ruolo normativo che competeva alla coscienza.

La nuova linea di tendenza sopra descritta, che caratterizza — con accentuazioni più o meno diverse — una parte significativa dei giovani d'oggi, ci fa cogliere meglio quanto sia vivo in loro il bisogno di misurare la loro vita, la loro riflessione e il loro impegno con i problemi umani e storici più attuali e più scottanti, al di fuori di una mediazione che segua i moduli previsti (programmi sistematici, significati già completamente elaborati e solo da trasmettere, ecc.) dall'istituzione educativa.

La collana « DOSSIER GIOVANI » (DG) è sorta partendo da questa esigenza e nel contesto di una rinnovata catechesi giovanile si propone il conseguimento e la verifica della seguente ipotesi:

Nell'ambito di una pedagogia della creatività, il gruppo giovanile, partendo da problemi umani e storici, ne ricerca il significato pieno per l'esistenza il cui orizzonte è sulla linea dei fini ultimi che la fede cristiana offre all'uomo e al mondo.

L'ipotesi è ampia ed è bene dire subito che essa coinvolge tutta l'opera di educazione *alla* e *della* fede, propria della catechesi giovanile. Ebbene in questo vasto processo i DG non hanno assolutamente la pretesa di sostituirsi all'azione educativa, ma di immettersi al suo interno come *modesto strumento di lavoro,* qualora il gruppo giovanile e gli animatori ne vedano l'utilità. Tutto qui. Ma, vediamo meglio le « motivazioni » che stanno alla base delle scelte che i DG cercano di realizzare.

1. Per quale tipo di catechesi optano i DG?

Le scelte in questo senso sono chiaramente evidenti, pur non ponendosi come scelte esaustive. Esse privilegiano due dimensioni della catechesi:

a) Una catechesi come « ricerca di significato »

Che significa, infatti, fare catechesi?... Potrebbe sembrare piuttosto paradossale che ci si interroghi ancora su questa funzione fondamentale della comunità cristiana. Ma le esperienze di ieri e di oggi — anche se i progressi sono notevoli e significativi — sembrano giustificare un interrogativo del genere. Il paradosso si dissolve subito se si pensa che fare catechesi non vuol dire, per sé, annunciare una dottrina in tutto e per tutto compiuta, un prontuario di verità ben articolate nella loro forma concettuale, sempre fisso e sempre uguale, da veicolare da contenitori a successivi contenitori, di sminuzzare cioè agli uomini nella varietà dei tempi e dei luoghi.

Fare catechesi significa annunciare un messaggio vivente il cui senso, i cui significati, i cui contenuti, le cui determinazioni esistenziali, concrete, vanno realizzate all'interno dell'incontro con l'uomo. Per cui potremmo dire che l'evangelizzazione e la catechesi — che sono sempre fatti critici — non saranno mai concluse.

La catechesi giovanile perciò s'iscrive in questo *dinamico* processo educativo e, allora, più che « insegnamento », inteso come trasmissione didattica di contenuti con significati già completamente elaborati aprioristicamente, essa è una ricerca di « senso », una ricerca di « significati nuovi » per la vita umana, una « celebrazione », un « impegno » in vista della maturazione della fede per la costruzione del Regno.

b) Una catechesi in « dimensione antropologica »

Questa seconda connotazione è direttamente conseguente dalla precedente. Se la catechesi, infatti, è luogo d'accoglienza dell'evangelo in vista di una fede che è *istanza critica del mondo* con le sue contraddizioni, *forza di rinnovamento e di speranza per l'uomo, assunzione di tutte le possibilità autenticamente nuove* che emergono dall'uomo e dalla storia, essa dovrà privilegiare « metodi » capaci di attualizzare nel vivo dell'esperienza umana e storica il significato liberatore di Gesù Cristo, morto e risorto, e presente oggi.

La preferenza che i giovani danno ai problemi umani e sociali oggi non significa, quindi, di per sé, un rifiuto del « discorso religioso », ma sottolinea la necessità di dare ai contenuti un'impostazione esplicitamente antropologica e di conseguenza fare l'opzione di un metodo antropologico per la catechesi giovanile.

Il « discorso religioso » può essere preso in seria considerazione dalla maggior parte dei giovani solo se da una parte è percepito nella sua dimensione antropologica e dall'altra è colto come una dimensione che nasce dal problema umano, lo illumina, e gli dà il suo significato profondo, innestandolo in tutta la formazione globale dell'uomo.*

L'opzione antropologica in un progetto di « catechesi » o di « ricerca religiosa », fatta *con* e *attraverso* i giovani e non *per* i giovani, fa nascere un equilibrio nuovo, non più generato da indebite invasioni di campo da parte della « proposta cristiana » o dall'eliminazione per indebito assorbimento di progetti « concorrenti ». Tale equilibrio trova il suo punto di gravitazione proprio nel considerare come luogo privilegiato di « presa » e di « riflessione » del mes-

* Per motivazioni più approfondite circa la seguente problematica, si cf: BUCCIARELLI C., PAJER F., VERONESE F., *Realtà giovanile e catechesi*, vol. 2°: « L'animatore e il metodo », LDC, Leumann (Torino) 1975, pp. 19-33. In questo volume si possono trovare altre annotazioni utili per meglio motivare l'utilizzazione metodologica dei DG (per es., si cf: pp. 118-125; 150-164; 170-194).

saggio evangelico il fermento della *prassi storica,* in cui la « componente religiosa » non riassume ed esaurisce le altre, ma produce con la sua presenza un'accelerazione ed un'intensificazione del *processo di umanizzazione* verso un orizzonte che è più grande della storia, perché l'uomo è più grande dei suoi progetti, e a questo livello solo Dio gli corrisponde, il Dio rivelato in Gesù Cristo, Signore della storia.

Ora, i DG si basano e sono costruiti su queste due imprescindibili dimensioni di un'unica opzione catechetica rispettosa dei giovani, dimensioni che devono essere assunte sia per i gruppi giovanili che sono nella fase della ricerca della fede, sia per i gruppi che già fanno l'esperienza della fede.

2. Gli obiettivi dei DG

La prima cosa che un gruppo giovanile in situazione deve realizzare è la definizione operativa degli *obiettivi educativi* da raggiungere; deve cioè analizzare il « fine generale » dell'azione educativa per scoprirne i « fini secondari o particolari » (= obiettivi), che a loro volta vengono analizzati per determinare gli « atteggiamenti » e i « comportamenti » che li sostengono.

Quali sono gli obiettivi che i DG vogliono raggiungere stimolando la responsabilità dei singoli e la corresponsabilità dei partecipanti alla vita del gruppo?... Ne possiamo distinguere due tipi:

a) Un obiettivo globale

Far assumere, nel rispetto delle scienze umane, una corretta capacità di analisi e di interpretazione dei più attuali problemi umani e storici, valutandoli alla luce della fede cristiana.

b) Un obiettivo operazionale

Educare all'assunzione di « atteggiamenti » nell'ambito di quella integrazione tra vita e fede (RdC, 53) che viene giustamente indicata come compito essenziale della catechesi giovanile.

