

PONTIFICIA UNIVERSITA' SALESIANA
Facoltà di Scienze dell'Educazione

ANALISI DEL RAPPORTO FEDE E POLITICA NEI DUE MOVIMENTI:
COMUNIONE E LIBERAZIONE E
CRISTIANI PER IL SOCIALISMO
(APPROCCIO CATECHETICO)

Tesi di licenza

Aurelio Arzeno
Claudio Bortolossi

Relatore:
Prof. Claudio Bucciarelli

ROMA 1977

P R E M E S S A

Se dobbiamo dare una motivazione a questo lavoro pensiamo che esso sia dovuto all'estrema attualità del problema dei rapporti fede e politica.

Per affrontare questa problematica non astrattamente e teoricamente, siamo partiti dai due movimenti "Comunione e Liberazione" e "Cristiani per il socialismo" che, pur divergendo in valutazioni, finalità e metodi, cercano di dare una risposta, storicamente significativa, al problema nodale di fede e politica.

Questo lavoro è il risultato di una ricerca di gruppo, sebbene nella stesura finale abbiamo così distinto l'apporto di ciascuno:

- Descrizione e interpretazione del rapporto fede e politica in CL curata da Aurelio Arzeno;

- Descrizione e interpretazione del rapporto fede e politica nei CpS curata da Claudio Bortolossi.

Questa nostra analisi interpretativa, svolta in un contesto catechetico, non ha certamente i caratteri della definitività ed esaustività; non possiamo però negare che per noi è stato un lavoro molto interessante ed illuminante.

I N D I C E

PREMESSA	
INTRODUZIONE	1
a) Impostazione del problema	1
b) Considerazioni terminologiche	3
c) Osservazioni metodologiche	8
- Osservazione partecipante	8
- Interdisciplinarietà	8

PARTE PRIMA

INTRODUZIONE CATECHETICA, NEL CONTESTO DELLA DESCRIZIONE STORICA, TEOLOGICA, PEDAGOGICA, ALLA PRASSI DI COMUNIONE E LIBERAZIONE E CRISTIANI PER IL SOCIALISMO

Premessa	12
CAPITOLO PRIMO: DESCRIZIONE STORICA SUI RAPPORTI FEDE-POLITICA	17
Introduzione	17
1) Che cos'è la "Questione cattolica"	17
2) Importanza che oggi ha assunto il problema	20
3) Brevi linee di storia	21
a) Genesi del Movimento Cattolico Italiano	21
b) I Cattolici tra impegno sociale e clericomoderatismo	25
c) Sturzo e il popolarismo	27
d) I Cattolici e la rinascita democratica	30

4) La situazione attuale	36
--------------------------------	----

CAPITOLO SECONDO: DESCRIZIONE TEOLOGICA SUL RAPPORTO

FEDE E POLITICA	39
a) Un nuovo modo di fare teologia	41
b) Da una teologia della secolarizzazione ad una teologia politica della speranza	43
c) La teologia politica del Metz: cenni critici:::	44
d) La teologia della liberazione: spunti critici..	47
e) Conclusione	51

CAPITOLO TERZO: DESCRIZIONE PEDAGOGICA DEL RAPPORTO

FEDE-POLITICA	52
a) Una nuova coscienza politica: rilievi pedagogici	52
b) Considerazioni pedagogiche sul rapporto fede e politica	56

CAPITOLO QUARTO: DESCRIZIONE SULLA NATURA DELL'APPROC- CIO CATECHETICO NELLA PROBLEMATIC

FEDE E POLITICA	62
a) Fase kerigmatica	63
b) Fase antropologica	64
c) Fase politica	65

PARTE SECONDA

DESCRIZIONE DI COMUNIONE E LIBERAZIONE E DEI CRISTIANI PER
IL SOCIALISMO NELLE PROSPETTIVE DEL RAPPORTO FEDE E POLITICA

CAPITOLO PRIMO: DESCRIZIONE DEL RAPPORTO FEDE E POLITICA

IN COMUNIONE E LIBERAZIONE	71
1) Storia e struttura di CL	75
2) Il rapporto fede e politica in CL	94
A) Fondamenti teologici dell'impegno politico in CL	96
a) Sapienza e storia: per una teologia politica della comunità cristiana di G.Ruggeri	98
b) L'impegno del cristiano nel mondo secondo H.U.von Balthasar	108
c) Vera e falsa riforma nella chiesa	109
d) La rivista "Communio": strumento internazio- nale per un lavoro teologico	111
e) Conclusione	112
B) La comunità cristiana come soggetto politico: linee descrittive dell'Ecclesiologia politica di CL	113
a) CL instaura un nuovo rapporto con la critica storica, con le analisi scientifiche e con la prassi, mitizzando il medioevo e gettando un'ombra pesante sui secoli successivi	115
b) CL, se fondatamente rifiuta certe distinzioni come quelle di Maritain, che possono ridurre lo spirituale a una sfera sempre più evane- scente, si limita a riproporre l'unità di ogni aspetto della vita sociale al cristianesimo co- me esigenza	119

C) Una terza via: tra capitalismo e comunismo?	121
a) Una terza via?	121
b) Quale anticapitalismo?	124
c) Quale anticomunismo?	125
D) L'unità dei cattolici: un modo di intendere l'egemonia della Chiesa nella Società	126
E) Il movimento popolare	130
F) Conclusione	133

CAPITOLO SECONDO: DESCRIZIONE DEL RAPPORTO FEDE E POLITICA

NEI CpS	134
Premessa	134
a) Quadro generale	136
b) Storia del movimento	139
1° Fase: Santiago del Cile	139
2° Fase: Avila	143
3° Fase: Italia - Primo Congresso Nazionale: Bologna	144
Documento finale	145
Secondo Congresso Nazionale: Napoli	148
Terzo Congresso Nazionale: Roma	153
c) Descrizione della composizione sociale del Movimento e sue linee di sviluppo	156
d) Problemi aperti	163

PARTE TERZA

ANALISI INTERPRETATIVA DEL RAPPORTO FEDE E POLITICA IN CL e CpS

CAPITOLO PRIMO: I CRITERI INTERPRETATIVI	172
Premessa	172
1) Criteri interpretativi del rapporto fede-politica insoddisfacenti e posizioni prassiologiche radical- mente errate	175
a) Il dualismo	176
b) L'integrismo	180
c) L'astrattismo	182
d) Il modello gerarchico e il modello analogico ...	185
2) Presentazione dei principali criteri interpretativi per una valutazione catechetica del rapporto fede e politica in CL e nei CpS	188
a) Primo criterio	190
b) Secondo criterio	195
aa) Il Pluralismo	195
bb) La specificità dell'impegno politico del credente	200
cc) Fine della politica cristiana	202
c) Terzo criterio	203
d) Quarto criterio	206
e) Quinto criterio	208
aa) La Chiesa fa politica testimoniando nella propria vita e nelle proprie istituzioni ciò che annuncia e ciò che promuove	208

bb) L'esperienza vissuta dell'impegno sociale e politico diventa per il cristiano spazio ermeneutico per una reinterpretazione della fede	209
cc) Il livello delle mediazioni specifiche	209
f) Sesto criterio	211
Conclusione	214

CAPITOLO SECCNDO: ANALISI INTERPRETATIVA DEL RAPPORTO

FEDE-POLITICA IN CL	216
Premessa	216
1) CL propone il modello di presenza ecclesiale nel mondo della traduzione e della deduzione, come tro il modello della separazione e del dualismo ...	219
2) Il modello di CL è un modello "di teologia" che entra in dialogo con la realtà argomentando dogmaticamente	224
3) Il modello integrista	227
a) Tentativo di CL di superare ogni dualismo per una unità totale della persona e dei cattolici..	228
b) La fede è la ragione adeguata del lavoro culturale e politico di CL	229
c) La confusione ciellina tra fede e politica	230
d) Identità cristiana e rapporto tra Chiesa e Regno di Dio in CL	231
e) Funzionalismo dell'integrismo di CL al neo- capitalismo	237
4) Superamento del modello gerarchico e analogico: verso un nuovo rapporto tra fede e politica nel- l'orizznte del modello "dialogico" e di "corre- lazione"	239

Conclusione	243
CAPITOLO TERZO: ANALISI INTERPRETATIVA DEL RAPPORTO FEDE	
E POLITICA NEI CpS	245
Premessa	245
1) Il superamento del dualismo	246
2) Pericoli di integrismo	253
a) Integrismo a livello politico	254
b) Integrismo a livello religioso	257
3) Nuovo modo di vivere la fede	263
4) Validità dell'applicazione dell'analisi marxista alla critica della religione	272
a) Cristianesimo e marxismo	273
b) Caratteristiche della nuova analisi marxista usata dai CpS	277
5) Funzione critica della fede nei riguardi di ogni ideologia e demitizzazione di ogni progetto storico	280
CONCLUSIONE	284
1) Problematicità dell'approccio catechetico al rapporto fede e politica in CL e nei CpS	286
2) Problemi emergenti dall'analisi valutativa del rapporto fede e politica in CL e nei CpS	289
BIBLIOGRAFIA SU COMUNIONE E LIBERAZIONE	298
BIBLIOGRAFIA SUI CRISTIANI PER IL SOCIALISMO	304
BIBLIOGRAFIA GENERALE CONSULTATA	308

N.B.: Errata Corrigere: A lavoro compiuto ci siamo accorti di una svista nella enumerazione delle pagine: da p.83 salta a p.88.

I N T R O D U Z I O N E

a) Impostazione del problema

Niente di più scontato, oggi, che abbinare fede, evangelizzazione e catechesi a promozione umana, liberazione e politica ... (1).

Al di là della insistenza su un certo vocabolario di moda, al di là della inflazione e ambiguità dei termini in gioco e al di là delle colluvie pluridisciplinare di letteratura su questi argomenti, occorre precisare subito, data l'ampiezza della nostra analisi interpretativa, una necessaria scelta di campi e di spazi, entro i quali collocare un discorso che prevalentemente intende utilizzare il taglio catechetico, non senza riferimen

1) - E.ALBERICH, Fede cristiana e scelte politiche, in AA.VV. Educazione e politica, vol.I, SEI, Torino 1976, pp.78-91. Cfr. AA.VV., Una scelta pastorale. Il convegno della chiesa in Italia, EP, Roma 1976. AA.VV., Una chiesa per gli uomini, Elle Di Ci, Torino 1976.

ti "puntuali" a considerazioni teologiche, storiche e pedagogiche.

Per analizzare e interpretare il rapporto fedepolitica nella prassi di Comunione e Liberazione (CL) e dei Cristiani per il Socialismo (CpS) ci siamo, dunque, serviti di un approccio interdisciplinare (2), in quanto nessuna scienza (storica, teologica, psicosociopedagogica) è in grado di esaurire il campo scelto, ma ognuno può offrire un contributo interessante, "specifico e talora determinante, se inserita in un quadro globale di discipline complementari (3).

Ciascuna scienza, infatti, ha un suo "oggetto" e un suo metodo di ricerca e di verifica delle proprie conclusioni, autonomamente. Si tratta però di una autonomia "relazionale" a causa del rapporto di interdipendenza che le lega tra loro (4).

Grazie appunto ad un serio ed ampio lavoro interdisciplinare è emersa la originalità epistemologica

2) Cf. D. ANTISERI, I fondamenti epistemologici del lavoro interdisciplinare, Armando, Roma 1972.

3) Cf. F. RAVAGLIOLI, L'Interdisciplinarità, Armando, Roma 1972.

4) - G. GROPPPO, Teologia politica. Considerazioni metodologiche, in AA.VV., Educazione e politica, vol. I, SEI, Torino, p.52.

dell'approccio catechetico (5), seguendo il discorso dello Schilling, che supera, nel collegare queste varie discipline, il sistema di tipo piramidale (gerarchico-analogico) e propone il nuovo modello "dialogico", rispettoso dell'autonomia delle singole scienze, ma nello stesso tempo cosciente della loro interdipendenza e, quindi, della necessità di una loro collaborazione sul piano antropologico.

Con questa breve introduzione non vogliamo affrontare il complesso e ancora aperto problema dello "status" epistemologico della catechetica, ma soltanto precisare la prospettiva e l'approccio catechetico ad alcune, ma significative e paradigmatiche, espressioni ecclesiali del fenomeno giovanile sotto il profilo del rapporto fede-politica (6).

b) Considerazioni terminologiche

- Fede e politica

E' necessario se vogliamo evitare malintesi, dire fin da principio che cosa intendiamo per "fede" e per

5) - H.SCHILLING, Teologia e scienze dell'educazione, Armando, Roma 1974, pp.273-343.

6) - P.GIANOLA, La catechesi cerca ancora se stessa?, in "Sacra Doctrina" 15 (1970) n.57, 5-34.

"politica", data la vasta gamma di accezioni, assunte or mai da questi termini. L'atto di fede è un atto complesso implicante una molteplicità di aspetti e di dimensioni, le quali, pur dovendo venir analizzate separatamente, costituiscono tuttavia un'unica realtà vivente. Sinteticamente possiamo dire che l'atto di fede include la conoscenza degli eventi salvifici (fede come conoscenza) (7), la fiducia in Dio e nella sua Parola (fede come fiducia), l'obbedienza e il libero dono di sé a Dio che parla (fede come autodonazione), la comunione di vita con Dio (fede come comunione) e la aspirazione alla piena e definitiva unione con Dio (fede come tensione escatologica)(8).

L'originalità della fede si evidenzia nel suo rapporto con la ideologia, con la cultura e con la religione, come coinvolgimento, interpretazione e superamento di ogni progetto storico (9), introducendo, cioè, il credente in una particolare diagnosi della situazione storica e fornendogli un piano di azione in cui inserirsi(10).

7) - J.MOUROUX, Io credo in Te. Struttura personale della fede, Morcelliana, Brescia 1950.

8) cf. A.BRIEN, Le cheminement de la foi, Ed. du Seuil, Paris 1964.

9) cf. C.BUCCIARELLI, Realtà giovanile e catechesi, vol.I, Elle Di Ci, Torino 1973, pp.130-133.

10) - E.ALBERICH, Natura e compiti di una catechesi moderna, Elle Di Ci, Torino 1972, p.96.

Il termine "politica" si può assumere in due accezioni obiettivamente distinte e complementari, anche se spesso sono malamente sovrapposte e confuse.

" ... La prima accezione assume il termine 'politica' riferito alla gestione dello stato e agli altri organismi ai quali è riconosciuto un potere legittimo in ordine al bene comune, in conformità di leggi attorno alle quali consiste il consenso formale di una data società. Nella seconda accezione il termine 'politica' è assunto come presenza razionale e responsabile nella storia, come tecnica e azione morale per la creazione di un futuro più umano del mondo e della 'polis', di una società di fatto esistente e variamente strutturata, attraversata da molteplici contraddizioni, perché dominata da forze egemoni a livello nazionale e internazionale; in questa seconda accezione sono incluse anche le strutture del potere legittimo, ma non solo quelle ed in questo senso ampio l'impegno politico diviene un aspetto di ogni agire umano: Politica infatti è sinonimo di gestione partecipata del potere sociale ai fini di una progressiva umanizzazione delle persone, dei gruppi, delle istituzioni ..." (11).

E' soprattutto questo secondo aspetto del "politico" che ci aiuterà a chiarire, nella analisi interpretativa di CL e dei CpS, il rapporto dialettico tra fede e politica.

11) - C.BUCCIARELLI, Fede e politica nel contesto di una educazione religiosa rinnovata nella scuola, in AA.VV., Educazione e politica, vol.II, SEI, Torino 1976, p.132.

- Prassi

Dopo aver manifestato la preferenza verso una interpretazione dell'atto di fede nei confronti di una analisi teoretica della fede stessa, dopo aver scelto come significato di "politica" la gestione partecipata del potere sociale, non ci resta che precisare il termine "prassi".

Secondo Althusser parlare oggi di prassi diventa molto equivoco, in quanto non esiste una prassi, ma delle pratiche distinte. Allora sarebbe necessario ristudiare il rapporto teoria-pratica: superare questa dicotomia, che è un "mito ideologico", non è semplice e la posizione althusseriana solleva molti interrogativi (12). Noi facendo una analisi catechetica, oltre che lo studio dei documenti che sono un po' la cristallizzazione di un'esperienza in corso e già strutturata, sottolineiamo anche la "prassi" in quanto ~~epistemologica~~ ^{METODOLOGICAMENTE} ~~mente~~ ci interessa maggiormente il "vissuto" e l'esperienza di questi movimenti, piuttosto che un'analisi teorica degli aspetti ideologici. Il rapporto tra teoria e pratica nella prassi, secondo il pensiero marxiano, implica il superamento della concezione tradizionale della teoria e perciò, senza voler entrare qui nella com-

12) - P.LATORRE, Scienza e ideologia, LAS-Roma 1976, p.84.

plessità del problema, dobbiamo affermare che esso ci ha aiutato a scoprire la prassi come un momento costitutivo della scoperta della verità, poiché la verità deve essere intesa non come una realtà già data che deve essere interpretata, bensì come la libertà e la felicità degli uomini, da ottenere mediante la trasformazione della realtà esistente" (13). Tanto più che la fede, perciò ogni esperienza di fede, è nell'ordine della prassi (14).

A livello catechetico si è ormai superato il modello classico (in cui la verità è una rappresentazione mentale della realtà) (15) in quanto si sostiene l'ideale secondo cui il pensiero preforma creativamente la realtà dell'avvenire che viene progettato (16); in altre parole, l'analisi catechetica non solo esprime, ma anche trasforma ciò che esiste (17).

13) - F.VAN DEN ONDENRYN, Kritische Theologie als Kritik der Theologie, Theorie und Praxis bei K.Marx, München-Mainz 1972, p.48.

14) - C.BUCCIARELLI, Realtà giovanile e catechesi, vol.I, Elle Di Ci, Torino 1973, p.48.

15) cf. M.ROSSI, Teoria e prassi, in F.CATTANEO, Marxismo e filosofia in Italia, Bari 1973, pp.197-209.

16) cf. G.M.COTTIER, Sur la théorie de la praxis, in "Nova et Vetera" 48 (1973) 241-247.

17) - E.ALBERICH, Natura e compiti di una catechesi moderna, Elle Di Ci, Torino 1972, p.83.

c) Osservazioni metodologiche

- Osservazione partecipante

Per giungere ad un'analisi catechetica dell'impegno politico della fede di questi due movimenti attraverso un'interpretazioni interdisciplinare, non ci siamo limitati ad una conoscenza di ciò che il movimento scrive e ne ha già piena coscienza, ma piuttosto, attraverso un personale inserimento all'interno di CL e dei CpS abbiamo studiato anche le motivazioni latenti, i problemi reali, gli obiettivi oggettivi e le linee inconsapevoli di strategia educativa (18).

Attraverso un'osservazione "partecipante" di CL e dei CpS abbiamo tentato una partecipazione autentica alla vita del movimento con il distacco necessario per un'osservazione oggettiva dei fatti (19).

- Interdisciplinarietà

In quest'analisi interpretativa di CL e dei CpS ci siamo trovati da una parte l'esigenza della comprensione totale del problema che abbiamo scelto e dall'altra

18) - L.CALONGHI, Dall'esperienza alla sperimentazione, "Scuola di base" 1973, p.48.

19) - AA.VV., Epistemologia e ricerca pedagogica, LAS-Roma 1976, p.43.

la divisione del sapere.

"Non vi è dubbio che la proposta interdisciplinare è un serio tentativo sia per andare al di là dello specialista cieco che del dilettante onnisciente ... Ad ogni buon conto occorre innanzitutto affermare che l'interdisciplinarietà presuppone la multidisciplinarietà ..." (20).

La interdisciplinarietà è un modo di impostare i problemi, una mentalità, una maniera di condurre una ricerca, che sfugge ai pericoli delle discipline una accanto all'altra, una dopo l'altra, una senza l'altra.

Fatte queste premesse, si comprendono facilmente lo schema di questo lavoro ed i criteri usati nella impostazione del problema, nella distribuzione della materia e nella divisione delle parti.

Nella prima parte l'originalità epistemologica dell'approccio catechetico emerge da una breve analisi interdisciplinare del rapporto fede-politica.

Nella seconda parte, attraverso un'osservazione partecipante dei due movimenti in questione, ne descriviamo la "prassi" sotto il profilo fede-politica.

20) - AA.VV., Epistemologia e ricerca pedagogica, LAS-Roma 1976, p.123.

Nella terza parte presentiamo, infine, un'analisi interpretativa secondo criteri catechetici, epistemologicamente ben scelti. E' questo un lavoro che armonicamente abbiamo portato avanti in gruppo. Speriamo di non esserci limitati ad un estrinseco accostamento dei risultati di diverse discipline che hanno lo stesso "oggetto", ma ci auguriamo, nel rispetto, autonomia e unità dialogica delle diverse scienze, di essere rimasti fedeli all'approccio catechetico, epistemologicamente ben fondato (21).

Indubbiamente siamo coscienti della difficoltà di tentare un discorso "teorico" su un'attività eminentemente "pratica" come quella di questi due movimenti e non raramente carica di emotività e di passione.

21) - C.BUCCIARELLI, Realtà giovanile e catechesi, vol.II, Elle Di Ci, Torino 1976, p.12.

PARTE PRIMA

INTRODUZIONE CATECHETICA, NEL CONTESTO DELLA DESCRIZIONE
STORICA, TEOLOGICA, PEDAGOGICA, ALLA PRASSI DI COMUNIONE
E LIBERAZIONE E CRISTIANI PER IL SOCIALISMO

PREMESSA

La breve e sintetica descrizione storica dello impegno politico dei cristiani in Italia ci presenterà il cammino e lo sviluppo storico del rapporto fede-politica, da un integrismo e direttivismo iniziale fino all'ampia varietà di scelte di questi ultimi tempi ((1))!

La complessità del rapporto fede-politica scaturisce dalla concretezza storica, ad esso propria, ma anche e soprattutto dai risvolti pluridisciplinari che da questo problema ne derivano, all'interno dei quali inseriremo la originalità della nostra interpretazione catechetica»

Da un punto di vista storico ci siamo trovati di fronte una ricca, sofferta e composita esperienza di fede e di prassi politica; un'esperienza, dunque, di serio pluralismo, all'interno del quale esistono diverse ipotesi di soluzione della costante dialettica fra esigenze sociali, economiche e politiche ed esigenze della

1) = Cfr. AA.VV., Il problema politico dei cattolici, Coines, Roma 1975,

fede (2).

Gli stessi due movimenti in esame CL e CpS si inseriscono in una continuità storica con altri tentativi, ma nello stesso tempo esprimono una situazione del tutto nuova, la cui stessa novità rende più difficile e al tempo stesso più urgente la formulazione dei diversi approcci interdisciplinari, prima di giungere ad una interpretazione catechetica.

Da un punto di vista teologico metteremo in evidenza l'inizio, lo sviluppo e la diversificazione della riflessione sul rapporto fra teologia e chiesa, sociale e storia che G. Piana così sintetizza:

"Da più parti e sotto diverse angolazioni, la teologia è venuta riflettendo, in questi ultimi anni, sulla dimensione 'politica' della fede cristiana, grazie soprattutto al recupero del significato storico e mondano del messaggio di salvezza. Lo sviluppo di tale riflessione si riallaccia a due grandi aree culturali, che, per le diversità delle situazioni concrete, hanno elaborato, secondo ottiche profondamente differenziate, un tentativo di congiunzione: l'area europea, all'interno della quale sono maturate la "teologia della speranza" e la cosiddetta "teologia politica" con

2) = Cfr. AA.VV., Religione e politica. Il caso italiano, Coines, Roma 1975.

un taglio prevalentemente intellettualistico ed astratto,, e l'area latino-americana,, dove è tuttora in fase di elaborazione la teologia della liberazione,, che ha una attenzione più immediata alla situazione concreta e un orientamento più diretto alla prassi" ((3)).

Da un punto di vista pedagogico metteremo in risalto come il fatto pedagogico di per sé è un atto eminentemente politico nel senso più illuminante della parola,, ossia una presenza razionale e responsabile dell'uomo nella storia:

Sembra che finalmente i tempi siano maturi,, o stiano velocemente maturando,, per un inserimento responsabile dei cattolici in un vasto e profondo impegno politico» C'è stata troppa non-cura della realtà e quindi formazione al disimpegno,, troppa accettazione acritica del passato e quindi tolleranza al conformismo,, troppe false prospettive di utopie escatologiche e quindi fuga

3)) - G. PIANA, Fede e impegno politico, in "Rivista di teologia morale" 20 (1973) 467.

Cfr. E. CHIAVACCI, Teologia politica, in "Rivista di teologia morale" 1 (1969) 13-33;

AA.VV., Dibattito sulla teologia politica, Queriniana, Brescia, 71\$

R. GIBELLINI, Note bibliografiche sulla teologia politica, in "Religione e Scuola" 3 (1972) 75-78;

AA.VV., Quelques livres récents sur l'église et la politique, in "Lumen Vitae" XXVIII 3 (1973) 401-408.

dalla realtà, è giunto il tempo di una educazione che ci aiuti a calarci nel presente per cercare insieme la soluzione dei problemi di oggi (4).

Sarebbe anche opportuna un'analisi psicosociologica, seppure parziale e limitata, del rapporto fede e politica, all'interno della condizione giovanile attuale per evidenziarne i condizionamenti psichici nel contesto del relativo sistema socioculturale»

"Di fronte alla sempre più debole voce della religione tradizionale, la gioventù si sta rendendo sempre più sensibile alla chiamata all'esistenzialismo che ne cristallizza gli atteggiamenti a livello individualistico, mentre a livello societario va a cercare una risposta nell'analisi marxista; ... Stiamo assistendo alla crisi qualitativa e quantitativa di tutti i movimenti di partito, sindacali, ricreativi e culturali, i quali perciò stanno perdendo il ruolo di efficaci agenti di socializzazione politica. Dal 1968 ad oggi stanno prendendo piede fenomeni dialetticamente opposti e complementari: da un lato la crisi dell'associazionismo politico giovanile istituzionale, dall'altro lo sviluppo di un associazionismo politico giovanile non istituzionale, che tenta di recuperare per altra via forze altrimenti sprecate" (5).

4) - AA.WW., Scuola e politica. Una proposta cristiana, Ancora, Milano 1976, p.56.

5) - G.MILON, Tipologia e tratti di personalità di giovani politicamente impegnati, in AA.WW., Educazione e politica, Vol.1, SEI, Torino 1976, p.183.

G. Milanesi, dopo una attenta analisi sociologica dell'esperienza politica dei giovani in Italia, cercando di sistematizzarne gli elementi emersi, conclude che la

"definizione del ruolo politico dei giovani è relativa ad una serie complessa di variabili: alla caratteristiche della loro stessa prassi e teorizzazione politica ((che si presenta come una azione culturale, sovrastrutturale e utopica)), ai gradi di sviluppo economico e politico dei sistemi sociali ((che si qualificano come livelli di benessere susseguenti alla soluzione dei bisogni primari)) alle condizioni esterne che pesano sull'esito e l'efficacia dell'azione politica dei giovani ((in particolare l'esistenza o meno di altri gruppi, movimenti o classi sociali capaci di una incisiva e preponderante iniziativa politica))" ((6))

Una diversa situazione del "politico" come emerge da una analisi psicosociologica della condizione giovanile in Italia e una diversa riflessione teologica sulla fede esigono una nuova impostazione del problema, anche se il "nuovo" rappresenta spesso il ritorno all'antico, anzi all'uno o all'altro dei vari modi con i quali in passato tale rapporto è stato colto e sviluppato ((7)).

6) = G. MILANESI-L. M. POMPILI, Il ruolo politico dei giovani in alcuni contesti societari dell'occidente capitalista, in AA.VV., Educazione e politica, Vol. I, SEI, Torino 1976, p. 143.

7) - Cfr. AA.VV., Il problema politico dei cattolici, Coines, Roma 1975.

CAPITOLO PRIMO

DESCRIZIONE STORICA SUI RAPPORTI FEDE-POLITICA

INTRODUZIONE

1) Che cos'è la "Questione cattolica"

Affrontare la questione cattolica significa affrontare, ed è da tutti ammesso almeno a livello teorico, una questione che è insieme politica e religiosa. Separare i due momenti, privilegiarne uno a scapito dell'altro, è proibirsi di vedere la questione in tutta la sua complessità e dare una risposta parziale che verrebbe smentita in tempi brevi come la storia ce lo dimostra. Esiste quindi, sotto la questione cattolica, una questione religiosa, data dall'identità propria del credente, dai suoi specifici riferimenti, da una tradizione particolare che non è eludibile e riducibile agli aspetti politi-

ci della questione (1), Concretamente: con questione cat-
tolica

"non si vuol dire solo interclassismo, rappor-
ti di potere chiesa-democrazia cristiana, e,
più in generale, chiesa-borghesia, alienazione
religiosa, ma anche rapporto tra fede e poli-
tica, riferimento a Gesù Cristo confessato co-
me salvatore, esistenza delle chiese locali
come luogo di verifica della fede" (2):

Parlare di Questione cattolica significa parlare del modo
di storicizzarsi della fede e perciò della sua rilevanza
politica: Se la fede in Dio - come credono coloro che con-
fessano Gesù Cristo salvatore - non è pura alienazione,
effetto di nevrosi, espressione delle frustrazioni dello
uomo, ma ha una sua realtà oggettiva data dalla realtà di
Dio, essa deve avere una sua incidenza.

"Questa incidenza sarà sempre suscettibile di
critica, mai assolutizzabile, mai tale da dar
luogo a soluzioni storiche univoche, ad una
legislazione, ad una etica, ad una politica

1) = R. BUTTIGLIONE, Riflessioni sulla collocazione del
movimento cattolico nella società italiana, in AA. VV.,
Questione cattolica e movimento cattolico, Jaca Book,
Milano 1976, p. 185.

2) = M. CUMINETTI, La questione cattolica e alcuni ten-
tativi di soluzione in AA. VV., Il problema poli-
tico dei cattolici, Coimes, Roma 1975, p. 69.

"cristiana", perché la fede è sempre la fede di un soggetto storico che risponde all'oggettiva chiamata di Dio, in maniera personale, storica, dipendente dai rapporti sociali, culturali, politici in cui è immerso e nei quali si riconosce" ((3)):

Questo però non toglie che tra fede oggettiva e la sua attuazione storica non esistano dei rapporti.

Non sarà una espressione determinabile a priori, una volta per tutte, ma un'espressione storica, umana, contingente, anche se in qualche modo contrassegnata dalle esigenze della fede e, quindi, con una certa autonomia ideale e culturale»

In questo senso, finché esisteranno comunità di credenti nella Parola rivelata in Gesù Cristo, esisterà anche una "questione cattolica", pur diversa in dipendenza delle culture, della situazione economica e politica, dei rapporti sociali ((4)):

3) = Ibidem, p. 71,

4) = Per facilitare il riferimento storico, di solito la "questione cattolica" viene divisa in tre periodi; la questione romana, la questione cattolica e la questione democristiana» Si può molto discutere sulla arbitrarietà di tale suddivisione, ma bisogna riconoscere la sua comodità pratica»

2) Importanza che oggi ha assunto il problema

La storiografia ufficiale ha ignorato a lungo, negli anni dello stato liberale prima e del fascismo poi, gli studi sul movimento cattolico in Italia. Notiamo invece nel secondo dopoguerra uno studio intenso e accurato del problema, un suo continuo approfondimento ed una ricca produzione di testi (5). C.Candeloro, storico di ispirazione marxista, spiega così questo fatto: "La grande influenza che il movimento cattolico ha sulla vita italiana di oggi comincia ora a richiamare sulla sua storia l'attenzione degli studiosi" (6).

In realtà questa è una motivazione valida solo

5) = I principali storici sono:

G.CANDELORO, Il movimento cattolico in Italia, Ed. Riuniti, Roma 1972;

GO DE ROSA, L'azione cattolica. Storia politica dal 1874 al 1905, Laterza, Bari 1953 e L'azione cattolica. Storia politica dal 1905 al 1919, Laterza, Bari 1954.

GO SPADOLINI, L'opposizione cattolica da Porta Pia al 198, Vallecchi, Firenze 1954.

P.SCOPPOLA, Dal neoguelfismo alla democrazia cristiana, Studium, Roma 1957;

F.FONZI, I cattolici e la società italiana dopo l'Unità, Studium, Roma 1953.

A.GAMBASIN, Il movimento sociale nell'Opera dei congressi, Università Gregoriana, Roma 1958.

O.MARTINA-LORUFFINI, La Chiesa in Italia tra Fede e Storia,

6) = G.CANDELORO, op.cit., pp.IX=XI.

in parte in quanto questo filone di ricerca storica è stato notevolmente alimentato dall'evoluzione che la storiografia ha compiuto negli ultimi trent'anni,, indirizzandosi non tanto ad una storia di vertice,, quanto alla ricerca di una più esatta dimensione sociale,, civile ed economica della realtà italiana post-unitaria.

"Dietro l'abusata accusa di oscurantismo clericale e di legittimismo antinazionale,, a lungo opposta da chi non intendeva riconoscere dignità di studio per il movimento cattolico,, è venuta lentamente riemergendo tutta una gamma di attività,, di organizzazioni e di motivi che sono alla base del cattolicesimo militante.. Tutto un mondo di attività sociali,, politiche,, religiose,, sindacali,, cui aderirono larghe masse di cittadini a contatto con la realtà viva del paese" ((7)).

3) Brevi Linee di Storia

a) Genesi del Movimento Cattolico Italiano

Generalmente gli storici citati affermano che l'opposizione dei cattolici allo stato liberale nacque in una prospettiva difensiva: difesa di un tipo di so-^{*} 1

7) - F.MALGERI, Il movimento cattolico in Italia: bilancio storiografico, in "Rassegna di Teologia" XVII 1 ((1976)) 93.

cietà precapitalista e rurale portatrice di valori morali e religiosi ritenuti minacciati dal nuovo ordine politico ed economico,, difesa dei diritti del papato minacciati dal liberalismo,, rifiuto dell'urbanesimo e del mondo della fabbrica per privilegiare la campagna e le sue tradizionali virtù. Queste idee appaiono oggi fuori moda,, lontane dalla società industriale e capitalistica contemporanea,, ma allora benattuali e la loro scomparsa faceva temere per il perdurare del cristianesimo.. Così Scoppola definisce il movimento cattolico: "Complesso movimento religioso,, sociale e politico che nasce da una esperienza della chiesa contro lo stato liberale"((8)). Identico è il parere di De Rosa ((9)).

La prima fase organizzativa del movimento cattolico si coagula in un organismo a carattere nazionale che prese il nome di "Opera dei congressi" ((1874=1904)).

E' il magistero della chiesa nella forma più alta, quella papale,, che si pone alla testa di un risveglio cattolico che intende contrastare il passo alla afferma-

8) = P.SCOPPOLA,, op.cit., p.124!

9) = G.DE ROSA,, Storia del movimento cattolico in Italia:
 Vol.I: Dalla restaurazione all'età giolittiana; vol.
 II: Il partito popolare italiano, Laterza, Bari 1966..

zione culturale e politica dei principi liberali.

"In questa sua prima fase il movimento cattolico si concepirà come attuazione diretta, docile e combattiva delle direttive del magistero pontificio, che ne costituirà, dal punto di vista filosofico e teologico, la diretta, piena e organica guida culturale" ((10)):

Piano, piano la fase "difensiva" dei cattolici trova un suo superamento nell'ambito stesso dell'evoluzione dei problemi politici e socio-economici del paese. La "Rerum Novarum", con le sue prese di posizione contro le esasperazioni del capitalismo, contro l'egoismo di un padronato esoso che dimentica la dignità dell'uomo, offre la possibilità ai cattolici di uscire "fuori dalla sacrestia", e li esorta a superare l'impegno di tipo assistenziale per prese di posizione e rivendicazioni economiche e sociali in favore dei più poveri»

Nel luglio del 1904 l'Opera dei congressi viene sciolta perché in un certo modo sembra che in essa si sia infiltrato un certo spirito "modernistico"»

"Per Radini Tedeschi si trattava di una distruzione operata di sorpresa del rin

10) - F. BOTTURI, Movimento cattolico e "mondo moderno" in AA.VV., Questione cattolica e movimento cattolico, Jaca-Book, Milano 1976, p. 41.

novato movimento cattolico,, e,, domandandosi dove si sarebbe andati a finire,, le considerava giornate veramente dolorose,, che rischiavano di compromettere per il sospetto di pochi il grande bene che si stava facendo" ((11)).

Non tutti i giovani democratici cristiani avevano accettato la decisione della Santa Sede. Si tratta di quel gruppo di giovani laici e preti che nel novembre 1905 fondarono la "Lega democratica nazionale", il cui capo,, anche se non appare in maniera appariscente per avere una maggior tolleranza dal Vaticano,, è Romolo Murri. Nel loro statuto si nota la convinzione profonda e matura di dover partecipare responsabilmente alla lotta politica,, di agire per aiutare i lavoratori nelle loro rivendicazioni ((art.IV)). Contemporaneamente affermano la "distimzione tra le due società religiosa e civile e loro rispettiva autonomia" da cui deriva la loro sul piano politico e sociale ((art.V)) ((12)).

Si voleva essere cristiani e difendere non solo i diritti della coscienza ma pure quelli "della società religiosa secondo lo spirito e le direzioni della chiesa cattolica" ((art.VI)), proclamandone allo stesso tempo la

11) = SOTRAMONTIN, Sinistra cattolica di ieri e di oggi, Marietti, Torino 1974, p.10!

12) = Ibidem, p.38.

autonomia da essa. Non poteva non mancare l'intervento della gerarchia e Pio X con l'enciclica "Pieni l'animo" del 28 luglio 1906 sconfessò il movimento e vietò ai sacerdoti di iscriversi.

Pa Scoppola così giudica il movimento:

"Dobbiamo osservare che i giovani della lega impegnandosi in nome di una ispirazione religiosa su posizioni democratiche di sinistra ripetevano, sia pure in senso opposto, l'errore che si proponevano di combattere. Stabilivano, cioè, un legame di logica necessità tra fede religiosa ed un determinato indirizzo politico, negando praticamente, nel momento stesso in cui l'affermavano a parole, il principio della distinzione dei due piani" (13).

b) I Cattolici-fra l'impegno sociale e clerico-moderatismo

I cristiani prendono sempre più coscienza di una società in fermento e colgono la necessità di dare al movimento cattolico un metodo di lotta, un impegno pieno

13) -- PP. SCOPPOLA, Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia, Il Mulino, Bologna 1961, tutto il Capitolo è dedicato a questo problema: da p.127 a p.162.

ner la difesa degli sfruttati. Sorgono così in questi anni le prime forme di vero e proprio sindacalismo di ispirazione cristiana ((14))«

Nasce quindi in questi anni la ricerca di una via più squisitamente politica per i cattolici e nasce una alternativa:

"O adesione ad una prassi cosiddetta 'clerico-moderata', vale a dire l'appoggio alle coalizioni giolittiane, in funzione antisocialista e per molti versi trasformistica, quale punto di appoggio allo stato liberale e allo sviluppo capitalistico del paese; o invece, la ricerca di una linea autonoma che portasse i cattolici verso l'acquisizione di una precisa coscienza civile e democratica, non come unici depositari della religione, non come forze di riserva della chiesa, ma come tendenza laica, popolare e nazionale, con pieno diritto di cittadinanza politica"((15)).