3. I destinatari dei DG

È ormai acquisizione scontata della moderna pedagogia il fatto che tutto il processo educativo debba essere dialogale e comunitario, per cui ogni relazione pedagogica evita le istanze autoritarie per assumere quelle partecipative, nelle quali, ogni giovane, nel gruppo, è protagonista della sua educazione.

Conseguente a questa vi è un'altra acquisizione educativa a cui non si può non prestare attenzione in qualità di cristiani *educatori,* ed è il fatto che oggi, più di ieri, i giovani si raccolgono in « piccoli gruppi » assai più per un'esigenza di vita che per un'esigenza tattica e che la vita di gruppo per la maggior parte di loro è veramente il primo contatto vitale, la prima iniziale esperienza cristiana, la porta d'ingresso ad un'esperienza ecclesiale più totale.

Per questo il primo destinatario dei DG è il *gruppo giovanile in quanto tale.* I DG, cioè, desiderano essere strumenti di lavoro, un avvio alla ricerca per gruppi giovanili di quartiere, di scuola, di parrocchia; uno strumento nuovo cioè che il gruppo usa e consuma per soddisfare un preciso interesse attorno ad un determinato problema; strumento che può essere utilizzato direttamente anche dai giovani. Si suppone, comunque, un gruppo giovanile che sia *almeno* « disponibile » all'esperienza cristiana.

L'età cronologica dei destinatari, tenute presenti alcune variabili dovute a fattori psicologici e socioculturali, si aggira, grosso modo, attorno all'asse 15-18 anni.

4. Lo scopo dei DG

I DG hanno un limite molto preciso: non vogliono assolutamente porsi come proposta esauriente di un problema. Il loro scopo invece ha la connotazione di un *approccio iniziale,* di un impatto cioè attinente alla prima fase di un determinato problema.
Per questo i DG non sono una ricerca completa su una particolare tematica, ma tentano di affrontare con sensibilità e linguaggio giovanili un problema particolarmente vivo nel nostro tempo, da questa triplice angolazione:

— stimolando il gruppo ad una riflessione critica;
— provocando nel gruppo una reazione d'impegno concreto;
— avviando ciascun appartenente al gruppo ad un ulteriore approfondimento della problematica discussa e vissuta.
In questa prospettiva ogni DG può diventare, in modo informale, un sussidio stimolante per associazioni, per movimenti, per gruppi giovanili, ed anche per l'insegnamento della religione nella scuola.

5. La struttura metodologica dei DG

La struttura metodologica di ogni DG è la diretta conseguenza dell'opzione antropologica di cui si parlava all'inizio: assumere cioè la vita come tema centrale di un'interpretazione personalizzante, socializzante e liberatrice alla luce del messaggio cristiano.

a) Passaggi metodologici

— *Analisi della situazione*

Partendo da un problema vivo del nostro tempo, si cerca di « situarlo » nel suo preciso contesto e di « analizzarlo » nelle sue essenziali componenti. Si tratta di una parte discorsiva il cui linguaggio incisivo dovrebbe provocare stimoli e reazioni per rimandare all'interpretazione del problema in questione. E perché tale passaggio avvenga senza forzature e salti logici, tale primo momento termina con una « griglia » di domande che stimolano ad un'ulteriore ricerca e approfondimento.

— *Interpretazione dei fatti*

È questo il momento in cui si cerca di inserire la situazione problematizzata o il problema in gioco in un determinato quadro di valori, cercando allo stesso tempo di superare un facile empirismo, o un asettico pragmatismo o il rischio di cadere in acritiche strumentalizzazioni ideologiche. È il momento cioè in cui si deve mostrare adeguato rispetto alle esigenze della « ragione critica » che cerca un'umanizzante interpretazione dei fatti mettendo allo scoperto i condizionamenti ideologici e svelando le nuove possibilità creative emergenti.

— *Proposte di soluzione*

In questa fase non è certamente un obiettivo dei DG proporre « la » soluzione del problema, ma di avviare a possibili soluzioni in cui la « proposta cristiana », abbandonando ogni pretesa esclusivista ed onnicomprensiva, si apre alla pluralità dei progetti umani come risposta « totalizzante » che legittima e giustifica la sua presenza nella storia, perché non più offerta per « autorità intrinseca » di un indottrinamento, ma come via di « significato possibile » posto nella libertà.

— *Documentazione*

Questa parte finale è corredata da un lato di « documenti e testimonianze » tratte dalla pubblicistica più incisiva, dal magistero della Chiesa, da dichiarazioni significative della base ecclesiale o da considerazioni stimolanti di testimoni; da un altro lato offre una ragionata e funzionale « nota bibliografica » relativa ad un approfondimento più consistente del problema in questione.

b) Impostazione grafica

Ogni DG è composto di 24 pagine a due colori e con numerose illustrazioni: fotografie, disegni e strisce umoristiche. Ciò che va fortemente sottolineato a questo riguardo è che *l'immagine* non ha tanto valore « decorativo » o « ornamentale », ma è scelta e posta nei DG in funzione di un suo preciso *linguaggio,* fonte di comunicazione umana e di potenzialità espressiva.
La « lettura » delle fotografie e dei disegni umoristici abitua così i giovani a scoprire una « parola » detta visivamente a proposito del problema dibattuto. Va infine detto che tali foto e disegni, evitando ogni interpretazione privatizzante o intimistica, accentuano invece gli aspetti collettivi e socioculturali della problematica affrontata.

6. I contenuti dei DG

La scelta antropologica nella catechesi ci fa capire come nello stesso tempo in cui l'uomo rimane fedele alla sua avventura umana, egli rimane fedele a Dio. La nostra fede, infatti, sta nella misura della partecipazione al destino di Dio. È Dio che ha legato in uno i due destini. La fede comporta quest'unica fedeltà ai due destini complementari (cf RdC, 160).
Il dramma del cristiano, infatti, è quello di scoprirsi senza Dio, perché senza mondo, senza storia, senza uomo; così il cristianesimo gli si svaluta fra le mani come una moneta in corso d'inflazione. Convinti di queste affermazioni, i DG hanno privilegiato la scelta di « contenuti » particolarmente vivi e attuali nell'ambito conflittuale che sta vivendo la società e la stessa istituzione ecclesiale.
In questa prospettiva essi si ispirano a ciò che afferma il RdC al n. 128: « sono da studiare fenomeni come la rivoluzione scientifica e tecnologica, il processo di secolarizzazione, la diffusione del benessere e della civiltà dei consumi, gli squilibri sociali ed economici, il nuovo volto della famiglia, la diffusione della cultura, la trasmissione di idee e valori attraverso gli strumenti di comunicazione sociale, l'urbanizzazione e la democratizzazione della società, la nuova coscienza della dignità e responsabilità personale dell'uomo ».
Partendo da queste premese, ecco le tematiche scelte:

Per il 1976

Violenza e non violenza; Processo allo sport; Il rischio « preghiera »; Dissenso e alternativa; Vangelo e promozione umana; Il linguaggio del corpo; L'aborto; L'insegnamento della religione.

Per gli anni successivi

Coscienza e morale; La donna nell'attuale società; Come leggere la Bibbia; Scuola e partecipazione; L'informazione oggi; Lavoro a misura d'uomo; Economia, anima del mondo?; Quale famiglia?; Il potere; I problemi dell'urbanizzazione; L'ambiente e l'uomo; Produzione e consumo; Significato della sessualità; Quale matrimonio?; Il tempo libero; La pubblicità; Psicanalisi e religione; Marxismo e religione; Esperienza umana e fede; ecc. ecc.

7. L'utilizzazione dei DG

I DG escono accoppiati a *trimestre.* Si tratta di *8 DG* all'anno e possono essere acquistati direttamente o richiesti in abbonamento (per i dettagli si vedano gli inserti pubblicitari della rivista).
Il fatto che tale strumento di lavoro per gruppi giovanili si alterni a scadenze trimestrali, lascia lo *spazio* necessario per una sufficiente e meditata utilizzazione del dossier stesso.
Tale utilizzazione — se il gruppo è sufficientemente affiatato — può costituire la fase di tre momenti di riflessione scadenzati nel tempo (= 3 incontri), in cui

il gruppo si ritrova a dibattere il problema che interessa: la riflessione del « primo momento » potrebbe soffermarsi soltanto sull'*analisi della situazione*; il « secondo momento » potrebbe incentrarsi principalmente sull'*interpretazione* che assume senz'altro il punto nodale di un processo educativo; il « terzo momento », infine, potrebbe affrontare le *proposte di soluzione* con l'avvio ad un ulteriore approfondimento.
È evidente che i DG — come già si è affermato — si pongono solamente come *avvio* ad una ricerca più consistente, tenendo presente i *livelli medi* di maturazione culturale e religiosa dei giovani a cui si indirizzano.
Ciò nonostante i DG, nella loro attuale stesura, offrono sufficienti stimoli per la « ricerca religiosa » e si presentano piuttosto in modo organico nella loro stesura tematica, anche se sono chiaramente *flessibili* per impianto metodologico e *manipolabili* concretamente nel corso della ricerca secondo le esigenze del gruppo che li usa.
È comunque utile l'azione dell'animatore che, con discrezione e senza nulla togliere alla creatività del gruppo, deve saper armonizzare e sintetizzare il dibattito, favorire un'accorta verifica di ciò che il dossier propone ed orientare verso direzioni costruttive per la vita comunitaria e personale.

8. La sperimentazione dei DG

La validità di ogni strumento di lavoro va verificata attraverso un'attenta e funzionale sperimentazione ed è ciò che si sta facendo attraverso un modesto ma significativo « campione » di gruppi giovanili, scelti secondo criteri legati ad alcune variabili: l'età cronologica e psicologica dei soggetti; l'identità del gruppo scolastico ed extrascolastico; l'ubicazione socioculturale, tenendo presente il sud-centro-nord Italia. Per la sperimentazione è offerta una « griglia di valutazione » il cui compito sarà soprattutto quello di verificare:
— la funzionalità educativa dei « passaggi » metodologici;
— la portata del « linguaggio » verbale e non-verbale;
— l'impostazione grafica;
— i temi scelti e l'articolazione dei « contenuti » in essi;
— l'approccio all'apprendimento della fede inteso come assimilazione creativa dei contenuti interiorizzati in « atteggiamenti di vita ».
Il gruppo che ha promosso l'edizione dei DG ipotizza di incontrarsi per due volte all'anno, in giornate di studio, assieme agli « animatori-educatori » di questi gruppi giovanili che sperimentano i DG.
Tale sperimentazione ha come scopo quello di tener conto di tutte le osservazioni valide e motivate per una eventuale seconda edizione dei DG già stampati e per la pubblicazione di quelli futuri. Ad alcuni che obiettano che tale iniziativa — relativa cioè all'edizione di questi nuovi strumenti di lavoro per gruppi giovanili — parte già superata in partenza per la rinnovata sensibilità giovanile che sembra orientarsi verso altri strumenti di ricerca, rispondiamo che è nostra intenzione verificare sperimentalmente anche questa plausibile ipotesi, tenendo comunque presenti i « limiti » fissati ai DG dalle suddette annotazioni.

DOSSIER GIOVANI

Strumenti di lavoro per gruppi giovanili

È un'iniziativa curata dal Centro Catechistico Salesiano, dal Centro Salesiano di Pastorale Giovanile e dell'Istituto di Catechetica dell'Università Salesiana.
È una serie di sussidi monografici per affrontare i problemi più vivi del nostro tempo. Vengono pubblicati 8 fascicoli all'anno (ognuno: **L. 250**).

EDITRICE ELLE DI CI - 10096 LEUMANN (TORINO)

NOVITA' LIBRARIE E AUDIOVISIVE

VENDITA PER CORRISPONDENZA

EDITRICE ELLE DI CI

10096 LEUMANN (TORINO) C.C.P. 2/27196

CRISTIANI NELLO SPIRITO SANTO

Giacomo Perrino - pp. 216 - L. 2.200
Collana « Ritiri ed Esercizi », n. 14

Oggi si parla molto dello Spirito, come non accadeva da tempo, anche se ci si occupa più dei suoi carismi che di Lui.
In un'epoca di tentativi di riduzione della fede a dimensioni umane, un richiamo allo Spirito è quanto mai necessario.
Lo Spirito Santo viene qui presentato in una visione dinamico-esistenziale, che ne esplicita la multiforme attività nell'opera della creazione e soprattutto in quella della salvezza che raggiunge il suo vertice nella glorificazione del Cristo e nel suo riflesso nella Chiesa.
La trattazione, sempre chiara e convincente, è ricca di riferimenti biblici.
Le 14 meditazioni presentano la vita cristiana nel suo aspetto reale e profondo, come collaborazione fra lo Spirito Santo e l'uomo.
La lettura è interessante e porta il lettore a prendere coscienza del significato, della grandezza e responsabilità della vocazione cristiana.
Il volume sarà molto utile e gradito a sacerdoti, religiosi, religiose e laici sensibili e impegnati. Utilissimo per i predicatori di Esercizi Spirituali.

LETTERE AI GENITORI

— **Abbonamento alle quattro lettere di un anno - L. 600**
— **Quattro lettere di un anno, racchiuse in cartella - L. 600**
— **Blocchi di 20 lettere: ogni blocco - L. 2.500**

È uscita tutta la serie di questo originale sussidio, tanto apprezzato e diffuso in altri Paesi d'Europa.
Sono 24 fascicoli illustrati, più uno in occasione del Battesimo, che accompagnano la vita del bambino dalla nascita fino a 6 anni.

— Possono essere acquistate direttamente dagli interessati, o consegnate dai Parroci in occasione di incontri con i genitori, al ritmo di **una lettera ogni tre mesi,** per un totale di quattro all'anno.

— Preparate da una équipe di esperti (medici, pedagogisti, maestre di scuola materna, assistenti sociali, sacerdoti, coppie di sposi), accompagnano gradualmente il bambino nelle varie fasi dello sviluppo.

— **Ogni lettera** presenta la descrizione dei fenomeni più importanti della crescita del bambino sotto l'aspetto fisico, intellettuale, sociale, morale, religioso, offrendo ai genitori pratici suggerimenti per un efficace intervento educativo, senza stacchi o fratture dalla vita.

I genitori apprezzeranno moltissimo queste « guide » così ricche di suggerimenti pratici, per seguire lo sviluppo e la crescita dei loro figli. I sacerdoti troveranno un valido motivo per invitare i genitori a un incontro trimestrale, su argomenti che li interessano vivamente.