La linea vincente fu quella clerico-moderata ed ebbe il suo coronamento e momento più significativo nel patto Gentiloni del 1913.

E' anche da tener presente la grande influenza che l'enciclica "Pascendi" di Pio X ha esercitato sul mondo cattolico. Essa condanna il modernismo definendolo

14)) = S. TRAMONTIN, op.citt., pp. 43-60;

15)) = F. MALGERI, riv.citt., p. 101.

"bacino collettore di tutte le eresie", e blocca ogni possibilità di apertura culturale dei cattolici ((16)).

Il libro di P.Scoppola, "Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia", descrive molto approfonditamente questa situazione per cui non è possibile separare e distinguere l'impegno di natura religiosa dall'impegno più specificamente politico e sociale. Bisogna senz'altro dire che la molla che spinge i cattolici di quegli anni ad operare, ad organizzarsi, a muoversi è anche un problema di fede, l'impegno per un recupero cristiano della società al di fuori, ormai, delle pregiudiziali temporalistiche.

c) Sturzo e il populismo

Il 18 gennaio 1919 nasceva il Partito Popolare Italiano ((PPI)) che ha come animatore e capo riconosciuto don Luigi Sturzo; partito che si proponeva di collaborare alla costruzione di uno stato veramente popolare, costruzione in cui rientravano la riforma dell'istituto parlamentare sulla base della rappresentanza proporzionale non escluso il voto alle donne, il senato elettivo

16) - P. SCOPPOLA, op.citt., pp. 360-364.

con rappresentanza anche degli organismi sindacali, il riconoscimento giuridico delle classi, le necessarie e urgenti riforme nel campo della previdenza e dell'assistenza sociale, nella legislazione del lavoro, nella formazione e tutela della piccola proprietà tendenti alla elevazione delle classi lavoratrici ((17)).

Mentre da una parte il PPI afferma la volontà di "fare politica" in modo nuovo, più responsabile, dall'altra afferma una nuova formula di impegno sociale per i cattolici, non più dipendente da un mandato gerarchico, e in questo senso "aconfessionale", e che di conseguenza si prepone in forza della validità della sua scelta democratica e dei suoi contenuti programmatici.

Questa nuova fase del movimento cattolico inizia dunque qualche cosa di molto importante: la partecipazione dei cattolici alle strutture dello stato. Ed in questo risiede la genialità di Sturzo, nel saper adattare creativamente una tradizione culturale alla nuova condizione di impegno pubblico istituzionale ((18)).

17)) = Libero riassunto dei punti III IV V VII IX X dello statuto del partito firmato da Bertini, Bertone, Cavazzoni, Grandi, Grosoli, Lancimotti, Mauri, Merlin, Rodino, Santucci, Sturzo. Cfr. M.VAUSSARD, Il pensiero politico e sociale di L.Sturzo, Morcelliana, Brescia 1961.

18)) = F.BOTTURI, op.cit., p.55.

Possiamo dire che il PPI è il partito che superando le remore antiunitarie che avevano caratterizzato la fase intransigente e protestataria, diede ai cattolici e a tutta una larga fascia di cittadini rimasti esclusi, al di fuori del processo di unificazione economica e politica del paese, diritto di cittadinanza nello stato unitario, offrendo loro uno strumento politico moderno nelle sue strutture organizzative, geloso della propria laicità, conquistata e maturata nella faticosa, sofferta ricerca di una identità e di un ruolo politico. Questa interpretazione ha naturalmente incontrato riserve che tendono a sottolineare la persistente dipendenza del partito della curia romana, i cui pesanti interventi ne condizionarono la politica nel breve arco della sua esistenza, determinando, tra l'altro, le dimissioni di Sturzo dalla segreteria politica nel 1923 e il suo esilio nel 1924.

La fine di questo partito avvenne presto, ma non per la volontà della curia romana che pur non vedeva di buon occhio questo esperimento perché non poteva "dominarlo" data la sua voluta laicità, ma a causa dell'avvento del fascismo, o meglio, a causa di quei ceti borghesi che si sentivano più protetti dalla prospettiva mussoliniana che non da quella sturziana, aspra e dif

ficile da percorrere ((19)).

d) I Cattolici e la rinascita democratica

Il periodo fascista e la disastrosa guerra hanno fatto maturare in molti cattolici il desiderio di lavorare responsabilmente nella politica perché mai più si possa ripetere quello che stava accadendo. Non si può dire che la DC di De Gasperi sia la continuatrice del PPI di Sturzo.

"Non era affatto scontata, negli ambienti vaticani, la rinascita di un partito cattolico del tipo del partito popolare che era esistito nel primo dopoguerra, sotto la guida di L. Sturzo. Si pensava piuttosto ad una successione cattolica al fascismo, per una specie di continuità dello Stato autoritario in Italia. Può sembrare una forzatura, ma i documenti che vengono alla luce, non fanno che confermare questa affermazione" ((20)).

Ma questo desiderio è subito smentito dai fatti che stam-

19) - Il 10 settembre 1925 avveniva l'accordo di palazzo Vidoni tra confindustria e sindacati fascisti, per cui veniva riconosciuto, praticamente, il solo sindacato fascista.

20) - P. SCOPPOLA, I cattolici e la rinascita democratica, in "Rassegna di Teologia" XVII 1 (1976) 38.

no accadendo ((21)) e la Democrazia Cristiana di De Gasperi rimane l'unica carta possibile*.

"A questo punto il quadro cambia: la DC non è più un'iniziativa autonoma; diventa,, se posso esprimermi con una locuzione imprecisa,, il partito della Chiesa" ((22)).

Anche se la Chiesa si era liberata dal fascismo,, non si era liberata dalla mentalità che chiedeva dallo stato la tutela dei suoi interessi religiosi*.

In questa nuova DC manca un quadro culturale tanto che Baget-Bozzo parla addirittura di "assoluto empirismo" di De Gasperi e dei dirigenti democratici a lui prossimi ((23)).

L'unica fonte a cui si rifanno i leaders cattolici è il magistero pontificio di Pio XI e XII ((24)) con un atteggiamento che,, almeno in De Gasperi,, significava

21)) - Siamo verso la fine del '44 e l'inizio del '45 e i fatti sono la liberazione del nord e la minaccia comunista*.

22)) = P.SCOPPOLA,, riv.citt., p.44.

23)) = G.*BAGET-BOZZO, Il partito cristiano al potere. La DC di De Gasperi e di Dossetti 1945-1954, Valllecchi,, Firenze 1974,, pp.54ss.

24)) - Particolarmente importante è il radiomessaggio natalizio di Pio XII su "Ordine interno delle nazioni" del 1942.

interpretare la nuova organizzazione politica "come lo strumento esecutivo della dottrina sociale cristiana" ((25)).

Contro questa concezione, insorgono con forti reazioni, molti cattolici. Un gruppo in particolare merita di essere ricordato, è il gruppo dei cattolici comunisti che sorge a Roma nel 1943. Essi sostenevano che la dottrina sociale cattolica del secolo XIX, con i suoi ideali della piccola proprietà e della collaborazione di classe, non aveva ormai una effettiva capacità di applicazione in un'epoca caratterizzata dalla concentrazione delle grandi forze primitive, mentre d'altra parte il materialismo dialettico e storico marxista doveva ritenersi solo un metodo di analisi scientifica della realtà e non una metafisica che avrebbe comportato la negazione di Dio e della trascendenza».

Abbiamo così una separazione netta tra quella che è la vita di fede che entra nell'ambito del privato, e la lotta politica che accomuna tutti gli oppressi ((26)); possiamo sintetizzare così: cattolici intransigenti per

25)) = G. BAGET-BOZZO, op.cit., p. 62.

26)) = Chiara e precisa è la descrizione del movimento fatta da A. OSSICINI, La sinistra cristiana ed i cristiani per il socialismo, in "Testimonianze", gennaio-febbraio 1975, pp. 24-49.

per quel che riguarda la fede, fermamente comunisti in politica.

Nel '45 si trasformarono in partito politico con la denominazione di "Sinistra Cristiana", ma questa prospettiva svanì presto proprio per il robusto appoggio dell'episcopato alla DC. L'impegno di una elaborazione culturale nella DC fu assunto dal gruppo di Dossetti, i cui componenti sono, oltre che Dossetti, Lazzerati, La Pira, Fanfani. Questo gruppo della sinistra DC si è raccolto tra il 1947 e il 1951 attorno alla rivista quindicennale "Cronache Sociali". Attraverso esso il discorso maritainiano veniva filtrato in Italia a livello politico e diventava patrimonio comune (anche se diversamente accolto) della prima DC: si trattava soprattutto di principi di filosofia politica riguardanti il diritto naturale, lo stato, la produzione economica, la compartecipazione aziendale.

L'utilizzazione di Maritain da parte del gruppo di Dossetti correva lungo tre linee: L'accettazione della distinzione dei piani, tipica di Maritain, che significava in concreto presa di distanza dalle posizioni di Gedda (contro l'intervento politico dell'Azione Cattolica) (27) e dalla linea liberale democratica di De

27) - Bisogna dire che l'Azione Cattolica ha avuto una importanza rilevante nella formazione delle gio-

Gasperi ((contro ogni neutralismo, la rivendicazione di esigenze cristiane nello specifico politico)); la condi visione "dell'ideale storico concreto" della nuova "cristianità" come prospettiva valida per l'Italia e la relativa affermazione della utilizzabilità dello stato in questa prospettiva; infine l'adesione al giudizio sul comunismo come ultima eresia cristiana e quindi la supposizione di una possibile animazione cristiana della rivoluzione sociale ((28)).

La prospettiva teologica che ci cela dietro questa ideologia è la stessa esperienza politica degli uomini di "Cronache sociali", non è escatologica ma incarna-

./» - vani leve che venivano crescendo nella opposizione al fascismo. Questo movimento, che poté sussistere grazie al concordato, diede notevole fastidio al fascismo tanto che le sue 10000 sedi con quasi un milione di iscritti vennero chiuse in quindici giorni. In seguito l'AC doveva, nella mente di Pio XII e di Gedda fedele braccio destro, diventare uno strumento di lotta politica contro il marxismo avanzante. A questa strumentalizzazione si opposero prima C.Carretto e poi, in modo più deciso, M.Rossi (cfr. I giorni dell'onnipotenza, Coines, Roma 1975) che furono sollevati dall'incarico. Dopo questi fatti l'A.C. andò incontro ad uno svuotamento di cui solo ora sembra riprendersi in parte. "Sembra ora che la gestione Bachelet abbia dato una nuova "scelta religiosa" che le ha ridato nuovo slancio" (cfr. F.BOLGIANI, Qual'è stata la presenza dei cattolici nella vita italiana degli ultimi trent'anni? Postscriptum, in "Rassegna di teologia" 6 (1976) 611).

28) - F.BOTTURI, Movimento cattolico e mondo moderno, op.citt., pp.58-59.

zionistica, anzi accentuatamente incarnazionistica: la chiesa non giudica il mondo, ma lo serve; il cristiano non prende la distanza dalla politica, ma si impegna fino in fondo ((29)).

Si colloca nel contesto di questa forte tensione religiosa il progetto di "nuova società" che la sinistra democristiana porta avanti dal 1945 al 1950 e che trova un fondamentale banco di prova nell'elaborazione della nuova costituzione.

"Società cristiana" ((il termine sotto varie accezioni emerge di continuo)) non significa però società sacrale, o addirittura clericale, ma, invece, società pluralista, a tutti i livelli.

"Personalismo e pluralismo sono,, da questo punto di vista, i due temi ricorrenti nell'ideologia della sinistra, cattolica e finiscono con l'apparire, pur con le loro varie articolazioni, quasi due facce della stessa medaglia" ((30)).

Purtroppo la DC non ebbe il coraggio, sull'onda del sueccesso elettorale conseguito, di tentare questa via tracciata dal gruppo dossettiano, perché aveva paura del riacu

29) - G. CAMPANINI, Fede e politica. 1943-1951 La vicenda ideologica della sinistra d.c., Morcelliana, Brescia 1976, p.98.

30) - Ibidem, p.100.

tizzarsi dei vecchi e sempre insoluti contrasti tra cattolici e laici, contribuendo a rialzare quegli steccati che sembravano non dovessero più risorgere" ((31)).

Questa mancanza di coraggio non solo eliminò gli steccati, ma servì a renderli più alti col passare degli anni.

4) La Situazione attuale

Da quello che sin qui si è detto si può intravedere come il cammino della maturazione politico-sociale-religiosa sia stato lungo e tormentato e ben lontano da una sua conclusione. La situazione attuale presenta, come frutto più maturo, una pluralità di scelte e di posizioni nei confronti delle quali le esperienze del passato, e soprattutto quelle dell'immediato dopoguerra, non costituiscono una ingombrante e vergognosa eredità, ma il punto di partenza per una azione attuale che per essere efficace deve maturare un continuo rapporto dialettico tra fede e politica, mancando il quale scade sia l'azione dei cattolici come militanti del movimento ope-

31) - G. CAMPANINI, op.cit., p.1200.

Maio, sia la loro credibilità nel proclamare il vangelo (32),

Le attuali posizioni dei cattolici sono disseminate in una vasta area che certamente non è più solo quella tradizionale, e ci aiuta a capire "visibilmente" come i confini della fede non sono quelli ristretti di un partito o di una certa aggregazione storica.

Seguendo la divisione fatta da FcBolgiani nel suo intervento al convegno ecclesiale su: "Evangelizzazione e promozione umana" ((33)), possiamo individuare quattro aree di intervento dei cattolici nella vita politica.

"Abbiamo innanzi tutto quella che chiamerei la linea del "disimpegno apocalittico", che prolunga per certi versi, non senza contraddizioni integristiche, il filone dossettiano nel suo profilo più astratto.

Abbiamo poi il vasto fenomeno che è stato chiamato della "diaspora", che sull'onda del dissenso e delle contestazioni ecclesiali, mira ad una fermentazione dall'interno dei movimenti di massa del paese, secondo un ideale di universo cristiano contrassegnato essenzial

32)) = AA.VV., il problema politico dei cattolici, Coihnes, Roma 1975, p. 97..

33)) = F. BOLGIANI, I cattolici nella vita italiana degli ultimi trent'anni, in "Regno documenti" 21((1976)512..

mente dalla invisibilità: ciò che, di fatto, lo rende subalterno al PCI, anche quando si proclama, nelle scelte ideologiche, da esso indipendente»

Vi è poi la tendenza a proporre e raccomandare l'assunzione di responsabilità coscienti in una situazione politica e culturale pluralistica, in atteggiamento aperto di dialogo, ma senza perdere certe connotazioni essenziali cristiane, dando vita a punti e momenti di aggregazione culturale e sociale, di "promozione umana", se vogliamo dirli così, creando spazi sempre nuovi di libertà e di intervento, nel dialogo di fatto che i due maggiori partiti italiani stanno conducendo, nella realtà del paese, fra di loro e all'interno di loro stessi»

C'è infine una tendenza che, anche non volendolo formalmente, opera in vista di un nuovo "blocco" cattolico e che, per forza di cose, è obbligata a concepire il pluralismo nella forma del confronto e magari dello scontro fra opposti schieramenti e punta o a nuove maggioranze elettorali o, non riuscendovi, prevede l'arrocamento sulla difensiva, riprendendo la tesi del vecchio intransigentismo, solo però in una situazione che è ormai storicamente ben diversa".

Questo potrebbe essere a grandi linee il quadro storico all'interno del quale possiamo situare con più precisione il problema del rapporto fede e politica»

C A P I T O L O S E C O N D O

DESCRIZIONE TEOLOGICA SUL RAPPORTO FEDE-POLITICA

La teologia, come "intellectus fidei", non è una somma di verità contenute nei libri, ma un riproporci, nell'atmosfera un po' rarefatta, ma focalizzante e stimolante, delle discussioni scientifiche, i problemi che, in modo più vitale, ma anche più inconsapevole, si agitano nella prassi concreta dei "movimenti" a contatto con le quotidiane situazioni dell'uomo contemporaneo ((Da Il problema dell'impegno politico dei cattolici, detto in termini teologici più precisi il rapporto tra fede e politica, è stato oggetto di un dibattito particolarmente ampio nella seconda metà degli anni '60 (2))»

-
- 1) - G. GENNARI, Crisi e speranza delle speranze dell'uomo, EP, Roma 1973.
 - 2) - H. PEUKERT, Dibattito sulla teologia politica, Queriniiana, Brescia 1971. AA.VV., Dibattito sulla teologia della rivoluzione, Queriniiana, Brescia 1971. AA.VV., Teologia della liberazione in America Latina, Città Nuova, Roma 1975.

"La teologia costituisce un buon test della vita della chiesa in un determinato periodo storico. Oggi si parla molto di "teologia della storia", "teologia del mondo", "teologia politica", "teologia della rivoluzione", "teologia dello sviluppo e del progresso". E' come se la Chiesa, nel momento in cui sta subendo un crescente processo di emarginazione nella società contemporanea divenisse sempre più consapevole della sua responsabilità storica nei confronti del futuro dell'uomo e della trasformazione della società". Questa constatazione, che C.Geffré fa in un coraggioso tentativo di cogliere gli aspetti più significativi della teologia contemporanea, si adatta molto bene ad introdurre la riflessione che vorremmo fare sinteticamente sul rapporto fede-politica³⁾.

Il tema del rapporto fede e politica è in primo piano nella problematica della chiesa di oggi. Gli interventi sull'argomento di interi episcopati, di diverse comunità locali, i numerosi congressi che si susseguono, il convegno della chiesa italiana su "Evangelizzazione e Promozione Umana", le pubblicazioni scientifiche e divulgative confermano che è questo un punto* I,

3) = G.GROPPA, Teologia politica? Considerazioni metodologiche, in AA.VV., Educazione e politica, vol. I, SEI, Torino 1976, p.44.

importante e di drammatica attualità per la coscienza e la prassi dei cristiani di oggi ((4)).

La difficoltà oggettiva di una sintesi teologica della tematica fede e politica, la sua ampiezza ed i limiti di spazio non consentono uno sviluppo adeguato delle seguenti affermazioni che intendono essere delle indicazioni teologiche, più critiche che descrittive, per ulteriori approfondimenti nell'ambito dell'analisi interpretativa dei due movimenti ^{sociali} ~~sociali~~.

a) Un nuovo modo di fare teologia

Viene affermata prima di tutto la possibilità e la necessità che la teologia, intesa come interpretazione critica della vita della chiesa, si rappor

-
- 4) - Episcopato francese, Per una pratica cristiana della politica, in "Regno documenti" 21(1972) 548-556;
 Ep. spagnolo, Chiesa e comunità politica, in "Regno documenti" 3(1973) 58-63..
 Ep. portoghese, Diritti umani e partecipazione politico-sociale, in "Regno documenti" 13(1973) 58-68;
 Ep. cileno, Fede cristiana ed azione politica, in LDC, Torino 1973, collana "Maestri della fede";
 Ep. brasiliano, La Chiesa e la politica, in "Regno documenti" 21(1974) 576-584;
 A. RIZZU, Teologia della liberazione in America Latina, in "RtM" 17(1973) 53-85.

ti con l'ortoprassi e la promuova anche nel settore profano dell'esistenza. Perciò non può esimersi dal confronto con le teorie politiche, anzi appare necessariamente correlata ad una teoria critica della società ((5)). Oggi si tende a definire la teologia come una riflessione che i cristiani operano sulla loro fede e la loro esperienza cristiana in un tempo ed in una cultura determinata. Pertanto possono fare teologia solo le comunità cristiane inserite nella vita del mondo attuale e responsabili nella società, attraverso un discorso rigoroso e competente mediante la ragione critica ((6)).

La teologia europea cerca di riformulare il messaggio dell'Evangelo per oggi, partendo dalla sfida lanciata alla fede dal non-credente, la teologia latino-americana, invece, dal non-uomo, dal povero e sfruttato ((7)).

In funzione di questo contesto socio-politico assai particolare, i teologi latino-americani prendono

5) = G.GROPPA, op.citt., p.50a

6) = ALSZEGHY Z.-M.FLICK, Come si fa teologia, EP, Torino 1974.

7) = G.GUTIERREZ, Prassi di liberazione, teologia e annuncio, in "Concilium" 6 ((1974)) 88.

evidentemente la loro distanza da ciò che si è potuto chiamare un "neointegrismo" che si sviluppa attualmente negli Stati Uniti ed in alcuni paesi d'Europa per compensare gli eccessi di liberalismo provocato dallo ultimo concilio.

Ma ciò che ci sembra più sorprendente, ricusano in maniera ancor più radicale le diverse teologie "progressiste" del mondo occidentale, sia che si tratti dei teologi della secolarizzazione che della teologia politica. Si rimprovera, infatti, alla teologia europea la pretesa neutralità che, sotto il pretesto di affermare la relatività del politico e l'assoluto del religioso, fornisce una giustificazione ideologica al sistema capitalistico d'occidente ((8)):

b) Da una teologia della secolarizzazione ad una teologia politica della speranza

Mentre la prima coglieva l'ansia verso una trascendenza propria della cultura esistenzialista, la

8) = L'BOFF, Salvezza e processo di liberazione, in "Concilium" 6 ((1974)) 99 e ss.

seconda coglie un germinale desiderio di trascendenza presente nella cultura neo marxista. L'uomo non si presenta più oggettivato nella natura ((antropologia classica)) nemmeno privatizzato nell'ambito delle proprie opzioni esistenziali ((antropologia esistenzialista)), ma dotato di una dimensione e di una vocazione profetico-politica. Il fondamento della speranza di costruire un vero futuro nuovo e libero per l'umanità e il mondo è dato dalla fedeltà di Dio alla nostra storia, dalla sua potenza creativa promessa e anticipata nella risurrezione di Gesù (9),.

Da questa fede nel Risorto la comunità cristiana ricava la sua speranza politica, cioè la sua capacità di contestare e rinnovare le varie forme in cui tende a cristallizzarsi la convivenza sociale (10).

c) La teologia politica del Metz: cenni critici

Le attuali discussioni teologiche sui rapporti fede-politica, secondo Metz,, sono cariche di ambi-

9) - GGB MONDIN, Lettere e dialoghi del nostro tempo, EEP, Alba 1976,, p.67.

10) = Cfr. J.GUICHARD, Chiesa, lotta di classe e strategie politiche, Cittadella, Assisi 1973.

guità perché la loro problematica sembra supporre una separazione radicale tra la chiesa e il mondo ((11)).

In realtà però

"la chiesa è del mondo; in un certo senso la chiesa è il mondo; la chiesa non è non-mondo; essa è quel mondo che cerca di vivere del futuro promesso da Dio e di mettere in discussione il mondo che intende se stesso unicamente in termini del proprio essere e della propria possibilità ((12)).

La chiesa testimonia nel mondo la speranza del Regno di Dio come futuro del mondo stesso. Il carattere specifico è, dunque, che essa non può situarsi come estranea nei confronti del mondo storico: "la chiesa non può situarsi accanto o sopra la realtà sociale, bensì in essa" ((13)).

Ricollegandosi alla categoria della "memoria Christi", e alla "riserva escatologica", Metz formula in "Sulla presenza della chiesa" la tesi seguente:

11) - J.B.METZ, La chiesa e il mondo, in AA.VV., La parola nella storia, Queriniana, Brescia 1975, pp.84-85.

12) - Ibidem, p.84.

13) - J.B.METZ, Teologia politica e chiesa istituzionale, in AA.VV., Una nuova teologia politica, Cittadella, Assisi 1971, p.22.

"La chiesa deve comprendersi e dimostrarsi come la testimone pubblica e la trasmittitrice di una memoria sovversiva di libertà in mezzo ai sistemi della nostra società protesa verso l'"emancipazione" (14).

La memoria e la riserva escatologica conferiscono alla chiesa non già gli elementi per elaborare una dottrina sociale, ma una forza critica nei confronti di tutte le ideologie. Ci chiediamo a questo punto se il discorso di Metz non sia astratto ed evasivo; se non abbia ragione Majer quando critica questa chiesa "establishment" della critica, sede del trionfalismo della critica: è facile infatti mettersi dalla parte di chi rifiuta e non agisce (15).

Dalla differenza tra chiesa e Regno di Dio, promana, continua Metz, l'impulso per il sorgere di una libertà critica all'interno della chiesa. La chiesa, infatti, non può essere soggetto di critica, se prima non diventa oggetto di critica (16).

14) = J.B.METZ, Sulla presenza della chiesa, in AA.VV., Dibattito sulla teologia politica, Queriniana, Brescia 1971, p.143.

15) = AA.VV., Dibattito sulla teologia della rivoluzione, Queriniana, Brescia 1970.

16) = J.B.METZ, Il problema della teologia politica, in AA.VV., Una nuova teologia politica, Cittadella, Assisi 1971.

Un'altra obiezione viene mossa a Metz da K. Lehmann ((17)). La critica negativa della teologia politica trattata con metodo puramente filosofico, subisce le stesse accuse di incoerenza e di sterilità fatte da più parti alla dialettica negativa della teoria critica.

Certo siamo convinti che, anche la visione di Metz sulla chiesa se non è ben capita può condurre ad una nuova forma di integrismo ((18)).

d) La teologia della liberazione: spunti critici

Nella rapida successione di ottiche teologiche sul nostro tema, si fa luce la prospettiva di un discorso sulla fede che cerca di partire precisamente dalla prassi di liberazione, dalla solidarietà reale ed effettiva col povero, con la razza emarginata, con le classi sfruttate ((19)).

17)) = K.LEHMANN, La teologia politica; legittimazione teologica e storia presente, in AA.VV., Dibattito sulla teologia politica, Queriniana, Brescia 1971, p.123.

18)) = T.STEEMANN, Tra integralismo e impegno cristiano, in "Concilium" 4 ((1973)) 58-67.

19)) = G.GUTIERREZ, Teologia della liberazione, Queriniana, Brescia 1972, pp.6-7.

La teologia non è altro che la coscienza, in comunione ecclesiale, che una generazione cristiana prende della sua fede in un dato momento della sua storia (20).

Il lavoro teologico intende esaminare criticamente le forme con cui la fede è stata vissuta nella pratica politica dei cristiani lungo il corso dei secoli e come è vissuta oggi» Altrimenti rimarremmo ad un livello astratto e astorico e ricadremmo facilmente in nuove strumentalizzazioni ideologiche del cristianesimo.

Sappiamo infatti che cosa diversi teologi della liberazione rimproverano alla teologia della rivoluzione:

- impoverimento della problematica teologica e politica per isolamento dal contesto teologico globale e dalle necessarie mediazioni socioanalitiche.
- "battesimo della rivoluzione", prospettando una ideologia cristiana "ad hoc", e riconoscimento del livello di analisi politica di tali opzioni.
- affermazione di un rapporto diretto e immediato tra fede e politica, che potrebbe sfociare nella pretesa

200) - GGGUTERREZ, Passaggio alla liberazione, teologia e annuncio, in "Concillium" 66 (1974) 73-97.

di dedurre, a partire da categorie teologiche, che sia necessario fare la rivoluzione, quale debba essere e come debba essere condotta a livello strategico (21).

La teologia della liberazione cerca di superare i dualismi prendendo sul serio la vocazione "unica" dell'uomo alla salvezza, introducendo una distinzione di piani e di dimensioni della stessa realtà concreta, nella tensione "escatologica" del già ma "non ancora" all'interno dell'unica storia (22).

Nella teologia della liberazione la fede è mediata storicamente tanto nel cammino ascendente di interpretazione della realtà socio politica latino-americana, quanto nel cammino discendente della sua concretizzazione in prassi liberatrice partendo dalla quale si vuole riflettere (23).

Riguardo al metodo nella teologia della liberazione l'uso del testo biblico tende a forme di at-

21) - GUTIERREZ-ALVES-ASSMANN, Religione oppio o strumento di liberazione, Mondadori, Milano, IDOC-doc. nuovi 49/72.

22) - Cfr. AA.VV., Dibattito sulla teologia politica, Queriniana, Brescia 1971.

23) - J. COMBELLIN, Le thème de la libération dans la pensée chrétienne latino-américaine, in "La revue nouvelle" 6 (1972) 599-655.

tualismo (24). Soltanto fissando, accogliendo e custodendo l'oggettività del testo biblico si può collocare nella posizione appropriata ognuna delle sue possibili applicazioni all'esistenza: senza sopravvalutarne alcune e d'altra parte senza creare equipollenze qualunque. Dal testo non si deduce una precisa scelta categoriale, ma si delinea una direzione di marcia, si circoscrive un campo di scelta (25).

Per ciò che riguarda il contenuto, il rapporto fede-politica giunge a determinarsi come rapporto di identità concreta, situazionale: credere, significa oggi impegnarsi nei processi di liberazione.

"Il rapporto fede e politica è problematizzato, proclamato, difeso, commentato, esplicitato, fondato nei suoi presupposti, ma non se ne trova una articolazione accurata, dove il senso dei termini venga tracciato con precisione di contorni e dove la logica della loro realizzazione venga fatta distintamente affiorare dal chiaroscuro del vissuto" (26).

24) = Cfr. AA.VV., Bibbia e interpretazione. L'incidenza del problema ermeneutico sugli studi biblici, Marietti, Milano 1973.

25) = R.COSTE, Chiesa e vita economica, Cittadella, Assisi 1972.

26) = R.COSTE, Dimensioni politiche della fede, Cittadella, Assisi 1973, p.63.

e) Conclusione

Concludendo questa breve sintesi critica sulla riflessione teologica riguardo al rapporto fede-politica, possiamo vedere come:

- la fede in rapporto alla politica

evidentemente non rifornisce un progetto completo di società, data l'autonomia del sociale e del politico, ma radicalizza la politica, facendoci capire le ragioni (= peccato) profonde delle alienazioni verso una liberazione più vitale e integrale rendendoci più esigenti e audaci in politica.

- la politica in rapporto alla fede

la invita a manifestarsi in atti, non soltanto individuali, ma collettivi e strutturali.

Rimandiamo alla analisi interpretativa di CL e del CPS gli ulteriori approfondimenti teologici del rapporto fede e politica.

CAPITOLO TERZO

DESCRIZIONE PEDAGOGICA DEL RAPPORTO FEDE-POLITICA

a) Una nuova coscienza politica: rilievi pedagogici

L'educazione politica di per sé è antica quanto l'educazione stessa. Se oggi si ritiene che l'educazione politica è da tutti intesa come una scoperta del nostro tempo, è perché il presente momento storico è caratterizzato da un immenso travaglio per il formarsi di una nuova coscienza dell'umanità, una "coscienza politica", in stretta corrispondenza con l'asse culturale-pedagogico della nostra società (1).

Il cristiano come singolo e come gruppo vuole riscattarsi sempre più dall'accusa storica di mancanza

1) = p. PARISI, Indicazioni metodologiche per una educazione politica rinnovata nelle prospettive della riforma della scuola, in AA.VV., Educazione e politica, vol. II, SEI, Torino 1976, p. 268.

di coscienza sociale e politica (2).

La scelta religiosa o di fede, non è né può essere, neutralità o indifferenza verso l'uomo e la sua storia. Ma proprio a questo momento del passaggio all'azione, avvertito come esigenza di fede, potrebbe avvenire quello che i nostri posteri potrebbero qualificare come "il secondo peccato storico" dei cattolici che consisterebbe non più come il primo, nel colpevole disimpegno, ma in una colpevole inefficacia nell'impegno.

Non fare politica, disinteressarsi delle scelte fondamentali che vengono decise per la comunità, si risolve sempre nel mantenere e nel dare appoggio alle decisioni degli attuali detentori del potere politico ed economico (3). E questo, come è ovvio, significa fare politica. Hanno peccato di anacronismo storico quelle persone e realtà ecclesiali che nella loro operatività ed operativa hanno inteso fermarsi alla fede prepolitica. Non può esserci neutralità di fronte a due

2) - Cfr. SCHIAVACCI, Principi di morale sociale. Morale sociale generale, Ed. Belfonore, Bologna 1971.

3) - Cfr. CAMARA, Terzo mondo defraudato, Emi, Milano 1969.

parti, quando l'una è quella che mantiene, acconsente all'ingiustizia, e l'altra libera e cerca di liberarsi dall'ingiustizia e dall'oppressione (4). Il cristiano non propone alcun progetto di società organizzata ma non la può pensare come vuole circa il tipo di società organizzata a cui aderisce o che tenta di inventare: ogni progetto di società deve perciò essere attuazione vera, anche se sempre imperfetta, del modello voluto da Dio sulla convivenza umana sulla terra (5). Evidentemente esiste un rapporto tra fede e politica, ma non nel senso che possa tradursi in un pieno incontro fra una prospettiva che, secondo Congar, è essenzialmente metafisica e un'altra prospettiva che è e non può non essere storica (6).

Congar polemizza vivacemente con i sostenitori dello "stato cattolico" e della "politica cristiana" che tutt'al più rappresenta un ideale da perseguire o, per usare una distinzione proposta da S. Tommaso, ripresa e

4) - BUCCIARELLI-PAJER-VERONESE, Realtà giovanile e catechesi, vol. III, Ed. Di Cei 1976, p. 692.----

5) - R. COSTE, Chiesa e vita economica, Cittadella, Assisi 1972, p. 20.

6) - Y. CONGAR, Un popolo messianico, Queriniana, Brescia 1976, p. 175.

approfondita da J.Maritain,, non una "tesi",, bensì una "ipotesi". Si tratta di verificare,, cioè,, volta per volta quale debba essere la struttura statuale meglio corrispondente al bene comune senza rifiutare apriori storicamente talune esperienze passate della cristianità giustificabili con una diversa situazione storica e proponendo al cristianesimo del nostro tempo un diverso tipo di incontro tra fede e politica (7).

Non manca peraltro chi ritiene possibile un incontro diretto tra fede e politica. Così per Augusto Del Noce,, ad esempio,, non solo il termine di "politica cristiana" è valido e ammissibile sul piano concettuale,, ma rappresenta anzi un punto fondamentale da tenere ben fermo,, pena una radicale laicizzazione della vita pubblica (8).

Oggi tuttavia si tende a riproporre la presenza del cristiano nella storia non tanto a livello di strutture,, quanto sotto forma di presenza lievitatrice e in un certo senso di permanente "coscienza

7) = Y.CONGAR, Sacerdoce et laïcat devant leurs tâches d'évangélisations et de civilisations, Parigi 1962,, p.391.

8) = A«DEL NOCE, Il problema ideologico nella politica dei cattolici italiani, SEI, Torino 1964, p.22..

critica" della società ((9)). Non vogliamo anticipare soluzioni, ma soltanto puntualizzare sinteticamente la riflessione sul rapporto fede e politica nel quadro di una pedagogia di liberazione. Dopo una educazione come strumento politico per la continuità e l'integrazione nel contesto sociale adulto, stiamo passando ad una educazione tendente a formare atteggiamenti critici, creativi e alternativi ((10)).

b) Considerazioni pedagogiche sul rapporto fede e politica

Il fatto pedagogico è un fatto eminentemente politico nel senso più illuminante della parola: una presenza razionale e responsabile dell'uomo nella storia ((11)).

^{impossibile}
E' ~~indispensabile~~ ipotizzare una pedagogia

-
- 9) = E. SCHILLEBEECKX, Teorie critiche e impegno politico della comunità cristiana, in "Concilium" 4 ((1973)) 78-84.
- 10) = P. GIUNOLA, L'educazione politica, problemi e obiettivi, in AA.VV., Educazione e politica, vol. I, SEI, Torino 1976, pp. 27-29.
- 11) = P. BRAIDO, L'educazione, liberazione, impegno politico, in AA.VV., Educazione e politica, vol. I, SEI, Torino 1976, pp. 9-25.

"apolitica". Gli educatori che non fanno politica realizzano im concreto la politica della sottomissione al più forte o al pensiero dominante. I problemi che tocano l'uomo e la società, infatti, non sono mai "innocenti": essi esprimono nella loro formulazione e connotazione tutto un sistema di pensiero e di valori. E' ovvio che una affermazione del genere mantiene tutta la sua validità anche per chi ha il compito di educare all'accoglienza o allo sviluppo della fede.

Più concretamente la riflessione e l'azione pedagogica si orienteranno in maniera radicalmente differente, secondo che il problema si imposterà o no, nel suo rapporto con il "sistema sociale" in cui è inserito. E' questo atteggiamento di fronte al sistema che è il luogo di divergenze pedagogiche fondamentali: i problemi fondamentali della pedagogia non sono dei problemi pedagogici. E ugualmente potremmo affermare che i problemi fondamentali della fede, sono problemi umani (RdC, 77) ((12)).

Oggi pedagogia, dunque e perciò ogni catechesi è solidale con una qualche antropologia, sociologia e politica.* I,

12) = C. PICCIARELLI, Realtà giovanile e catechesi, vol. I, Elle Di Ci, Torino 1976, p.66.

"E' impossibile parlare del senso religioso dell'esistenza senza presentare nello stesso tempo una immagine della realizzazione umana come tale» La catechesi incontra così necessariamente la riflessione umana sul significato dell'esistenza. Il senso religioso non è infatti qualche cosa che si realizza accanto alla vita, ma nella vita stessa, in questo mondo, in questa storia, con gli altri uomini" ((13)).

Le scienze umane possono dare un grande contributo per la purificazione del messaggio cristiano, senza arrivare, tuttavia, alla formulazione del "primato del temporale" teorizzato dal Girardi ((14)).

E' in questo tipo di nuova opzione educativa che deve innestarsi la dirompente forza liberatrice della fede con la sua carica critica emaieutica e cioè: l'educazione non è mai un fatto neutro ed essa si realizza prendendo posizione attraverso un preciso progetto di uomo e di società.

"Per un uomo credente sufficientemente coscientizzato oggi è chiaro che tra gli atteggiamenti della coscienza soggettiva e la Parola

13)) = G.GEVAERT, Antropologia e catechesi, Elle Di Ci, Torino 1971, p.10.

14)) = G.GIRARDI, Educare: per quale società?, Cittadella, Assisi 1975, pp.118-181.

di Dio assunta sinceramente come norma oggettiva,, c'è inevitabilmente la mediazione della cultura e del fatto pedagogico. Tutto ciò sul piano pedagogico implica la scelta tra una educazione liberatrice e una educazione integratrice. Ci si trova pertanto di fronte al conflitto tra l'uomo d'ordine e l'uomo libero,, tra l'uomo ripetitivo e l'uomo creativo,, tra l'uomo addomesticato e l'uomo problematizzato.

Questo conflitto è il più decisivo della storia,, quindi ha diretta relazione con la fede.

Ogni educatore deve,, infatti,, chiedersi se il modello di cristiano verso il quale orienta metodologicamente il suo lavoro educativo,, s'innesta sul modello del l'uomo d'ordine-ripetitivo-addomesticato,, o dell'uomo libero-creativo-problematizzato" ((15)).

La scelta antropologica-politica, precede la scelta religiosa,, anche se a livello qualitativo non può vantare sempre lo stesso primato.

"Il senso e la missione del cristianesimo affidato alla chiesa,, non è di ordine politico,, economico,, sociale,, tuttavia ((16)) ogni esperienza di fede,, o=* 1

15)) = BUCCIARELLI-PAJER-VERONESE, Realtà giovanile e catechesi, Elle Di Ci,, Torino 1976,, pp.65-68.

16)) = G.GEVAERT, Esperienza umana e annuncio cristiano, Elle Di Ci,, Torino 1975,, p.137.

gni teologia,, catechesi e pedagogia è sempre solidale con una qualche antropologia e politica". Basti fare un esempio: la cultura che la scuola diffonde è quella della classe dominante. L'organizzazione stessa della vita scolastica è il riflesso di una autorità gerarchica e autoritaria. Noi sappiamo che la vita sociale è fatta di tensioni e di conflitti che la scuola deve rivelare e far emergere (17). L'autoeducazione della società in un contesto di educazione permanente è il problema politico fondamentale..

Concludendo possiamo rilevare

"due livelli di fini della educazione politica, non staccati anzi strettamente congiunti, sia sul piano teorico della definizione sia su quello metodologico della attuazione valida ed efficace: un livello immediato ed un livello ultimo (...). Al primo livello il "progetto educativo" dovrà prevedere e programmare questi processi: l'avvio e lo sviluppo della percezione politica dalle situazioni umane, partendo dalla propria; il determinarsi sempre più specifico di reazioni politiche sempre più prossime all'azione; la crescita della motivazione della volontà politica entro un quadro di valori da di-

17) = G. MILANESI, Relazione di base: la gestione democratica della scuola nel quadro conflittuale della società italiana, in AA.VV., Educazione e politica, SEI, Torino 1976, vol. III, p. 76.

rendere, promuovere e liberare, sulla base di una matura identificazione e proiezione sociale di sé verso gli altri; l'acquisizione di competenze politiche; l'allargamento della partecipazione politica; il progressivo impegno in realizzazioni politiche. Al secondo livello il compito educativo forse consiste oggi nel trovare il giusto riferimento generale tra i diversi indirizzi possibili e reali di educazione politica; l'adattamento conservativo e riproduttivo del sistema di potere e di ordine; l'aggiornamento riformistico di questo sulla base dei principi che sino ad ora l'hanno retto sia nei paesi capitalistici e sia nei paesi totalitari socialisti; la formazione di una nuova umanità fatta di individui emancipati o di gruppi e di classi sociali illuministicamente progredite; la modificazione dei rapporti sociali esistenti, verso nuovi rapporti tra individuo e stato, degli uomini tra loro, verso una nuova società mondiale di eguali, come di uomini liberi ...» (18)..

18)) = P.GIANOLA, L'educazione politica, problemi e obiettivi, in AA.VV., Educazione e politica, SEI, Torino 1976, vol.I, pp.42-43..

CAPITOLO QUARTO

DESCRIZIONE SULLA NATURA DELL'APPROCCIO CATECHETICO NELLA PROBLEMATICHE FEDE E POLITICA

La produzione catechetica, rappresentata in tutte le nazioni dagli svariati sforzi degli studiosi e dei vari centri catechistici per approfondire le dimensioni fondamentali dell'atto catechistico e l'ambito epistemologico della catechetica, ci conferma che fino a questo momento questa originalità da un punto di vista scientifico è un problema ancora aperto (1)..1

1) = Cfr. G.DHO=L.CSONKA=G.NEGRI, Educare.. Sommario di scienze pedagogiche. PAS-VERLAG, Zürich 1964, vol. III; S.RIVA, Catechetica pastorale, La Scuola, Brescia 1970; R.SPIAZZI, Teologia pastorale didattica, Parte III Catechetica, Marietti, Torino 1966; J.COLOMBE, Al servizio della fede, Manuale di catechetica, 2 voll., Elle Di Ci, Torino 1969; M.VAN CASTER, Le strutture della catechesi. Temi fondamentali della catechesi, 2 voll., EP, Roma 1968; P.DE ROSA, Introduction to catechetics, National catechetical centre, London 1968; J.A.JUNGWANN, Catechetica, EP, Alba 1963; H.HALBFASS, Linguaggio ed esperienza nell'insegnamento della religione, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1970.

Se guardiamo alla storia del movimento catechistico,, ci rendiamo conto che ad ogni tappa corrisponde un relativo statuto epistemologico della catechetica.

"L'evoluzione della catechetica cattolica, a partire dalla seconda guerra mondiale,, si può caratterizzare,, grosso modo,, con tre momenti,, da cui sono normativamente determinate la comprensione che essa ha di sé e la sua autopresentazione,, nonché i suoi capitali interessi:: intendiamo riferirci alla riduzione teologica della sua coscienza scientifica,, alla concentrazione kerigmatica del suo lavoro e all'articolazione ecclesiologica del suo compito..." ((2)).

a) Fase kerigmatica

Alla sua origine troviamo la scuola di Tubinga ((Sailer,, Machler e Hirscher)), il metodo di Monaco ((presentazione-esposizione-applicazione)) fino a Jungmann ((3)).

In dialogo con altri movimenti,, come quello biblico e liturgico,, si passa da un problema di metodo

2) = H.SCHILLING, Teologia e scienze dell'educazione, Armando,, Roma 1974,, p.330.

3) = A.JUNGMAN, L'annonce de la foi. Expression de la Bonne Nouvelle, Paris-Tournai 1965.

alla revisione del contenuto, concentrando tutti gli elementi attorno al kerigma. La catechesi rompe l'ambito ristretto dei piccoli catechismi e diventa come dirà il Concilio: "il mezzo principale che la chiesa usa per adempiere alla sua missione educatrice" ((4)).

b) Fase antropologica

Nella sessione di Bangkok si è affermato che la presentazione kerigmatica di Cristo deve essere preceduta dalla "preevangelizzazione" antropocentrica, in quanto bisogna partire dall'uomo ((antropological approach)) ((5)).

La settimana di Manila è stata il punto culminante dell'orientamento antropologico, come Eichstät lo è stato per il rinnovamento kerigmatico ((6)).

Tra questi due movimenti non c'è opposizione ma complementarietà, in quanto Dio e l'uomo nell'atto catechistico si fondono armonicamente.

4) = Gravissimum educationis 4.

5) = A.M.EVEBRED, Session d'étude asiatique sur la catéchèse missionnaire, in "Lumen Vitae" XVII 4(1962) 530-631.

6) = J.BOURNIQUE, Le congrès de Manille, in "Catéchèse" 29 ((1967)) 512-515.

c) Fase politica

Questo indirizzo antropologico, individualista e troppo attaccato al presente, con Medellin si è aperto al mondo secolarizzato, ponendo con chiarezza questi due punti fermi a livello catechetico ((7)):

- a) l'uomo in situazione concreta;
- b) l'unità tra storia della salvezza e storia umana:
"il soggetto della catechesi diventa contenuto".

Si giunge così a questa definizione di catechesi: "L'azione per la quale un gruppo umano interpreta la sua situazione e la esprime alla luce del Vangelo" ((8)).

Abbiamo sinteticamente accennato, in una visione panoramica, agli ultimi venti anni del movimento catechetico per comprendere come anche la scienza catechetica si è posta in un primo momento con la scienza biblica, liturgica e poi anche con le scienze umane, inizialmente piuttosto in termini individualistici ed

-
- 7) = MEDELLIN, Testi integrali delle conclusioni della seconda conferenza generale dell'episcopato latino-americano, Quaderni ASAL 11-12, 1974, pp. 148-157.
 - 8) - J.AUDINET, Le renouveau catéchétique dans la situation contemporaine, in "Catéchèse" 34(1969) 42.

in seguito secondo una prospettiva maggiormente socio-politica. Oggi, a livello catechetico, ci si pone il problema di definire il proprio rapporto con la realtà politica a partire dalla fede.

Che rapporto c'è tra fede e politica? C'è una dimensione politica del messaggio evangelico? (9)

La nuova sensibilità esistente al riguardo rende più urgenti questi problemi e necessaria la dilucidazione dei relativi risvolti catechetici.

La catechesi indubbiamente ha una dimensione politica, in quanto deve educare all'azione politica, ha una funzione critica nella società e nella chiesa, rispettando l'autonomia della sfera politica (10). Sono molte le scienze che vengono utilizzate nell'atto catechistico e allora ci si chiede, da un punto di vista epistemologico, qual'è la natura, l'originalità della catechesi e della catechetica (11).

9) - R. COSTE, L'éducateur chrétien et la politique, in "Catéchistes" XXI n.81 (1970) 20.

10) - M. FLEURY, Dimension politique de la catéchèse, in "Catéchistes" XXI n.81 (1970) 7.

11) - A. BARREIRO, Catéchèse et développement. Justification théologique d'une catéchèse libératrice, in "Lumen Vitae" XXV 4 (1970) 589-605.

Esiste, all'interno del ministero della Parola della chiesa, una funzione catechistica che, anche se non può adeguatamente venir distinta dalla evangelizzazione e dalla liturgia, ha un suo compito particolare in ordine all'approfondimento e maturazione della fede della comunità e degli individui. Concepita come momento dialettico tra il risveglio della fede e la pratica della fede, la catechesi si inserisce vitalmente nel dinamismo di una crescita di fede, attraverso specialmente lo sviluppo di atteggiamenti e di conoscenze di fede ((12)).

Da questo concetto di catechesi risulta in corrispondenza un campo di argomenti più spazioso; la catechesi in dialogo sia con la teologia che con le scienze umane deve senz'altro superare l'antiquato modello gerarchico e l'inadeguato modello analogico ((13)). Il luogo del dialogo tra teologia e scienze dell'educazione risulta dunque dal carattere antropologico comune ad ambedue le scienze ((14)).

12)) = E. ALBERICH, Natura e compiti di una catechesi moderna, Elle Di Ci, Torino 1972, pp.147-164.

13)) = H. SCHILLING, Teologia e scienze dell'educazione, Armando, Roma 1974, pp.131-176.

14)) = H. SCHILLING, op.citt., pp.233-261.

La teologia intesa in senso trascendentale si può chiamare antropologia, in quanto la teologia materialmente teocentrica viene coltivata in maniera formalmente antropocentrica. Mentre la antropologia teologica guarda "all'homo Dei" ((2 Tim» 3,17)), la antropologia pedagogica "all'homo educandus" ((15)).

Essendo il "luogo antropologico comune" punto d'intersezione o d'incrocio, risultante dalle intenzioni problematiche immanenti alle singole scienze, quale è allora il rapporto dialogico tra la catechetica e le altre scienze?

La catechetica è basata da una parte sulla teologia e sulle sue fonti ((Scrittura, Liturgia, Tradizione, Magistero e testimonianza di vita cristiana)) e dall'altra sulle scienze umane del comportamento, sull'antropologia e sul triplice dinamismo umano, personale, sociale e dell'avventura umana attraverso la storia ((16)).

Anche a livello catechetico è, dunque, necessaria una interdisciplinarietà con il relativo ruolo

15) = H.SCFILLING, op.cit., p.275.

16) = G.NEGRI, Catechesi e mentalità di fede, Metodologia catechistica fondamentale, Elle Di Ci, Torino 1976, pp.133-168.

"di catalizzatore della globalità, della complessa unità o totalità che contraddistingue ogni reale e, non certo ultimo, il fatto ed il processo educativo" (17).

17) = AA.VV., Epistemologia e ricerca pedagogica, LAS, Roma 1976, p.152..

PART E S E C O N D A

DESCRIZIONE DI COMUNIONE E LIBERAZIONE E DEI CRISTIANI
PER IL SOCIALISMO NELLE PROSPETTIVE DEL RAPPORTO
FEDE E POLITICA

CAPITOLO PRIMO

DESCRIZIONE DEL RAPPORTO FEDE E POLITICA IN COMUNIONE E LIBERAZIONE

PREMESSA

Parlare e scrivere su CL è diventato oggi estremamente difficile: anche in ambiente cattolico le accuse sono velocemente recepite, quasi per potersi subito sbarazzare di un'esperienza con una sommaria definizione ((integrismo,, fanatismo,, mimetizzazione della D.C. e persino della C.I.A. ...)) che liberi dalla fatica di una sincera e seria attenzione ... (1)..

Questo movimento ecclesiale indubbiamente annoda attorno a sé aspetti e valori in qualche modo antiteci e contrastanti: è oggetto di grandi speranze e di denigrazioni feroci, congiunge a una potente forza

1) - Cfr. LUIGI GIUSSANI, CL: le idee forza, in "Osservatore Romano", 8-9 novembre 1976, p.7.

creativa e innovativa il culto della tradizione e dell'autorità, sottolinea l'urgenza della conversione personale e asserisce che solo l'esperienza della comunione ecclesiale la rende possibile,, propone un messaggio scarno e studiato senza concessioni alla moda eppure sprigiona un innegabile magnetismo aggregante:: quella di CL è dunque una fisionomia policroma e dialettica.

La mia presentazione del movimento deriva da un'ampia documentazione su CL,, interpretata ermeneuticamente dalla mia "osservazione partecipante" che intende essere equidistante sia da pregiudizi e precomprensioni in vista di una facile condanna o di una pura esecrazione,, sia da un coinvolgimento personale che condizionasse o compromettesse la serenità e l'oggettività di una seria e completa valutazione.

Ogni movimento ecclesiale,, ma in modo particolare CL,, esige metodologicamente questo coinvolgimento per un giudizio non "intellettualoide"::

"Noi non abbiamo alcuna intenzione di entrare in un dibattito intellettualoide,, destinato soltanto ad ingrossare ulteriormente le disquisizioni salottiere del progressismo cattolico,, proprio perché non vengono chiarite le opzioni di fondo a partire dalle quali dei cristiani possono contestare altri cristiani..."(2)..

2) = CL,, Note sull'integralismo, doc.n.1, Milano '72,, p.7.

Secondo questi presupposti chi non partecipa dall'interno a CL non può neppure giudicare la sua esperienza: appunto perché esperienza ... "A rigore, neppure un vescovo può giudicare CL, se prima non si fa egli stesso ciellino ..." ((3)).

Basti un esempio: quando la rivista "Testimonianze" nei nn. 136 e 139-140 pubblicò alcuni articoli, affrontando in termini abbastanza seri le caratteristiche ideologiche e i rischi della sua già notevole espansione ((4)), non vennero da parte di CL risposte pubbliche, in quanto le critiche della rivista furono ritenute intellettualistiche e astratte.

Francamente devo dire che fra credenti deve e può esserci un confronto sul modo di intendere e vivere la propria esperienza di fede e la propria esperienza di presenza nella storia.

Il pluralismo ecclesiale, al di là certamente dell'autoritarismo e dell'intolleranza, deve passare

3) = S. BIANCHI, Gli estremisti di centro, Ed. Guaraldi, Rimini-Firenze 1975, p. VII.

4) = Cfr. DELLA PERGOLA, I gruppi di "CL", in "Testimonianze" XIV, 71, n. 136. R. CIUCCI e Altri, I gruppi di "CL": Inchiesta, in "Testimonianze" XIV, n. 139-140, 1971.
- EDITORIALE, I gruppi di "CL" tra falso progressismo e integralismo, in "Testimonianze", 71, n. 139-140.

attraverso conflitti profondi che devono essere smascherati,, pena una sostanziale ipocrisia e il venir meno al compito di denuncia e di correzione,, quando in certe esperienze ecclesiali sembrano posti in gioco o traditi valori fondamentali..

CL del resto fa ampio uso di questo diritto = dovere di correzione - denuncia entrando direttamente nel vivo delle polemiche che agitano il mondo cattolico italiano: non solo per difendersi,, ma anche per attaccare e spesso senza andare troppo per il sottile..

Indubbiamente il pluralismo richiede anche la valorizzazione degli elementi di comunione e di unità rispetto a quelli di divergenza e di lacerazione..

Non è facile,, pertanto,, penetrare a fondo il meccanismo dell'ideologia e della prassi di CL,, anche perché la spregiudicatezza culturale e politica che essa compie è delle più notevoli..

Essa infatti riesce a dar vita a un impasto dei più inediti: teologia e spiritualità sapienziale da un lato,, cultura politica legata ad alcuni dei più avanzati filoni della ricerca marxista contemporanea dall'altro.

In questo sforzo di penetrazione della prassi di CL,, esamineremo,, prima descrivendola e poi valutandola,, la proposta di soluzione storica del rapporto fe-

de e politica nel contesto della genesi*, della storia e della struttura di questo movimento.

1) Storia e Struttura di CL

Per cogliere i momenti nodali dello sviluppo storico di CL dobbiamo risalire fino agli anni cinquanta, quando sorse "Goiventù studentesca".

GS proponeva una significativa esperienza di vita comunitaria, una partecipazione comunitaria alla vita della chiesa liberata dalla burocrazia del tesseramento, dalle puritane divisioni tra maschi e femmine, dalle gerarchie dell'associazionismo di AC, dal galoppo naggio elettorale, ponendosi come luogo sostitutivo della chiesa, accelerando la crisi dell'AC e valorizzando l'ambiente ((scolastico e operaio)) contro la istituzione parrocchiale.

Per non cadere tuttavia in ambigue e soggettive ricostruzioni storiche, riportiamo fedelmente l'analisi descrittiva che Don Giussani stesso ((5)) in tre in-

5) = Cfr., SANDRO MAGGIOLINI, Intervista a Don Giussani, in La Rivista del clero italiano", LIW, 1973, pp. 455-464;

ROBI RONZA, CL: Interviste a Luigi Giussani, Jaca Book, Milano 1976;

terviste fa di questo movimento, riservandoci nella seconda parte alcune riflessioni in un contesto maggiormente critico e interpretativo.

La nascita del movimento di CL coincide con il sorgere, nel 1954, di una iniziativa di presenza cristiana nelle scuole medie superiori denominata GS. La situazione dell'ambiente studentesco registrava un'assenza di proposta di vita cristiana. Nel tentativo di presentare un cristianesimo che fosse, appunto, un annuncio di vita nelle scuole, si volle partire dall'AC e come AG ((6)).

L'atteggiamento assunto allora fu caratterizzato da tre fattori metodologici ((7)):

a) Andare incontro ai giovani là dove la società maggiormente li condizionava, cioè nella scuola come luogo di formazione della loro mentalità e della loro

p/e = LUIGI GIUSSANI, CL: idee forza, in "Osservatore Romano" 8-9 novembre 1976, p. 7.

LUIGI GIUSSANI, CL: aspetti di vita, in "Osservatore Romano", 10 novembre 1976, p. 7.

LUIGI GIUSSANI, CL: impegno nel mondo, in "Osservatore Romano", 11 novembre 1976, p. 7.

6) = RCBI RONZA, op. cit., pp. 9-75.

7) = Cfr. CL, Tracce di esperienze e appunti di metodo cristiano, Jaca Book, Milano 1972.

cultura.

b) Proporre loro Gesù Cristo come centro di significato della loro vita e di spiegazione di tutta la realtà ((formazione cristocentrica)).

c) Metterli insieme nel nome di Cristo nello stesso ambiente di scuola, come metodo per vivere e sperimentare la proposta di Cristo, centro di vita ((comunità)) ((8)).

Iniziato a Milano, il tentativo di una G.S. così rinnovata si diffuse rapidamente anche in altre città italiane: le vacanze degli studenti furono, infatti, occasione di comunicazione spontanea della nuova esperienza ((9)).

Tra i gruppi che vennero a formarsi nei vari luoghi ^{si creò} un rapporto di amicizia e di reciproco aiuto ((10)).

Con terminologia assunta dall'AC si chiamò "raggio" il raduno settimanale degli studenti di una scuola: in esso si esprimevano una vita di rapporti e di interessi, che investiva tutta la settimana dei ra-

8) = Cfr. AA.VV., CL: un movimento nella chiesa, Varese-Milano 1972.

9) = Cfr. ROBI RONZA, op.citt., p.50.

10) = Cfr. ROBI RONZA, op.citt., p.48.

gazzi. La parola "raggio" passò così ad indicare anche la comunità di una tale vita nell'ambiente. Il "raggio" era solitamente guidato da un sacerdote che condivideva in qualche modo l'impostazione metodologica di G.S. o, in mancanza di questo, da un laico responsabile. Gli interessi di vita erano raggruppati attorno a quattro punti nodali ((11)):

a) Vita liturgica e di preghiera. Messa infra settimanale per ciascun "raggio" di scuola e festiva per tutti i "raggi", indicazione di strumenti per la meditazione, esercizi spirituali annuali, celebrazione comunitaria del triduo pasquale.

b) Lavoro culturale. Sviluppo di una riflessione dettata dalla fede:

= attraverso l'impegno di approfondimento personale (ogni mese veniva indicato un libro da leggere; gli autori più usati furono Von Balthasar, Daniélou, Guardini, J. Leclercq, De Lubac, Lyonnet, Mouroux, Dawson, Moeller) ((12)).

= attraverso la revisione sistematica delle materie scolastiche secondo una visione cristocentrica ed ecclesi^o11

11) = Cfr. ROBI RONZA, op.cit., p.48.

12) = Cfr. ROBI RONZA, op.cit., pp.41-49.

centrica.

= attraverso il tentativo di creare una prima alternativa ad un insegnamento sin da allora e sempre più in seguito anticristiano e anticlericale.

= attraverso l'aiuto ad affrontare dal punto di vista cristiano i problemi della situazione del mondo così come veniva recepita nell'ambiente studentesco ed incideva su di esso.

Questo aiuto aveva i suoi strumenti nelle schede mensili di revisione, nel giornale mensile "Milano studenti" ((che ebbe molte edizioni locali in varie città italiane; in seguito si chiamò "Undicesima Ora")) e nei convegni annuali dedicati ai grandi temi dell'impegno cristiano nel mondo ((vivere le dimensioni del mondo, cristianesimo ed educazione, cristianesimo e socialità ...)).

c) condivisione del bisogno (13).. Presenza attiva in situazioni di bisogno dal punto di vista religioso ((aiuto alla vita parrocchiale, catechismo, liturgià, educazione dei bambini ...)) specialmente nelle periferie delle città e nelle zone di campagna, o dal punto di vista sociale ((situazioni di emarginazione: po

13) = Cfr. ROBI RONZA, op.citt., p.53.

verì,, vecchì,, subnormalì,, manicomì,, ecc...)).

d) ~~Impegno missionario: Iniziative di contatto~~
to con le realtà missionarie della chiesa nel mondo.
La volontà di incarnazione nell'ambiente della scuola determinò,, per i primi anni,, un'intensa partecipazione degli studenti di GS alle "associazioni scolastiche di istituto"; ma ben presto questa partecipazione si rivelò controproducente ai fini di una educazione cristiana. L'associazione infatti tendeva a monopolizzare il tempo libero degli studenti in discussioni ed iniziative ispirate ad una mentalità agnostica e relativistica.

Dopo quattro anni,, i "raggi" di GS si posero fuori delle associazioni,, in polemica con esse,, contestando loro il diritto alla rappresentanza unica e ufficiale di tutti gli studenti dell'istituto con l'avallo dei presidi,, e opponendo alla loro pretesa monopolistica il diritto all'utilizzazione del tempo e dei momenti liberi della vita scolastica secondo un criterio pluralistico,, che doveva salvare anche la possibilità di un impegno cristiano ((14)).

L'integrità di un'esperienza cristiana così vissuta accompagnò la personalità dei ragazzi nel loro

14) = Cfr. ROBI RONZA,, op.cit., pp.57-66.

passaggio dal liceo all'università*. Per gli stessi motivi per cui GS era nata dentro l'AC e per la concezione di chiesa a cui l'esperienza di GS aveva educato, ci si orientò dapprima verso un'immanenza nella struttura ufficiale dell'AC per gli universitarii, cioè la FUCI.

Tale inserimento avvenne quasi dovunque in Italia, non senza difficoltà a causa della resistenza della FUCI opposta alla presenza nel proprio seno di elementi provenienti da un'esperienza come quella di GS, caratterizzata da una flessione culturale e da una impostazione metodologica così diversa (15).

La FUCI, a partire dal nuovo clima di democrazia sorta nel dopoguerra, ha cercato in Università di essere presente ai vari problemi e, quindi, in dialogo con le altre forze operanti.

Ciò è stato fatto in un modo che ha accentuato sempre più marcatamente il discorso dell'autonomia dell'umano sul piano antropologico e quello della competenza mondana sul piano sociale; la dinamica di incarnazione risultava affidata alla competenza e allo impegno temporale.

Al tipo di esperienza ciellina sembrò invece necessaria una identità cristiana più chiara e più ri

15) = Cfr. ROBI RONZA, op.cit., p.90.

torà" (16).

Fu così che nacque e si diffuse l'accusa di integralismo da parte della FUCI nei confronti della nuova formazione, che tentava di riproporre l'esperienza cristiana ed ecclesiale in termini di globalità.

L'insorgere della contestazione nelle università e nelle scuole italiane provocò una crisi (17), che giunse fino alla spaccatura nella GS di Milano per mancanza di chiarezza e di coerenza d'ispirazione in chi allora era responsabile della situazione (la crisi di GS portò anche alla scomparsa del primo tentativo di unità fra lavoratori ispirato alla stessa esperienza, quello di G.L.) (18). Ma dopo qualche mese ci fu, a livello universitario, un gruppo di persone che, attraverso un approfondimento delle proprie posizioni, consentì a chi era rimasto fedele alla storia passata di ritrovare la propria identità cristiana in mezzo al tumulto della vicenda politica.

La definizione di tale identità fu espressa nella formula "Comunione e Liberazione". La formula in

16) = Cfr. ROBI RONZA, op.cit., p.98.

17) = Cfr. G.R. RUSCONI e C. SARACENO, Ideologia religiosa e conflitto sociale, De Donato, Bari 1970, pp. 68 e segg..

18) = Cfr. ROBI RONZA, op.cit., p.87.

tende sinteticamente rispondere alla necessità da molti conclamata di una trasformazione politico-sociale per l'instaurazione di un nuovo ordine di cose e per la creazione di un nuovo tipo di uomo, e parte dalla convinzione che l'unico avvenimento autenticamente liberatore, e quindi capace di valorizzare ogni umano tentativo nei suoi aspetti più veri, è la edificazione della comunità cristiana, attraverso una capillare realizzazione di presenza ecclesiale in ogni ambiente, nella tensione a dilatare le dimensioni dell'avvenimento cristiano nel mondo.

I primi adulti provenienti da questo itinerario educativo, assumendo le loro responsabilità personali e sociali, hanno dato origine a due tendenze:

- = un inserimento nella vita delle parrocchie.
- = una presenza missionaria nel mondo del lavoro.

Sono sorti così da diversi anni gruppi nel mondo della produzione (fabbriche, uffici, ospedali, ecc...) e gruppi di insegnanti nel mondo della scuola che si sono chiamati rispettivamente CLL e CLE (19). Una maturità di consapevolezza nella fede ha suggerito ad alcuni di impegnarsi nel servizio dell'azione missionaria della chiesa nel mondo. Si sono create così presenze mis-

199) - Cfr. ROBI RONZA, op.cit., p.108.

ERRATA CORRIGE::

Da pagina 83 si passa a pagina 88

sionarie di adulti del Movimento in Uganda, Congo, Brasile. Le comunità da cui queste presenze sono scaturite le sostengono anche economicamente..

Tutta l'esperienza del movimento e le sottolineature del discorso svolto hanno di fatto favorito numerose vocazioni alla verginità, attuate nelle molteplici forme esistenti nella chiesa di Dio ((sacerdoti, missionari, contemplativi, suore in congregazioni caritative, laici nel mondo ...)) ((20)).

Queste diverse espressioni della attuale C.L. ci aiutano a capire come questo gruppo studentesco, cui il sessantotto sembrava aver tolto pubblica espressione, riemergesse più tardi con una forza e un'incidenza ben maggiori di quelle che aveva avuto nella seconda metà degli anni '60.

Sono in molti infatti a chiedersi quale sia il segreto della fortuna di CL. Il movimento che ha ormai sulle spalle vent'anni di storia è presente in tutte le regioni del paese.

I gruppi di CL, nati nelle scuole, sono ormai in università, fabbriche, quartieri ... In questi ultimi

20) - Cfr. LUIGI GIUSSANI, CL: idee forza, in "Osservatore Romano", 8-9 novembre 1976, p.7.

mi cinque anni soprattutto i connotati del Movimento sono cambiati. L'identikit della fine degli anni '60 non serve più a riconoscere la faccia del movimento. Ai giovani, infatti, si sono aggiunti moltissimi adulti (21).

Il movimento non ci può aiutare molto in questa analisi descrittiva in quanto, come ha candidamente confessato Don Giussani in un'intervista ((21°)) "... Non ci siamo mai preoccupati di analizzare la nostra situazione seriamente o di valutare le nostre forze...".

L'adesione a CL, sia a titolo di verifica che a titolo di scelta stabile, non implica alcun particolare meccanismo burocratico, nemmeno un semplice registrazione. Anche per questo non è possibile dire con esattezza quante siano le persone impegnate nel movimento. Si calcola comunque che attualmente aderiscano al movimento circa 60 mila persone. Le città grandi e piccole in cui CL è presente sono circa 150, in 100 delle quali esiste già accanto agli studenti un certo numero di militanti adulti. Oltre che in Italia, esistono comunità di CL nella Svizzera Italiana, a Friburgo, a Berna e a Parigi ((22)).

21) - Cfr. LUIGI GIUSSANI, CL: aspetti di vita, in "Osservatore Romano" 10 novembre 1976, p.7.

22) - Cfr. ROBI RONZA, op.cit., p.186.

Non siamo a conoscenza circa precise rilevazioni socio-economiche sulla matrice di provenienza degli aderenti a CL,, ma non è fuorviante ritenere anche dall'immagine che essa dà di se stessa, che siamo appunto dinanzi a giovani provenienti da famiglie piccolo-medio borghesi e sicuramente da una matrice culturale che si aggancia alla "tipica cultura della classe media" e quindi fanno "comunione" non tanto come risultato di tensioni diverse, bensì si trovano già in una situazione, anche inconscia, di comunione che deriva dalla specifica provenienza socio-culturale ((23)).

Possiamo, tuttavia, con certezza affermare che l'elemento che caratterizza CL attuale, rispetto alla vecchia formazione di GS,, sia il rapporto privilegiato con la trasformazione della società (es. divorzio, aborto, decreti delegati, impegno nella DC), rispetto a una preoccupazione per il rinnovamento della chiesa ((24)).

Per ciò che riguarda, infine, la struttura del movimento, possiamo ancora osservare che la vita interna, grazie a una leadership verticistica, è sempre garantita: le conflittualità anche potenziali sono subito emarginate, non sono vissute come crisi ideologica,

23)) - Cfr. J.REMY, L.VOYE, Gruppi informali nella chiesa oggi: analisi sociologica, in "Concilium" 1(1974) 109-124.

24)) - Cfr. ROBI RONZA, op.cit., p.196.

ma ridotte a un caso personale» L'unità di CL è più una imposizione dei leaders autoritariamente che non una ricerca comunitaria, superamento di contraddizioni scoperte continuamente, ma imposizione di parole d'ordine, di scelte direttive ...

Al di là delle loro dichiarazioni ufficiali (le "diagonali", = responsabili dei sottogruppi, non sono scelte per elezione o per concorso, ma per un naturale e spontaneo "riconoscimento dell'autorevolezza di un leader") il prete nel gruppo è tutto: è lui che ha il potere decisionale, nelle assemblee è il prete che apre la seduta, inizia la discussione, fissa i punti, dà la parola, tira le conclusioni e chiude la seduta. Molto grande è il prestigio e l'autorità di cui gode il prete; quando parla sono tutti preoccupati di prendere appunti, mentre ascoltano semplicemente quando parlano gli altri. Gli obiettivi e le finalità del Movimento sono determinati da un gruppo di educatori che formano il "consiglio", sono verificati nei convegni annuali, proposti nella scuola di comunità e assimilati nei seminari permanenti..

La leadership del gruppo è carismatica: il leader è il garante vivente della ideologia del gruppo, l'interprete più qualificato delle tensioni e la comunità si identifica sempre più con alcune persone fisiche.

Con questa dinamica psicologica sottostante, si comprende perché a CL è stata più volte mossa l'accusa di esercitare una sorta di plagio collettivo sui giovani inevitabilmente trascinati alla imitazione delle personalità più forti e di conseguenza portati ad una passiva uniformità di linguaggio, di mentalità e di comportamento ... Questi giovani, infatti, sono nella fase adolescenziale, caratterizzata dal bisogno di sicurezza e di un forte quadro di riferimento nel processo di desatelizzazione, dalla aggressività verso la famiglia, dall'enfasi sui valori affettivi, amicali, dalla ricerca di valori antagonistici a quelli adulti, dalla tendenza proiettiva di ^{istanze} istanze supereroiche, dalla polemica verso la cultura tradizionale e un certo associazionismo, residuo di una religiosità burocratizzata. Per quanto riguarda il reclutamento, il gruppo è aperto a tutti, non si richiede adesione o condizioni particolari, basta un impegno serio ((25)).

Nonostante la declamata disponibilità e apertura, tuttavia, è un gruppo prevalentemente intimistico e di rifugio e, nei confronti della situazione più vasta, un gruppo con tendenze all'integralismo.

CL ha una evidente predisposizione alla apolbo

25) = Cfr. CL//Scuola di comunità, Evangelizzazione e promozione umana, P.I.M.E., Milano 1975.

già ideologica e conseguente sensibilità polemica e insieme vittimistico-eroica ((es. in occasione delle incursioni dei fascisti o degli extraparlamentari ...)).

La loro unica preoccupazione è di rendere "fisica" la comunione, la presenza della chiesa, che si traduce: . . . :

= tra di loro::

nel creare delle comunità di vita con incipienti comunità di beni, ~~val~~ esprimere la comunione con l'amicizia ((che a volte sembra artificiosa e perciò assume toni sdolcinati, fraseologie già fatte, gesti convenzionali ...)).

= nei riguardi degli altri::

offrire una testimonianza di unità e l'offerta di una alternativa alla vita borghese che è divisa e individualistica ... (26)..

Concludendo, la genesi storica del Movimento CL la possiamo dividere in tre periodi::

= GS ((1954/55-1964/65))

= La crisi ((1965-1969))

= CL ((1970 ...)).

26) - Cfr. C.I.L., Movimento popolare per cambiare il paese, Varese 1975..

Quest'ultimo periodo è quello che maggiormente ci interessa in funzione del nostro lavoro, in quanto oggi i ciellini dalla iniziale sottolineatura dello impegno ecclesiale come animazione politico-culturale sono passati alla militanza politica vera e propria, attraverso soprattutto il Movimento Popolare.

Da questa breve descrizione della storia e della struttura del Movimento ne deriva certamente una maggiore chiarezza ed evidenza dell'impegno politico di CL.

2) Il rapporto Fede e Politica in comunione e liberazione

Un'analisi descrittiva dell'atteggiamento politico di CL non è facile almeno per questi due motivi:

= i diversi e molteplici interventi politici del movimento esprimono una tipicità e originalità di impostazione che va cercata a monte, nelle tesi culturali e teologiche del movimento.

= difficilmente la posizione politica di CL è analiticamente esposta e motivata nelle loro pubblicazioni: certe conclusioni sono apparentemente incomprensibili se non si situano nell'impostazione di fondo a cui sono originati.

Pertanto una descrizione della "politica" di

CL tende a diventare immediatamente un discorso su cosa è CL.

A causa di questa imposta globalità di analisi, CL sfugge da tutte le parti; volendo anche individuare un settore soltanto di questo Movimento, ci si trova di fronte a una realtà monolitica in cui le diverse dimensioni si richiamano a vicenda: aspetto religioso e politico, teoria e pratica ...: un gioco di specchi, dunque, molto insidioso per una seria osservazione e attenta analisi.

Nella nostra analisi descrittiva cercheremo prima di tutto di individuare alcuni principi-base di ordine teologico che determinano praticamente l'insieme delle prese di posizione nel campo politico. Ecco, perciò, lo schema della presentazione del rapporto fede-politica, così come il Movimento lo sta vivendo e proponendo alla cristianità italiana:

- = Fondamenti teologici dell'impegno politico di CL.
- = La comunità cristiana come soggetto politico: linee descrittive della "ecclesiologia politica" di CL.

Inoltre esamineremo alcuni aspetti particolari e specifici dell'impegno politico di CL:

- = Una terza via tra capitalismo e comunismo?
- = L'unità dei cattolici: un modo di intendere l'egemonia della chiesa nella società.
- = Il Movimento popolare.

A) Fondamenti teologici dell'impegno politico di CL

Negli scritti e nella prassi di CL troviamo alcune affermazioni teologiche che tornano continuamente e che meritano di essere segnalate, in quanto esprimono i fondamenti teoretici dell'agire politico di questo movimento. Sinteticamente si possono così riassumere:

= Il cristiano è stato "scelto" per annunciare la necessità di riconoscere una salvezza di Dio. Sua missione nella storia è far presente la memoria della croce e della resurrezione del Signore. Non basta l'identificazione con il povero, ma è necessario l'annuncio del Regno.

- Nella prospettiva della promessa cristiana, il reale è mantenuto nella sua profonda unità. Rifiuto, perciò di ogni dualismo di tipo marxista.

= Non esiste rapporto estrinseco tra azione umana e salvezza; anzi, è quanto di più profondo e intrinseco esista.

= Tuttavia qualsiasi atteggiamento storico è un atteggiamento umano bisognoso ancora di salvezza. Per questo il cristiano non può far cadere i confini del proprio impegno nella storia nel solco tracciato dallo schieramento e dovrà rischiare con piena umiltà e consapevolezza.

lezza al ferrmo stesso.

- Il carattere "cristiano" o meno di un atteggiamento non è dato dalla sua deducibilità dalla fede,, bensì dalla sua capacità concreta di essere assunto dalla fe de per testimoniare la forza del Regno di Dio operante nella storia ((27)).

Sono affermazioni ricavate o mutate da teologi di grande fama internazionale e pertanto in sé estremamente corrette. Quali conseguenze però si debbono trarre da esse in rapporto alla vita e alla stessa con cezione della comunità cristiana?

E" su questo terreno che tali affermazioni so no giudicate,, perché,, è sul terreno della prassi ecclesiale e politica che esse si inverano. Ed è a livello di questa mediazione ecclesiale che CL di fatto molto spesso nega i riferimenti teologici che ha scelto,, a tal punto che onestamente uno di questi teologi,, G. Ruggeri,, ultimamente ha preso le distanze dal movimento.