GUIDA AL « CATECHISMO DEI FANCIULLI/2: VENITE CON ME »

Mario Filippi - Ogni fascicolo di pp. 64 - L. 600

Con l'uscita dell'ultimo fascicolo (nn. 9, 10 e 11) si completa questa GUIDA che, seguendo fedelmente il 2° momento del Catechismo nazionale, ne sviluppa le linee contenutistiche e le proposte pastorali, con suggerimenti psicologici, didattici e metodologici.
Si articola in: **orientamenti** (obiettivo cui tendere, riflessioni sul tema, note pedagogiche); **tracce per l'incontro** (con proposte metodologiche, note di psicologia, suggerimenti di sussidi e attività varie).

Vuol essere:

— un aiuto alla lettura del Catechismo, per coglierne tutta la ricchezza;
— uno strumento agile, ma articolato, per la formazione personale del catechista;
— un itinerario organico per una pastorale dei fanciulli nel contesto della loro iniziazione cristiana;
— una proposta concreta che comprende: procedimento metodologico, suggerimenti di sussidi, educazione alla preghiera, proposte di attività, celebrazioni...;
— uno strumento per integrare fede e vita perché l'incontro catechistico non si esaurisca nella « lezione »;
— un sussidio per la lettura e per l'utilizzazione catechistica dei disegni del testo.

POI LO CROCIFISSERO...

Passione e risurrezione secondo Matteo, per i fanciulli
Serie Lc 5, 36 fotogrammi di trasparenti, costruiti da una classe elementare di Roma, sotto la guida dell'insegnante Carla Camilli
— In filmina, formato 24 x 36, L. 2.700
— In diapositive, su telaietti di plastica, L. 5.800

L'evangelizzazione e la catechesi dei fanciulli mira a far loro incontrare la persona di Gesù: esprimendo e agendo.
I fanciulli hanno bisogno di conoscere in modo attivo. In questo audiovisivo i fanciulli si muovono su una triplice linea espressiva: il disegno, la drammatizzazione, il canto.
Le immagini sono « trasparenti » pieni di semplicità e poesia infantile, che visualizzano la passione e risurrezione secondo Matteo.
Il testo è una libera traduzione del Vangelo; un esempio di drammatizzazione altamente creativa, l'opera ha una sua validità espressiva in se stessa.
Sulla proiezione delle immagini i ragazzi potranno liberamente drammatizzare il testo.
Lavorando così in gruppo sul Vangelo, ne acquistano una conoscenza nuova e vitale.
Per una autentica celebrazione religiosa, sarà opportuno creare un clima adatto, premettendo e concludendo con una preghiera, secondo le indicazioni della **« guida ».**

SULLA VIA DI GESÙ

« Via Crucis » per fanciulli
Serie Lc 4, 48 fotogrammi. Smalti della scuola « Beato Angelico » di Milano. Fotografati da G. Pera. Commento di Mario Filippi
— In filmina, formato 24 x 36, L. 3.400
— In diapositive, su telaietti di plastica, L. 7.600

La meditazione della passione, morte e risurrezione è un elemento centrale della spiritualità cristiana.
Anche i fanciulli devono accostarsi a questo **mistero** per partecipare alle celebrazioni che ne fanno memoria.
Questa « Via Crucis» per i fanciulli viene espressa e comunicata con immagini e con un linguaggio adatti alla loro mentalità e maturazione. I quadri sono una rappresentazione **composta e serena** della passione, senza nulla di doloristico.
La meditazione si conclude con una serie di immagini che attualizzano il mistero nella liturgia e nella vita.

Il sussidio si presta a diverse **utilizzazioni:**

— può essere proiettato, accompagnato dal semplice commento;
— utilizzato come celebrazione-contemplazione della « Via Crucis », con la partecipazione attiva dei fanciulli che cantano e recitano il ritornello;
— come orientamento per una conversazione sui **perché** della morte di Gesù: gesto libero di amore (vedi libretto-guida, pag. 18);
— come meditazione della **« Passione »** o **« celebrazione »** della Parola.

PREGHIERA DELLA SETTIMANA

Testi ufficiali
Musica di Dusan Stefani, pp. 224 - L. 1.000

Preghiera per una settimana è estratto dal libro ufficiale della Chiesa italiana, « Liturgia delle Ore », e corrisponde alla **prima settimana** del Salterio. Oltre alle due Ore fondamentali, Lodi e Vespri, vi è anche l'Ora media (durante il giorno) e la Compieta. L'aggiunta di un « piccolo salterio » lo rende valido anche per le domeniche delle altre settimane e per circostanze particolari.
È un libro **per la celebrazione in gruppo e nelle comunità;** di qui le sue caratteristiche:

— musica delle antifone e dei salmi, dei cantici, dei versetti e responsori, dei ritornelli per l'intercessione;
— trascrizione dei salmi, corrispondente alla formula per il canto;
— raccolta di inni largamente collaudati nei repertori regionali.

Le musiche, composte quasi tutte dal M° Dusan Stefani ed estratte dalla sua opera « Canto della Liturgia delle Ore », sono molto funzionali, di facile apprendimento ed esecuzione. Una volta imparate, possono servire anche nelle altre settimane del Salterio, scegliendole opportunamente secondo il momento e il contenuto.

Per comunità e gruppi stabili, gruppi occasionali, case di ritiri ed esercizi, come strumento-base di preghiera.

CHE TU CREDA O NON CREDA

Disco LDC - AZ/331, cm 30, 33 giri, stereo-mono, L. 4.200
Testi e musica di autori vari - Canta Francesca Cauvin
Realizzazione di H. Ruggiero e D. Pennone

Francesca canta per tutti: trasmette il suo messaggio sincero e cordiale. Il suo linguaggio, semplice ma pungente, nasce da un'esuberante necessità di comunicare agli altri parole di gioia, di fede, di amore.
Ognuno degli otto canti del disco ha un suo volto, una sua identità.
Una contemplazione gioiosa ed entusiasta dell'incontro con Maria; una presa di coscienza sofferta delle contraddizioni che travagliano oggi il cuore dell'uomo; una meditazione attenta sui testi evangelici...
I vari temi, tratti da una scelta di testi vivi e attuali, fanno una analisi sincera e obiettiva di noi stessi e del mondo in cui viviamo.
Al di sotto di ogni canto, un tema di fondo: una vita senza fede non è una vita umana. La pienezza della fede è una totale adesione a Cristo e al suo messaggio.

Un disco per tutti. Ascoltare questi canti può essere un piacevole « Background », ma anche un momento di profonda riflessione che apre l'animo alla fiducia e a un sempre maggior impegno per vivere la fede.

HO UNA SPERANZA

« Canti per gruppi giovanili », n. 13
Disco LDC-33/00171, cm 17, 33 giri, stereo-mono, L. 1.600
Testo e musica di Guido Donati

Contiene canti di preghiera, di riflessione, di gioia, di attesa...