In questa prima parte descriverò i principali riferimenti ideali a livello teologico di CL e nella seconda parte analizzerò come CL di fatto realizza, pur troppo poco coerentemente con questi,, una discutibile "ecclesiologia politica".

27) = Cfr. CENTRO-OPERAI (Ed.), CL: una nuova 'politica cattolica', Coines, Roma 1975.

a) Sapienza e storia: per una teologia politica della comunità cristiana di Giuseppe Ruggieri (28))

"Sapienza e storia" di Ruggieri mi pare il contributo più valido dato finora, in lingua italiana, al dibattito sulla teologia politica. I punti di contatto con analoghi lavori di lingua tedesca ((mi riferisco soprattutto al Metz)) sono evidenti: basterà ricordare l'uso comune della categoria di escatologia, memoria, comunità critica, falsificabilità!... Tuttavia le prospettive sono nuove e alcuni contenuti mi sembrano originali, rispetto alla produzione d'oltralpe, prima fra tutti il concetto di obbedienza come mediazione fra Sapienza e storia, dove si potrebbe scorgere una voluta contrapposizione di Ruggieri ((tra l'altro amico e discepolo di Von Balthasar, il teologo dell'estetica e del dono!)) alla teologia ermeneutico-trascendentale di Rahner, così enfatica nel sottolineare il ruolo dell'uomo che auto-comprende ermeneuticamente la rivelazione, quanto poco attenta al carattere di gratuità e di giudizio della rivelazione stessa.

Ma conviene prima di fare altri rilievi critici

28) = GIUSEPPE RUGGIERI, Sapienza e storia, Jaca Book, Milano 1971.

ci,, analizzare l'opera: quelli saranno,, così,, maggiormente compresi nella loro portata..

L'analisi sistematica di "Sapienza e storia" ((del rapporto fede e politica)) viene preparata da una attenta fenomenologia della religione nel mondo contemporaneo.

Si fa,, inizialmente,, notare la crisi di significato ((inteso come visione del tutto e distinto dal senso come visione-storico-mondana)), le difficoltà oggettive della coscienza contemporanea a recepirlo,, gli ostacoli che il significato stesso pone nell'essere recepito,, l'umiltà necessaria nell'ascoltare e nell'essere disponibili al significato dato dalla Parola di Dio ((29)).

La crisi di significato,, poi,, viene situata nella scissione schizofrenica,, avvenuta nell'epoca moderna,, tra civili ((= i rapporti umani determinati dall'organizzazione del lavoro)) e privato ((= luogo di quelle realtà umane non contenibili nella sfera civile-sociale)), con la relativa emarginazione del fatto cristiano.

D'altra parte,, per Ruggieri,, lo sforzo fatto dall'hegelismo e dal marxismo classico di superare que

29)) = Cfr., GIUSEPPE RUGGIERI,, op.cit., pp.14-17.

sto dualismo per una unità nuova fra soggetto e oggetto, si rivela sterile,, il primo essendo malato di intellettualismo borghese,, il secondo usando come categoria unificante quella materialistica-riduttiva di economia.

Una rinnovata unità,, al di là di tante aporie interne del marxismo,, che Ruggieri esamina nominativamente,, poi,, non può nascere dalla violenza armata né dalla critica formale e acidamente contestativa della scuola di Francoforte ((30))..

Le fede da parte sua non può confermare questo dualismo schizofrenico ((= privatizzazione)) né può ideologizzarsi ((= integralismo,, mettersi cioè al servizio delle sistematizzazioni mondane))..

Il giusto rapporto dialettico ci fa capire come la Sapienza ((Cristo e fede)) non ^{PROVIENE} da analisi confezionate da tradurre nella storia,, ma da una vita nuova che, nell'obbedienza,, giudica le assolutizzazioni mondane e si rapporta alle situazioni e alle soluzioni storiche con spirito diverso..

Ruggieri esprime questo rapporto nuovo con parole davvero incisive,, forse un po' paradossali::

30) = Cfr. GIUSEPPE RUGGIERI, op.cit., pp.17-33.

"La fede non può attendere la sua giustificazione dalla sua capacità di interpretare l'esigenza della libertà dell'uomo!! Si corre infatti il rischio così facendo di non intendere nemmeno più la libertà che Dio vuole dare all'uomo, la giustizia che Egli ci ha preparato, e ci dona nella fede.

Dio non attende di essere giustificato dall'uomo, è l'uomo che deve essere giustificato da Lui. La storia deve obbedire al significato che Dio le vuole dare!! E questo significato non può essere ridotto ad una funzione del senso storico inventato e costituito dall'uomo ... La fede genera una vita nuova: se la si riduce a una giustificazione storica è ideologia ... Non la storia pone la domanda ultima ma Dio a cui essa obbedisce ... Essa va quindi messa in questione dalla domanda che Dio ci rivolge. La storia deve rispondere alla fede non viceversa ..." ((31))

Originale mi pare l'analogia che Ruggieri, nel secondo capitolo, pone tra la sua impostazione del rapporto Sapienza e storia e il binomio paolino legge e grazia.

La storia e la sua condizione autonoma non sono in sé peccato, come la legge in se non è peccato: sono entrambi ambigue, cioè aperte a determinazioni ulteriori.

Quando la legge e storia diventano autosufficienti e non si aprono alla grazia e alla Sapienza, na-

31)) = GIUSEPPE RUGGIERI, op.cit., p.34.

sce il peccato: senza questa apertura incondizionata non c'è salvezza e giustificazione.

La storia, dunque, con i suoi statuti e le sue regola autome di evoluzione deve stare sempre sotto il giudizio della Sapienza.

Concretamente, cioè, i cristiani non saranno esentati dalle fatiche, dal lavoro dalle analisi storiche (= legge) comuni agli altri uomini, ma porteranno nel mondo inoltre la vitalità del Cristo risorto e la pienezza del significato ultimo che giudica (32)..

Largo spazio Ruggieri concede all'esame del concetto di memoria, una categoria rivelatasi assai feconda nelle analoghe produzioni tedesche. Un attento esame della storia di Israele permette al nostro autore di collegare la categoria di memoria (= passato) a quella di escaton (= futuro) e a quella di obbedienza (= presente). Come si vede è lo stesso schema dialettico-unitario usato da Metz, con la sola eccezione che nel binomio obbedienza-presente, il teologo di Münster sostituisce alla categoria di obbedienza quella di chiesa come istituzione critica.

Cerco di sintetizzare in brevi battute, l'ana-

32) = Cfr. GIUSEPPE RUGGIERI, op.cit., pp.74-80.

lisi stavolta un po" astrusa e l'articolazione, forse, ingegnosa che Ruggieri fa dei concetti: la memoria-ricordo implica una promessa futura più grande del fatto rivelate (l'escaton); la memoria rende possibile l'obbedienza, cioè la fede attuale nel futuro è possibile perché ci si ricorda di ciò che Dio ha già fatto. L'obbedienza poi fonda la memoria in quanto nell'obbedienza il fatto passato viene visto come aperto al futuro; la memoria, infine, fondata dall'obbedienza diventa missione, apostolato, chiesa ((momento ecclesiologico)). Al di là di queste sottili articolazioni, resta essenziale, per la teologia politica, che il ricordo di ciò che ci è successo e l'escaton considerato come riserva su tutte le assolutizzazioni e le ideologizzazioni mondane soddisfatte di sé, sono categorie feconde per la prassi politica della comunità cristiana ((33)).

Un'altra categoria fondamentale nel progetto di Ruggieri è quella di comunione: la forza originale elievitante dei cristiani sarà nel porre fatti di comunione.

La Sapienza di Dio, il mistero cioè della Riconciliazione nella sua morte e risurrezione, che dà il significato a tutta la storia, si rende presente nella chiesa che vive la riconciliazione, la comunione,

33) = Cfr. GIUSEPPE RUGGIERI, op.cit., pp.41-51.

la novità della vita riconciliata in Cristo.

Questa comunione è dono,, è obbedienza,, noi non ne possiamo disporre ... Questa comunione è feconda storicamente. Pur non essendo "una conoscenza del bene e del male",, cioè una progettazione e un'analisi mondana ben definita ed elaborata autonomamente dalla storia,, "genera tuttavia una conoscenza più profonda della storia stessa a partire non già dal bene e dal male che la storia è in grado di produrre,, ma dal bene che c'è in noi per il Cristo"... E' una comunione critica,, dunque nei confronti della storia. La vita in comunione è il luogo in cui la Sapienza si fa veramente storia e la sua presenza lavora nel mondo,, dando spirito nuovo per lavorare nella storia ((34)).

La terza parte del libro forse la più apprezzabile,, esamina le modalità di traduzione concreta del significato nella storia concreta,, significato sapienziale s'intende.. E' un significato capace di dare salvezza a tutta la storia.. E' l'avvenimento di una totalità che non distrugge la storia ma la eleva,, attraverso l'obbedienza,, la storia a una capacità sconosciuta.... Noi non possiamo dettare soluzioni,, ma solo cercare di determinare le condizioni dell'obbedienza,, il metodo me

34) = Cfr.. GIUSEPPE RUGGIERI, op.citt., pp.56-69.'

diante il quale una responsabilità obbediente potrà gio
carsi nell'invenzione di una risposta ...

Ruggieri parte dalla constatazione che ogni ap-
proccio dell'uomo al reale è sempre unitario e totali-
tario: ciò, aggiunge, "vale a maggior ragione per il
cristiano, essendo la fede donazione totale del nostro
senso al significato di Dio, della legge alla grazia,
della storia a Gesù Cristo".

L'originalità totalitaria dell'approccio cri-
stiano alla storia è chiaro che non consiste nell'assor
bire i vari elementi della sintesi ((la legge rimane leg-
ge, la storia rimane storia!)), ma nel determinarli, par
tendo dall'obbedienza alla Sapienza, in modo nuovo ri-
spetto ad altre imprese totalitarie.

Il soggetto primario di questa mediazione è la
comunità cristiana: "L'ermeneutica della totalità diven
ta, quindi, nello stesso tempo, l'ermeneutica della prass
si della comunità, la teologia politica che le indica il
modo in cui fare avvenire oggi la promessa cristiana ...
La comunità è l'oggetto e il soggetto di questa teolo-
gia nel senso che la sua esperienza concreta la sua prass
si, la sua obbedienza con cui cerca di far avvenire la
totalità nella storia è la base, la struttura su cui
riflette la teologia.

In questo momento di traduzione concreta della

totalità, la comunità si servirà di uno strumento concreto: la teoria, cioè l'uso di strumenti euristici parziali, sempre falsificabili e sempre in atteggiamento di obbedienza alla Sapienza.

D'altra parte la comunità si darà un minimo di regole visibili che permettano di discriminare quei gesti concreti che non sono in sintonia con la fede. Ruggieri chiama falsificabilità quella "capacità di inventare gesti che garantiscano l'obbedienza alla Parola di Dio ..."

La falsificabilità è sempre un fatto intersoggettivo: solo la comunità in unità con l'autorità può cioè "dare luogo alla creazione di quelle condizioni di scontro con la realtà che manifestano come non oggettivo un approccio" ((35)).

Conviene fare delle considerazioni conclusive. Mi pare che il merito maggiore di questo lavoro sia il tentativo, bene riuscito si deve dire, di fare dialogare la teologia politica, cioè una teologia di tipo fondamentalista-apologetico, che sottolinea enfaticamente la funzionalità sociale del cristianesimo, con la teologia estetica, ossia quella che sottolinea la gratuità e la bellezza in sé del messaggio cristiano.

35) = Cfr. GIUSEPPE RUGGIERI, op. cit., pp. 81-121.

E' auspicabile un dialogo tra la teologia politica di Metz e la teologia estetica di V^n Balthasar, affinché non resti nell'ombra la gratuità e la credibilità propria del cristianesimo e del messaggio biblico, che ha come centro focale la rivelazione dell'Amore redentivo che si manifesta e si dona agli uomini! ...

All'attivo di Ruggieri voglio, anche, aggiungere l'originale utilizzazione del concetto di obbedienza, l'enfasi posta sulla comunità-comunione, come punto di partenza della teologia politica e come luogo della presenza nella storia della Sapienza e del suo significato, l'ottimismo nel vedere i limiti e i mali della storia come pedagogia al Cristo, l'utilizzazione ingegnosa di categorie proprie della teoria critica di Francoforte e della scuola popperiana per esprimere certe articolazioni teologiche, la forte sensibilità biblica, l'attenta fenomenologia della religione nel mondo contemporaneo: tutti motivi originali rispetto alla produzione d'oltralpe.

D'altra parte se originale in diverse prospettive e contenuti, Ruggieri appare assai frequentemente come un ripetitore: l'utilizzazione di Metz è evidente. Il libro, di certo avrebbe guadagnato in profondità e originalità se l'autore avesse approfondito maggiormente alcune intuizioni personali, piuttosto che rimanere devotamente legato alle categorie tipiche della teologia politica europea, tra l'altro oggi abbastanza con-

testate dalla teologia della liberazione.

b) L'impegno del cristiano nel mondo secondo H.U.von Balthasar ((36))

Il contenuto del libro di questo teologo così vicino a CL può essere sommariamente riassunto in questi due punti:

a) L'impegno del cristiano nel mondo non è altro che il proseguimento dell'impegno di Dio per il mondo. E Dio si è impegnato con il mondo fino al punto di mandare Suo Figlio, perché liberasse l'uomo non solo dalle dominazioni esterne, ma anche dalla schiavitù del peccato e della morte. La presenza efficace di Cristo liberatore continua nella chiesa: l'impegno del cristiano nel mondo non è autentico se non nasce da un personale coinvolgimento con la comunità cristiana che rappresenta nel tempo l'iniziativa che Dio stesso opera per il mondo. La "permanenza nell'origine" è la condizione richiesta al cristiano perché la sua presenza nel mondo sia feconda: e permanere nell'origine, spiega von Balthasar, vuol dire essere dentro la comunione della chiesa

36) - H.U.von BALTHASAR, L'impegno del cristiano nel mondo, Jaca Book, Milano 1971.

sa "come fanciulli senza parola", in atteggiamento, cioè di ricezione. L'impegno nel mondo per il cristiano non è dunque un mettersi a fare, è innanzitutto un ascoltare, un seguire.

b) Gli uomini oggi sono vittime della stessa illusione in cui cadeva il giudaismo: credono di poter costruire la liberazione con le proprie mani, mediante l'abolizione della "legge", cioè, rovesciando le attuali strutture della società. Anche il cristiano lavora per una trasformazione limitata e mutevole delle strutture, ma solo a partire dal proprio essere nuovo in Cristo, dalla conversione di sé: l'inizio sta nel suo essere stato trasformato, cosicché a partire dalla novità che ha in sé cambi la sintassi e la morfologia delle strutture.

c) Vera e falsa riforma nella chiesa ((37))

CL si è sempre riferita idealmente alla ecclesiologia di Yves Congar per recuperare le condizioni di ogni riforma della chiesa, al di là delle astuzie inutili e dell'immobilismo presuntuoso, al di là del falso

37) = Cfr. YVES CONGAR, Vera e falsa riforma nella chiesa, Jaca Book, Milano 1972.

aggiornamento conciliare per un'autentica rinnovazione ecclesiale.

Quest'opera di Congar che ha più di vent'anni ripropone il tema di ciò che nella chiesa è dato ((da Dio)) e di ciò che è agito ((dall'uomo)). La sintesi, la compresenza di questi due fattori si è realizzata in Cristo e si realizza appunto nella chiesa, la quale si pone anche come "luogo teologico" privilegiato, non essendo la teologia semplicemente speculazione a partire da verità astratte.

Di qui la riaffermazione che una vera riforma la si opera solo attraverso una nuova interrogazione su di sé che la chiesa rivolge a se stessa.

Il mondo richiama l'esigenza di un rinnovamento e mette in luce le particolari flessioni di vocazione che la chiesa in un certo periodo è chiamata ad assumere; ma non è il luogo dei contenuti, delle ragioni e degli stessi criteri di un autentico rinnovamento. Altro aspetto importante dell'opera è quello relativo proprio alla flessione di vocazione che la chiesa sembra avere oggi: diversamente da altri momenti della storia della chiesa, oggi non si tratta più di adattare il cattolicesimo e la chiesa a una società mondana sorta al di fuori delle forme culturali di questo cattolicesimo. Si tratta di ripensare e riformulare le realtà cristiane, in risposta alla contestazione che ne fa un mondo

duramente mondo,, del quale l'uomo si sente il centro e il signore. Si tratta da parte della cristianità di una disponibilità e di una tensione a recuperare la propria identità cristiana in un mondo che tende sempre più radicalmente a spezzarla e a ridurla alla sua misura.

d) La rivista "Communio": strumento internazionale per un lavoro teologico ((38))

E' una rivista progettata e realizzata come strumento di costruzione di chiesa: intende recuperare la comunità cristiana come "luogo" ove il teologo attinge contenuti e metodo per il suo lavoro critico e sistematico.

Ogni numero è diviso in tre momenti:

- = Produzioni: lavoro teologico in senso stretto: i temi del discorso cristiano sono svolti secondo il metodo dell'approfondimento della coscienza di fede.
- = Ideologie: Verifica critica sia delle categorie culturali sottese alla produzione teologica contemporanea,

38) = Cfr.. COMMUNIO, Evangelizzazione e promozione umana, n.28,, Jaca Book, Milano 1976..

sia delle strutture sociali e delle varie ideologie che la sorreggono.

- Prassi: lettura teologica delle esperienze di chiesa nel mondo, per un aiuto ad individuare le categorie metodologiche e una corretta prassi di costruzione di chiesa, in ogni situazione umana.

e) Conclusione

L'origine e la motivazione dell'intervento politico è per CL la fede riconosciuta in quanto proclamata dal Cristo come salvatore del mondo presente nella comunità cristiana ((39)).

La strutturazione teologica di una simile impostazione, in sé non falsa, anche se teologicamente forse un po' imprecisa, non è coerentemente salvata nella prassi del Movimento, come appare già a livello descrittivo e ancor più a livello interpretativo.

39) - Cfr. CL/doc.m.22, Note sul lavoro culturale e politico di comunità cristiane in università, Milano 1972, p.38.

B) La comunità cristiana come soggetto politico: linee
descrittive della "Ecclesiologia politica" di CL

Il tema dell'unità tra fede e vita, ivi compresa la vita politica, è una delle elaborazioni più importanti di CL, uno dei suoi punti di forza (39).

"... L'uomo nuovo, il cristiano impegnato per la liberazione del mondo, tende all'unità, tende a costruire un popolo, a porre una identità creativa» Proprio perché il cristiano vive frammenti di liberazione in una comunione quotidiana, in una fraternità totale, non può esimersi, nel suo impatto con il mondo e con la storia, dal dare carne all'unità ..." (40).

"... Il nucleo della crisi di identità dei cristiani e quindi, in senso lato, ma sostanzialmente esatto, della chiesa, è individuabile nella mancata percezione della comunione ecclesiale come fatto unitario e vivo: in questi ultimi 30 anni è stata generalmente proposta una immagine di chiesa divisa ... Invece di un soggetto vivo, abbiamo presentato un soggetto diviso ..." (41).

39) - Cfr. CENTRO OPERAIO (Ed.), CL: una nuova "politica cattolica", Coines, Roma 1975, p.54.

40) = LUIGI GIUSSANI, CL: impegno nel mondo, in "Osservatore Romano", 11 novembre 1976, p.7.

41) = LUIGI NEGRI, Riflessioni teologiche e pastorali sul fenomeno della presenza dei cattolici nella società italiana, in AA.VV., Per una scuola libera, popolare e democratica, Jaca Book, Milano 1975, p.49.

Secondo CL la scomposizione del soggetto ecclesiale ripropone sia il dualismo implicito della posizione cattolica tradizionale, sia il dualismo esplicito dei cristiani progressisti.

La posizione cattolica tradizionale, proprio per aver abbandonato la chiesa come criterio ermeneutico e principio metodologico della riflessione, è giunta ad una forma di dualismo di cui i cattolici del dissenso hanno semplicemente tratto le conseguenze ultime ((42)).

Il dualismo esplicito dei cristiani progressisti tende inutilmente alla separazione di teoria e prassi e alla separazione di metodo e contenuto ((43)).

Il punto centrale del discorso è la nozione di "soggetto". La scienza e l'ideologia borghese hanno i ben noti difetti proprio perché hanno dimenticato questa nozione. Anche i movimenti di liberazione che non pongono al centro il soggetto, riescono sì a fare cambiamenti nella realtà, ma solo per costruire un mondo altrettanto inumano di quello che c'era prima. Se si recupera, invece, l'idea di soggetto ((che è un'idea tipi-

42) = ROCCO BUTTIGLIONE, Considerazioni sull'impegno sociale e politico dei cattolici in Italia negli ultimi trenta anni, in AA.VV., Per una scuola libera popolare e democratica, Jaca Book, Milano 1975, p.29.

43) = ROCCO BUTTIGLIONE, op.cit., p.30.

ca del cristianesimo, cancellata dal solito pensiero moderno)), si supera anche l'astrattezza della scienza con un discorso che è un "discorso di un soggetto" ed è anche "prassi", "gesto", "evento" ed "esperienza" ((44)).

Riassunta così, per rapidi cenni, la posizione di CL, vediamo ora di esaminarla.

- a) CL instaura un nuovo rapporto con la critica storica, con le analisi scientifiche e con la prassi, mitizzando il medioevo e gettando un'ombra pesante sui secoli successivi

I termini "analisi e prassi" fanno parte di una nomenclatura catturata da posizioni culturali di sinistra e sono un po' il "cavallo di Troia" con cui vengono insinuati significati specifici della concezione culturale di CL. La chiesa, per questo movimento, è anche una soggettività culturale, in quanto determina un modo di lettura, di affronto e uso del reale, che è assolutamente originale ((45)).

44) = Cfr. CENTRO OPERAIO (Ed.), op.cit., p.46.

45) = Cfr. CL/doc.m.8, Educatori a scuola; per l'educazione contro l'istituzione. Atti del seminario educatori di Monte Livata 26-31 agosto. ed.CL, Milano 1975, p.59.

"... La comunità non rinuncia a priori ad usare nessun strumento! Se si trova a disporre della "ratio" così come il pensiero greco l'ha messa in funzione,, la adopera,, se invece ha a disposizione la "ratio" deformata dall'età barbarica,, usa quella. Tutti gli strumenti di analisi sono usabili per dire il mistero,, che non è da "carne e sangue",, ma dallo Spirito del Signore! ..." ((46)).

Né fideismo,, né razionalismo. La ragione "naturale",, pura e assolutamente scientifica non esiste.

"... Ci si accorge delle interferenze ideologiche nella produzione del sapere scientifico: interessi extrascientifici giocano dentro la costituzione del sapere scientifico,, producendo ostacoli epistemologici..." ((47)).

Per CL la ragione non è un soggetto,, ma viene usata da un soggetto ((= la comunità cristiana)) che ha la fede in Gesù Cristo e un suo piano originale sulla realtà... "Chi vive questa soggettività culturale,, avrà a noia la ricerca" ... ((48)) ... Il mondo ha significato solo se riempito del significato della chiesa ... ((49)).

46)) = Cfr. CL/doc.m.8,, op.citt., p.73.

47)) = CL/doc.m.8,, op.citt., p.313.

48)) = CL/doc.m.8,, op.citt., p.74.

49)) = Cfr. CL/doc.m.8,, op.citt., p.70.

Perciò CL si serve di categorie marxiste, togliendo loro, però, ogni fondamento scientifico-razionale ai fini della interpretazione della storia: "... La società socialista non è una necessità, ma una possibilità: può venire o non venire, dipende da una serie di fattori ..." ((50)).

"A tutt'oggi non ci è dato di reperire, pur con le sue inevitabili carenze, strumento più corretto, per la comprensione del processo storico, dell'analisi marxista tale quale si è venuta elaborando nella storia complessa del movimento operaio e contadino. Nonostante questa convinzione riteniamo tuttavia insufficiente invocare questa analisi come base del proprio impegno storico. Neppure il marxista può ridurre il proprio impegno dentro i confini dettati dall'analisi..." ((51)).

"Ogni analisi è uno strumento scientifico che può essere strappato dalle mani del suo creatore ed impiegato in contesti differenti e da soggetti diversi!! Anche il cristiano, come altri si sono impossessati di alcune sue intuizioni, può usare di ogni analisi prodotta dallo spirito umano, magari purificandola ... ((52)).

50) = ROCCO BUTTIGLIONE, Avvenimento cristiano e fenomeno rivoluzionario, CL/dispense n.1, Milano 1972, p.77.

51) = GIUSEPPE RUGGIERI, La questione di "Cristianesimo e rivoluzione" per un rapporto dialettico, CL/doc. n.3, 1973, p.21.

52) = CL/doc.n.1, op.cit., p.17.

Anche l'analisi psicanalitica, non solo quella marxista, defraudata di ogni autonomia terapeutica e scientifica, viene spesso usata terminologicamente da CL.

Dalla "Scuola di Francoforte" viene tratta l'istanza di critica alla scienza.

Dallo strutturalismo viene ripreso il discorso della morte del soggetto se non ritrova un "luogo" per un suo riconoscimento e fondazione di significato.

Dalla epistemologia contemporanea (specie di Popper) viene sottolineata la compromissione della scienza con l'ideologia, per rifugiarsi nella omnicomprensiva epistemologia cristiana (53).

Per CL, dunque, l'avvenimento di Cristo è il contenuto e il metodo del giudizio culturale-politico cristiano (54).

53) = Cfr. SANDRO BIANCHI, Gli estremisti di centro, ed. Guaraldi, Rimini-Firenze 1975, p. 73.

54) = Cfr. ROCCO BUTTIGLIONE, Avvenimento cristiano e fenomeno rivoluzionario, Dispense n. 11, Milano 1972.

b) CL, se fondatamente rifiuta certe distinzioni come quelle di Maritain, che possono ridurre lo spirituale a una sfera sempre più evanescente, si limita a riproporre l'unità di ogni aspetto della vita sociale al cristianesimo come esigenza ((55)), senza chiarire però il "come" di questa unità, soprattutto per ciò che riguarda il rapporto fede-politica ((56)).

Indubbiamente CL, pur distinguendo genericamente fra la vita della comunità cristiana, che dovrebbe incidere anche sulla realtà politica, e un'eventuale struttura specificamente politica, non ne definisce, tuttavia, concretamente le modalità ((57)).

"Quando noi parliamo di politica non diciamo qualcosa di diverso rispetto alla vita della comunità e al nostro impegno personale per vivere e per cambiare le strutture della nostra vita e dei nostri rapporti, ma diciamo una delle espressioni di questo impegno che sarà più evidente in certi momenti e meno di altri. Parliamo di politica, di intervento nel sociale come dimensione della comunità cristiana ... Diciamo sempre, ed è giusto richiamarlo, che ogni reale unità di popolo è

55) = Cfr. FRANCESCO BOTTURI, Movimento Cattolico e 'mondo moderno', in AA.VV., Questione cattolica e Movimento Cattolico, Jaca Book, Milano, p.59.

56) = Cfr. CL/doc. n. 8, op.cit., p.158.

57) = Cfr. ROBI RONZA, op.cit., p.194.

un soggetto culturale e un soggetto politico: per noi non si può separare la preoccupazione culturale da quella politica ... " (58) ..

"... In virtù della sua capacità di trasformare concretamente la vita della persona secondo tutte le specificazioni dell'esistenza umana, la fede è capace di generare un popolo, una società sociologicamente rilevabile che vive le esigenze comuni a tutti gli uomini in un suo modo specifico, contingente ma non facoltativo ... L'unità dei cristiani costituisce il soggetto popolare perché non si limita ad essere un'esperienza di fede intimistica da vivere per conto proprio accanto al lavoro e alla famiglia ((che ne vengono investiti solo a livello di regole morali)), ma si manifesta in gesti di vita vivibili da tutti, anche da chi non ne condividesse l'origine..

Dall'unità dei cristiani vissuta scaturisce quindi un modo di divertirsi e di studiare, un modo di lavorare e di convivere ... Si tratta di una identità che non si oppone a nessun'altra identità, ma che se ne arricchisce in una edificazione vicendevole: nella comunità cristiana non vive un mondo che si oppone alla realtà, ma un mondo che si oppone alla menzogna, al tradimento dell'uomo in nome dell'orgoglio e della autosufficienza..." (59) ..

58) = FRANCO BIASONI, La dimensione politica della comunità cristiana: contributo ad una ridefinizione, in "Quaderni di CL", m.3, 1975, p.23.

59) = FRANCO BIASONI, Educazione e società. La scuola italiana: luogo di educazione e di espropriazione culturale?, in AA.VV., Per una scuola libera, popolare e democratica, Jaca Book, Milano 1975, p.95.

E' questo un testo emblematico per una definizione descrittiva del rapporto fede e politica in CL.

C) Una terza via: tra capitalismo e comunismo?

a) Una terza via?

CL aderendo al tribunale Russel II, precisava nella sua rivista ((60)) che il movimento con questo gesto aveva indicato la necessità di affrontare le situazioni di oppressione anche di altri popoli, che al pari di quelli latino-americani non possono esercitare il loro diritto di autodeterminazione: in particolare le condizioni dei cristiani in Lettonia e Lituania, oppressi dal regime sovietico.

Don L.Giussani in un'intervista aggiunge:

"La repressione del cristianesimo in Russia non ci impedisce di vedere la repressione più morbida, ma più subdola che esso subisce nell'occidente industrializzato" ((61)).

60) = Cfr. CL/doc.m.33, 1975, p.20,.

61) = GIORGIO BOCCA, Intervista a Luigi Giussani, "Il Giorno", 31 maggio 1975, p.3..

Nell'insieme delle pubblicazioni del Movimento (62) la tematica e il linguaggio della "terza via" è indubbiamente presente, anche se R. Buttiglione formalmente lo nega: "Noi non proponiamo una terza via..." (63).

Non è una terza via nel senso tradizionale del termine, riconducibile, cioè, all'esperienza del Partito Popolare e dell'«a prima Democrazia Cristiana». Ma si tratta certamente di terza via a livello strettamente politico: in quanto CL individua il soggetto decisivo di tale trasformazione in un movimento cattolico unitario, generato dalla comunità ecclesiale. CL rifiuta di porsi come movimento strettamente ecclesiale, con solo funzioni pre-politiche (es. come l'AC), ma rivendica in proprio la pienezza del momento ecclesiale e la pienezza del momento politico. A tal punto che diventa impreciso parlare di "collateralismo" nei confronti della DC (64).

62) = Cfr. CSEO, documentazione, Fatti di chiesa nelle società socialiste dell'est europeo, n.57-58, Anno IV, gennaio-febbraio, Bologna 1972.

63) = ROCCO BUTTIGLIONE, Considerazioni sull'impegno politico e sociale dei cattolici in Italia negli ultimi trenta anni, in AA.VV., Per una scuola libera, popolare e democratica, Jaca Book, Milano 1975, p.42.

64) - Cfr. IL REGNO-ATT., Il collateralismo di CL, 12, 1975, pp.268-269.

L'uso 'strumentale' della DC da parte di CL è affermato da Luigi Giussani stesso: "... Eravamo troppo piccoli per un gioco così grande» Di conseguenza abbiamo dovuto appoggiarci a un partito già organizzato" (65).

Nella prassi di CL assistiamo di fatto a un recupero di tutti gli elementi essenziali della "terza via": dal principio del pluralismo ((66)), inteso come salvaguardia delle condizioni necessarie per l'esistenza di più "soggetti politici" all'interno di una società, a quello della sussidiarietà e delle autonomie locali ((67)).

In CL, tuttavia, le rivendicazioni tradizionali della "terza via" sono ripensate in funzione di un soggetto politico, il movimento cattolico che ha contemporaneamente la consistenza sociologica del cattolicesimo popolare dell'Italia pre-industriale, la matrice comunitaria dell'associazionismo ecclesiale degli ultimi anni, l'utopia radicale dei movimenti di liberazione del terzo mondo, la forza rivoluzionaria tipica

65) = GIUSEPPE GRAZZINI, In cellula col Vangelo, in "Epoca", 12 luglio 1975, p.12.

66) = GIAN FRANCO LUCINI, Introduzione alla tavola rotonda, in AA.VV., Per una scuola libera, popolare e democratica, Jaca Book, Milano 1975, p.276»

67) = Cfr. Quaderni di CL, Enti locali servizio dei soggetti popolari, n.2, Milano 1975»

degli ambienti giovanili dei paesi a capitalismo avanzato (68), il pessimismo dell'utopia "chiliastica" (69), una forza politica in continuità con il filone clericale e integralista che più di trent'anni fa si oppose alla nascita della DC (una simile ipotesi è stata formulata dallo storico Giuseppe Alberico intervenendo in un dibattito su CL tenutosi all'università di Bologna il 23 aprile 1975).

b) Quale anticapitalismo?

La sostanza del capitalismo, secondo CL, è addirittura vista nell'esclusione della chiesa ed è combattuta in termini moralistici (si pensi ai molti discorsi sull'edonismo, sul consumismo, sull'immoralità dilagante, la violenza, ecc...). Si tratta dunque di un anticapitalismo di tipo sostanzialmente religioso-morale, che non giunge alla radice della questione: una

68) = Cfr. ROCCO BUTTIGLIONE, La presenza dei cattolici nella società italiana negli ultimi trenta anni, in AA.VV., Per una scuola libera, popolare e democratica, Jaca Book, Milano 1975, p.27.

69) = Cfr. A. ARDIGÒ, I cristiani e il tempo storico: problemi, in "Coscienza" 7-8 (1975) 156-158.

questione che non consiste certamente in una concezione o in un progetto, ma in una struttura storica determinata. Questo anticapitalismo rimane nel campo astratto delle idee e delle aspirazioni; non riesce a diventare una presa di coscienza storica che gli consenta di congiungersi al più ampio movimento che lotta strutturalmente contro il capitalismo.

c) Quale anticomunismo?

Nessuna critica è risparmiata al marxismo (70): pura dottrina ideologica, scientificità presente, orizzonte immanentistico, storicità solo apparente, prospettiva utopistica ... (71).

Niente si recepisce del marxismo: la sua crisi (il passaggio dalla "necessità" alla "possibilità") apre una porta alla concezione di liberazione come "avvenimento", in cui potrebbe inserirsi l'avvenimento cristiano.

70) - Cfr. CL/doc. n. 55, La chiesa nella transizione socialista, Milano 1973.

71) - Cfr. ROCCO BUTTIGLIONE, Avvenimento cristiano e fenomeno rivoluzionario, Jaca Book, Milano 1972.

Anche le organizzazioni politiche e sindacali dei lavoratori, per CL, sono un misto di stalinismo, burocrazia, integrazione, intellettualismo, corporativismo ...; ormai il movimento operaio e sindacale sarebbe subordinato al capitalismo!!

Si propone un nuovo modello di sviluppo che consenta di passare ad un nuovo tipo di uomo e di società ((72))»

" ... Così per CL nel marxismo sono presenti due anime: quella accettabile, che è l'anima antiborghese e 'antimoderna', e quella cattiva che è l'anima scienista ,.." ((73)).

D) L'unità dei cattolici: un modo di intendere l'egemonia della Chiesa nella Società

Il punto centrale dell'impegno politico di CL non è la scelta della DC, che ha meravigliato solo chi non conosceva il Movimento, ma la riproposta, attorno

72) = Cfr. G.FOLLONI e D.MERONI, Riforme e nuovo modello di sviluppo, in AA.VV., Questione cattolica e movimento cattolico, Jaca Book, Milano 1976, p.122..

73) = CENTRO OPERAIO (Ed.), CL: una nuova "politica cattolica", Coines, Roma 1975, p.42..

ad essa dell'unità politica dei cattolici come sbocco necessario di una matura esperienza ecclesiale.

Così CL è giunta a questa scelta:

"... L'epoca liberale del capitalismo è definitivamente finita. Viviamo un'epoca di transizione, che sembra avere solo due sbocchi possibili: un capitalismo di stato, che svuota le vecchie forme liberali e democratiche pur continuando a prestare loro un omaggio formale, irrigidimentando in misura senza precedenti la vita degli individui; o una forma di socialismo autoritario, in cui l'identico svolgimento delle strutture economiche sia giustificato in modo diverso ideologicamente. Affiora però continuamente, in questo svolgimento storico, la possibilità della alternativa, di una società in cui lo sviluppo delle forze produttive venga gestito dalla comunità umana, per permettere realmente a tutti i suoi membri di sviluppare la loro capacità e di vivere una vita piena di significato. Noi diciamo che, all'interno della società esistente, la comunità cristiana è già, dove sia vissuta nella integralità delle sue dimensioni, una struttura di transizione ed un brandello o, meglio, un'anticipazione di questa società nuova.

Noi crediamo che svolgendo metodologicamente, in una unità di teoria e prassi, il valore di questa esperienza, sia possibile ai cattolici fare delle proposte di trasformazione capaci di aggregare il consenso di larghi strati popolari ... La chiesa non è una forza subordinata, ma è capace di egemonia. Non è certamente l'unica forza capace di egemonia, né lo pretende, ma è certamente una delle forze..." (73)..

73) - ROCCO BUTTIGLIONE, Considerazioni sull'impegno sociale e politico dei cattolici in Italia negli ultimi trenta anni, in AA.VV., Per una scuola libera, popolare e democratica, Jaca Book, Milano 1975, p.42..

Don Giussani stesso precisa sull'"Osservatore Romano":

"... Nelle elezioni amministrative del 1975 e nelle politiche del 1976, CL ha invitato i propri aderenti e i propri amici al voto per la DC. Non perché con questo partito, nei confronti del quale in più occasioni si è espressa criticamente, CL sia in qualche modo legata. Ma perché l'occasione delle due competizioni elettorali è stato un momento utile per una aggregazione dei cristiani non attorno a un programma, ma ad un giudizio comune sulla società e i suoi bisogni e, più particolarmente, ad un desiderio profondo di salvare la libertà di espressione della Chiesa.

CL è consapevole di avere svolto in questi anni spesso una funzione di supplenza, cui oggi, con la nascita del Movimento Popolare, intende rinunciare. Lo esige la sua natura ecclesiale e la sua stessa concezione dell'impegno politico ..." (74).

Questa unità non nasce da un ritorno all'integralismo più reazionario e bigotto, in quanto CL stessa afferma che non è possibile dedurre dalla fede, in modo meccanico e dogmatico, i contenuti culturali contingenti e le modalità specifiche di intervento politico (75).

Nemmeno CL intende l'unità in forma disciplinaria, in quanto non tocca alla gerarchia unificare i cattolici,

74) = LUIGI GIUSSANI, CL: impegno nel mondo, in "Osservatore Romano", 11 novembre 1976, p.7.