1. **Ho una speranza, Signore** - Canto storico, distribuito tra solista e coro. Adatto come preghiera di ringraziamento.
2. **Signor, da chi andremo?** - Canto di fiducia, in forma strofica. Invita alla creatività con l'aggiunta di altre strofe.
3. **A me piace pregar con la musica** - Inno per gruppi, a una voce, Può essere usato nei vari momenti di preghiera, specie come inizio o conclusione.
4. **Signore, a te veniamo** - Canto per assemblea a uno o due cori. Invocazioni penitenziali per chiedere il perdono di Dio.
5. **Per chi verrai** - Strofe in forma recitativa con ritornello, sul genere degli « spirituals ». Adatto come motivo di meditazione e di attesa: Avvento, Natale...

I canti sono stati realizzati tenendo particolarmente presente la sensibilità e mentalità del mondo dei giovani e degli adolescenti.

UNA DONNA, MARIA

Benvenuto Micardi - pp. 112 - L. 1.100

È la **« vita di Maria »**, dall'Annunciazione alla Pentecoste, narrata e interpretata alla luce dei testi evangelici e degli Atti. Riflette gli avvenimenti fondamentali della vita della Madre di Dio che ha avuto un ruolo così importante, nella storia della salvezza.

Intento dell'A., un laico sposato, è quello di presentare la Madonna come una donna vera che, al di là delle grazie e dei privilegi ricevuti per la particolare missione cui è stata chiamata ha vissuto la pienezza della sua vita umana, in assoluta fedeltà e totale dedizione alla sua vocazione.
L'opera, frutto di attente ricerche e di lunghe riflessioni, procede in modo semplice, accessibile a tutti, convincente.
La suddivisione in 23 capitoli sarà molto utile per la meditazione personale o per una lettura comunitaria.
In particolare potrà servire come meditazione sui « misteri » del Rosario, per sottolineare gli aspetti più profondi delle feste in onore di Maria, per celebrare con frutto il Mese di Maggio...

MARIA SPERANZA DEL MONDO

Gualtiero Vinotti - pp. 104 - L. 1.000

È un lavoro ricco di idee, agile nel linguaggio, popolare. Lo si potrebbe definire un piccolo trattato di mariologia ispirato alla Bibbia.
Traduce con spigliatezza l'esortazione apostolica di Paolo VI in chiave pastorale, tenendo presenti le situazioni concrete che vive oggi il credente.
La figura di Maria non è vista come lontana, quasi irraggiungibile, ma è portata in mezzo alle vicende umane, calata nel cuore della terra. Nelle esperienze umane di Maria si riflettono le esperienze di tutti i tempi. In lei, posta così vicino ai problemi esistenziali, immersa nella realtà dei travagli umani, il fedele trova un punto di riferimento e di illuminazione.
Il volume è un sussidio dal quale si può attingere con sicurezza per il Mese di Maggio e per le principali ricorrenze e festività mariane.

IL SIGNORE MI CHIAMA OGNI GIORNO

Dieci canti per fanciulli con indicazioni per l'esecuzione mimata
Inserto N. 2 della rivista di musica « Armonia di Voci »

Prezzo dell'inserto, L. 500; disco con i 10 canti, L. 3.800; musicassetta, L. 3.500.

Cedola di commissione libraria

Favorite spedirmi quanto ho specificato sul retro di questa cedola,

indirizzando a:

Sig. _____

Via _____

Città _____

Cap. _____ Prov. _____

Pagamento (segnare quello preferito)

☐ In contrassegno: pagherò l'importo al portalettere quando mi consegnerà il pacco.

☐ Ho già versato l'importo di L. ..... sul V/s c.c.p. n. 2/27196 (in questo caso le spese di spedizione sono a carico della LDC).

Tagliare e spedire in busta a:

EDITRICE ELLE DI CI
10096 LEUMANN (TORINO)

Copie		
.....	Preghiera della settimana	L. 1.000
.....	Che tu creda o non creda	L. 4.200
.....	Ho una speranza	L. 1.600
.....	Una donna, Maria	L. 1.100
.....	Maria speranza del mondo	L. 1.000
.....	Il Signore mi chiama ogni giorno:	
	— inserto	L. 500
	— disco	L. 3.800
	— musicassetta	L. 3.500
.....	Lettere di un missionario: Don Vincenzo Cimatti	L. 1300
.....	Come essere educatori cristiani	L. 800

LETTERE DI UN MISSIONARIO: DON VINCENZO CIMATTI

A cura di Alfonso Crevacuore - pp. 128 - L. 1.300

Don Cimatti, chiamato il **« Don Bosco del Giappone »**, aveva tre anni quando nel 1882 incontrò il Santo di cui doveva essere un così fedele e geniale imitatore. Sacerdote salesiano, a 46 anni realizza finalmente il più grande sogno della sua vita: essere missionario.
Lavora con intelligenza e amore per molti anni in Giappone. La morte lo coglie all'alba del 6 Ottobre 1965 a 86 anni di età, coronando il suo ultimo desiderio: « Vorrei morire qui per diventare terra giapponese ».
Sono state rintracciate oltre 5.000 lettere scritte da lui a ogni categoria di persone. Questo epistolario ne raccoglie alcune tra le più interessanti e significative.
È un libro avvincente in cui traspare l'entusiasmante vitalità di un grande apostolo che ha fatto della sua esistenza un dono totale all'ideale missionario.

COME ESSERE EDUCATORI CRISTIANI

L'arte di far rivivere Domenico Savio nei ragazzi d'oggi
Joseph Aubry - pp. 72 - L. 800

S. Domenico Savio, questo « piccolo, anzi grande gigante dello spirito », come lo definì Pio XI, non è ancora molto conosciuto al di fuori della famiglia salesiana.
Qualcuno guarda a lui con scarsa simpatia o con qualche pregiudizio, forse perché non è stato presentato con il suo vero volto e nella sua esatta statura.
Eppure la Chiesa ha elevato sugli altari questo adolescente proprio per farlo conoscere e proporlo come modello da imitare.
L'A. offre in questo volumetto **tre serie di riflessioni su tre dimensioni fondamentali della sua santità: storica, spirituale, profetica.**
Conoscitore profondo della vita del santo e delle difficoltà che incontrano oggi gli educatori per una vera formazione cristiana degli adolescenti, con uno stile volutamente semplice, esamina i vari aspetti di una vita consumata nell'arco di 15 anni, fino a raggiungere la più alta vetta cui una creatura possa tendere.
Il volumetto è indirizzato particolarmente agli educatori degli adolescenti per una migliore conoscenza del piccolo santo e per una utilizzazione pedagogica della sua vita.