75) = Cfr. CL/doc.m.1, op.cit.

lici attorno a una linea politica ((76)). Ha scritto ultimamente Formigoni::

"... Chi oggi volesse obbligare i cattolici a ricostruire una loro unità a partire da necessità politiche, farebbe quasi inevitabilmente una operazione ideologica, costruirebbe un blocco contro qualcosa e non arricchirebbe la vita socio-politica del contri-buto di una nuova esperienza di unità ..." ((77)).

Dunque la "tendenza all'unità" non è di tipo ideologico, non è garantita dall'autorità, anzi non deriva neppure da necessità politiche. Essa è piuttosto un'esigenza della stessa esperienza di fede::

"... Questa unità ((che non ha nulla del ghetto poiché non è né forzata, né difensiva, né rinchiusa su se stessa)) si attua nella concretezza della vita di ogni giorno tutte le volte che nel quartiere o nel paese, in università o nella fabbrica, o fra i genitori dei bambini iscritti ad una medesima scuola materna, alcuni cominciano di fatto a vivere in modo meno "diviso", a contribuire con la loro presenza nonché con iniziative sociali, culturali e politiche, al completamento ed al miglioramento delle situazioni e delle strutture in cui di fatto sono inseriti. L'esperienza di u

76) = Cfr. ROCCO BUTTIGLIONE, op.cit., pp.11-47..

77) = ROBERTO FORMIGONI, Responsabilità storica per i cattolici, in "Avvenire", 9 novembre 1975, p.4..

nità che così si realizza diventa perciò una salda e sicura forma di opposizione a tutti gli autoritarismi,, a tutti i burocraticismi,, a tutti i casi di demagogia e di oppressione individuale e sociale della persona umana ...". ((78)).

E) Il Movimento Popolare

Concretamente il lavoro dei cristiani sul piano culturale e politico,, secondo CL,, diventa quello di ricostruire la realtà di un movimento cattolico,, capace di essere "soggetto",, di portare il contributo dell'originalità cristiana a tutti i livelli. Un movimento cattolico è esistito in Italia: esso ha avuto una storia,, una tradizione e una cultura. Di esso rimane ancora una trama di rapporti e di riconoscimento, insieme al ricordo,, come profondo desiderio,, dei valori che lo hanno ispirato.

All'interno di tutte le forme organizzative che i cattolici si sono date,, dal partito alle associazioni,, a giudizio di CL,, è ancora possibile incontrare persone che conservano,, per quanto contrastata,, questa "memoria" dell'origine. Ricostruire un Movimento cattolico vuol di

78) - CL/per il MPP, IL'uomo, un popolo, la liberazione, Milano 1975,, p.13.

re perciò ricompaginare i frammenti di desiderio e di coscienza cristiana che tuttora esistono e mettere nuovamente in atto una identità e una unità capace di essere soggetto politico e popolare,, presenza e proposta nella società. Non è un fatto di unità formale o anzitutto organizzativa intorno ad una bandiera o ad uno schieramento,, ma un fatto di vita,, di cultura,, di riconoscimento,, di solidarietà,, che nasce dalla coscienza della propria identità e tende a darsi una espressione socio-politica,, in dialogo con tutti i soggetti culturali e politici veri.

Così Don Giussani ci presenta il passaggio del Movimento cattolico al Movimento popolare e l'identità di questa proposta politica::

"... So che in origine i suoi promotori volevano chiamarlo Movimento Cattolico. A me personalmente sarebbe piaciuto che si rimanesse a questa prima formulazione,, ma comprendo come l'aver tolto tale aggettivo ne renda più chiara la natura e quindi anche lo scopo..

Il MP si propone di coagulare attivamente ed impegnativamente persone e gruppi che riconoscano la necessità di lottare per la salvaguardia e lo sviluppo di valori popolari e tradizionali,, cui l'esperienza cattolica-ecclesiale rende particolarmente sensibili,, proprio perché di tale valorizzazione ha particolare bisogno. L'MP si rivolge tutta via a qualsiasi persona o gruppo condivida questa necessità,, quale che sia la sua visione del mondo. Si può aderire all'MP e non essere

di CL. Per meglio chiarire le cose, riprendo qui una precisazione già diverse volte esposta in altre sedi: una cosa è CL, una cosa è il cosiddetto "ambito di riconoscimento", ed un'altra ancora è l'MP.

- CL è un tentativo di evocazione e di educazione alla fede cristiana ...

- "L'ambito di riconoscimento" è l'apertura a tutte le altre esperienze ecclesiali che privilegiano criteri teorici e metodologici diversi dai nostri ...

- L'MP non è un partito politico, né intende costruirsi come corrente all'interno di un partito, anche se ritiene oggi opportuno operare all'interno della DC, ma uno dei tanti possibili strumenti messi in atto per valorizzare e difendere, nell'ambiente culturale, sociale e politico, tutte quelle libertà e quei principi, cui i cristiani sono tipicamente sensibili ..." ((79)).

Il Movimento popolare rappresenta un ambiguo tentativo di CL di uscire dall'integralismo, ponendosi in un atteggiamento dialogico-"pluralistico" che rischia continuamente di diventare polemico o egemonico nei confronti degli altri soggetti popolari.

Questa è la definizione che CL dà del "soggetto popolare":

"... Esiste un soggetto popolare quando l'identità di un popolo, di un gruppo sociale, etni-

79) = ROBI RONZA, op.cit., p.199.

co o culturale mostra un volto chiaro e
interviene nella società.o." (80).

E, infine, la categoria di giudizio che determina l'analisi della società italiana per il Movimento popolare è quella della 'divisione': "...Viviamo di fatto una vita spaccata, divisa: divisa tra noi uomini e divisa dentro di noi uomini ...". (81).

F) Conclusioni

Questi brevi cenni descrittivi del rapporto fedepolitica in CL, che non hanno nessuna pretesa di completezza e di esaustività, hanno semplicemente lo scopo di inquadrare l'analisi interpretativa che ora intendiamo presentare.

80) = CL/per il MP, L'uomo, un popolo, la liberazione, Milano 1975, p.12..

81) = CL/per il MP, op.clt., p.4..

CAPITOLO SECONDO

DESCRIZIONE DEL RAPPORTO FEDE E POLITICA NEI Cps

Introduzione

Sono ormai quattro-cinque anni che il movimento dei Cps fa notizia in Italia». Naturalmente i pareri sono ampiamente discordanti; c'è chi afferma che il movimento Cps è "una risposta sbagliata a problemi veri" (1) e chi invece afferma che il fenomeno Cps è "più profondo e più ampio di quel che non appaia dalle manifestazioni pubbliche" sicché in realtà esso è come "la punta di un iceberg che si muove in profondità nella società e nella chiesa italiana" (2)

1) - B. SORGE, Il movimento dei "Cristiani per il socialismo", in "Civiltà Cattolica", n. 2972, 20 aprile 1974, pp. 111-130.

2) - L. ACCATTOLI, I Cristiani per il socialismo e la realtà di cui sono espressione, in "Regno-Attualità", 18 (1974) 464-474.

Bisogna affermare subito che è un fenomeno di difficile inquadramento proprio per la diversità e molteplicità di posizioni, di problemi religiosi e politici che investe.

Indubbiamente bisogna affermare che i CpS suscitano un crescente interesse critico (3) e le loro posizioni, tutt'altro che definite con precisione e definitive, sono sempre oggetto di una attenta analisi, in modo particolare da teologi, storici e politologi.

Nostro intento è di inquadrare e valutare, dopo una documentata descrizione storica, il rapporto fede e politica; evidentemente questo può avvenire solo ampliando l'attenzione ai temi politici e teorici connessi con l'assunzione del marxismo da parte dei cattolici.

"Tuttavia questa problematica non viene trattata direttamente in tutta la sua complessità, ma soltanto nella prospettiva che questo problema assume nella storia e nella riflessione teorica dei CpS (4).

3) = Cfr. No e G.MUSCETTOLA, Valutazioni della stampa italiana sul convegno "Cristiani per il socialismo", in "Il Tetto" 61 ((1974)) 50-68; Il convegno "Cristiani per il socialismo" nei commenti della stampa, in "Il Tetto" 66 ((1974)) 516-525.

4) = J.R.REGIDOR e A.GECHELIN, Cristiani per il socialismo. Storia, problematica e prospettiva, IDOC-Documenti nuovi, Mondadori, Milano 1977, p.12.

a) Quadro generale

In questo quadro generale voglio semplicemente enumerare quegli avvenimenti di dimensione mondiale che hanno contribuito alla nascita e allo sviluppo del movimento dei CpS»

Il primo fenomeno di cui bisogna tener presente e che è maturato con lentezza ma con progressività, è il fenomeno della secolarizzazione» E' un fenomeno ambiguo e ambivalente che ha come radice remota il carattere secolarizzante del messaggio cristiano stesso e come cause ultime l'industrializzazione, l'urbanesimo e fattori culturali che analizzano e criticano la religione da un punto di vista filosofico, psicologico e sociologico ((5))»

Questo fenomeno realizza la scelta di un nucleo di valori che fondano una visione del mondo in senso nettamente umanistico e orizzontale e tende a marginalizzare sempre più la religione nel settore della vita privata, mentre invita l'uomo a rendersi sempre più responsabile della propria vita e del proprio e altrui futuro»

5) = Cfr» G. MILANESI, Sociologia della religione, Elle Di Ci, Torino 1973, pp.104-115.

Questo fenomeno provoca la fede e la obbliga ad una approfondita analisi per una reinterpretazione..

Il secondo fatto di importanza mondiale è il Concilio Vaticano II che non ha voluto essere un concilio "dottrinale", ma un concilio che approfondisca e presenti la dottrina "in modo che risponda alle esigenze del nostro tempo" ((6)). La chiesa, "esperta di umanità" ((discorso di Paolo VI all'ONU)), si pone in dialogo con il mondo e con le realtà presenti nel mondo. In questa prospettiva usciva l'11 aprile del 1963 la "Pacem in terris", dove a proposito del marxismo si dice:

"Non si possono 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 essi hanno tratto e traggono tuttora ispirazione .". (7),

Quest'apertura della chiesa cattolica al dialogo con il marxismo si è resa possibile anche perché da parte mar-* II

6) = GIOVANNI XXIII, Allocutio in sollemni Sso Concilii inauguratione, in Documenti del Concilio Vaticano II, Ed. Dehoniane, Bologna 1967, p.[45].

7) = GIOVANNI XXIII, "Pacem in terris", n.40.

xista c'è stato un eguale sforzo di autocritica e di apertura. È questo è il terzo avvenimento di importanza mondiale» Nel discorso di Bergamo del 20 marzo 1963 Palmiro Togliatti affermava:

"Per quanto riguarda gli sviluppi della coscienza religiosa, noi non accettiamo più la concezione, ingenua ed errata, che basterebbero l'estensione ed il mutamento delle strutture sociali a determinare modificazioni radicali *»,." (8).

Particolare importanza riveste il "Memoriale di Yalta", un pro-memoria non destinato alla pubblicazione, steso da Togliatti per un interlocutore lontano dall'esperienza italiana e proprio per questo significativo nel passaggio dedicato al rapporto con i cattolici:

"Nel mondo cattolico organizzato e nelle masse cattoliche vi è stato un spostamento evidente a sinistra al tempo di Papa Giovanni. Ora vi è al centro un riflusso a destra. Permangono però alla base le condizioni e la spinta per uno spostamento a sinistra che noi dobbiamo comprendere e aiutare. A questo scopo non ci serve a niente la vecchia propaganda ateista. Lo stesso problema della coscienza religiosa,

8) - P. TOGLIATTI, Il destino dell'uomo (conferenza tenuta a Bergamo), in Comunisti, socialisti cattolici, Editori Riuniti, Roma 1974, pp. 221-238.

del suo contenuto, delle sue radici tra le masse e del modo di superarla deve essere posto in modo diverso che nel passato, se vogliamo avere accesso alle masse cattoliche ed essere compresi da loro. Se non avviene che la nostra "mano tesa" ai cattolici, viene intesa come un puro espediente e quasi come una ipocrisia" (9).

Queste tre tendenze, solo accennate, possono essere l'orizzonte all'interno del quale si possono collocare i fatti di cui ora parleremo.

b) Storia del Movimento

1^a Fase: Santiago del Cile

Il caso della chiesa cattolica cilena è una manifestazione particolarmente interessante e significativa del fallimento della dottrina sociale della chiesa come soluzione riformista della crisi del capitalismo latino-americano. E allo stesso tempo, è il segno del maturare in seno alla stessa chiesa, di una

9) = P. TOGLIATTI, Promemoria sulle questioni del movimento operaio internazionale e della sua unità, in "Rinascita" n.35, 1964.

corrente minoritaria che assume il marxismo nella sua politica sociale, nelle lotte per la liberazione dalla dipendenza dall'imperialismo ((10)).

Il movimento dei CpS è nato a Santiago del Cile con il documento "del los Ochentos", documento finale di una riunione tenuta dal 14 al 16 aprile 1971 a Santiago da 80 sacerdoti diocesani e religiosi cileni e stranieri, operanti tutti nel movimento operaio (11).

Questo documento contiene le ragioni della loro adesione al socialismo. Le sintetizziamo in breve: Il punto di partenza è la denuncia di una situazione socialmente intollerabile.

La causa di tale situazione è indicata esclusivamente nel capitalismo, caratterizzato dalla proprietà privata dei mezzi di produzione e dalla crescente disuguaglianza nella distribuzione dei redditi. Il rimedio indicato è pure unico: adesione al progetto socialista.* 11

10) = Cfr. J. ROJAS-F. VANDERSCHUEREN, Chiesa e golpe cileno. La politica della chiesa da Frei a Pinochet, Claudiana, Torino 1976. L. BADILLA MORALES, La via cilena ed i cristiani rivoluzionari, Coimes, Roma 1974.

11) = Comunicato stampa di 80 sacerdoti cileni, in "IDOC-Internazionale", n.15-16 (1971) 41-42.

Quali sono le motivazioni dell'adesione al progetto socialista? La prima è quella della solidarietà con il proprio popolo.

"Essere cristiano è essere solidale». Essere solidale in queste circostanze in Cile è essere partecipi del progetto storico che il popolo cileno si è tracciato"»

L'altro motivo ci viene dalla fede cristiana» Essa si "approfondisce, si rinnova e prende corpo seguendo le circostanze storiche"» Vi è poi il valore superiore del socialismo rispetto al capitalismo, e la possibilità di superare i malintesi tra marxisti e cristiani.

"Con il documento degli 80", scrive il Padre Sorge, "la scintilla era ormai scoccata" (12)..

Attraverso tappe intermedie si giunse al primo incontro latino-americano dei cristiani per il socialismo che ebbe luogo a Santiago del Cile dal 23 al 30 aprile 1972, la data che a buon diritto si può ritenere quella ufficiale dell'atto di nascita.

Tutti sappiamo dei fatti dolorosi che poco dopo dovevano turbare la storia del Cile e della sanguinosa

12) - B. SORGE, Le scelte dei cristiani per il socialismo, Elle Di Ci, Torino 1974, p.111.

repressione militare al tentativo di costruzione di un
no stato socialista con la partecipazione popolare»Ma
quello che più addolora la coscienza cristiana, oltre
alla repressione militare, è stata la repressione reli-
giosa da parte dell'episcopato. Come esempio si può ci-
tare l'introduzione al documento dell'episcopato cile-
no "Fede cristiana ed azione politica" ((13)).

In questa introduzione si racconta la storia
del testo che già pronto in agosto viene approvato il
13 settembre due giorni dopo il sanguinoso golpe. "Si
chiese di pubblicare il documento così com'era, senza
rifarlarlo, perché la parte dottrinale e disciplinare non
subiva per questo modifiche".

Viene spotanea la domanda: come mai tanta tem-
pestività quando prima il documento era pronto da mesi?
Non era più opportuno e cristiano, dato i fatti sangui-
nosi che stavano accendendo, aspettare ancora per non
dare una legittimazione religiosa a Pinochet e alla sua
repressione di tutto ciò che sapeva di marxista? Guzman
afferma:

"Quando il movimento popolare era forte e
la sua forza profetica riusciva a suscita-
re tra i cristiani un movimento come quel-

13) - EPISCOPATO CILENO, Fede cristiana e azione politi-
ca, Elle Di Ci, Collana "Mestri della Fede",
Torino 1973.

lo del Cps, in quel momento i vescovi ritardavano la pubblicazione del loro documento perché non era stato sufficientemente elaborato, ma quando il movimento popolare fu schiacciato o momentaneamente vinto, allora il documento era pronto" ((14)).

2° Fase: Avila

Dall'America Latina il Cps è arrivato anche in Europa. Si considera come primo passo l'incontro di Avila ((15)), nel gennaio del 1973. Il convegno di Avila per ovvi motivi fu clandestino e presenta così il suo documento:

"Ci siamo riuniti più di duecento cristiani, provenienti dalle diverse provincie di Spagna, operai, industriali, contadini, studenti, sacerdoti, religiosi ed intellettuali, per riflettere sul significato della nostra fede a partire da una scelta di classe marxista".

14) - J.P. R. GUZMAN, Il Cps in Chile prima e dopo il golpe, in J.P. REGIDOE-A. GECHELIN, Cristiani per il socialismo. Storia problematica e prospettiva, IDOC-documenti nuovi, Mondadori, 1977, p.147.

15) = Avila, 1° Congresso nazionale spagnolo (gennaio 1973), in Cristiani per il Socialismo, Convegno Nazionale Bologna, Ed. Sapere, Milano-Roma 1974, vol.I, pp.128-140.

Come il testo lascia capire fin dalle prime battute, il gruppo spagnolo si pone chiaramente in linea con la dichiarazione degli 80 e con le scelte sanzionate dal movimento a Santiago del Cile». Il secondo incontro nazionale si è avuto a Burgos nel settembre del 1975 (16).

3^a Fase: Italia - Primo Congresso nazionale: Bologna

Scriva P.Gerco:

"L'idea di organizzare in Italia un convegno di Cps, caldeggiato inizialmente da R.De Vita, professore di sociologia a Siena, era maturata all'interno di un gruppo di lavoro costituito da sindacati, sinistra ACLI, 7 novembre, alcune riviste e una rappresentativa di gioventù evangelica. La novità e la forza stessa della iniziativa si fondava sulla presenza del sindacato accanto alle componenti ecclesiali. Il gruppo dette vita ad una segreteria organizzativa che convocò il convegno. Alle perplessità e agli interrogativi della vigilia rispose il successo inaspettato del convegno che non solo registrò una larga partecipazione,

16) = Secondo Congresso nazionale spagnolo del Cps,
Burgos 29 settembre, in J.R.REGIDOR-A.GECHELIN,
Cristiani per il socialismo. Storia, problemati-
ca e prospettive, IDOC-Documenti nuovi, Mondado-
ri 1977, pp.159-164.

ma conobbe nei mesi successivi una rapida diffusione di iniziative regionali" ((17)).

Il congresso si articolò attraverso:

- Un documento introduttivo di R. De Vita.
- Le relazioni, tra cui la più importante di G. Girardi.
- Il lavoro delle commissioni.
- Il documento finale su cui ci soffermiamo brevemente.

Documento finale ((18))

Nella premessa, dopo essersi soffermati sul numero dei partecipanti ((duemila circa)), sulla loro provenienza, si accenna alle loro esperienze ecclesiali, sociali e politiche.

Da queste emerge una coscienza comune: la convivenza della chiesa con il mondo capitalistico e la sua espressione politica attraverso la DC,

"partito della moderazione e della conservazione funzionale agli interessi delle classi dominanti; ... questa consapevolezza ci ha obbligati a cercare un modo nuovo di esprimere e di vivere la nostra fede" ((19))

17) - P. GRECO, Cristiani per il socialismo, in "Rassegna di Teologia" 6 (1974) 441-448.

18) - Cfr. Cristiani per il socialismo. Convegno Nazionale Bologna, Ed. Sapere, Milano-Roma, vol. II.

19) - DOCUMENTO FINALE DEL 1° CONGRESSO ITALIANO dei CPS, in G. GIRARDI, Cristiani per il socialismo: perché? Cittadella, Assisi 1975, p. 201.

Quindi passano ad analizzare la situazione italiana. Ci troviamo in una fase di crisi profonda dei meccanismi fondamentali del capitalismo italiano; crisi dovuta al deterioramento degli equilibri internazionali fra le forze capitaliste e alla presa di coscienza e lotta delle classi proletarie. Questo ha messo in chiaro il ruolo della DC come partito della conservazione; ha messo pure in chiaro il ruolo svolto dalla chiesa "volto a fornire una copertura culturale e ideologica alla DC ~~o~~ operando in questo, la Chiesa si è allontanata dai bisogni della classe operaia e contadina" (20) .

A livello sociale, come a quello ecclesiale, si è quindi registrato un'oggettiva convergenza tra repressione politica ed atteggiamento intransigente della gerarchia ecclesiastica. In questa situazione è necessaria una scelta di classe per il socialismo. Questo implica la necessità di assumere il metodo di analisi marxista della società e la prassi rivoluzionaria.

Per il rapporto scelta socialista e fede cristiana riportiamo alcune affermazioni che ci sembrano le più significative:

"La nostra scelta socialista fondata su una analisi scientifica della realtà, verificata

20) - ~~Idem~~, p. 204.

nel vivo delle lotte dei lavoratori,, ci accomuna,, al di sopra delle divergenze religiose,, con tutti coloro che si battono per una società senza classe.

Proclamandoci cristiani per il socialismo,, non intendiamo quindi in nessun modo trovare una giustificazione religiosa per le nostre scelte politiche,, né uno schieramento di classe cui apparteniamo ...

D'altro lato la nostra fede in Cristo risorto non può essere relegata in un rapporto culturale con Dio e in un rapporto interpersonale con gli altri uomini; essa attende a diventare una forza storica,, operante dovunque si gioca il destino degli uomini.

La fede si esprime necessariamente in rapporto ad un progetto di uomo e di società,, senza peraltro mai ridursi a tale progetto. Essa sceglie tra i progetti umani da assumere,, ma non è mai al di là di essi. Ogni pretesa di porre la fede al di là delle culture umane e dei conflitti sociali è illusoria.

Pur riconoscendo l'irriducibilità della fede alla rivoluzione,, riteniamo per parte nostra di non poter vivere oggi la nostra fedeltà a Cristo e ai poveri se non nel vivo di un impegno rivoluzionario. Scopriamo così un modo tutto nuovo di leggere la Bibbia dal punto di vista dei poveri e delle classi che li esprimono nelle lotte sociali" ((21)).

Nelle conclusioni si rileva poi l'importanza della confluenza di persone militanti in diversi schieramenti. Si rinnova l'invito a militare entro le attuali organizza-

21) = Ibidem, pp.208-209.

zioni del proletariato» Si rivolge un appello ai "cristiani che militano nelle organizzazioni del movimento operaio ad aprire nelle rispettive sedi la "questione cattolica" come nodo centrale di una strategia che passi per la ricomposizione unitaria della classe" ((22))» Si rivolge pure un appello "a tutti i cristiani che sono pervenuti alla lotta di classe» Essi infatti possono portare un contributo aggiuntivo al perseguimento di questo obiettivo,, sollecitando,, con una corretta prassi di fede,, la massa dei credenti a superare l'alienazione religiosa e a smascherare le scelte borghesi e capitaliste della chiesa-istituzione" ((23)).

2° Congresso Nazionale: Napoli

Dopo Bologna ci fu un intenso movimento locale, rivolto sia all'approfondimento dei temi emersi a Bologna, sia allo studio dei problemi locali, nei quali si volle appunto sperimentare le prospettive emerse a Bologna. Intensa fu la partecipazione dei CpS alla campagna del referendum sul divorzio del 12 maggio 1974 ((24)).

22) = Ibidem,, p.211.

23) = Ibidem,, p.213.

24) = Cristiani per il socialismo: Per la libertà e la democrazia: NO all'abrogazione della legge sul divorzio, Documento della Segreteria Nazionale del Movimento CpS,, in "Adista", n.348,, Roma 4 febbraio,, p.4.

Qualche mese dopo, dal 1° al 4 novembre 1974, a Napoli, si è tenuto il secondo convegno nazionale sul tema "movimento operaio, questione cattolica, questione meridionale". Questo convegno di Napoli è stato accuratamente preparato attraverso un lavoro di base organizzato dalle segreterie delle diverse regioni e provincie italiane. Erano presenti circa 2500 militanti, ma il lavoro preparatorio e le relazioni regionali inviate al congresso hanno coinvolto circa 15000 persone.

Così si esprime il documento conclusivo:

"Mentre Bologna rappresenta una prima presa di coscienza dei problemi relativi alla scelta del socialismo da parte dei cristiani e ha visto perciò la prevalenza del confronto teorico sul senso di tale scelta, Napoli ha rappresentato piuttosto un momento della riflessione sulla prassi di lotta che ciascuno di noi conduce nella realtà in cui è inserito, sul contributo che il nostro impegno può dare alle strategie e alle lotte del movimento operaio, sulla incidenza che tutto questo ha sulla nostra esperienza di fede" ((25)).

In connessione alla lotta contro il potere democristiano nel suo connubio con il potere clericale, contro la sua

25) = Movimento operaio, questione cattolica, questione meridionale, Secondo convegno nazionale del Cps, Napoli 1-4 novembre, docum.conclusivo, in J.R.REGIDOR-A.GECHELIN, op.cit., pp.235-248.

logica clientelare, trasformistica e sostanzialmente antioperaia, per impegnarsi concretamente nella costruzione del socialismo, si è anche individuato il ruolo e l'importanza della lotta contro l'alienazione religiosa. Di questa lotta sono anche stati individuati due aspetti: 1) l'attenzione alla religiosità popolare che "se pure sistematicamente manipolata allo scopo di perpetuare una profonda alienazione tra le masse popolari, rappresenta oggi, nell'esperienza di molte lotte e comunità, autentiche espressioni di fede e profonde esigenze di liberazione" ((26)); 2) inoltre, il fatto "che la critica di massa all'alienazione religiosa passa attraverso una rilettura del vangelo, una prassi sacramentale non alienante, un rapporto egualitario tra i diversi ministeri e carismi, cioè in definitiva attraverso una ricomposizione della comunità cristiana improntata alla tensione di liberazione dell'evangelo" ((27)).

Queste indicazioni ci ricollegano con il tema dei rapporti tra fede e politica». Esso fu il tema di una tavola rotonda cui parteciparono G.Franzoni, G.Girardi, R.La Valle, S.Ribet, S.Antoniazzi e M.Bisceglia. Girardi ripropose la sua impostazione già espressa a

26) = Ibidem, p.244.

27) = Ibidem, p.244.

Bologna, egli ponendosi nella prospettiva dei credenti che hanno compiuto una scelta rivoluzionaria, si chiede se la rottura che questa comporta, rispetto a tutto un passato possa condurre ad un approfondimento della esperienza cristiana e non necessariamente alla perdita della fede (28). La sua risposta è positiva. Egli anzi addita nel marxismo e nel cristianesimo, dialetticamente uniti, "il fermento di un mondo che nasce" (29).

La Valle è sostanzialmente d'accordo. Ma il suo intervento si caratterizza soprattutto per la preoccupazione ecclesiale: egli insiste fortemente sulla necessità che il credente sottoponga anche la scelta marxista al giudizio relativizzatore del Cristo, e ricorda ch'essa non va compiuta con il sottinteso integralistico di chi la ritiene l'unico modo autentico di essere cristiano.

"Io credo che il cristiano debba mantenere,, anche verso il marxismo come verso ogni ideologia e ogni potere umano,, una coscienza profetica e critica. Non in nome di una

28) = Cfr. G. GIRARDI, Rottura e fedeltà nella scelta socialista, classista e rivoluzionaria del credente, dalla tavola rotonda su: Fede e impegno politico, Convegno di Napoli del Cps, in J.R. REGIDOR-AGGECHELIN, op.cito, pp. 259-264.

29) = Ibidem, p. 264.

altra ideologia e di un altro potere - questo è il punto decisivo - ma in nome di quel perenne trascendimento dell'uomo a se stesso, che nel Cristo ha il modello e la norma" (30).

Tra le affermazioni che su questo tema si trovano nel documento conclusivo, mi sembrano particolarmente importanti le seguenti:

"Nella linea di Bologna, il convegno di Napoli ha dunque ribadito che per noi la fede non è subordinata alla politica, né la politica alla fede; che d'altra parte, fede e politica non si identificano né si esauriscono a vicenda"»

Si afferma poi come la stessa militanza politica possa diventare uno stimolo a ricercare una nuova formula di interpretare e di vivere la fede cristiana, e si aggiunge:

"In questa ricerca il convegno di Napoli ha sottolineato la necessità di una nuova lettura della Bibbia ... Questa lettura biblica, proprio perché avviene a partire da una

30) - R. LA VALLE, Fede e impegno politico, tavola rotonda al 11° Congresso Nazionale dei Cps, Napoli 1-4 novembre 1974, in "Regno=Documenti" 21 (1974) 598-600.

precisa collocazione politica, non potrà situarsi al di fuori dell'analisi materialista che, come militanti, applichiamo a tutta la realtà. Al tempo stesso, proprio perché siamo convinti della irriducibilità della fede alla politica, crediamo che questa analisi marxista non esaurisca il significato del messaggio evangelico e che la ricerca della libertà dell'evangelo, della sua capacità di mettere in questione le nostre scelte e le nostre decisioni, debba rimanere una costante all'interno della comunità dei fratelli" (31).

Nel dopo-Napoli iniziano per i Cps i tempi difficili, emergono le contraddizioni date dalla disparità ideologica e politica dei componenti, ponendo così una seria ipoteca sul futuro del movimento.

Per risolvere questi problemi giungiamo così al III Congresso Nazionale di Roma (7-9 dicembre).

Al numero minore dei partecipanti (circa 800 giovani) fa da contrappeso la qualificata ed attenta presenza delle forze politiche della sinistra intervenute per la prima volta con delegazioni ufficiali.

Così CoGreco sintetizza il giudizio comples-

34) - Secondo Convegno Nazionale dei Cps, Napoli, Movimento operaio, questione cattolica, questione meridionale, in J.R. REGIDOR-A. GECHELIN, op.cit., pp. 240-241.

sivo su questo convegno::

"Questo III convegno dei CpS non ha offerto sul piano dell'analisi e dell'elaborazione culturale alcuna sostanziale novità. Tranne alcune precisazioni, peraltro già scontate, nulla di nuovo è emerso nella relazione introduttiva a proposito dell'alienazione religiosa; del rapporto fede e politica, dell'approccio al marxismo. Significativo ci è parso invece il riconoscimento delle difficoltà teoriche e pratiche che i credenti incontrano nella militanza politica a sinistra e l'invito a quei partiti di prenderne atto" ((32)).

E a proposito di questa difficoltà ecco i passi più significativi dell'introduzione ai lavori tenuta da R. De Vita. Intanto viene chiarito il carattere "storico" della scelta di classe e dell'assunzione del marxismo:: "è una realtà storica limitata e relativa, non un'opzione morale e dogmatica ..." che deriva "da un'analisi della realtà sociale e politica e dall'individuare in queste organizzazioni gli strumenti attraverso cui la classe operaia esprime il suo disegno sociale, politico e culturale ed esercita la sua egemonia ... Ci sono situazioni, diffidenze storiche e psicologiche da superare: non è facile per noi inserirsi nella sinistra,

32) = C. GRECO, Cristiani per il socialismo tra crisi e rinnovamento: note sul III convegno nazionale, in "Rassegna di Teologia" 1 ((1977)) 84.

senza una profonda trasformazione personale di mentalità e di cultura, non è facile neppure per i compagni socialisti e comunisti accettarci come "compagni" e come "compagni cristiani", a pieno titolo "...» Anche l'accettazione del marxismo ha "un carattere storico e non ideologico, deriva dal nostro inserimento nel movimento operaio che ha utilizzato il marxismo come lo strumento più adeguato per le sue analisi e le sue lotte». Il marxismo non è un insieme di dogmi, né un progetto di "salvezza" in concorrenza ed in contrapposizione alla salvezza cristiana; è scienza perciò non può essere dogmatico o essere racchiuso in una concezione "unitaria" ...» deriva da qui una interpretazione ed una prassi marxista pluralista sempre più accentuata". Ma questo approccio al marxismo incontra tuttora "reali difficoltà" nella sinistra.

"Siamo infatti emarginati e visti con diffidenza e scetticismo, come marxisti e cristiani, da quelle aree marxiste dogmatiche sicure di sé e autosufficienti, dove una presunta "ortodossia" tiene luogo di ogni "ortoprassi", così come una concezione di fede ideologizzata e dogmatizzata" ((33)).

33) - C. GRILLO, Cristiani per il socialismo tra crisi e rinnovamento: note sul III convegno nazionale, in Riv. cito, p.80.

c) Descrizione della composizione sociale del movimento e sue linee di sviluppo

Nel convegno di Roma sono esplose le grandi contraddizioni, date da ideologie e strategie differenti, che il movimento racchiude in sé e che ora sono sul punto di compromettere la fecondità e l'esistenza stessa del movimento.

Un tentativo di chiarificazione può avvenire dalla descrizione della composizione del movimento per capirne quali sono le linee di tendenza e di sviluppo.

In genere sono state date tre interpretazioni generali. Per alcuni, il movimento CpS italiano rappresenterebbe soprattutto una delle esperienze della crisi e del travaglio ecclesiale, per quanto riguarda i rapporti della comunità dei credenti con i problemi della giustizia sociale, e più in particolare, con i problemi politici della sinistra di ispirazione marxista. Altri invece ritengono che ciò che caratterizza il movimento CpS in Italia sia il suo carattere politico, determinato dal suo rapporto con la "questione cattolica" colta nei termini politici che sono propri della situazione italiana, anche se affronta questi temi non come un partito, ma come un movimento unitario, aperto a tutti i partiti della sinistra storica e nuova. Altri finalmente riconoscono la presenza simultanea

di queste due dimensioni,, articolando in modo diverso il rapporto tra il livello politico e quello ecclesiale;

Questa terza interpretazione è assunta anche da GoMilanesi in un suo articolo e che,, a grandi linee,, riassumo ((34)),

Il movimento raggruppa anzitutto i credenti provenienti da una lunga esperienza politica; essi,, pur avendo in un primo tempo militato nel partito dei cattolici o nelle organizzazioni che lo affiancano,, se ne sono venuti via via distaccando,, attraverso un processo di lenta ma sicura presa di coscienza di alcuni fatti e contraddizioni già da noi elencati. In particolare:

a) La denuncia del carattere mistificatorio della linea interclassista della DC e della sua reale scelta borghese.

b) Il rifiuto e la condanna delle interferenze ecclesiastiche nelle scelte politiche dei credenti e perciò la proclamazione della effettiva scomparsa dell'unità politica dei cattolici,, espressa fino ad ora nella militanza in organizzazioni controllate dalla DC.

34) - GoMILANESI, Identità religiosa e impegno politico nei "Cristiani per il socialismo", in AA.VV., Religione e politica, Coines,, Roma 1976, pp.206-233..

c) L'opzione per una "linea di classe" o una "scelta di campo" che privilegia l'impegno per gli interessi degli strati popolari e adotta il marxismo come strumento di comprensione e di progettazione sociale alternativa.

d) Il rifiuto di ogni integrismo, sia sul versante della militanza politica sia su quello della esperienza religiosa»

Il movimento raccoglie anche credenti che sono approdati a scelte politiche di classe in seguito all'approfondimento della loro esperienza di fede. La loro opzione è venuta maturando attraverso passi successivi:

a) Problematizzazione della fede in rapporto ad un processo di chiarificazione dei suoi motivi e dei suoi condizionamenti, che ha portato alla scoperta del carattere ideologico di molti contenuti tradizionali e perciò alla identificazione delle discrepanze esistenti tra il modello ufficiale proposto dalla istituzione ecclesiastica e quello vissuto dai gruppi di base, e perciò definizione della religiosità di chiesa in termini di alienazione».

b) Scoperta del collegamento esistente tra il carattere ideologico e alienato del messaggio religioso gestito dalla istituzione ecclesiastica e la sua

collocazione obiettiva a difesa di posizioni politiche, sociali e culturali conservatrici.

c) Impegno di una progressiva ricerca di una esperienza religiosa alternativa, attraverso una polemica serrata contro l'istituzione tendente a liberarla dai legami di dipendenza dai sistemi di potere stabiliti, ma anche progressiva necessità di verificarne le istanze della propria "coscienza religiosa" in un impegno di carattere sociale e politico, sempre più vicino alle scelte operate dalla classe operaia ((35)).

Queste due linee convergono nel realizzare una piattaforma comune che costituisce il criterio di identità del movimento stesso. Ne possiamo enucleare le linee portanti:

1° Militanza nella sinistra di classe come impegno prioritario, da assumersi senza la prospettiva della fondazione di una nuova organizzazione politica di sinistra di ispirazione cristiana; e perciò assunzione in proprio del progetto ugualitario del proletariato, elaborato secondo le categorie interpretative del marxismo e perseguito secondo la linea della lotta di classe al di fuori di contributi "specifici" derivati dalla propria opzione di fede. Ma anche atteggiamen-

35) = Ibidem, pp.212=213.

to critico verso la sinistra stessa, per impedirne il dogmatismo ideologico, le involuzioni autoritarie e le regressioni burocratiche ((36))»

2° Riappropriazione della fede all'interno della militanza politica, lontano da ogni deduzionismo integralista; e perciò rifiuto di ogni esperienza religiosa incompatibile con l'impegno politico nella sinistra di classe, ma impegno per l'approfondimento fede-politica, polemica contro l'istituzione ecclesiale, riscoperta della dimensione comunitaria dell'esperienza religiosa come luogo di crescita della fede e di verifica dello impegno politico ((37)).

La rivista COM-Tempi nuovi in una indagine a cui hanno risposto 3116 lettori ci descrive chi sono coloro che si sono incamminati per queste strade alternative a quelle tradizionali scelte dai cattolici ((38)).

I giovani vi sono ampiamente rappresentati; il

36) = Cfr» L'intervento di R. La Valle sul tema "Fede-politica" al Congresso di Napoli, in "Regno-documenti" 21 ((1974)) 598-600.

37) = G. MILANESI, Identità religiosa e impegno politico nei "Cristiani per il socialismo", op.cit., p.214.

38) = La ricerca è presentata in "COM=NUOVI TEMPI" 11 gennaio 1976 e da G. MILANESI, op.cit., pp.216-217.

56 per cento dei soggetti ha meno di 30 anni. Notevole poi la tendenza alla concentrazione urbana, infatti il 45,9 per cento risiede in città con più di 100.000 abitanti.

E' soprattutto dai livelli di scolarità e di professionalità come pure dalla collocazione di classe, che è possibile dedurre informazioni sul livello socio-economico dei soggetti dell'inchiesta. Quanto ai livelli scolastici: dal momento che il 33,9 per cento sono laureati, il 47,5 per cento sono diplomati, il 15,5 per cento sono forniti di licenza media, e solo il 3,1 per cento hanno un'istruzione elementare, possiamo concludere che questo campione è nettamente superiore ai livelli medi di scolarizzazione dell'universo statistico.

Quanto ai livelli professionali, solo il 12,7 per cento si può considerare appartenente al proletariato e un 5,5 per cento ai ceti medi autonomi di livello medio inferiore; il resto appartiene ai ceti medi impiegatizi. E' utile anche tener presenti le diverse appartenenze religiose, politiche, sindacali e associative. La stragrande maggioranza dei lettori dell'inchiesta si è dichiarata cattolica ((76,9%)); vi è poi una minoranza in crisi ((9,7%)) o non credente ((4,9%)). Il 53,5% ha dichiarato di appartenere ad "associazioni, gruppi o comunità ecclesiali", in prevalenza "di base" ((21,5%)) o parrocchiali ((15,1%)). Una buona parte è iscritta al

sindacato ((41,5% del totale)). Ma le indicazioni più significative vengono dai dati che riguardano le preferenze o gli orientamenti di partito ((gli iscritti a qualche partito sono in realtà solo il 15,7%): la sinistra extra parlamentare raccoglie il 32,9% delle preferenze contro il 49,6% della sinistra parlamentare. Solo il 5,6% si orienta verso i partiti di centro.

Ora le indicazioni di questa statistica pongono dei problemi perché

"la dichiarata intenzione di militare all'interno della sinistra di classe mette in evidenza che questi soggetti costituiscono non tanto la esperienza di una nuova domanda politica o di una nuova istanza religiosa emergente dal proletariato, quanto la controprova dell'avvenuto sganciamento di una parte minoritaria dei ceti piccolo-borghesi ((soprattutto delle frange giovanili intellettuali)) dalle organizzazioni che tradizionalmente ne curvano gli interessi economici e politici e, simultaneamente, dalla istituzione ecclesiastica che ne appoggiava e legittimava le istanze" ((39)).

Vi è il rischio di una fittizia "conversione" ai problemi del proletariato, astrattizzando il discorso intellettualisticamente, senza una prassi diretta e continua ((40)).

39)) = G. MILANESI, op.cit., pp.217-218.

40)) = Cfr. G. LUTTE, Non imbrogliamo i poveri in nome del socialismo, in "COM=Nuovi tempi", 1 dicembre 1974.
G. FRANZONI, Il Cps e la comunità di base, dalla

d) Problemi aperti

Parlando dei CpS non si può fare un bilancio conclusivo o darne un parere definitivo,, ma al massimo si possono cogliere tendenze,, direttive di sviluppo,, e elaborazioni embrionali,, dato il suo profondo inserimento e copromissione nella realtà storica attuale. Con i CpS,, da un generico dissenso ecclesiale si passa ad una proposta alternativa,, da un progressismo sanzionato dal Concilio Vaticano II che si limitava alle parole dei documenti,, si passa a delle scelte che impegnano il cristiano in nuove prospettive di vita cristiana.

Veramente il movimento CpS è un "problema aperto" (41)) e realisticamente si può affermare con L.Accattoli che i CpS "potrebbero essere quella punta di iceberg

e/. = tavola rotonda su Fede e impegno politico, Convegno di Napoli, in R.REGIDOR-A.GECCHELIN, op.cit., pp.251-255.

41)) - Tutti coloro che si sono interessati allo studio di questo movimento senza preclusioni integralistiche parlano di "problemi aperti"; cfr. G.GRAARDI, Cristiani per il socialismo, perché?, Cittadella, Assisi 1975, pp.125-130. G.MILANESI, Identità religiosa e impegno politico nei "CpS", op.cit., pp.215-225. J.R.REGIDOR-A.GECCHELIN, Cristiani per il socialismo. Storia, problematica, prospettive, op.cit., pp.58-77.

che sta a significare che qualche cosa di grosso si sta muovendo all'interno della società e della chiesa italiana" (42)»

I problemi che questo movimento ((ma non solo questo movimento)) suscita sono vari e complessi e le contestazioni a questo movimento sono numerose: i suoi militanti sono guardati con sospetto sia dalla gerarchia e dal mondo cattolico ((43)), sia da coloro che ereditano di possedere in esclusiva l'ortodossia marxista ((44)). All'interno stesso del movimento,, come già abbiamo scritto,, vi sono delle profonde divergenze,, pareri e valutazioni diverse date dalla diversa collocazione nella sinistra» Accenniamo ad alcuni di questi problemi» Una serie di problemi e contraddizioni sorgono con la scelta del socialismo»

"Se vi sono elementi che accomunano i CpS, ve ne sono altri che li dividono a fondo» Comune è l'assunzione dell'analisi marxista come strumento scientifico di comprensione

42)) = L.ACCATTOLI,, I Cristiani per il socialismo, in "Regno-attualità" 18 ((1974)) 465»

43)) = Cfr» G.GIRARDI,, Cristiani per il socialismo: perché?, op»cit», pp.100-102»

44)) = Cfr» CoGRECO,, Cristiani per il socialismo tra crisi e rinnovamento: note sul III Convegno Nazionale, in riiv»citt», p.80»

della realtà storica (e quindi anche della esperienza religiosa, individuale e istituzionale); comune è anche la scelta del marxismo come matrice culturale per una progettazione sociale, economica e politica; comune è la priorità assegnata all'impegno politico, così definito, rispetto all'esperienza di fede». Le divergenze nascono principalmente a due aspetti della militanza: la specificazione del "progetto socialista" in rapporto alla realtà italiana e la esclusività o meno dell'analisi marxista rispetto ad altri possibili strumenti di comprensione e di cambiamento" ((45)).

Cerchiamo di spiegare meglio queste due divergenze-contraddizioni. La prima contraddizione riguarda il fatto che i CpS negano che i rapporti fra comunisti, socialisti e cattolici si possano porre in termini di alleanza, ma poi alcuni di essi ((46)) sostengono l'appoggio al PCI, che invece fa di questa alleanza il centro della sua proposta politica.

"Questa posizione è tanto più insostenibile in quanto tale linea non è solo sostenuta dalla destra del PCI ((che può essere facilmente accusata di volere un accordo con la

45) - G.MILANESI, Identità religiosa e impegno politico nei "CpS", op.cit., pp.218-219.

46) - Cfr. M.ROSTAN, Vivere la fede in Cristo nella lotta di classe, Milano aprile 1975 (ciclostilato).

DC spinta da propensioni governative) ma addirittura teorizzata dalla sinistra, la quale ritiene con una fiducia di gran lunga superiore a quella dei Cps, che i cattolici abbiano molto da dare alla lotta di classe (si vedano gli interventi di Pietro Ingrao e Bruno Trentin al quattordicesimo congresso del PCI)» Analogo problema esiste all'interno dell'area della nuova sinistra" (47).

La seconda contraddizione riguarda i problemi irrisolti della militanza dei cristiani in organizzazioni marxiste. Sinora i cattolici che optavano per la scelta di classe avevano sempre realizzato qualche distinzione fra un marxismo scientifico e uno ideologico, fra un materialismo storico e materialismo dialettico, fra marxismo come strumento di analisi e marxismo come dottrina (48),.

Questa posizione viene ora ritenuta insufficiente, un limite ad una piena militanza nelle organizzazioni di sinistra, un impedimento per liberarsi definitivamente della vecchia ideologia. Non è certamente questa esigenza di superamento che costituisce problema,

47) - S.ANTONIAZZI, Cristiani e scelta marxista: i "Cps", in AA.VV., Il problema politico dei cattolici, Coimes, Roma 1975, p.136.

48) - Cfr. A.OSSICINI, La sinistra cristiana e i Cps, in "Testimonianze" gen.-feb. 1975, n.171-172, pp.24-49.

quanto il fatto che essa venga posta senza cercare di affrontare esplicitamente la questione dell'ideologia marxista.

"Il marxismo è tutto scientifico e accettabile? È una risposta adeguata a tutti i problemi? I limiti inaccettabili delle cosiddette esperienze "socialiste" dei paesi dell'Est non sono intrinsecamente legati ad una certa dottrina comunista?" ((49))

"Non è certamente positivo che su temi di tale rilevanza, e in un paese dove vi è una tradizione di riflessione non indifferente al riguardo, non si cerchi di fornire una risposta. Ciò da l'idea che i CpS preferiscano gestire un momento congiunturale di passaggio dei cattolici al marxismo più che affrontare argomenti spinosi ma ineludibili per una risposta di dimensione storica e di lunga portata" ((50)).

I CpS hanno finora criticato radicalmente il cristianesimo, la Chiesa e le sue organizzazioni. Avranno altrettanto coraggio nell'affrontare la questione dell'ideolo-

49)) = B.SORGE, Tre domande ai cristiani marxisti, in "Civiltà Cattolica" n.3002, 19 luglio 1975, p.110 e Fede cristiana e marxismo: "Non si può essere simultaneamente cristiani e marxisti", in "Civiltà Cattolica" n.3014, 17 gennaio 1976, pp.105-115.

50)) = S. ANTONIAZZI, Cristiani e scelta marxista, op.cit., p.137.

già marxista? Comprendranno che questa non è una questione interna alla classe, che viene logicamente e politicamente dopo, ma una questione decisiva, se si vuol fare lotta di classe nel nostro paese? Se poi veniamo alle obiezioni più teologiche, ci si chiede come sia possibile essere fedeli, pure in modo critico, ad una chiesa che è strutturalmente ed inscindibilmente legata al capitalismo e quindi nemica della classe operaia e da combattere? (51). E se l'ateismo è una componente essenziale del marxismo come si può salvare la trascendenza, la sovrastoricità del messaggio cristiano senza la quale il cristianesimo diventa ideologia a servizio della rivoluzione proletaria? (52)

E ancora, qual'è la funzione della rivelazione se la fede è ridotta a prassi e la sua autenticità si misura "dall'impegno che i credenti riescono ad esprimere per la liberazione dei fratelli oppressi?" (53)

E con queste obiezioni entriamo nel cuore del

51) = Cfr. B.SORGE, Tre domande ai cristiani marxisti, in riv.cito, p.110.

52) = Cfr. B.SORGE, Ragioni e ambiguità dei cristiani per il socialismo, in "Civiltà Cattolica" n.2982, 21 settembre 1974, pp.460-464..

53) = F.MOR. PAGNINI-GoCOLOMBO, Vangelo, liturgia, cultura, Morcelliana, Brescia 1976, p.149.

problema che è quello della relazione fede-politica. Possiamo dire che è in questa relazione la novità del movimento CpS: nessuna alternativa tra fede e socialismo, neppure una messa insieme giustapponendoli, ma arrivare ad una unione di doppia appartenenza; si vuole raggiungere il connubio di fede e politica.

Tante in questo caso sono le domande, le obiezioni, le critiche. Chi li accusa di nuovo integralismo, sebbene di segno opposto, perché da alcune affermazioni sembra che i CpS si presentino come l'unica forma valida di cristianesimo ed esperienza di Chiesa non alienata, altri li criticano di vanificare lo "specifico cristiano".

Altra critica è questa che viene ben analizzata da M.Cuminetti: se da parte della chiesa vi è un "pluralismo sospetto" ((54)), "ultima ancora per non mettersi in discussione, per non affrontare quei problemi che la realtà e le forze politiche le pongono" ((55)), è anche vero che da parte dei CpS e della sinistra in generale, vi è un riduzionismo della "questione cattolica" a "questione democristiana" dimenticandosi che "sotto vi è pur sempre una "questione religiosa" che

54)) - Esempolari in questo sono la Octogesima adveniens e la lettera del Cardinal Roy a Paolo VI; cfr. M.CUMINETTI, La questione cattolica ed alcuni tentativi di soluzione, in Il problema politico dei cattolici, Coines, Roma 1975, p.74.

55)) - Ibidem, p.74.

non può essere risolta con la dimenticanza" ((56)).

Da queste critiche e obiezioni riemerge la domanda fondamentale: qual'è la funzione della fede, quali i suoi legami con la politica, quali le reciproche influenze, condizionamenti, aiuti, orientamenti?

A questo punto si pone come necessaria una approfondita analisi dei rapporti fede-politica per ricavarne dei criteri interpretativi che possano servire da chiave di lettura, di analisi e interpretazione dei CpS; lettura che deve essere rispettosa delle due realtà, che non le separi, che non le sovrapponga, che non vanifichi l'una a favore dell'altra e che non deduca il valore dell'una dall'altra.

56) = Ibidem, p. 75.

PART E T E R Z Z A

ANALISI INTERPRETATIVA DEL RAPPORTO FEDE E POLITICA IN
COMUNIONE E LIBERAZIONE E CRISTIANI
PER IL SOCIALISMO

C A P I T O L O P R I M O

I CRITERI INTERPRETATIVI

PREMESSA

Dopo una sintetica panoramica descrittiva dei due movimenti in esame e dei principali approcci interdisciplinari a livello di analisi scientifica del rapporto fede-politica, tentiamo ora di precisare le categorie catechetiche interpretative, alle quali maggiormente ci riferiremo in questa nostra valutazione.

Dobbiamo premettere che non è stato facile definire l'identità epistemologica del discorso catechetico, in quanto è questa una questione tuttora aperta.

Si potrebbe definire la situazione attuale della catechetica come "uno stato di incoscienza epistemologica", derivante dalla contemporanea incapacità di autodefinirsi come scienza.

Per convincerci di questa situazione è sufficiente dare un'occhiata alle numerose pubblicazioni che

si dicono ambigualmente catechetiche ... E' l'oggetto formale, la prospettiva, il linguaggio, l'orizzonte di comprensione, la pertinenza che spesso manca e che costituisce l'identità epistemologica di una scienza; non è sufficiente l'oggetto materiale. Il dramma di questa situazione deriva dal fatto che il problema non si può ridurre all'"opus operantis" di catecheti indegni di questo nome, ma all'"opus operatum" della catechetica stessa.

Il rapporto tra la catechetica e le altre scienze è definito in termini di 'tensione feconda', di 'continuità-discontinuità', di dialettica (1), di unità senza confusione, di distinzione senza separazione (2); è questo un sintomo forse della attuale impotenza teorica di definire lo statuto epistemologico della scienza catechetica in dialogo con le altre scienze (3).

Tuttavia è certo che se "si disattendesse la

1) - Cfr. H.SCHILLING, Teologia e scienze dell'educazione, Armando, Roma 1974, p.191.

2) - Cfr. C.BOFF, La pertinence théologique dans le cadre d'une théologie du politique, in "Lumen Vitae" 3 (1976) 317-354.

3) - Cfr. E.FEIFEL, Katechese im Zeichen christlicher Weltoffenheit, Donauworth 1968, pp.26ss.

struttura fondamentale dialettica del rapporto tra redenzione ed educazione, tra fede ed educazione e così via, l'orizzonte finalistico prevalerebbe allora sulle leggi immanenti nella realtà, l'Evangelo diventerebbe testo pedagogico e la fede elemento costitutivo dell'educazione. Un soprannaturalismo teopedagogico d'ispirazione monofisistica, oppure, a seconda dell'angolo di visuale, un cristianesimo educativo pelagianizzante confonderebbe ciò che, nell'interesse della fede non meno che in quello dell'educazione, non dev'essere confuso: orizzonti finalistici cristiani e norme pedagogiche oggettive. Volendo derivare le ultime dai primi e sottomettere direttamente i primi alle ultime, la pedagogia cattolica batte una strada che, dopo il Concilio Vaticano II non è più teologicamente agibile (4).

Dato questo presupposto, noi faremo naturalmente dipendere la descrizione dei nostri criteri interpretativi dal rapporto, modellato dialogicamente tra la catechetica e le altre scienze, che noi proponiamo al posto di quello arcaico, cioè del modello gerarchico-analogico.

Questa definizione dialogica del rapporto ci ha condotto a queste due conclusioni:

4) - Cfr. H.SCHILLING, op.cit., p.200.

1) anzitutto all'ineliminabile differenza logico-scientifica tra la catechetica e le altre scienze,

2) e poi all'interdipendenza, possibile nonostante tutte le differenze ed anzi necessaria, che nei loro contatti si concreta nel settore comune dell'antropologia.

Da ambedue i momenti risulta questa definizione di catechetica secondo lo Schilling, alla quale ci riferiremo idealmente nell'esporre i nostri criteri valutativi:

"... La catechetica, sotto il fondamentale aspetto kerygmatico-ecclesiologico, è e de ve restare quella disciplina pratico-teologica che ha da riflettere sull'insieme dei gradi, delle forme, dei mezzi, dei metodi e delle istituzioni riguardanti l'ammaestramento e l'esercizio nella fede adeguato al tempo" (5).

1) Criteri interpretativi del rapporto fede-politica insoddisfacenti e posizioni prassiologiche radicalmente errate

Se guardiamo alla panoramica delle posizioni che propongono una soluzione del difficile rapporto fe

5) - H.SCHILLING, op.cit., p.342.

de cristiana e impegno politico possiamo constatare il rifiuto di alcune concezioni teoriche e di alcuni principi di fondo ritenuti inadeguati.

Prima di entrare positivamente in merito alla enunciazione dei criteri catechetici in base ai quali tenteremo una analisi valutativa dei due movimenti scelti, è bene sgombrare il terreno da pregiudizi e da posizioni teoretico-prasseologiche che sono oggi ritenute insoddisfacenti.

a) Il Dualismo

Nella coscienza di molti cristiani la religione rischia oggi di continuare a consacrare e introdurre numerosi dualismi (6). In passato si è concentrato troppo l'attenzione verso realtà lontane ed estranee al mondo degli uomini (7), rivolgendo una preferenza indiscutibile per il mondo delle cose divine e con una conseguente svalutazione ed emarginazione del mondo delle realtà profane (8).

6) - E. ALBERICH, Orientamenti attuali della catechesi, Elle Di Ci, Torino 1973, p.95.

7) - Cfr. P. ROQUEPLO, Esperienza del mondo: esperienza di Dio?, Elle Di Ci, Torino 1972.

8) - Cfr. H. HALBFAS, Linguaggio ed esperienza nell'insegnamento della religione, Herder-Morcelliana, Brescia 1970.

All'interno della concezione religiosa appena descritta, che in passato costituiva una mentalità ed una cultura assai diffusa, possiamo situare l'atteggiamento dualistico nel risolvere il rapporto fede e politica. Ne deriva:

- Un deprezzamento e addirittura un disprezzo, fuga e paura nei confronti del mondo politico giudicato negativamente (9).
- Un disinteresse, disimpegno di influsso: l'impegno si svolge con totale indipendenza e ignoranza nei confronti di motivazioni e valori religiosi, venendo così paradossalmente a stimolare l'ideale laicista di una religione separata e lontana dal temporale (10).

Secondo questa concezione rigidamente dualista, c'è non solo distinzione, ma anche separazione tra redenzione e liberazione, storia della salvezza e storia profana, gloria di Dio e promozione dell'uomo, essendo dinamismi estranei ed indipendenti, senza mutua interazione, senza alcuna interferenza.

Le cause e le motivazioni di questa posizione dicotomica tra fede e politica sono molteplici; noi ne

9) - Cfr. P.ROQUEPLO, op.cit., pp.53-56.

10) - Cfr. E.ALBERICH, op.cit., pp.95-100.

sottolineamo due:

- si rivendica in forma assoluta l'indipendenza della sfera politica e della fede.
- non si vuole essere scomodati nella propria confortevole ed egoistica collocazione politica (11).

Volendo approfondire un poco la prima causa dobbiamo constatare che soprattutto la secolarizzazione ha favorito questa mentalità dualistica, alimentando un vasto processo di:

- sfiducia verso ogni ideologia assolutista e svincolamento dalla tutela religiosa (12).
- spesso volte la secolarizzazione, che ha in sé un significato positivo di autonomia dei valori profani e di responsabilità dell'uomo nella storia, è diventata secolarismo, cioè assolutizzazione del secolare, con ogni negazione di riferimento a Dio e alla trascendenza (13).

11) - Cfr. E.ALBERICH, Fede cristiana e scelte politiche, in AA.VV., Educazione e politica, SEI, Torino 1976, vol.I, pp.78-91.

12) - Cfr. J.R.REGIDOR, Secolarizzazione, desacralizzazione e cristianesimo, in "Rivista Liturgica" 5-6 (1969) 482.

13) - Cfr. G.MILANESI, Sociologia della Religione, Elle Di Ci, Torino 1973, pp.91-116; J.GOLDBRUNNER, Cristo nostra realizzazione, Elle Di Ci, Torino 1971; AA.VV., Una chiesa per gli uomini, Elle Di Ci, Torino 1976, p.42.

Concludendo possiamo affermare che il secolarismo è la causa principale della opposizione dialettica tra fede e politica favorendo un dualismo che ha diversissime conseguenze pratiche come:

- il rapporto tra fede e politica è risolto in termini di primato, attraverso la sottoposizione dell'uno all'altro dei due ambiti (14);
- il rapporto tra "chierici e laici" viene risolto meccanicamente: i chierici si occupano delle realtà sovrannaturali, i laici delle attività temporali (15);
- la differenza tra fini temporali e spirituali risolta in termini conflittualistici, facendo dei primi l'oggetto specifico di un sapere che è svolgimento di una analisi indipendente dalla fede (16).

Si potrebbe esemplificare all'infinito, vogliamo soltanto aggiungere il fenomeno dell'integrismo, cioè, di coloro che cercano nel Vangelo le ricette per i più diversi e svariati problemi politici, economici e socia-

14) - Cfr. R.BUTTIGLIONE, Il convegno dei CpS, in "Comunio", n.13, gen.-feb., 1974, p.43.

15) - CORECCO, in "Communio", n.1, p.27.

16) - Cfr. AA.VV., Questione cattolica e movimento cattolico, Jaca Book, Milano 1976, p.31.

li (17).

b) L'integralismo

La posizione integralista suppone che la fede cristiana sia necessariamente legata a precise scelte e modelli politici "cristiani". Si pensa che dal messaggio cristiano derivi necessariamente un determinato modello di società, "una società cristiana", caratterizzata da valori "cristiani" (18).

L'integralismo è dunque la pretesa di dedurre irrellettualisticamente dalla fede, concepita come un sapere cosificato, non solo criteri ma anche modalità di comportamento all'interno di ambiti determinati dell'esistenza umana, dell'esistenza umana che godono di una loro particolare autonomia, come ad esempio, l'ambito della politica, dell'economia, della tecnica ...

Più in generale integralismo sarebbe una concezione della fede che arriva, in sede teorica e pratica, a misconoscere lo statuto proprio delle realtà terrene

17) - Cfr. G.GEVAERT, Ateismo e critica della religione nell'ambito del marxismo, UPS Dispense dell'Istituto di Catechetica 1977, p.42. Cfr. E.BALDUCCI, I giovani e l'assoluto evangelico, in "Concilium" 6 (1975) 129-138.

18) - E.ALBERICH, Fede cristiana e scelte politiche, op. cit., p.79.

e la peculiare autonomia che queste godono (19). Appare evidente che questa tematica, classica nella tradizione del pensiero cattolico ed in particolar modo legata al problema politico, implica un complesso di problemi teorici che fanno capo a loro volta alla originaria problematica del rapporto natura-soprannatura (20).

L'accusa di integrismo viene rivolta anche a quei cristiani che considerano la Chiesa come soggetto globale di vita e quindi tendono all'esclusione ed all'oppressione di quanti nel soggetto chiesa non si riconoscono. A questa soggettività ristretta, esclusiva, religiosa della chiesa si oppone quella aperta, universale e laica dello stato, nella quale tutti i cittadini si ritrovano eguali a prescindere da tutte le differenze di sesso, razza, cultura, classe sociale ed opinioni religiose. Il rapporto tra questo stato moderno e la chiesa è spesso antagonistico, come un tempo lo era tra una chiesa di tipo costantiniano e lo stato.

L'integrismo costringe la chiesa ad una sostanziale compromissione col potere, costituito o rivoluzio

19) - Cfr. AA.VV., Questione cattolica e movimento cattolico, op.cit., p.21.

20) - Cfr. H.SCHILLING, op.cit., p.109; Cfr. H.DE LUBAC, Le mystère du surnaturel, Paris 1975; AA.VV., Una chiesa per gli uomini, op.cit., p.113; G.NEGRI, Catechesi e mentalità di fede, Elle Di Ci, Torino 1976, p.72; Cfr. J.GOLDBRUNNER, op.cit., pp.19-23.

nario (21).

L'integrismo ha perciò capacità di resistenza, di sopravvivenza e anche di espansione, che vanno al di là della rappresentazione che di esso abitualmente ci facciamo (ad es. riducendolo a quello clericale). La risposta all'integrismo è stata finora o la riduzione rigida alla sfera privata della vita spirituale, oppure un salto nella politica senza mediazioni storico-culturali dell'analisi scientifica della realtà socio-politica (22). Tuttavia, il superamento del dominio sacralizzante della chiesa sul mondo della cultura e sulla società civile non la deve portare a starsene in tribuna a contemplare ammirata, sorpresa e desolata quanto sta accadendo nell'arena del mondo, esercitando soltanto una funzione critica di denuncia e di relativizzazione nei confronti di ogni concreta realizzazione storica della prassi politica; qualunque sia la sua connotazione.

c) Astrattismo

Condannando l'integrismo si sottolinea il fatto che il Vangelo non consacra né contiene nessuna de-

21) - Cfr. G.GIRARDI, Educare: per quale società?, Cittadella, Assisi 1975, pp.118-131.

22) - Cfr. T.STEEMANN, Tra integralismo e impegno cristiano, in "Concilium" 4 (1973) 58-67.

terminata formula politica (23). Con il pretesto però che la chiesa non esercita più una influenza di tipo sociologico sulle società moderne, il cristianesimo rinuncia la sua efficacia storica nella trasformazione della società e del mondo e rischia di rifugiarsi nell'interiorità della fede (24).

In questa direzione la teologia della liberazione sudamericana (25) per esempio, contesta la teologia tedesca, "anche se questa insiste sulla responsabilità storica della chiesa come istanza critica di ogni società, in quanto resta sempre una teologia astratta" (26). Si rimprovera così alla teologia europea la sua pretesa neutralità che, sotto il pretesto di affermare la relatività del politico e l'assoluto del religioso, fornisce una giustificazione ideologica al sistema stabilito dall'occidente capitalistico (27).

23) - Cfr. J.BAUER-C.MOLARI, Dizionario teologico, Cittadella, Assisi 1974, pp.736-743.

24) - Cfr. J.M.POHIER, Unidimensionalità del cristianesimo?, in "Concilium" 5 (1971) 50.

25) - Cfr. AA.VV., Teologie della liberazione in America Latina, Città Nuova, Roma 1975.

26) - C.GEFFRE', Lo choc d'una teologia profetica, in "Concilium" 6 (1974) 18.

27) - Cfr. G.GIRARDI, Education intégratrice et éducation libératrice, in "Orientations" 48 (1973) 9ss.

Questo astrattismo a livello politico è riconducibile a una proclamazione retorica di alcuni valori (ad es. fraternità, pace, giustizia, amore ...), risolvendosi perciò di fatto nel vuoto di dichiarazioni tanto solenni quanto inefficaci, o nell'appoggio effettivo, consapevole o meno alle politiche di conservazione dello "status quo" (28).

Da questo punto di vista possiamo dire che la chiesa istituzionale si è pronunciata a più riprese e a diversi livelli su questa problematica, ma al di là di una analisi dei contenuti oggettivi di tali documenti e al di là di un giudizio di merito, ci domandiamo solo cosa possano significare tali prese di posizione. Confermano ancora una volta che è facile e comodo rifugiarsi nel discorso astrattamente esortativo e normativo del "dover essere", situando il dominio religioso in un "altrove" trascendente (29). La funzione del discorso gerarchico non è quella di fornire un supplemento di dottrina alla domanda consumistica della base e nemmeno può imporre come determinazione esaustiva delle modalità secondo cui procedere per una promozione dell'uomo storico, modalità che non sono deducibili dal

28) - E.ALBERICH, op.cit., p.80.

29) - F.PAJER, Catechesi e promozione umana oggi, in "Via Verità e Vita", maggio-giugno 58 (1976) 38.

la rivelazione né determinabili dal magistero, perché suppongono la mediazione della razionalità scientifica (analisi delle situazioni, progettazione politica e strumentale, azione di verifica) (30).

d) Il Modello gerarchico e il Modello analogico

A giudicare dalle molteplici controversie, polemiche, pubblicazioni e documenti che a diversi livelli si interessano del problema, sembra, che quanto abbiamo detto finora, sia sufficiente per una definizione dei principali modelli inadeguati o insoddisfacenti con cui oggi nella chiesa si cerca faticosamente, talvolta inutilmente, di sfuggire all'accusa di "evasione dalla storia o di complicità con gli oppressori" e al secolarismo o alla sacralizzazione (31).

Tutti ormai riconoscono che occorre rifiutare sia l'integrismo (cioè la pretesa di dedurre dalla Scrittura un comportamento politico presentato come obbliga-

30) - Cfr. J.B.METZ, L'autorità ecclesiale di fronte alla storia della libertà, in AA.VV., Una nuova teologia politica, Cittadella, Assisi 1971, p.74.

31) - Cfr. AA.VV., Una chiesa per gli uomini, op.cit., pp.124 e 131.

torio e come il solo legittimo per i cristiani), sia la frattura dualistica tra fede e politica, in favore di un rapporto dialettico che, senza ridurre la testimonianza di fede all'impegno politico per una società liberante, riconosce in quest'ultimo una profonda coerenza con il messaggio evangelico (32).

Tuttavia per un discorso catechetico, epistemologicamente ben fondato, che riesce ad andare al di là delle posizioni storico-concrete nelle quali ognuno di noi è coinvolto e al di là di criteri interpretativi della realtà non sufficientemente inquadrati in un preciso ambito scientifico, riteniamo indispensabile riferirci allo Schilling e alla sua critica del modello sia gerarchico che analogico (33).

Di per sé l'analisi dello Schilling riguarda il rapporto tra due scienze, quella teologica e quella pedagogica, non certo il rapporto specifico tra fede e politica, tuttavia riteniamo che ci troviamo di fronte ad una prospettiva valutativa universalmente valida, una immagine archetipa, un modello interpretativo allo interno del quale possiamo situare i più diversi proble

32) - Cfr. C.BUCCIARELLI, Realtà giovanile e catechesi, Elle Di Ci, Torino 1975, vol.II, p.65.

33) - Cfr. H.SCHILLING, op.cit., pp.131-176.

mi concreti. Secondo il modello gerarchico la teologia è la scienza normativa e direttiva non soltanto della pedagogia ma indirettamente delle altre scienze umane (34), come appare evidente dalla descrizione delle coordinate storico-sociali che conducono "dritto dritto al medioevo" (35) e che ci rendono consapevoli "della relatività storico-sociale del modello di rapporto gerarchico, della sua intima dipendenza da condizioni reali e sociologiche oggi ormai superate" (36). E' questo un modello criticabile e discutibile sia da un punto di vista scientifico (37), sia teologico (38).

Per ciò che riguarda il modello di rapporto analogico, possiamo dire che consiste nel tentativo di trasformare la rivelazione in un programma universale di formazione umana e di strutturare pedagogicamente la teologia (39).

C'è da notare criticamente che:

- le metafore bibliche pedagogiche-salvifiche hanno un

34) - Ibidem, p.72.

35) - Ibidem, p.83.

36) - Ibidem, p.91.

37) - Ibidem, p.141.

38) - Ibidem, p.164.

39) - Ibidem, p.92.

significato fondamentale soteriologico, non pedagogico (o politico) (40).

- tra redenzione ed educazione c'è un rapporto fondamentale dialettico (non in senso hegeliano, ma kerkegaardiano) (41), non analogico (42).

Questa nostra sintesi di "criteri inadeguati" in vista di una migliore valutazione interpretativa, non intende chiudere facilmente e affrettatamente il vasto e complesso problema in esame, soltanto vuol essere un invito stimolante e responsabile a rivedere gli ormai noti convincimenti e atteggiamenti che sottendono la prassi di Comunione e Liberazione e dei Cristiani per il socialismo.

2) Presentazione dei principali criteri interpretativi per una valutazione catechetica del rapporto fede e politica in CL e nei CpS

Le considerazioni catechetiche che seguono vogliono essere un contributo, senz'altro imperfetto e

40) - Ibidem, p.178.

41) - Ibidem, p.191.

42) - Ibidem, p.178.

parziale, per una formulazione di risposte, non certamente complete e definitive, alle interpellanze dello attuale problema "fedè cristiana e azione politica", data la ricchezza e la mobilità delle esperienze dei due movimenti in esame.

Questi criteri interpretativi non vogliono essere principalmente, tanto meno esclusivamente, teologici o antropologici, ma specificatamente catechetici. Sfumeremo pertanto la problematica riguardante il rapporto tra Cristo e la politica (43), oppure il rapporto tra il Vangelo e la politica (44).

Tale precisazione chiarisce la portata e l'ambito del contributo offerto dal nostro lavoro, che intendiamo concentrare in asserti o "tesi" per una maggiore chiarezza espositiva (45).

43) - Cfr. A.GEORGE, Jésus devant le problème politique, in "Lumière et Vie" 20 (1971) 5-17; G.M.GONZALES RUIZ, Dal significato politico di Gesù all'impegno politico della comunità cristiana, in "Concilium" 4 (1973) 46-57; H.SCHMIDT, Osservazioni e domande sul problema della cristologia politica, in "Concilium" 6 (1968) 89-101.

44) - Cfr. PAOLO VI, Octagesima adveniens, n.4.

45) - Cfr. E.ALBERTICH, Fede cristiana e scelte politiche, in AA.VV., Educazione e politica, Vol.I, SEI, Torino 1976, p.80.

a) C'è continuità e convergenza, non dualismo, né parallelismo, né estraneità tra il progetto salvifico contenuto nel messaggio cristiano, il Vangelo del regno, e l'ascesa storica della umanità attraverso i molteplici movimenti storici di liberazione e trasformazione (46)

- L'impegno politico della chiesa tende alla liberazione integrale degli uomini da ogni stato oppressivo e, conseguentemente, alla loro progressiva apertura ai valori e alle prospettive evangeliche della storia (47).

- Ma per l'intrinseco rapporto esistente tra salvezza cristiana e liberazione umana, tra Regno di Dio e progetto umano, la finalità dell'impegno politico della chiesa si inserisce nella globalità della sua missione religiosa (48).

46) - E.ALBERICH, Fede cristiana e scelte politiche, op.cit., p.80.

47) - III SINODO EPISCOPALE, La giustizia nel mondo, Ed.Dehoniane, Bologna 1971, p.25.

48) - CONFERENZA EPISCOPALE BRASILIANA, La chiesa e la politica, in "Regno-documenti" 21 (1974) 581, n.18.

Il convincimento della chiesa che il Regno di Dio nella storia passi attraverso il progetto umano, anche se lo trascende sempre, concretizzandosi così in ogni esperienza di liberazione individuale e sociale, la conduce a recepire il suo specifico servizio alla umanità non come un semplice dovere morale, ma molto più^{come} un'esigenza di fedeltà al suo carattere pasquale ed escatologico. A sua volta questa fedeltà della chiesa a se stessa si fa risposta concreta sia alla chiamata dell'umanità a trasformarsi pienamente in popolo di Dio come alla chiamata di Dio a trasformare pienamente l'umanità in suo popolo (49). Questo comporta:

- la chiesa di Cristo non sopra o accanto all'uomo, ma "dentro" l'uomo, cioè dentro i suoi problemi, dentro le sue aspirazioni più vere e più profonde, dentro i suoi progetti di una società più giusta e più fraterna, in un costante atteggiamento di servizio (50).
- una rivelazione all'uomo di un Dio "per lui", inseri-

49) - CONFERENZA EPISCOPALE FRANCESE, Le liberazioni degli uomini e la salvezza in Gesù Cristo, in "Regno-dpamenti" 17 (1975) 409; Lumen Gentium n.17; Gaudium et Spes n.40.

50) - A livello catechetico cfr. J.GEVAERT, Antropologia e catechesi, Elle Di Ci, Torino 1971, p.12 e Esperienza umana e annuncio cristiano, Elle Di Ci, Torino 1975, pp.20-22.

to nella sua storia, impegnato in essa come suo alleato per la trasformazione della società in immagine, benché imperfetta, della comunità futura (51).

- un annuncio della presenza del Regno di Dio nel mondo, che proclama una liberazione globale e futura provocando una liberazione temporale (52)

- una testimonianza della liberazione come compito umano, ma nello stesso tempo come dono divino, offerto all'uomo in Cristo morto e risorto per lui (53).

- un richiamo alla realtà del peccato, individuale e so ciale, che domanda un continuo sforzo di liberazione di tutte le schiavitù umane, economiche, politiche, sociali e culturali, poiché tutte in ultima analisi derivano dal peccato (54)

- un invito alla speranza in un futuro migliore, il quale, mentre si tramuta in critica del presente denuncian done la provvisorietà e i limiti, si fa appello all'ab-

51) - Cfr. A.FALLICO, Gruppi ecclesiali e impegno politico, Marietti, Torino 1976, pp.108-163.

52) - Cfr. AA.VV., Evangelizzazione e promozione umana, in "Communio" n.28, settembre 1976.

53) - Cfr. G.GENNARI, Cristo speranza delle speranze dell'uomo, EP, Roma 1973, p.65.

54) - Gaudium et Spes, n.41.

bandono di ogni pessimismo e di ogni rassegnazione (55)

- che la fede in Cristo non è alienazione dell'uomo, ma ~~alla~~ la sua più alta realizzazione storica (56)
- che la carità in Cristo "passi oggi, anche ed essenzialmente, attraverso l'azione politica" (57). Di conseguenza la chiesa, che non può estraniarsi dagli sforzi di una comunità impegnata nell'attuare uno sviluppo più organico e integrale, per essere fedele al Vangelo deve mettersi sempre al servizio della comunità, perché è nel mondo a servizio del Regno di Dio (58).

55) - Cfr. J.B.METZ, Sulla teologia del mondo, Queriniana, Brescia 1969.

56) - Cfr. E.BALDUCCI-R.GARAUDY, Cristianesimo come liberazione, Coines, Roma 1975.

57) - PAOLO VI, Octagesima adveniens, n.46.

58) - CONFERENZA EPISCOPALE BRASILIANA, La chiesa e la politica, in riv.cit., n.30. Osserva E.BALDUCCI: "Una volta che si accetti l'ecclesiologia della Lumen Gentium dovrebbe apparire del tutto normale che la chiesa entri nella storia degli uomini, e se questa immersione ha un senso conforme da una parte alla legge dell'Incarnazione, dall'altra alla dignità della storia umana, non può non comportare una specie di 'communicatio idiomatum', di uno scambio vitale di valori, sicché la storia assuma la forma ecclesiale e la chiesa assuma contenuti storici". Speranza storica e speranza teologica, in "Testimonianze" (1965) 691-692.