VENDITA PER CORRISPONDENZA

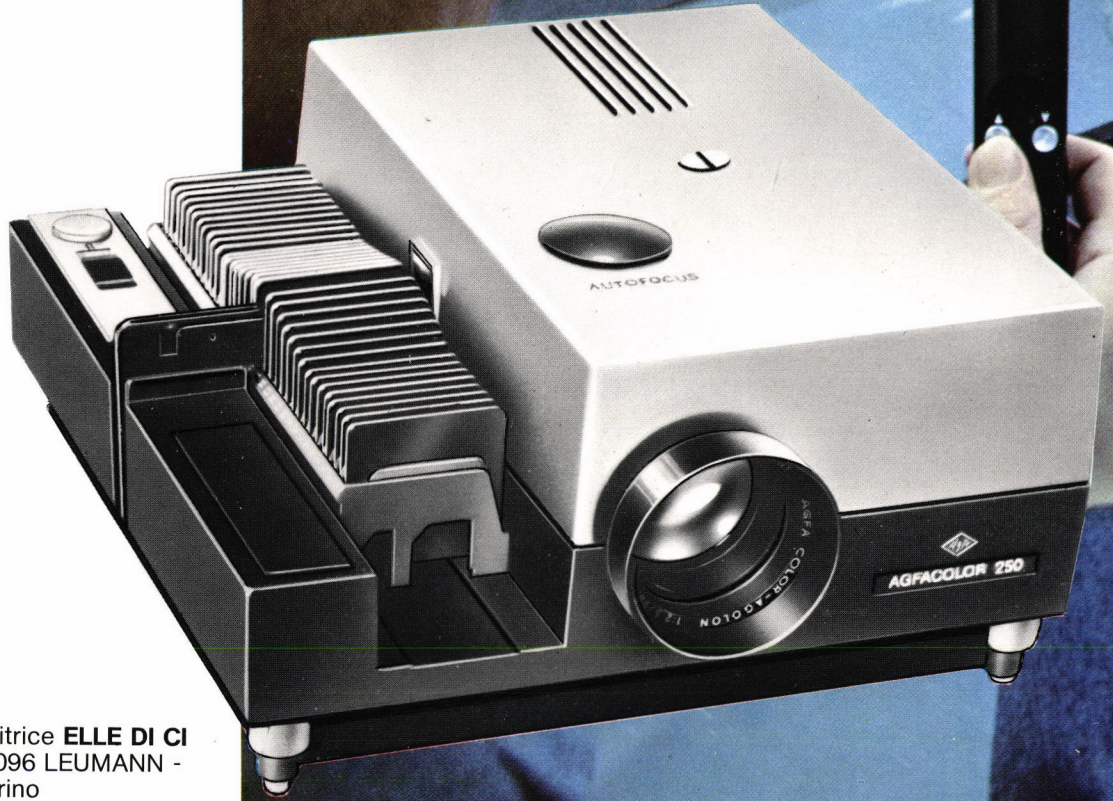
FAVORITE SPEDIRMI

Copie

..... La Chiesa nel mondo operaio	L. 350
..... Uomo o cristiano?	L. 250
..... I cristiani e l'impegno politico	L. 300
..... Mistero pasquale e azione liberatrice	L. 300
..... L'aborto, problema politico	L. 800
..... Aborto, la grande decisione	L. 2.600
..... Aborto e legge di aborto...	L. 200
..... Dichiarazione sull'aborto procurato	L. 200
..... Esperienza umana e annuncio cristiano	L. 1.600
..... Vangelo e promozione dell'uomo al Sinodo 1974	L. 300
..... Vangelo e pace	L. 300
..... Evangelizzazione e promozione umana	L. 200
..... Cristiani nello Spirito Santo	L. 2.200
..... Lettere ai genitori:	
— Abbonamento annuale	L. 600
— Quattro lettere di un anno	L. 600
— Blocco di 20 lettere	L. 2.500
..... Guida al « Catechismo dei fanciulli/2: Venite con me » (ogni fascicolo)	L. 600
..... Poi lo crocifissero...:	
— in filmina	L. 2.700
— in diapositive	L. 5.800
..... Sulla via di Gesù	
— in filmina	L. 3.400
— in diapositive	L. 7.600

La ELLE DI CI offre

NELL'ERA DELLA IMMAGINE UN PROIETTORE PER IL TUO APOSTOLATO



Agfa

Editrice **ELLE DI CI**
10096 LEUMANN -
Torino
C.C.P. 2/27196
Tel. 011/9580555

L'EDITRICE **ELLE DI CI**
OFFRE LA SOLUZIONE AI VOSTRI PROBLEMI AUDIOVISIVI
CON UNA ECCEZIONALE OFFERTA PROMOZIONALE

PER LA SCUOLA, LE PARROCCHIE, GLI ORATORI, LE ASSOCIAZIONI

La diapositiva si è imposta nel mondo degli audiovisivi per le sue molteplici possibilità creative, per la facilità d'impiego e per i costi ragionevoli, non paragonabili agli altri mezzi audiovisivi.

La migliore proposta per fare delle proiezioni oggi, è realizzabile con il proiettore AGFACOLOR 250, di facilissimo uso, di elevatissima luminosità, che permette di proiettare anche in ambienti semibui o in sale grandi.

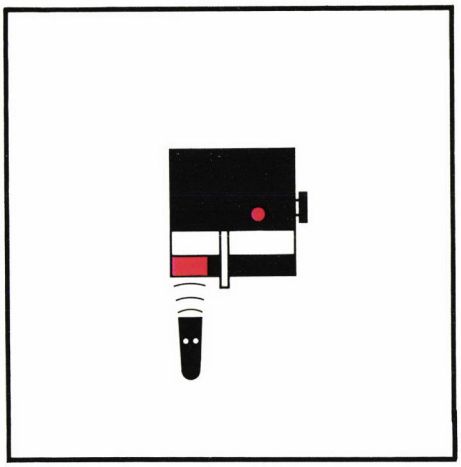
Lo si può comandare a distanza anche senza filo; è sincronizzabile con il registratore **Grundig** o **Philips,** ecc.
È fornito di obiettivo a scelta, da 60 mm a 250 mm.



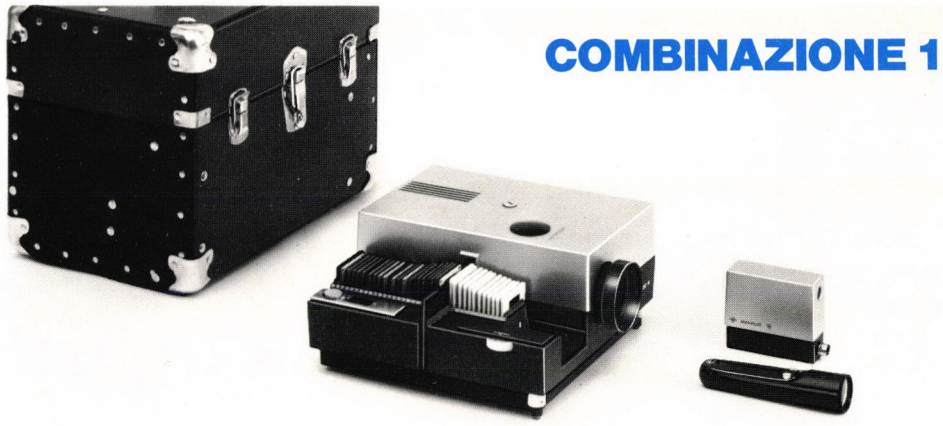
CARATTERISTICHE

AGFACOLOR 250 - **Formato:** 5x5 cm - **Caricatore:** tipo universale fino a 50 Dias - **Obiettivo:** Agfa Agolon 2,8/85 mm con condensatore speciale. Obiettivi intercambiabili - **Messa a fuoco:** autofocus di precisione micrometrica con lampada separata - **Telecomando:** per cambio diapositive con cavo di mt. 2,5 collegabile al proiettore per marcia avanti e retromarcia - **Lampada:** alogena da 250 Watt 24 Volt con dispositivo riduttore di tensione - **Alimentazione:** da 110 a 240 Volts - **Ventilazione:** forzata su lampada e Dias - **Altre caratteristiche:** gruppo condensatore e vetro antitermico superdimensionati - Guida scorrimento delle dias con dispositivo sensibile per bloccaggio del telaietto - Costruzione meccanica professionale - Presa per telecomandi ad ultrasuoni, e per sincronizzatore - Regolazione esterna per centratura micrometrica della lampada - Due transistori, 3 diodi, un raddrizzatore, 2 motori.