Dobbiamo inoltre precisare che:

- il movimento storico di liberazione per diventare segno ed attuazione del progetto di Dio proclamato come Regno di Dio, deve essere autenticamente salvifico, cioè promotore di una vera promozione umana, d'altra parte nessuna realizzazione storica potrà mai esaurire il progetto del Regno di Dio (59).
- il modo concreto di questo coinvolgimento della fede nelle scelte politiche va chiarito bene a scanso di fissazioni integriste e di confuse ingerenze nell'ambito della autonomia della sfera pubblica (60).
- occorre distinguere tra chiesa e Regno di Dio (61).

59) - Cfr. E.ALBERICH, Fede cristiana e scelte politiche, op.cit., p.81.

60) - Ibidem, p.82.

61) - Cfr. E.ALBERICH, Evangelizzazione e promozione umana, in AA.VV., Una chiesa per gli uomini, Elle Di Ci, Torino 1976, p.42.

b) Dalla fede cristiana non è possibile dedurre precisi progetti politici. Essa però all'interno dell'impegno politico assunto costituisce un importante principio di stimolazione e di verifica, in quanto offre motivazioni, ideali e un orizzonte trascendente che ne consacra il significato (62)

Va perciò esclusa ogni tipo di forma integralista e affermata e difesa la legittimità del pluralismo delle opzioni politiche, all'interno dell'esperienza cristiana di fede.

aa) Il Pluralismo

Il pluralismo delle scelte socio-politiche dei credenti in Cristo appare uno dei problemi più gravidi di interesse, non solo per le implicazioni teologico-pastorali ad esse connesse, ma anche per le situazioni concrete esistenti. Infatti, si constata la presenza dei cristiani in tutto il ventaglio dei partiti parla-

62) - E. ALBERICH, Fede cristiana e scelte politiche, op.cit., p.82.

mentari e dei movimenti extraparlamentari. Questo rilievo di situazione ha sollecitato interventi del magistero gerarchico, volti a illuminare la coscienza cristiana in tema di pluralismo politico.

Essi riguardano:

- la legittimità del pluralismo politico.

Lo afferma chiaramente il magistero conciliare (63) e lo sottolineano i pronunciamenti delle conferenze episcopali (64). La molteplicità e varietà delle opzioni politiche è legittimata da parecchi fattori antropologici e teologici: l'originalità biopsichica di ciascuno; la diversità della storia personale; i condizionamenti dell'ambiente, della cultura, delle ideologie; la varietà delle situazioni sociopolitiche e la loro differente lettura; il bene comune di cui il pluralismo è parte integrante; la irriducibilità della fede cristiana ad una unica scelta e la sua conseguente apertura ad impegni diversi (65).

63) - Gaudium et Spes, n.75 (cfr. Octagesima adveniens n.50).

64) - Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE FRANCESE, Politica, chiesa e fede, nn.7-10, Elle Di Ci, Torino, collana "Maestri della Fede". Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE SPAGNOLA, Chiesa e comunità politica, n.20, Elle Di Ci, Torino, collana "Maestri della Fede".

65) - Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE LATINOAMERICANA, Chiesa e politica, n.32, Elle Di Ci, Torino, collana "Maestri della Fede".

- Fedeltà alla coscienza cristiana nel pluralismo politico. Il pluralismo non può essere un'opzione suscettibile di giustificare la pratica politica. Nella varietà delle opzioni politiche occorre scegliere il sistema maggiormente atto a incarnare i valori dell'uomo e più coerente con i postulati della coscienza cristiana (66);

"Il ^{cristiano} che vuol vivere la sua fede in una azione politica intesa come servizio, non può, senza contraddirsi, dare la propria adesione a sistemi ideologici che si oppongono radicalmente e su punti sostanziali alla sua fede e alla sua concezione dell'uomo" (67).

Tuttavia

"non si possono 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" (68).

66) - Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE FRANCESE, Politica, chiesa e fede, n.9, Elle Di Ci, Torino, collana "Maestri della Fede".

67) - Cfr. PAOLO VI, Octogesima adveniens, n.25 e Gaudium et Spes n.75.

68) - GIOVANNI XXIII, Pacem in terris, n.40.

Pertanto il cristiano non può prescindere da questa distinzione tra ideologia (elaborazione sistematica di principi) e movimento storico (esperienza socio-politica dell'ideologia) (69). Del resto sono molti i credenti che nella scelta di un partito non ravvisano né vogliono l'assunzione dell'ideologia, ma del programma (70). Tuttavia rileva il consiglio permanente della CEI:

"Nelle contraddizioni fra tante ideologie e movimenti storici da esse derivanti, solo una vera originalità cristiana, che sia autentica nella chiesa alla luce del magistero dei Pastori può garantire il responsabile apporto dei cattolici a sostegno della giustizia e dei diritti inalienabili della libertà religiosa e civile" (71).

La fedeltà alla coscienza cristiana sembra collocarsi come limite nelle scelte politiche concrete. Ma tale limite non si staglia come disvalore; esso si delinea come affermazione ed esperienza della autentica libertà a cui Cristo, con la sua morte e la sua risurrezione ha introdotto l'uomo.

69) - Cfr. PAOLO VI, Octagesima adveniens, 25 e 30.

70) - Cfr. il caso La Valle, Pratesi ecc. in "Regno-attualità" 16 (1976) 337-341.

71) - Cfr. "Avvenire" 16 dicembre 1975, p.1.

Infatti se la libertà umana è capacità di autodeterminarsi verso ciò che promuove l'uomo, tutto l'uomo ed ogni uomo, nella sua realizzazione storica, nulla è più umanizzante del cristianesimo tradotto in esperienza di vita (72).

- Le implicanze del pluralismo politico.

L'accoglimento teorico-pratico del pluralismo politico reca con sé alcune implicanze che necessitano di essere sottolineate e rispettate:

- Il rispetto della originalità di ciascuno (73)

- La relativizzazione della propria scelta politica (74)

- il divieto di considerare la propria scelta come unica (75)

- La proibizione di coimplicare la comunità ecclesiale e la gerarchia nella propria scelta e strumentalizzarla a favore di essa (76).

72) - Cfr. G.GEVAERT, Antropologia e catechesi, Elle Di Ci, Torino 1971, pp.65-79.

73) - Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE FRANCESE, Politica, chiesa e fede, nn.9-10.

74) - Cfr. CELAM, Chiesa e politica, nn.32-33, Elle Di Ci, Torino, collana "Maestri della Fede".

75) - Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE SPAGNOLA, Chiesa e comunità politica, n.21 e CONFERENZA EPISCOPALE CILENA, Fede cristiana e azione politica, n.42, Elle Di Ci, Torino, collana "Maestri della Fede".

76) - Cfr. CELAM, op.cit., n.40.

bb) La specificità dell'impegno politico del credente in Cristo

Dall'istanza di un pluralismo politico scaturisce e s'impone la necessità di ricercare e individuare le note specificanti l'impegno politico del cristiano (77).

L'impegno politico del credente in Cristo è chiamato a lasciarsi pervadere dal dinamismo specifico della visione cristiana della vita e a proiettarlo incessantemente nel cuore dell'uomo e dei suoi progetti socio-politici (78).

La specificità che la chiesa possiede nel suo servizio politico è basata su questi criteri:

- Fedeltà al Vangelo.

Il Vangelo non è estraneo alla politica: esso è per l'uomo, tutto l'uomo, di conseguenza abbraccia pure la dimensione politica della sua vita. Tuttavia il Vangelo non assume la veste di una ideologia socio-politica, né tanto meno si presenta come un codice di tecniche politiche. Esso è azione e parola viva di Cri

77) - Cfr. E. ALBERICH, Fede cristiana e scelte politiche, op.cit., p.84.

78) - Cfr. J. GEVAERT, Esperienza umana e annuncio cristiano, op.cit., p.136.

sto che spiega, vivifica ed orienta la globalità della esistenza umana di tutti i tempi, di tutte le culture, di tutte le aree geografiche. Per questa sua trascendenza il Vangelo offre una serie di valori e di esigenze che "raggiungono ogni uomo là dove egli è e che si rivelano buoni per la sua situazione" (79).

- Fedeltà all'insegnamento della chiesa.

Il rapporto tra Vangelo e politica passa anche e necessariamente attraverso l'insegnamento della chiesa e specificatamente della gerarchia (80).

- Fedeltà alla persona umana (81).

- Fedeltà alla situazione storica (82).

- Fedeltà alla politica.

La politica come valore terrestre e come scienza, gode di una sua autonomia che domanda fedeltà. Se tuttavia la politica è in tutto, essa non è tutto (83).

79) - E. ALBERICH, Orientamenti attuali della catechesi, Elle Di Ci, Torino 1971, p.51.

80) - Cfr. Dentro o fuori la chiesa istituzionale?, Editoriale di "Civiltà Cattolica" n.2986 16 nov. 1974, pp.313-321.

81) - Cfr. Gaudium et Spes n.12.

82) - Cfr. G. GUTIERREZ, Teologia della liberazione, Queriniana, Brescia 1972, pp.186-190.

83) - Primato della fede o primato della politica?, Editoriale di "Civiltà Cattolica" n.2991, 1975, pp.209-215.

Ciò significa che "la politica deve riferirsi a valori assoluti e questi non sono politici, ma di questi la politica ha bisogno e a questi deve riferirsi per avere un senso umano" (84). Ne deriva per il cristiano che la fedeltà alla sana autonomia della politica si traduce in fedeltà al progetto salvifico di Dio nella storia (85).

cc) Fine della Politica cristiana

Se per politica cristiana s'intende una ideologia socio-politica e un suo conseguente progetto concreto, dedotto o deducibile dal Vangelo o dal "cristianesimo", essa è improponibile (86). La inamissibilità della politica cristiana come ideologia socio-politica porta con sé l'esclusione:

- di uno stato confessionale (87);
- di un qualsiasi infeudamento del cristianesimo a deter

84) - Cfr. L.LORENZETTI, Nuova coscienza sociale del cristiano, in "Rivista di teologia morale" 13(1972)101-107.

85) - E.ALBERICH, Orientamenti attuali della catechesi, op.cit., pp.148-149.

86) - Cfr. E.BALDUCCI, Chiesa italiana e profezie, in "Testimonianze" 160 (1973) 780.

87) - Cfr. L.SPINELLI, Problematica attuale nei rapporti tra Chiesa e stato, ed.S.T.E.M.Mucchi, Modena 1970, p.30.

minate strutture socio-politiche, ma tutte le trascende (88);

- di un partito cristiano (89).

Purtroppo il rapporto fra cristianesimo e politica è risolto troppo spesso in termini di scambievoli 'coincidenza' o in termini di mutua 'estraneità' (90).

c) La fede cristiana ha una continua funzione critica di denuncia e di purificazione nei confronti delle concrete realizzazioni storiche della prassi politica (91)

La chiesa fa politica attraverso la denuncia concreta della situazione di ingiustizia, di alienazione, di oppressione, di sfruttamento, di dominio dell'uomo, ovunque esse si verifichino e di qualsiasi natura esse siano.

88) - Gaudium et Spes n.76.

89) - Cfr. J.L.ARANGUREN, Etica e politica, Queriniana, Brescia 1966, pp.90-91.

90) - Cfr. N.VALENTINI, La politica in confessionale, Bompiani 1974.

91) - E.ALBERICH, Fede cristiana e scelte politiche, op.cit., p.85.

"La chiesa dinanzi alla realtà socio-economico-politica, non può rinunciare al compito di proferire un giudizio evangelico rispetto all'umanità disumanità della situazione" (92).

La denuncia è un suo diritto ed un suo dovere. La neutralità o il silenzio, spiega l'episcopato spagnolo, suggeriti per falsa prudenza, per comodità, o per paura di possibili reazioni ostili trasformerebbe la chiesa in complice del peccato del mondo, la renderebbe infedele alla sua missione, getterebbe discredito su di essa perché apparirebbe incapace di ascoltare la Parola salvatrice che invita tutti alla penitenza e alla conversione (93). Certamente nessuno può ignorare la delicatezza e la complessità (94) che scaturiscono dalla mutevolezza e dalla ambiguità delle situazioni umane, per tale motivo "prima di formulare giudizi e basare un'azione su presunte violazioni è indispensabile una seria ed oggettiva conoscenza dei fatti, un'analisi delle cause profonde di tali situazioni, una matura rifles

92) - CONFERENZA EPISCOPALE CILENA, Fede cristiana e azione politica, op.cit., n.39; cfr. Apostolicam Actuositatem n.24. B.SORGE, Evangelizzazione e impegno politico, in "Civiltà Cattolica" 2959 (1973) 7-25.

93) - CONFERENZA EPISCOPALE SPAGNOLA, Chiesa e comunità politica, n.80 e 31.

94) - Cfr. G.GUTIERREZ, Teologia della liberazione, Queriniana, Brescia 1972, p.266 e CONFERENZA EPISCOPALE OLANDESE, Una nuova epoca missionaria, Elle Di Ci, Torino, collana "Maestri della Fede".

sione (95).

Per la denuncia evangelica la chiesa si pone nella storia come istituzione critico sociale, cioè avente e realizzante un ruolo critico costruttivo non denigratorio, nei confronti della realtà socio-politica; per la denuncia evangelica la chiesa si fa voce di chi è senza voce (96).

Per la speranza in Cristo l'impegno politico della chiesa è chiamato a lasciarsi vitalizzare dalla "escatologia cristiana" che illumina e feconda il divenire storico dell'umanità e lo porta attraverso realizzazioni sempre incompiute, sempre relative, sempre provvisorie, sempre bisognose di rinnovamento, verso la pienezza della vita in Cristo. La prospettiva escatologica che proclama il "già e il non ancora" del Regno di Dio, non conduce all'evasione dalla storia presente, ma ad una più fattiva presenza in essa (97).

95) - PONTIFICIA COMMISSIONE "Justitia et pax", La Chiesa ed i diritti dell'uomo, in "Regno-documenti" 17 (1975) n.58, p.395.

96) - J.B.METZ, Il problema di una teologia politica e la chiesa come istituzione di libertà critica nei confronti della società, in "Concilium" 6 (1968) 13-31.

97) - Cfr. Gaudium et Spes n.39; AA.VV., Decidere per la speranza, Cittadella, Assisi 1971; J.ALFARO, Speranza cristiana e liberazione dell'uomo, Queriniana, Brescia 1972; G.B.GUZZETTI, Chiesa e politica. Disegno storico, Marietti, Torino 1975.

Il futuro escatologico diventa così nei confronti del presente, critico, liberante, creativo, profetico (98).

- d) L'impegno dei cristiani nella vita politica richiede la mediazione dell'analisi scientifica della realtà sociopolitica e la concretezza di scelte valutative che non possono essere dedotte direttamente dalla fede cristiana (99)

Impegno politico vuol dire ricerca, analisi, studio delle cause profonde di tutte le situazioni di dominio dell'uomo sull'uomo e messa in opera di tutti i mezzi disponibili per eliminarle. Tale ricerca non è compito diretto della riflessione teologica, è invece imposta dalla riflessione teologica alla vita e alla riflessione della chiesa in tutte le sue componenti.

98) - Cfr. G. CAMPANINI, Cristianesimo e politica: etica della testimonianza o etica del successo?, in "Rivista di Teologia Morale" 16 (1972) 507-530; Cfr. J. B. METZ, Sulla presenza della chiesa nella società, in AA.VV., Il libro del congresso, Queriniana, Brescia 1970, pp. 132-133; A. FALLICO, Gruppi ecclesiali e impegno politico, Marietti, Torino 1976, p. 275.

99) - E. ALBERICH, Fede cristiana e scelte politiche, op. cit., p. 87.

"Io non posso cioè dedurre questa ricerca a colpi di testi scritturistici o a pretese proposizioni di diritto naturale: non posso che usare le armi che le scienze umane mi offrono in questo momento storico" (100).

Conoscere dunque e studiare le diverse situazioni socio-culturali in cui si è immersi, non rifiutando di spingere la propria analisi, se è possibile con rigore scientifico, fino ai condizionamenti e legami di natura culturale, economica e politica che stanno alla base dei diversi aspetti della situazione, allo scopo di scoprire i valori e i disvalori e di poter formulare, con l'aiuto delle scienze umane, obiettivi e metodi di adeguati interventi operativi (101).

100) - Cfr. E.CHIAVACCI, Riflessioni teologiche e opzioni pastorali su Evangelizzazione e promozione umana, in AA.VV., Una chiesa per gli uomini, Elle Di Ci, Torino 1976, pp.113-122.

101) - Cfr. E.ALBERICH, Catechesi cristiana e coscienza politica, in AA.VV., Una chiesa per gli uomini, Elle Di Ci, Torino 1976, pp.131-142.

e) Il coinvolgimento della coscienza cristiana sul terreno dell'impegno politico costituisce un criterio di verifica e di autenticità dell'annuncio cristiano (102)

aa) La chiesa fa politica testimoniando nella propria vita e nelle proprie istituzioni ciò che annuncia e ciò che promuove (103)

"In certe circostanze difficili della storia dei popoli, soltanto la voce della chiesa può ergersi, austera e decisa, a denunciare e a condannare" (104).

Per questa esigenza primaria di testimonianza dei valori evangelici la chiesa è chiamata a presentarsi di fronte agli uomini come modello, mai definito ma sempre autentico, di ciò che è e deve essere la comunità umana

102) - E.ALBERTICH, Fede cristiana e scelte politiche, op.cit., p.98.

103) - III° SINODO EPISCOPALE, La giustizia nel mondo, op.cit., n.31.

104) - COMMISSIONE PONTIFICIA "Justitia et Pax", op.cit., n.80.

secondo il progetto creativo e redentivo di Dio (105).

bb) L'esperienza vissuta dell'impegno sociale e politico diventa per il cristiano spazio ermeneutico per una reinterpretazione della fede (106)

Da tutto questo, dalla complessità e delicatezza del problema, appare urgente la necessità di un nuovo rapporto tra riflessione di fede e azione di fede, tra coscienza cristiana e prassi di fede, tra la prassi e la riflessione sulla prassi.

Solo in questa circolarità di vita e pensiero, di prassi e teoria, potrà emergere la verità cristiana di un impegno liberatore che rispetti da una parte la legittima autonomia della razionalità politica e dalla altra manifesti la forza liberante del progetto evangelico (107).

cc) Il livello delle mediazioni specifiche

In quanto sacramento del Regno, la Chiesa è tutta linguaggio, segno rivelatore del senso profondo

105) - PAOLO VI, Octogesima advenientes n.51.

106) - E.ALBERTICH, op.cit., p.90.

107) - Cfr. F.PAJER, Catechesi e promozione umana oggi, in "Via, Verità e Vita", maggio-giugno 58(1976)42.

del progetto di Dio e inizio della sua realizzazione. Essa costituisce quella porzione di umanità dove più si manifesta la novità del Regno.

Concretamente essa diventa e deve diventare un messaggio di salvezza lanciato in mezzo agli uomini, soprattutto in quattro forme principali:

- come salvezza realizzata nell'amore e nel servizio disinteressato (segno della diakonia)
- come salvezza vissuta nella comunità fraterna (segno della koinonia)
- come salvezza proclamata a tutti nell'annuncio evangelico (segno della Parola)
- come salvezza celebrata nella Eucarestia e nei Sacramenti (segno della liturgia).

Ognuna di queste mediazioni rappresenta un modo particolare di rendere presente il Regno di Dio (108).

108) - Cfr. E.ALBERICH, Punti di partenza per una riflessione pastorale, in AA.VV., Una chiesa per il nostro tempo, Elle Di Ci, Torino 1976, pp.11-19; G.NEGRI, Catechesi e mentalità di Fede, Elle Di Ci, Torino 1976, p.29.

f) La chiesa fa politica attraverso un'azione educativa
permanente e pratica all'impegno politico

"La vera educazione deve promuovere la formazione della persona umana sia in vista del suo fine ultimo, sia per il bene delle varie società di cui l'uomo è membro ed in cui, divenuto adulto, avrà mansioni da svolgere" (109).

Va osservato che i contenuti dell'azione educativa "non possono essere oggetto solamente di un insegnamento astratto senza nessuna relazione con le condizioni per la loro applicazione effettiva, ma devono essere situati, per ogni individuo, nella prospettiva e nella dinamica della sua propria società concreta"(110).

"Non basta ricordare i principi, affermare le intenzioni, sottolineare le stridenti ingiustizie e proferire denunce profetiche: queste parole non avranno peso reale se non sono accompagnate in ciascuno da una presa di coscienza più viva della propria responsabilità e da un'azione effettiva (111).

Questo compito della chiesa appare oggi più urgente di

109) - Gravissimum Educationis, n.1.

110) - Cfr. COMMISSIONE PONTIFICIA "Justitia et Pax", op.cit., n.98.

111) - Cfr. PAOLO VI, Octogesima adveniens n.48.

ieri a motivo particolarmente di tre constatazioni:

- una presenza indiscriminata, dal punto di vista della fede, dei cristiani in tutti i partiti e movimenti socio-politici, recepita o come disgrazia e scandalo o come esigenza di libertà individuale (112).
- una controtestimonianza cristiana nell'azione politica, che si esprime in arrivismi personali, in rivalità di gruppi contrapposti, in giochi disonesti di potere, in clientelismi immorali.
- un'aspirazione profonda a unificare fede e politica senza confonderle, cioè a vivere la fede nella politica e la politica nella fede (113).

Se la fede cristiana e la missione della chiesa hanno una dimensione politica anche la catechesi ne sarà partecipe, in quanto mediazione ecclesiale per la maturazione della fede.

- La catechesi in quanto oggetto di azione politica. Le strutture, i soggetti, gli operatori e i contenuti della catechesi facilmente possono essere veicolo, più o meno consapevole, di dinamismi e di significati cul-

112) - Cfr. CONFERENZA EPISCOPALE FRANCESE, Politica, chiesa e fede, n.8, Elle Di Ci, Torino, collana "Maestri della Fede".

113) - Cfr. Ibidem, n.5.

turali carichi di intenzionalità politica (114).

- La catechesi in quanto iniziazione all'impegno politico.

a) Deve illustrare la dimensione politica del messaggio cristiano ed educare all'interpretazione cristiana dell'azione politica nelle diverse situazioni socio-culturali (115).

b) La catechesi ha una funzione critica nella società e nella chiesa (116).

c) La catechesi deve operare per un continuo sforzo per rispettare l'autonomia della sfera socio-politica, al riparo da possibili ideologizzazioni della fede o da indebite appropriazioni integriste del Vangelo (117).

114) - Cfr. M.FIEVET, Dimension politique de la catéchèse, in "Catéchistes" 21 (1970) 1-10.

115) - Cfr. H.von MALLINCKRODT, Plädoyer für eine "politische Katechetik", in "Kat. Blätter" 94(1969 3, p.188.

116) - Cfr. E.ALBERICH, Orientamenti attuali della catechesi, Elle Di Ci, Torino 1971, pp.105-120 e RdC nn.96-97.

117) - Cfr. E.ALBERICH, Catechesi cristiana e coscienza politica, in AA.VV., Una chiesa per gli uomini, op.cit., pp.131-143.

Conclusione

Le considerazioni fin qui fatte vorrebbero costituire un quadro di riferimenti, atti a suggerire i criteri di riflessione e di valutazione dei Movimenti che abbiamo scelto.

Molti aspetti del problema sono rimasti fuori, non toccati nello sviluppo del discorso. Per esempio, non siamo entrati nella specificazione dei diversi livelli di responsabilità politica all'interno della chiesa: abbiamo parlato dell'impegno politico della chiesa e del credente, intercambiando facilmente i due termini ..., in quanto il fine di questo lavoro non esigeva necessariamente questa precisazione.

Possiamo ancora puntualizzare il modello interpretativo che abbiamo scelto per la valutazione del rapporto fede e politica in CL e nei CpS: il modello dialogico.

I tempi sembrano ormai maturi per un reincontro sereno e disteso fra la scienza catechetica e le altre scienze umane sul piano antropologico, liberi ormai da pretese gerarchico-egemoniche.

Il rapporto dialogico lascia a ciascuna scienza il suo ambito di competenza, senza alcun limite. Si realizza così a livello scientifico quello che il Con-

cilio ha suggerito sul complesso problema dei rapporti tra Chiesa e mondo (118).

118) - Cfr. Gaudium et Spes nn.3, 25, 40, 85.

C A P I T O L O S E C O N D O

ANALISI INTERPRETATIVA DEL RAPPORTO FEDE-POLITICA IN 'COMUNIONE E LIBERAZIONE'

PREMESSA

Trovandoci di fronte a un movimento, a un fenomeno ecclesiale nuovo e vasto non è facile tentare giudizi o valutazioni.

CL è in continua e rapida evoluzione: il suo stesso itinerario ci rivela un volto piuttosto magmatⁱco, dei lineamenti in continua mutazione, insomma, questo movimento sembra quasi una colata lavica in ebollⁱzione.

Ne deriva che nel segnalare una lacuna o una insistenza privilegiata potrebbe accadere che nel corso di una stagione la lacune potrebbe rivelarsi colmata o l'accento potrebbe già essersi spostato.

Basta un esempio: CL è stata tacciata di ri-

tardo culturale, da ignoranza nei confronti del concilio e di scarsa attenzione alla storia, in particolare alla storia religiosa degli ultimi decenni (1); basterebbe oggi dare un'occhiata alla produzione della Jaca Book, l'editrice fiancheggiatrice del Movimento, sorta a Milano a opera di un gruppo adulto di G.S. nel 1965, per ridimensionare questo giudizio (2).

E' per questo che occorre in quest'ottica innanzitutto sgombrare il terreno da una serie di "luoghi" polemici, che rischiano di far perdere di vista la sostanza della questione.

In questo momento, tra l'altro, non è chiesto un giudizio globale sul Movimento 'CL', ma soltanto, salvaguardando la prospettiva catechetica, una valutazione della soluzione del rapporto fede-politica proposta da questo Movimento.

Abbiamo già presentato i criteri in base ai quali tentare una analisi critica: indubbiamente si tratta di modelli interpretativi in forma astratta, mentre il vissuto è quanto mai complesso e ammette ec-

1) - Cfr. DELLA PERGOLA, Inchiesta sul Movimento 'CL', in "Testimonianze" 139-140 (1971) 859-872.

2) - Cfr. COOPERATIVA ED. Jaca Book, Autobiografia di un lavoro editoriale, Milano 1975.

cezioni che a volte manifestano la sua anima profonda, meglio della 'regola' comunemente osservata.

E' evidente che, proprio perché astratti, essi non si ritrovano mai puri nella realtà, ma sempre combinati.

Si tratta, cioè, di creazioni ipotetiche, che hanno lo scopo di rendere possibile l'analisi e la ricerca di fenomeni e processi complessi della realtà, anche di quella educativa-catechetica.

Tre sono i caratteri di questi modelli interpretativi (3):

- Essi sono un'immagine o rappresentazione della realtà.
- Essi costituiscono una riduzione intenzionale e voluta del fatto reale.
- Essi sono soggettivi.

E' a causa di questo riduzionismo microscopico e soggettivo che è necessario controllare incessantemente i modelli per accertarne la "corrispondenza" con la realtà stessa.

Triplice, inoltre è la funzione di un modello:

- euristica
- relativizzante
- integrativa di teoria e prassi.

3) - Cfr. H.ROTHBUCHER, Modellbegriff, in E.FEIFEL, Handbuch der Religionspädagogik, II, pp.271-286.

- 1) CL propone il modello, di presenza ecclesiale nel mondo, della traduzione e della deduzione, contro il modello della separazione e del dualismo

CL (secondo il modello della traduzione) accentua la comunità ecclesiale come soggetto politico che, solo, si pone come luogo originario e "genetico" dell'impegno politico (4).

Gli altri 'luoghi' (partito, scuola, quartiere, le stesse comunità cristiane irriducibili alla propria, come per es. la parrocchia o la diocesi) sono un luogo di impegno e di verifica di ciò che si è ricevuto nell'esperienza genetica.

Questa solo giudica 'et a nemine judicatur'. L'altro, nella sua alterità, è solo destinatario, di una proposta (5).

Questo modello ha il compito di porsi come sostitutivo di una sicurezza che oggi non è dato di vivere dentro l'"anarchia" congenita al sistema sociale dominante. Al di là di queste motivazioni di ordine psi-

4) - Cfr. ANGELO SCOLA, I cattolici e la politica: alcune premesse critiche, in AA.VV., Questione cattolica e Movimento cattolico, Jaca Book, Milano 1976, p.3.

5) - Cfr. CL/per il MP, op.cit., p.15.

cologico, questo modello tradisce chiaramente il significato 'sacramentale', nel senso di sacramento della croce, della chiesa come viene descritto nella 'Lumen Gentium' (6).

CL propone anche il modello della deduzione, in cui la maggiore del sillogismo è data dalla dottrina evangelica e il termine medio da dottrine con matrice diversa: così si pretende di risolvere il rapporto chiesa-mondo! (7).

Mentre invece la testimonianza sacramentale della chiesa non può che tendere a un'unità dialettica tra fede e ragione, tra esperienza ecclesiale e società. Questa unità è dialettica non nel senso hegeliano del superamento dei due poli in una unità superiore, ma nel senso che fede e impegno politico costituiscono come due fuochi di un'unica ellisse, i due centri magnetici di un unico campo di forza, che, opposti, sono tuttavia vicendevolmente uniti (8).

Sia il modello deduttivo come quello della trazione ci sembra inadeguato a spiegare le modalità sto

6) - Cfr. Lumen Gentium n.8.

7) - Cfr. CL/doc.n.1, op.cit., p.13.

8) - Cfr. W.BENJAMIN, Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt 1965, p.95.

riche dell'impegno politico del cristiano, come del resto anche quello dualistico della separazione.

Così il Ruggieri (9) li presenta e li supera in queste due riflessioni che ci trovano sostanzialmente consenzienti:

"... La prima riflessione parte dalla separazione tra fede e ragione, operata dall'epoca illuministica nei termini in cui Hegel l'ha descritta nella 'Fenomenologia dello Spirito'. Questa separazione tende appunto a confinare la fede e l'esperienza religiosa nella soggettività e conseguentemente (vedi Schleiermacher), nel sentimento. Se invece la fede non accetta come definitivo questo fatto, occorre che essa si riponga dentro la storia comune, cioè dentro la ragione.

La seconda riflessione è il prolungamento della prima. Accettare in stato di nudità la compagnia degli altri, senza un rivestimento oggettivo che ci difenda dalle intemperie e che invece gli altri posseggono, implica che si addossi, tuttavia, giacché nessuno resta nudo, il vestito altrui. E' un vestito che porteremo con disagio, perché non è stato conformato sulle nostre linee. Ed è un vestito che non abbiamo, a volte, il tempo di riaggiustare, perché è necessario correre per tendere la mano all'amico che sta per cadere nell'abisso.

E allora, nonostante la sua goffaggine,

9) - GIUSEPPE RUGGIERI, Il problema cristiano dell'agire politico, in "Rassegna di Teologia" n.1, Anno XVIII, 1977, p.18.

siamo grati al vestito pieno di toppe e quando, ritornati dentro le mura sicure delle nostre stanze, preferiremo indossare la veste da camera, non saremo capaci di buttare il vestito, ma vedremo se non sarà possibile salvarlo, rifarlo nuovo, non già ponendo toppe nuove sulla roba vecchia, ma scucendolo e rifacendolo secondo un nuovo disegno, perché il vecchio modello forse era stato un 'incidente' di quel sarto distratto che è la storia, con le sue responsabilità collettive... "

Al di là di questo linguaggio figurato possiamo recuperare lo stile della presenza della chiesa che è oggi reso difficile da un millennio e mezzo di "presenza costantiniana".

Questo, tuttavia, non comporta irenismo o assenza di giudizio. Ma comporta che il giudizio portato sul mondo sia quello del Servo di Jahvè, che non alza la voce, non spegne il lucignolo fumigante e, proprio per questo fa paura: perché non è un concorrente che usa le stesse regole di gioco, gli stessi metodi di lotta, ma, invece, impone di uscire fuori da sé, dal comunemente recepito, per affrontare la terribile visione di Dio. La chiesa deve dunque vivere la storia comune, senza separarsene, investendola del significato cristiano.

Questa prima nota critica l'abbiamo descritta attraverso le parole di un teologo che un tempo riforniva i contenuti di fondo a CL e che ultimamente valuta

criticamente il Movimento come appare da quanto già detto. CL ha ragione di respingere una distinzione rigida tra fede e politica, incurante del loro rapporto. Una distinzione che diviene spesso, oggi, separazione e indifferenza. Ma deve fare attenzione a non ridurre l'un termine all'altro, trascurando di distinguere tra fede e impegno politico, tra evangelizzazione e promozione umana (10), tra carità e strumentazione laica o mediazione ideologica (11), necessaria anche per i credenti, in sede politica. E' indubbiamente grande la diversità tra CL e il resto della cattolicità italiana orientata verso un progressivo disimpegno dalla formulazione immediata di scelte politiche e partitiche. E' sufficiente ricordare il significativo Convegno di Loreto su "Cristianesimo e Cultura" dell'Università Cattolica (12): nel delineare le caratteristiche dell'impegno per una 'cultura cristiana' ci si è riferiti al criterio maritainiano del 'distinguere per unire' e si è precisato che parlare di cul

10) - Cfr. ROCCO BUTTIGLIONE, Considerazioni sull'ideologia sottesa ad un discorso su 'Evangelizzazione e promozione umana', in "Communio" 28(1976)24-41.

11) - Cfr. G. RUGGIERI, Chiamati alla verità, Jaca Book, Milano 1975, pp.53-69.

12) - Cfr. "Vita e Pensiero", Cristianesimo e cultura, nn.1-2-3, Anno LIX, Milano 1976.

tura cristiana non significa in alcun modo riproporre l'unità dei cattolici sul piano politico e che la più ortodossa concezione la ritiene inaccettabile quale in debita deduzione dal piano della fede a quello delle realtà temporali e che l'esperienza la mostra di fatto insostenibile.

- 2) Il modello di CL è un modello "di teologia" che entra in dialogo con la realtà argomentando dogmaticamente

La prassi del movimento è intesa esclusivamente come lo sviluppo di un canone di proposizioni normative; anche se CL continua a ripetere a parole che la sua è un'esperienza originata da un "evento" (13).

Le conseguenze a livello metodologico e contentutistico che derivano da questa opzione di fondo sono evidenti.

A prova di quanto abbiamo detto è sufficiente verificare la concezione catechistica di CL, così come traspare dalla 'scuola di comunità' (14).

13) - Cfr. CL/doc. inviato ai vescovi: CL:un movimento nella chiesa, Milano 1972.

14) - Cfr. CL/scuola di comunità, Evangelizzazione e promozione umana, nn.1-4, 1975-1976.

Della struttura e della leadership del movimento ne abbiamo già parlato precedentemente.

Per CL la catechesi è:

- sviluppo organico dell'Annuncio e recupero della sua logica interna e delle sue concrete implicazioni.
- incontro-scontro del contenuto e delle implicazioni dell'Annuncio con la cultura e la mentalità dominante del 'mondo'.

Al di là di altre affermazioni cielline che presentano l'Annuncio-catechesi nella sua concretezza storica della mediazione ecclesiale tendenzialmente assolutizzata, possiamo di fatto constatare che i principali limiti di questa concezione catechistica sono:

- la deduttività e astrattezza: le applicazioni 'asce-tiche-moralistiche' dipendono dalle premesse dottrinali.
- la schizofrenia e disadattamento tra fede e vita: i contenuti di fede non sono sufficientemente integrati nell'esperienza del soggetto. Per CL l'unità della persona corrisponde all'univocità integralistica della fede nei confronti della vita.
- l'intellettualismo contenutistico, senza lasciar spazio al dialogo, che trova nella psicologia adolescenziale (es. insicurezza nel delicato processo di desatel

lizzazione) e nella sociologia della condizione giovanile (es. numerose frustrazioni per deludenti entusiasmi ideologici) larghi spazi di consenso, non perché ovviamente CL stimola a una educazione liberatrice, ma perché in CL costituisce una guida forte e sicura.

Questo modello riemerge continuamente nella teoria e soprattutto nella prassi di questo movimento, appunto perché CL è incapace di mediare fede e pensiero moderno, Grazia e realtà terrestri, Chiesa e società, fede e politica.

In questo modello teologico la visione del mondo, la concezione dell'uomo e l'ordine dei valori rischiano di diventare "grandezze astratte e secondarie", sganciate dalla pluralità di orientamenti significativi nei quali l'uomo si muove.

In tal modo cresce il rischio di comprendere la propria fede come 'ideologia' di gruppo, come indottrinamento integralista.

Questo è evidente nella concezione ciellina della educazione religiosa ed è facilmente riconoscibile per il "contraccolpo di infantilismo" nella fede e nel modo autoritario e dogmatico di entrare in dialogo con la realtà.

3) Il modello integrista

Il dibattito attorno a CL si risolve nella maggior parte dei casi in una accusa di integrismo.

L'impressione è che questa accusa venga rivolta a CL con una sicurezza definitoria pari solo a quella con cui CL la respinge, tacciando di "intellettualoide e salottiero" l'atteggiamento dell'interlocutore. Non è soltanto in questione la deducibilità o meno di una formula politica dal deposito della fede, ma la complessità del rapporto fede e politica. Formalmente CL nega la possibilità di un'identificazione della comunità cristiana con qualsiasi organizzazione politica.

"... Allo stesso modo in cui la presenza cristiana non può coincidere con uno schieramento umano, sia esso il più giusto, altrettanto la 'memoria' di Cristo non si lascia circoscrivere da una piattaforma politica, e anche ridursi al ruolo di 'motivazione' e di 'ispirazione' ..." (15).

Tuttavia la prassi di CL e l'impegno di CL per la ripresa del Movimento cattolico e il recupero della DC come suo strumento politico unitario, sembrano dirci il con-

15) - CL/doc.n.1, op.cit., p.20.

trario. Vediamo di analizzare alcuni elementi che in parte sono la causa di questa concezione integralista del cristianesimo e in parte anche la conseguenza di questa concezione di fondo.

a) Tentativo di CL di superare ogni dualismo per una unità totale della persona e dei cattolici

La ricerca di unitarietà dell'esistenza viene confusa da CL con il totalitarismo cristiano. Di qui l'accusa di dualismo alle soluzioni tentate da gruppi di cristiani in questi ultimi anni, sia dal moderatismo maritainiano (con la distinzione tra l'"agire da cristiani e in quanto cristiani") e sia dal progressismo cattolico.

I primi perché hanno trasformato in statuto teologico ed ecclesiale un dualismo deleterio, lasciando spazio alla "censura" imposta al fatto cristiano nella società.

I secondi perché hanno assunto l'analisi marxista della società, riducendo il fatto cristiano alle domande sorte da un orizzonte culturale diverso.