AGFACOLOR 250 AV: caratteristiche come il 250, ma previsto per la proiezione continua con "timer" da 5 a 40 secondi e dispositivo "non stop" per il ritorno automatico del caricatore.



COMBINAZIONE 1



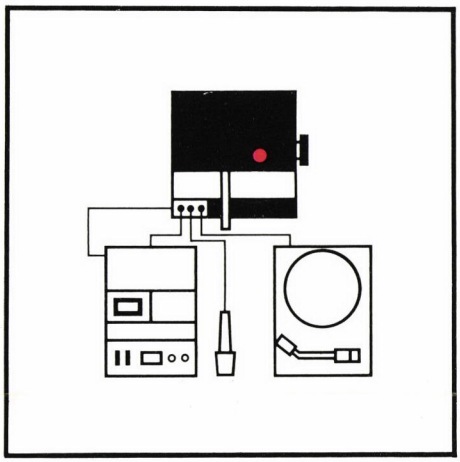
È costituita da un proiettore e dalla valigia. Questa valigia è stata realizzata per consentire un facile e sicuro trasporto di quanto può contenere: il proiettore, il registratore, due caricatori da 50 dias, l'Agfapilot, il sincronizzatore, prolunghe luce e lampade di ricambio. È costruita in materiale rigido con interni imbottiti; ha un'estetica "professionale".

Il Telecomando Agfapilot ha una portata di 10-20 metri. È l'accessorio utile per liberare il commentatore dall'impaccio del cavo; consente il cambio sia in avanti che indietro. Il trasmettitore funziona con una pila, autonomia 70mila scatti.
Il ricevitore deve essere inserito al posto del comando manuale del proiettore.

Agfacolor 250, con lampada, obiettivo 2,8-85 mm e valigia L.D.C. L. 223.000*

Agfacolor 250 AV, con lampada, obiettivo 2,8-85 mm e valigia L.D.C. L. 255.700*

Agfapilot, telecomando ad ultrasuoni L. 70.500*



COMBINAZIONE SONORA - A



Lo schema illustra i collegamenti necessari per effettuare una sonorizzazione sincronizzata. Spostando il tasto del microfono, il livello della musica è attenuato e la voce è sovrapposta. Per effettuare la proiezione con sonoro sincronizzato occorre solo uno dei due cavetti del registratore. I risultati sono a livello professionale. La L.D.C. ha in catalogo molti dia-programmi con commento sonoro già sincronizzato. Per una perfetta utilizzazione di questo "soft" possono essere adottate a scelta le due combinazioni qui descritte.
Con questi apparecchi è inoltre possibile realizzare da soli le sonorizzazioni sincronizzate. Le operazioni da eseguire sono semplici e chiaramente illustrate nei manuali di istruzione.
Registratore Philips 2209 AV, completo di microfono, con sincronizzatore Agfaton e set di cavi 5969/100 L. 163.000*
Philips 2209 AV: Potenza 0,8 Watt, aliment. pile-rete, attacco altoparlante esterno, controllo automatico volume in registrazione, controllo tono, microfono con tasto per telecomandare la miscelazione voce-musica sull'Agfaton.
Agfaton: sincronizzatore da inserire al posto del telecomando manuale del proiettore. Avverte gli impulsi di sincronizzazione sul nastro e comanda il cambio dia. Ha ingressi separati "fono e micro" per la preparazione di sonorizzazioni.

Filiali ELLE DI CI:

Ancona,
Corso C. Alberto, 77

Bologna,
Via G. Matteotti, 23

Catania,
Viale Mario Rapisardi, 22

Messina,
Via S. G. Bosco, 33

Milano,
Via Melchiorre Gioia, 62

Napoli,
Largo Donnaregina, 1

Padova,
Via G. Jappelli, 6

Roma,
Via Conciliazione, 26/28

Torino,
Via M. Ausiliatrice, 32

che possono offrirti il materiale in oggetto.

CEDOLA DI COMMISSIONE

Favorite spedirmi quanto ho specificato sul retro di questa cedola,

Indirizzando a:

Sig. _____

Via _____

Cap. _____ Prov. _____

Città _____

Pagamento (segnare quello preferito)

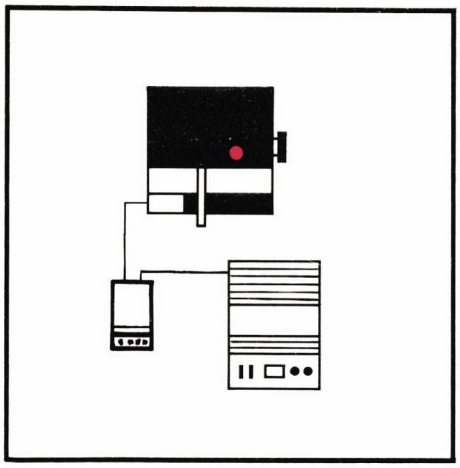
☐ In contrassegno: pagherò l'importo al portalettere quando mi consegnerà il pacco.

☐ Ho già versato l'importo di L. _____ su V/s c.c.p. n. 2/27196 (in questo caso le spese di spedizione sono a carico della L.D.C.).

NON AFFRANCARE
Francatura a carico del destinatario da addebitarsi sul conto di credito n. 406 presso l'ufficio di Leumann. Autorizzazione direzione provinciale P.T. Torino n. B 15071/1048 del 21-9-1973.

EDITRICE
ELLE DI CI

10096 TORINO / LEUMANN



COMBINAZIONE SONORA - B



Lo schema illustra i collegamenti necessari per attuare sia la proiezione sincronizzata, sia la stessa sincronizzazione per chi se la volesse realizzare.
Questa combinazione propone apparecchi Grundig. Nella fase di preparazione di una sonorizzazione con commento voce-musica il microfono esterno ed il giradischi devono essere collegati direttamente al registratore.
Registratore Grundig 420-A, con sincronizzatore Sonodia 272-A completo di cavi L. 141.000 *
Grundig 420-A: Potenza 1,2 Watt, microfono a condensatore incorporato, alimentazione pile-rete, attacco altoparlante esterno, controllo automatico di volume, ingressi separati per fono e microfono esterni. Ascolto potente e di alta qualità. Utilizza cassette con nastro normale oppure al CrO_2.
Sonodia 272-A: Sincronizzatore da collegare fra registratore e diaproiettore.



NOVITÀ: VISORE "40 x 40" AGFA-GEVAERT

Questo visore "a periscopio" è stato concepito per consentire la proiezione di diapositive in ambienti normalmente illuminati, come: aule scolastiche, sale di riunione, chiese...
Gli elementi che lo compongono, la base, gli specchi e lo schermo sono smontabili per agevolarne il trasporto. Per impieghi in aule è particolarmente comodo il telecomando ad ultrasuoni "Agfapilot".
Molto efficace con questo visore è la proiezione con commento sonoro sincronizzato, realizzabile con gli apparecchi proposti nella pagina precedente.
Dimensioni cm 95x60x40.

Visore "40x40", L. 130.000*

Sono anche disponibili i seguenti obiettivi: grandangolo 2,8-60 mm; tele 2,8-150 mm; 4,5-250 mm. Prezzi a richiesta.

Nota

Le combinazioni di apparecchi illustrate nel presente depliant sono in vendita presso le librerie ELLE DI CI ove questi apparecchi sono in dimostrazione. Gli apparecchi Agfa-Gevaert, Philips, Grundig, sono originali e garantiti. La vendita può essere fatta anche per corrispondenza.

* Prezzi I.V.A. esclusa.

FAVORITE SPEDIRMI:

Agfacolor 250, con lampada, obiettivo 2,8-85 mm e valigia . . L. 223.000

Agfacolor 250 AV, con lampada, obiettivo 2,8-85 mm e valigia . . L. 255.700

Agfapilot, telecomando a ultrasuoni . . . . . L. 70.500

Registratore Philips 2209 AV completo di microfono, con sincronizzatore Agfaton e set di cavi 5969/100 . . . . . L. 163.000

Registratore Grundig 420-A, con sincronizzatore Sonodia 272 A completo di cavi . . . . . L. 141.000

Visore Agfa-Gevaert "40x40" . . . . . L. 130.000

INSERTO PUBBLICITARIO

LA SAPIENZA DELLA CROCE OGGI

ATTI DEL CONGRESSO INTERNAZIONALE DI ROMA (ottobre 1975)

I più grandi nomi della teologia cattolica e protestante affrontano il tema impegnativo della **« TEOLOGIA DELLA CROCE ».**
Il materiale del Congresso è raccolto in 3 volumi di 700-800 pagine ciascuno.

Volume 1°: **LA SAPIENZA DELLA CROCE NELLA RIVELAZIONE E NELL'ECUMENISMO**

Volume 2°: **LA SAPIENZA DELLA CROCE NELLA SPIRITUALITÀ**

Volume 3°: **LA SAPIENZA DELLA CROCE NELLA CULTURA E NELLA PASTORALE**

Contenuto del 1° volume (in corso di stampa)

LA RELAZIONE INTRODUTTIVA DI C. DUQUOC
LE RELAZIONI DELLE SESSIONI PLENARIE

— **La sapienza della croce oggi** (M. Adinolfi, J. De La Potterie, K. Rahner)
— **Dialogo ecumenico sulla croce** (L. Sartori, G. Zervos, J. Moltmann)

LE COMUNICAZIONI DELLE SOTTOSEZIONI

— **La passione di Cristo nella S. Scrittura** (L. Diez-Merino, A. Feuillet, S. Zedda, D. Senior, A. Perez-Gordo, G. Giavini, O. da Spinetoli, S. Virgulin, E. Cortese, D. Marzotto, U. Vanni, G. Giurisato, G. Ferraro)
— **La passione di Cristo nel pensiero cattolico** (A. Hamman, T. Szabò. C.G. De Sanctis, M. Caprioli, Philippe de la Trinité, V. Grossi, A. Quacquarelli, D. Mongillo, G. Girardi, B. Monsegù, C. Riggi, Ph. Delhaye, E. Quarello, R. Faricy, J. Galot, J. Solano, T. Zecca, A. Charbel)
— **La teologia della croce nel pensiero non cattolico** (B. Gherardini, A. Marranzini, J. Vercruysse, G.B. Mondin, S. Sorrentino)
— **Croce ed ecumenismo** (M. Borrmans, D. Murphet, J. Puglisi, A.M. Reynolds, J. Saraiva)
— **Maria SS. e il mistero della croce** (F. Geremia, D. Bertetto)
— **La croce e le sue raffigurazioni** (A. Fuente, R. North)
— **I sacramenti: « memoria passionis »** (M. Nicolau, G. Gallucci).

Trattandosi di un volume di grande valore teologico e storico, SE NE ASSICURA L'INVIO A CHI LO PRENOTERÀ ENTRO IL 15 MAGGIO 1976.
Il pagamento anticipato a mezzo ccp 2/27196, intestato alla LDC, 10096 Leumann (Torino) o la richiesta in contrassegno, danno diritto al PREZZO SPECIALE DI L. 8.000.

EDITRICE ELLE DI CI - 10096 LEUMANN (TORINO)

Catechesi
Studi ed esperienze

GIU.-LUGLIO

SUSSIDI PER LA CATECHESI DEI GIOVANI

Questo numero della Rivista è prevalentemente dedicato alla proposta di sussidi per la catechesi biblica dei giovani. Il materiale offerto proviene dalla riflessione e anche dall'esperienza di Cesare Bissoli presso alcuni « gruppi biblici ».
La parte NON MONOGRAFICA ospita: l'articolo conclusivo della serie « Dibattito sulla fede »; un'ampia riflessione su « catechesi e promozione umana »; una discussione su esperienze pastorali con i preadolescenti; uno studio sull'ecclesiologia di Matteo; la presentazione di un nuovo testo di religione per le secondarie superiori.

Catechesi
Fotoproblemi

1974-1976

I NUMERI USCITI FINORA

« Catechesi-Fotoproblemi » esce otto volte all'anno, nei mesi « scolastici » (sospende la pubblicazione dopo il numero di maggio, per riprenderla poi a ottobre).
Riproduciamo qui l'elenco dei numeri già usciti e che sono in vendita nelle Librerie LDC e nelle altre librerie religiose.

1. La condizione operaia - 2. Il bambino oggi - 3. Malattia problema sociale e umano - 4. Essere donna oggi - 5. Il problema demografico - 6. Emigrazione amara - 7. La preghiera nel nostro tempo - 8. Crisi della civiltà dei consumi - 9. Questi nostri ragazzi - 10. Dalla parte degli anziani - 11. Gioia e festa come celebrazione della vita - 12. Espressione giovanile: creatività o conformismo? - 13. Il segno della violenza - 14. Troppe armi finiscono per sparare - 15. Quale sport? - 16. Di fronte alle calamità naturali - 17. Matrimonio - 18. Famiglia - 19. La morte - 20. Contro la malattia - 21. Uomini di speranza.

Catechesi
Dossier giovani

3° TRIMESTRE

5. VANGELO E PROMOZIONE UMANA
6. IL LINGUAGGIO DEL CORPO

Il 5° dossier presenta ai giovani il tema su cui sta riflettendo la chiesa italiana: « Evangelizzazione e promozione umana ».
Non è facile trovare strumenti adatti ai giovani su temi così impegnativi. Il dossier svolge perciò un prezioso servizio.
Il 6° dossier introduce al « linguaggio del corpo ».
In un tempo ammalato di verbalismo come è il nostro, l'attenzione a diverse e altrettanto significative forme di espressione non è un esercizio « snob », per un'élite culturale in cerca di novità, ma un impegno di promozione dell'uomo, in quanto gli si permette una più ampia possibilità di espressione.