Da questa concezione teorica dei rapporti tra cristianesimo e società, tra comunità cristiana e mondo, ne deriva di fatto una mentalità e una prassi che carat-

terizza l'attuale operato di CL, la sua incapacità di dialogo col mondo, la non accettazione della autonomia delle realtà temporali, la concezione di pluralismo tra soggetti culturali ... Dalla affermazione "extra ecclesia nulla salus" si ricava la conseguenza che "extra ecclesia nulla virtus", cioè che non esistono valori autenticamente cristiani, anche solo in radice, al di fuori di chi crede espressamente in Cristo.

Anche chi non conosce CL può facilmente immaginare che tipo di conseguenze pratiche si sprigionano da questa concezione: è allora "comprensibile" la loro "presenza di rottura" nelle scuole e nella società, si capisce molto bene perché nelle scuole di comunità il discorso su "evangelizzazione e promozione umana" si riduce ultimamente all'impegno di costruire esperienze di "chiesa", censurando ciò che nel mondo c'è di autenticamente umano e perciò già cristiano (16).

b) La fede è la ragione adeguata del lavoro culturale e politico di CL

CL non vuole un ritorno all'integrismo, ma in che modo allora si raggiunge quell'unità dei cattolici

16) - Cfr. FRANCESCO BOTTURI, Note su "Movimento cattolico e mondo moderno", in AA.VV., Questione cattolica e Movimento cattolico, Jaca Book, Milano 1976, pp.35-66.

nella vita culturale e sociale, che permette alla comunità ecclesiale di porsi come "soggetto politico", unità resa sempre più urgente e difficile dopo il pluralismo "selvaggio" degli ultimi anni?

Da questa esigenza di unità, espressa storicamente in un nuovo strumento politico definito 'MP', che non è di tipo ideologico, autoritario e politico, ne deriva che non può rappresentare tutti i cristiani e dovrebbe accogliere anche i non credenti ... (17).

c) La confusione ciellina tra fede e politica

CL ha ragione di respingere una distinzione rigida tra fede e politica che diviene spesso separazione e indifferenza, ma deve fare attenzione a non ridurre l'un termine all'altro ...

Per CL l'aver separato sfera ecclesiale e sfera politica ha fatto sì che oggi la DC non ha più alcun collegamento con la sua matrice culturale, mentre la chiesa ha perso qualsiasi strumento per fare politica.

17) - Cfr. LUIGI NEGRI, Riflessioni teologiche e pastorali sul fenomeno della presenza dei cattolici nella società italiana, in AA.VV., Per una scuola libera, popolare, democratica, Jaca Book, Milano 1975, pp.49-56.

L'unica strada per CL è ricomporre le due funzioni nella stessa identità del "soggetto cristiano".

CL non riuscendo spesso ad operare una adequata distinzione tra fede e politica, il suo giudizio sulla società scaturisce da questa "confusione di fondo" (18).

Si capisce allora perché per CL il vero soggetto della funzione educativa sia la comunità cristiana, si comprende anche perché ogni azione caritativa ultimamente consiste non tanto nel saper dare risposte "autonome e responsabili" a domande storico-sociali molto precise, ma nel vivere una esperienza di chiesa (19).

Questo riduzionismo ecclesiologico che sottende ogni iniziativa educativa e sociale di CL non è altro che un sintomo della battaglia di CL contro il riconoscimento del pluralismo e della autonomia nel mondo e nella chiesa.

d) Identità cristiana e rapporto tra chiesa e Re-
gno di Dio in CL

Il fine di CL è ridare "una identità cristia-na" per sopperire all'assenza di proposta cristiana, so

18) - Cfr. MP (Ed.), Giovani e occupazione, (tip.PIME), Milano 1976, pp.1-75.

19) - Cfr. ROBI RONZA, Friuli, Jaca Book, Milano 1976, pp.9-203.

prattutto nel periodo del '68, quando fu spazzata via dalle lotte studentesche.

Tra le cause fondamentali di questa mancanza d'identità nella chiesa CL pone:

- "mancanza di chiarezza e coerenza d'ispirazione dei responsabili nella chiesa" (20).
- "mancanza di chiarezza autorevole dei vescovi" (21).
- "mancata percezione della comunione come fatto unitario e vivo...I cattolici da una posizione di egemonia in tutti i campi (culturale, politico, economico e sociale) sono quasi ridotti all'emarginazione, perché il soggetto ecclesiale è stato scomposto. E' stato difficile comprendere la crisi della società, perché la chiesa era in crisi di identità: quando un soggetto non è precisamente identificato ci saranno sempre difficoltà di comprensione" (22).

La definizione di tale identità è espressa nella formula "CL", che intende rispondere sinteticamente

20) - S.MAGGIOLINI, Intervista a Don Giussani, in "La Rivista del clero italiano" (1973) p.455.

21) - S.BIANCHI, op.cit., p.133.

22) - L.NEGRI, op.cit., p.50, in AA.VV., Per una scuola libera, popolare, democratica, Milano 1975.

alla necessità di una trasformazione politico-sociale e alla creazione di un nuovo tipo di uomo.

Si parte dalla convinzione che l'unico avvenimento autenticamente liberatore e capace di valorizzare gli aspetti veri di ogni umano tentativo, è l'edificazione della comunità cristiana in ogni ambiente. Per CL la società attuale censura la specificità del fatto cristiano nella sfera socio-politica, privatizzandolo.

CL per costruire questa identità non parte da un'analisi:

"... Il nostro lavoro non nasce da una analisi della situazione più intelligente o più scientifica di altri, ma dalla esperienza di liberazione: nella comunità si vive l'identità tra teoria e prassi" (23).

"... L'equivoco derivante da una carente impostazione tra teoria e prassi, consiste nella presunzione che ci possa essere una linea strategica che per il fatto stesso di nascere da una interpretazione "corretta" del processo storico, possa avere in sé addirittura la garanzia della giustizia" (24).

Subito dopo si riconosce però:

23) - CL/doc.n.4, Nell'università con un progetto, Milano 1972, p.24.

24) - CL/doc.n.1, Note sull'integrismo, op.cit., p.13.

"... Anche la fede nell'interpretare l'esistenza opera e usa una analisi. L'interpretazione cristiana quindi se non è originata da una analisi, non è mai senza una analisi ..." (25).

La mancanza di analisi della situazione sociale e politica come anche di una elaborazione teologica sono evidenti.

Si parte da alcune affermazioni e conclusioni date per scontate, che ^{non} si verificano mai e che giudicano tutto e tutti: perdita del senso della persona, globalità del fatto cristiano, rifiuto di dualismi, ricreazione continua dell'evento fondante il cristianesimo: morte e risurrezione di Cristo

"... La salvezza è nel Cristo, morto e risorto, e la chiesa è il suo corpo. Basta quindi costruire la chiesa: rendere presente la chiesa in un ambiente: questa è la norma suprema di un metodo cristiano" (26).

Ma quale chiesa? E' un problema che neppure sfiora CL, perché la teologia è ridotta ad apologetica (27).

25) - CL/doc.n.1, Note sull'integrismo, op.cit., p.17.

26) - Documento ai vescovi del '72 e Appunti per un metodo cristiano, Milano 1964.

27) - Cfr. CL/scuola di comunità, "Evangelizzazione e promozione umana" 75/76, nn.1 e 2, op.cit. Cfr. NEGRI-CAMISASCA, Esperienza cristiana e cultura. Appunti per una storia della chiesa, CL/3-dispense, Milano 1974.

L'annuncio del Regno è immanentizzato nell'annuncio della comunità storica: non si annuncia più il Regno ma la sua ideologizzazione, la comunità di CL. Il dualismo che ne sorge non è fra chi è aperto alla salvezza o no, ma fra chi fa parte della comunità o no!

L'escatologia diventa escatologismo, la chiesa= comunità di CL è identificata con il Regno di Dio. Sono note le conseguenze di questa posizione: assolutizzazione della chiesa con conseguente ipostatizzazione della fede, strumentalizzazione di tutta la realtà letta in funzione puramente apologetica.

Baget-Bozzo su "Renovatio" (28), commentando la relazione Scribano al convegno del 31 marzo 1973 al Palalido di Milano, afferma che CL sembra evacuare la theologia crucis nella theologia gloriae. Sembra che il cristiano possa essere in quanto tale un egemone politico:

"dall'esperienza della liberazione già in atto il cristiano trae un modo per collocarsi creativamente ~~nelle~~ contraddizioni svuotate del loro potere demoniaco, perché esiste ormai un solo Signore vittorioso della morte ..."

28) - G.BAGET-BOZZO, in "Renovatio" luglio-settembre 1973, Anno VIII, n.1, pp.503-508; Cfr. E.BALDUCCI, I giovani e l'assoluto evangelico, in "Concilium" del 6/75, pp.128-150.

Il carattere crocifisso e pellegrinante della vita cristiana, la "contraddizione" tra tempo ed "eschaton", che essa porta con sé, sembra qui soppressa in una inclusione semplice del cristiano nella risurrezione di Cristo.

Ciò che di CL intendiamo contestare non è il fatto che questo movimento aspiri a dare alla comunità cristiana un'incidenza pubblica. Non intendiamo, ovviamente, "censurare" come direbbero i suoi aderenti, il "fatto cristiano" rappresentato da CL, né avallare le tendenze presenti nella società capitalista a privatizzare la fede.

Ciò che contestiamo, invece, a CL è il "modo" di intendere la presenza pubblica della comunità cristiana ovvero il ruolo della comunità cristiana nella storia, nonché il rapporto tra la comunità ecclesiale e il Cristo. Il limite di fondo di CL ci sembra quello di non valutare sufficientemente la sostanziale alterità fra Cristo e la sua chiesa pur all'interno del legame misterioso e profondo per cui la chiesa è Corpo di Cristo. Un altro aspetto di questi limiti ecclesiologici è quello di non distinguere di fatto il Regno di Dio e la Chiesa.

Questi limiti ecclesiologici fanno cadere CL in forme di ecclesiocentrismo e integrismo fra le più accentuate che sia dato di conoscere nella storia della cristianità italiana.

Ne deriva non solo un modello di esperienza cristiana che appare assai discutibile, ma un modo di intendere la egemonia della chiesa sulla società che ci fa tornare indietro di anni, facendo smarrire quanto si è tentato in vario modo, non solo da parte di credenti 'progressisti', ma anche da parte del magistero ecclesiastico, di acquisire in lettura scientifica della storia, in fondazione di progetti di una nuova società autonoma da modelli sacrali, in disponibilità dei credenti ad accettare e apprezzare, senza indulgere a indebite strumentalizzazioni, valori e contributi positivi espressi da esperienze e movimenti storici estranei all'area della cristianità e a collaborare con tali movimenti alla costruzione di una società più giusta, senza presumere di avere in tasca la migliore soluzione dei problemi per il fatto di essere credenti e perciò "possessori della Verità".

e) Funzionalismo dell'integrismo di CL al neo-capitalismo

L'incapacità di CL di riconoscere l'esistenza

di valori positivi al di fuori del cristianesimo, fa ne gare ad essa l'incidenza del contesto storico-sociale e la porta a diventare "setta", rifiutando di fatto anche le stesse chiese storiche che non sono disposte ad accettare il suo metodo e la sua ideologia. Diventa chia ro che l'enfasi antiborghese, il cifrario linguistico di sinistra non sono che alibi per la riproposta di una chiesa che vive a lato degli uomini, che possiede la ve rità, luogo degli unici salvati e redenti.

Ci troviamo di fronte, dunque, ad un sentimentalismo, ad un idealismo e a un anticonflittualismo fun zionale al neocapitalismo. Schematicamente possiamo co sì descrivere e valutare la posizione di CL:

- Uso totalizzante delle categorie e del linguaggio i deologico tratto dalla vita di comunità per assumere po sizioni in sede socio-politica.
- Autodefinizione di originalità cristiana delle proprie esperienze, posizioni ed elaborazioni che sono frutto di matrici socio-culturali, tutt'altro che neutrali, tutto altro che cristiane.

Ecco la natura dell'integralismo cattolico di CL, fondato sulla frattura tra impegno politico-sociale e bisogni esistenziali-affettivi, finalizzato alla lu brificazione dell'assetto di potere instaurato dal partito democristiano, strumentalizzato dal neocapitalismo che si avvale della "modernità" e della ambivalenza di CL.

4) Superamento del modello gerarchico e analogico: verso un nuovo rapporto tra fede e politica nell'orizzonte del modello "dialogico" e di "correlazione"

Sia il procedimento deduttivo (dalla Parola di Dio e dalla fede alle conseguenze socio-politiche), sia quello induttivo (dalle aspirazioni dell'uomo all'incontro con il "mondo della fede"), sia il modello gerarchico (29) (la fede si rapporta alla politica come "la norma normans" "alla norma normata"), sia quello analogico (la fede è politicizzata e la politica è "fideizzata") (30) sono modelli insoddisfacenti. I rischi più evidenti che corrono tutti e quattro questi modelli sono: a) astrattezza, b) subordinazione, c) equivoche precomprensioni con preferenze del termine a cui si è più sensibili, d) integrismo ...

Nella coscienza e nella prassi del cristiano fra le due interpellanze, quella che gli viene dalla storia e quella che gli viene dalla fede, deve essere rigorosamente mantenuta una circolarità, senza rigide separazioni ...

Tuttavia, se vogliamo tentare di trovare il

29) - Cfr. H.SCHILLING, op.cit., p.72.

30) - Cfr. H.SCHILLING, op.cit., p.92.

bandolo della matassa, senza pretendere di dipanare sbrigativamente una questione tanto complessa, dobbiamo recuperare l'importanza delle mediazioni nel difficile rapporto tra fede e politica.

Le mediazioni impongono delle "modificazioni" (modi di essere) sia alla "fides qua" = atteggiamenti, sia alla "fides quae" = contenuti, in un preciso contesto "socio-culturale".

Qualcuno potrebbe pensare che per consentire ad una cultura di mediare tra fede e politica bisogna "riportarla a casa" secondo la logica della "consecratio mundi"; altri, riassumendo il limite della teologia delle realtà terrestri, potrebbe ritenere che per fare di una cultura un fatto di mediazione non occorre altro che recuperare il giudizio che la Bibbia formula sulla cultura e l'uso che ne fa per riapplicarli pari pari alle diverse culture; da ultimo, secondo il criterio della "riserva escatologica", si potrebbe pensare che qualunque cultura può mediare tra fede e politica purché si lasci contestare e si recepisca come provvisorio e costantemente aperta sul futuro.

La prima impostazione, oltre a compromettere anche le giuste autonomie che alle culture debbono essere riconosciute, introdurrebbe un principio di discriminazione proprio attribuendo aprioristicamente ad

una cultura la capacità di mediare e rifiutandola, altrettanto aprioristicamente, ad altra. La seconda impostazione farebbe della cultura un fatto di mediazione a-storico che si rende capace o incapace di mediare non tanto per quello che è, quanto per le caratteristiche che ha; la terza ridurrebbe la mediazione culturale ad una pura struttura da migliorare.

In conclusione tutte e tre le impostazioni dimostrano una radicale incapacità di accettare la "mediazione" per quello che è effettivamente: le prime due perché vorrebbero che la cultura assumesse le caratteristiche immutabili di una fede, la terza perché vorrebbe che fosse un fatto provvisorio come la politica...

Il modello "dialogico" (31), invece, situa la fede e la politica in un contesto di rispettoso e reciproco servizio.

Il servizio che la prassi può fare alla fede non è quello di supplirla, ma di stimolarla a cogliere i significati sempre più veri dei suoi valori e a sottoporre a costante processo penitenziale le teorizzazioni dottrinali e progettuali dei valori di cui è depositaria (funzione ermeneutica).

31) - Cfr. H.SCHILLING, op.cit., pp.233-261.

D'altra parte, se è vero che la prassi costituisce un contesto verificazionale della fede, non è meno vero che anche la prassi, nel suo insieme di strutture e di comportamenti, deve sottoporsi al giudizio verificazionale della fede (funzione simbolica) (32).

E' proprio la ricerca della "correlazione" (33) tra esigenze della fede e pluralità di esperienze umane che costituisce il nucleo di questo modello teologico.

Questa correlazione sta ad indicare un particolare tipo di rapporto tra fede e scelte storiche. Questo rapporto è insieme di:

- indipendenza reciproca: l'uomo con i suoi problemi non è l'origine e la causa della fede, come non possiamo dalle risposte della Rivelazione ricavare le domande e i problemi dell'esistenza umana.
- interdipendenza reciproca. Si da una dipendenza dinamica alla risposta della fede dalle domande dell'uomo, all'interno di una cultura e della storia in cui l'uomo vive.

La risposta della Rivelazione viene ad apparire

32) - Cfr. G.MARTINA - E.RUFFINI, La chiesa in Italia tra fede e storia, Roma 1975, pp.135-188.

33) - Cfr. H.ZAHRNT, Alle prese con Dio, Queriniana, Brescia 1969.

priva di senso se non è una risposta ad una domanda posta dall'uomo nella sua vita concreta. Proprio qui avviene il passaggio da un semplice modello teologico ad un principio metodologico-catechetico di educazione religiosa. A questo livello il punto di partenza più adatto per il procedimento "correlativo" è da ritenersi quello di P.Freire (34).

Attraverso la metodologia della "ricerca", del "dialogo" e della "correlazione" emerge la domanda "politica" dell'uomo e la Risposta di fede in tutta la loro serietà e verità per una educazione autenticamente umanizzante e liberatrice.

Conclusione

Benché CL appaia come una matassa aggrovigliata, difficile da sbrogliare, il nostro lavoro ha inteso, nonostante i diversi limiti evidenti più volte manifestati, uscire dalla solita strada di una facile e superficiale polemica "occasionale" per una seria analisi interpretativa. Nessuno nega il valore delle "sottolineature" di CL (es. tentativo di mediazione tra fede

34) - Cfr. PAULO FREIRE, L'educazione come pratica della libertà, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1973.

e storia, rifondazione della comunità cristiana, risco
perita del "patrimonio" cattolico ...).

Tuttavia non si possono sottacere i rischi che esse contengono (ritrovabili ancora nel convegno di Rimini del 27-30 agosto 1976) (35):

- la contaminazione ideologica della fede, all'interno di una discutibile ecclesiologia.
- l'integrismo deduttivistico, ecc...

Molte sono le valutazioni critiche che attualmente si possono fare al Movimento. Don Giussani stesso ne formula alcune nel suo discorso programmatico di inizio dell'anno sociale 1976-1977 (36).

Noi non pretendiamo di aver esaurientemente de
scritto e valutato criticamente il complesso fenomeno socio-ecclesiale "CL", soltanto speriamo di essere sempre rimasti fedeli all'approccio "catechetico" del rapporto fede e politica in CL, approccio e rapporto tuttora seriamente problematici e perciò aperti ad ulteriori approfondimenti.

35) - Cfr. GUGLIELMO MALIZIA, La scuola italiana tra cultura di stato e pluralismo culturale: il Convegno di CL a Rimini, in "Orientamenti pedagogici", Anno XXIII, n.6, 1976, pp.1060-1065.

36) - Cfr. LUIGI GIUSSANI, Verso una vita di fede più matura, Milano 1975.

C A P I T O L O T E R Z O

ANALISI INTERPRETATIVA DEL RAPPORTO FEDE-POLITICA IN "CRISTIANI PER IL SOCIALISMO"

PREMESSA

Già abbiamo detto della difficoltà di inquadrare ed emettere dei giudizi sul movimento dei CpS tanta è la disparità di provenienze, di esperienze, di intenti, di collocazioni all'interno delle sinistre, tanti sono i problemi che si dibattono al suo interno e che, se da un lato potrebbero essere di arricchimento in un confronto dialettico, in realtà mettono in difficoltà e in pericolo la esistenza stessa del movimento (1).

Nonostante questo vogliamo tentare una valutazione di questo movimento in base ai criteri che sono

1) - Cfr. C.GRECO, Cristiani per il socialismo tra crisi e rinnovamento: note sul III convegno nazionale, in "Rassegna di Teologia" 1 (1977) 76-77.

stati elaborati nel precedente capitolo, valutazione che terrà conto in modo particolare del rapporto fede e politica senza addentrarsi nelle tantissime problematiche politiche, religiose, sociali, culturali che questo vivace movimento suscita, e questo perché siamo convinti che questo problema sia il punto nodale, il cuore della questione da cui derivano, più o meno direttamente, tutti gli altri problemi.

Questo è lo schema del lavoro:

- superamento del dualismo;
- pericoli di integrismo;
- nuovo modo di vivere la fede;
- validità dell'applicazione dell'analisi marxista alla critica della religione;
- funzione critica della fede nei riguardi di ogni ideologia e demitizzazione di ogni progetto storico.

1) Superamento del dualismo

In passato due erano i capisaldi delle scelte che venivano operate dai cattolici di sinistra.

Il primo era l'affermazione di un rapporto dialettico fra fede e politica per cui, senza escludere incidenze e rapporti fra le due realtà, si negava che dalla fede e dalla chiesa potessero derivare diret

tamente una dottrina e delle norme di comportamento politico (magari omogenee nel tempo e nello spazio); in particolare veniva criticata e negata la cosiddetta "dottrina sociale della Chiesa".

Rifiutando che i cristiani potessero e dovessero avere, in quanto tali, un unico orientamento politico, si ammetteva così la legittimità di scelte differenti e si apriva pertanto una strada sia al superamento del partito unico dei cattolici italiani, sia al manifestarsi di nuove scelte politiche (fra cui quella socialista).

Il secondo caposaldo è stato, indubbiamente, la pratica di lotta condotta nel movimento operaio da molti militanti cattolici di base (2). Se la prima acquisizione consentiva nuove scelte, questa seconda le affermava nella pratica, rendendole così un fatto compiuto. La conclusione di questo processo (teorico e pratico, politico ma anche sociologico e psicologico) era la formazione di un militante che, per la pri-

2) - Cfr. S. TRAMONTIN, Sinistra cattolica di ieri e di oggi, Marietti, Torino 1974, pp. 107-132. A. TOLDO, Il sindacalismo in Italia, Milano 1953. Il capitolo aggiunto da U. ROMAGNOLI, Appunti per una storia del movimento sindacale: gli anni 1960-1970, alla seconda edizione di D. L. HOROWITZ, Storia del movimento sindacale in Italia, Il Mulino, Bologna 1970.

ma volta a livello di massa, affermava una duplice fedeltà: alla chiesa da un lato, agli orientamenti e alla lotta della classe operaia dall'altro. Questa duplice fedeltà è, allo stato attuale delle cose, tutt'altro che un problema risolto. Anzi, scelta per la classe operaia e scelta per la chiesa costituiscono oggi ancora una delle più evidenti contraddizioni storiche del nostro sistema. Il problema non è certo nuovo e fu già posto in passato; ma non poté essere allora affrontato adeguatamente perché non si tratta di un problema teorico risolvibile da pochi intellettuali, ma di un problema politico risolvibile solo a livello di massa (3). Così le posizioni precedenti si risolvevano o nell'abolire uno dei due poli della contraddizione storica (per esempio, abbandono della chiesa per poter assumere pienamente e senza contraddizioni la lotta di classe), oppure nel sostenere la massima separazione e autonomia tra i due momenti, quello religioso e quello politico(4).

3) - G.GIRARDI, Cristiani per il socialismo: perché?, Cittadella, Assisi 1975, pp.137-139; Educare: per quale società?, Cittadella, Assisi 1975, p.67; G.MILANESI, Identità religiosa e impegno politico nei "CpS", in op.cit., p.226.

4) - Come è noto, questa teorizzazione, basata sulla distinzione tra materialismo storico - da accettare perché scientifico - e materialismo dialettico - filosofia opinabile e da rifiutare da parte cri
./.

La questione di oggi è diversa: una pratica che possiamo ben definire di massa, di cristiani che hanno effettuato una scelta socialista pone nei fatti la necessità di un rapporto di convivenza e di interscambio tra fede e marxismo, tra comunità cristiana e lotta di classe (5).

Ciò che a livello personale poteva anche sussistere in termini di distinzione, non è possibile e praticabile a livello di massa. In altre parole, la presenza numerosa, e nelle masse, di cristiani-socialisti mette in discussione il cristianesimo e, almeno in prospettiva, anche il marxismo.

Il cristianesimo: perché i cattolici che hanno fatto una scelta socialista non si limitano a far proprio il marxismo sul piano storico-politico, ma intendono applicarlo anche alla propria esperienza cristia

./.. - stiana - fu sostenuta dai Cattolici comunisti o Sinistra cristiana negli anni 1943-1946. Cfr. A.OSSICINI, La sinistra cattolica e i cristiani per il socialismo, in "Testimonianze" nn.171-172 (1975) 24-49 e S.TRAMONTIN, op.cit., pp.127-132.

5) - Cfr. G.GIRARDI, I cristiani di oggi di fronte al marxismo, in Cristiani per il socialismo. Convegno nazionale Bologna, settembre 1973, Sapere ed., Milano-Roma 1974, pp.202-237. J.CHABERT-J.GUICHARD, Un apporto congiunturale al marxismo e al cristianesimo, in AA.VV., Il cristiano marxista, Paideia, Brescia 1976, pp.69-91.

na (6).

Il marxismo: perché i cattolici sino ad ora considerati come una tradizione estranea all'area marxista, con la quale al massimo si possono stringere alleanze, vengono a trovarsi all'interno dell'esperienza socialista ponendo indubbiamente dei problemi nuovi. Insomma, non si tratta di uno spostamento sia pure consistente di persone e di militanti da un'area (cristiana) a un'altra area (socialista), ma di un fenomeno nuovo che pone interrogativi di fondo al cristianesimo e al marxismo.

"Il merito di aver posto il problema in questi termini così radicali va indubbiamente ai Cristiani per il socialismo. Nei CpS, critica politica (al capitalismo) e critica religiosa (alla Chiesa) si sovrappongono, o meglio si intrecciano fino a costituire una cosa sola" (7).

Questa volontà di superare ogni dualismo per essere fedeli all'uomo e a Dio viene manifestata in modo preciso

-
- 6) - Documento finale del congresso CpS di Bologna, citato in G.GIRARDI, Cristiani per il socialismo: perché, op.cit., pp.205-208.
- 7) - S.ANTONIAZZI, Cristiani e scelta marxista: i "Cristiani per il socialismo", op.cit., pp.130-131.

nel documento finale del Congresso di Napoli (8).

"Come già aveva sottolineato il documento finale di Bologna, insieme con molti altri credenti sperimentiamo la coerenza profonda di questa scelta socialista con le esigenze originali del messaggio evangelico, pur sottolineando che la scelta socialista ha in sé la propria giustificazione ... Nella linea di Bologna, il convegno di Napoli ha dunque ribadito che per noi la fede non è subordinata alla politica, né la politica alla fede; che, d'altra parte, fede e politica non si identificano né si esauriscono a vicenda. Come cristiani che militano per una lotta rivoluzionaria verso il socialismo e il comunismo non nascondiamo né mettiamo fra parentesi la fede. Non intendiamo mettere la lampada sotto il moggio (Mt. 5,15)"(9).

Queste affermazioni, intese a superare ogni dualismo, vengono poi attualizzate nel programma che segue tre direttrici:

"1) rispetto alla comunità ecclesiale; promuovere e generalizzare le esperienze di una nuova pratica di fede e di un nuovo modo di essere chiesa, verifi

8) - Secondo convegno nazionale dei CpS: Movimento operaio, questione cattolica, questione meridionale, in J.R.REGIDOR-A.GECHELIN, op.cit., pp.235-248.

9) - Ibidem, pp.240-241.

cando l'impatto con i processi storici e la ricerca di un rapporto tra fede e politica che non sia alienante e strumentale;

2) rispetto al mondo cattolico; offrire un contributo, non esclusivo né separato, ma dentro il fronte complessivo di lotta del mondo operaio, per l'emanipazione di classe delle masse popolari cattoliche, con particolare impegno nella lotta all'alienazione religiosa ed ai processi di formazione e manipolazione del consenso al sistema dominante che sono collegati ad un uso ideologico della fede e della pratica religiosa;

3) rispetto alle forze della sinistra; rendere evidente non solo che la "questione cattolica" non può essere ridotta alla "questione democristiana", ma che anzi l'esperienza di quelle componenti cristiane che oggi prendono coscienza di classe e si schierano per il socialismo può portare un grande contributo sia all'unità di classe sia all'acquisizione di vasti settori di ceti medio alle strategie e alle lotte del proletariato" (10).

Possiamo dire che il superamento del dualismo sia stato per i Cps uno dei problemi meglio risolti, tenendo viva costantemente la tensione dialettica tra

10) - Ibidem, pp.245-246.

fedele e politica, non permettendo che l'una diventi ideologia al servizio del potere dominante e l'altra applicazione cieca di norme e di prassi non illuminante da orizzonti più vasti in cui comprendere il proprio passato e progettare il proprio futuro.

2) Pericoli di integrismo

Se il problema del dualismo è stato superato grazie ad una coraggiosa volontà di dialogo tra fede e politica nei CpS - dialogo che non potrà mai essere chiuso e superato, dialogo che dovrà sempre rinnovarsi perché nuove sono le situazioni ed i fatti della storia che si evolve - sembra invece che il problema opposto, l'integrismo, non sia stato superato con altrettanta scioltezza, tanto che in molti sono ad accusare i CpS di "ritorno integrista anche se di segno contrario"(11). E a dire la verità in molti documenti dei CpS, in particolare quelli a carattere regionale, vi sono delle affermazioni che fanno pensare a prese di posizioni integriste, dove la fede è vanificata a favore della politica che acquista dimensione universale e totalizzante. Frasi come questa:

"Il compito rivoluzionario è il luogo in cui la fede acquista la sua vera dimen-

11) - G.MILANESI, op.cit., p.221.

sione e la sua forza radicalmente sovversiva, in essa assumiamo tutte le esigenze della prassi di Gesù e riconosciamo in Gesù il fondamento della nuova umanità" (12)

possono effettivamente essere giudicate come integriste. Cerchiamo ora di analizzare questa accusa individuando quei fatti e idee che sono maggiormente sospetti di integrismo.

a) Integrismo a livello politico

Cerco di raggruppare in tre punti tutte le critiche che a questo livello vengono rivolte ai CpS.

Parliamo di "integrismo a livello politico" perché dai CpS si sottovaluta o proprio non si riconosce che una larga parte popolare di cattolici combatte già la lotta di classe e arriva a scelte di classe attraverso altre strade e altra esperienze non meno importanti. In queste nuove esperienze, destinate a crescere, si può collocare "Comunione e liberazione", che non ci si può accontentare di tacciare di medioevalismo

12) - AA.VV., Cristiani per il socialismo, in "Religione e Scuola" Ottobre 1 (1975) 56.

e di anticomunismo viscerale (13), ma va considerato come un fatto nuovo e che merita attenzione (14).

1) La prima accusa è quella di assumere acriticamente il marxismo senza sottoporlo a quella "analisi scientifica" di cui è apportatore. Mentre c'è una precisa e impietosa analisi della chiesa "costantiniana" (15), a volte, in certi autori, la critica al marxismo trasformato in ideologia e quindi sottratto alla storia, non è neppure accennata. Ma prima ancora di applicare questa "analisi scientifica della lotta di classe", bisogna chiedersi in che senso è scientifica e fino a che punto è scientifica questa interpretazione della realtà (16). Bisogna che i CpS si convincano che questo problema non è marginale e la sua soluzione non può essere rimandata al dopo ma ha un'esigenza prioritaria, dato che da questa dipende il futuro della lotta di classe.

13) - E' comune tra i CpS un giudizio fortemente negativo di CL. Un esempio tra tutti: Il mondo cattolico dopo il 15 giugno: crisi della DC e nuove forme di integrismo. Il ruolo dei CpS. I cristiani per il socialismo di Piombino. Convegno locale (ciòlostilato).

14) - S.ANTONIAZZI, op.cit., p.133.

15) - Cfr. G.GIRARDI, Educare: per quale società?, op.cit., pp.118-130.

16) - B.SORGE, Fede cristiana e marxismo, in "Civiltà Cattolica" 3014 (1976) 111-113.

2) Una seconda accusa, o meglio critica, può essere quella di "panteismo operaio" (17), ossia, la cosa più importante è identificarsi con la classe, poi si vedrà. Questo nuovo messianismo di cui sarebbe apportatrice la classe operaia, sembra molto sospetto e G.Girardi a più riprese ci mette in guardia:

"Le classi sfruttate non debbono essere idealizzate: esse infatti non sono migliori delle classi sfruttatrici, aspirano agli stessi valori, al medesimo benessere, alle stesse forme di potere" (18).

Non si è quindi dalla parte della giustizia solo perché si è fatta la scelta di classe; all'interno della classe il marxismo trasformato in ideologia può non creare l'unità e l'uguaglianza, ma un nuovo tipo di "zaarismo" su cui la storia recente ci ha ampiamente documentato.

3) Un'altra critica che da più parti è rivolta al CpS, anche se il documento conclusivo del convegno di Napoli lo nega espressamente, è quella di ridurre "la questione cattolica" a "questione democristiana" per facilitare il passaggio delle masse popolari dalla

17) - S.ANTONIAZZI, op.cit., p.134.

18) - G.GIRARDI, Educare: per quale società?, op.cit., p.101.

DC alle sinistre.

"Democrazia cristiana-Chiesa-Vaticano-capitalismo, sono un unico nemico da esorcizzare e da combattere, piuttosto che strutture da sottoporre ad un esame critico approfondito, in modo da rendere più attenta e più incisiva la battaglia politica" (19).

E se l'analisi viene fatta, essa viene condotta in termini ideologici e non storico-reali. In questa visione si rischia poi di perdere di vista la notevole articolazione della realtà cattolica fatta di riflessione teologica, di nuove esperienze, di modificazione ormai diffusa di atteggiamenti. In questo modo si sottovalutano o non si approfondiscono i fenomeni e le evoluzioni che sono in corso.

b) Integrismo a livello religioso

Metto come premessa al discorso sull'integrismo religioso dei CpS un'osservazione di G.Milanesi che mi pare molto importante.

"Il dogmatismo marxista, già denunciato a Bologna come forma di autoritarismo paral-

19) - S.ANTONIAZZI, op.cit., p.132.

lelo a quello ecclesiastico, veniva rifiutato soprattutto da quanti non intendevano rinunciare alla fede come criterio ultimo, definitivo di valutazione della prassi politica, proprio per la sua dimensione escatologica, storica e metastorica ad un tempo. Altri respingendo il termine 'dogmatismo', sottolineavano l'assoluta autonomia della scelta marxista (in quanto discorso scientifico) rispetto alle valutazioni della fede, sia perché non accettavano come 'cristiana' se non una definizione in termini motivazionali generici ("ispirazione cristiana") e in definitiva 'privata', sia perché non ritenevano essenziale alla scelta marxista né un avallo previo né una legittimazione postuma di fede. Al di là delle discussioni emergeva però la diversa origine dei due distinti gruppi di CpS: da una parte i militanti maturati prevalentemente all'interno del dissenso ecclesiale e ora legati alle 'comunità di base' ..., dall'altra i militanti cresciuti nelle organizzazioni sindacali e di partito, per i quali è importante la prassi politica e la sua comprensione teorica prima ancora di una sua valutazione in termini antropologici o religiosi" (20).

Questa tendenza a privatizzare l'esperienza di fede appare ancora più chiaramente nel convegno di Roma a proposito del quale C.Greco osserva:

"Va segnalato un problema pastorale di crescente gravità: per molti CpS, soprattutto nei più

20) - G.MILANESI, op.cit., pp.221-222.

giovani, il riferimento al cristianesimo tende a diventare semplicemente nominale. E' mancata loro troppo presto una qualunque educazione alla fede e il rapporto alle comunità di base, dove pure si legge la Parola di Dio e si celebra l'Eucarestia, è salutare e provvisorio. Va perdendo così di senso, sul versante religioso, la sigla di questo movimento e con ciò anche la possibilità di un suo contributo, sia pure approssimativo e incompleto, in questa direzione" (21).

A parere nostro questa premessa è importante perché dimostra nella prassi (è da tener presente quanto la prassi sia importante nei CpS) una pericolosa tendenza. L'integrità da cui ci si salva nelle analisi e riflessioni teologiche, viene poi in realtà assunto nella prassi. E lo si assume nella prassi quando si risolve il problema del rapporto fede e politica annullando una delle due realtà a favore dell'altra.

Per il passato integrità significava una concezione della fede che arrivava, in sede teorica e pratica, a misconoscere lo statuto proprio delle realtà terrene e la peculiare autonomia che queste godono (22)

21) - C.GRECO, Cristiani per il socialismo tra crisi e rinnovamento: note sul terzo convegno nazionale, in "Rassegna di Teologia" 1 (1977) 85.

22) - A.SCOLA, I cattolici e la politica, in AA.VV., Questione cattolica e movimento cattolico, Jaca Book, Milano 1976, p.21.

oggi invece, acquisita con sicurezza l'autonomia e la specificità delle scienze umane, viene problematizzata la capacità della fede di esprimere giudizi validi sulle realtà storiche. Il termine "cristiani" è diventato un problema di etichette e non di esperienza viva; e questo porta appunto ad un integrismo di segno opposto, ossia la riduzione della fede a prassi.

"A nostro avviso, sta qui l'equivoco di fondo dei Cristiani per il socialismo: dopo aver giustamente sottolineato che "la fede si esprime necessariamente in rapporto ad un progetto di uomo e di società, senza peraltro mai ridursi a tale progetto", identificando poi la fede con la prassi politica realizzano di fatto un monismo tra apporto soprannaturale della fede e impegno storico, le cui conseguenze non differiscono da quelle di chi introduce una dicotomia tra i due termini. Infatti intaccano la stretta connessione tra fede e storia, che invece è essenziale alla vita cristiana, la cui prassi non potrà mai prescindere dal riferimento alla dottrina obiettivamente rivelata da Dio e custodita dalla Chiesa. La rottura di questa unità altera irreparabilmente la concezione stessa della fede, con conseguenze devianti sia sul piano teorico, sia su quello della prassi politica" (23).

23) - B.SORGE, Ragioni e ambiguità dei Cristiani per il socialismo, in "Civiltà Cattolica" 2982(1974)463.

A nostro parere questa critica che il P.Sorge rivolge ai CpS non è giusta, perché in realtà (almeno a livello di documenti) i CpS affermano sempre e con fermezza la "irriducibilità della fede" (24) sebbene parlino di "modi nuovi" di vivere la fede oggi, modi che devono essere ricercati e sperimentati "in autentiche comunità cristiane all'interno delle quali la concreta solidarietà con le lotte per la giustizia e l'uguaglianza sia giudicata dall'annuncio della Parola di Dio" (25).

Probabilmente sia P.Sorge, sia i CpS, danno una interpretazione differente al concetto di "esigenze specifiche" della fede. Per i CpS negare un certo tipo di "esigenze specifiche", non significa negare l'alterità e la trascendenza, ma si vuole positivamente negare la pretesa, ancora largamente diffusa nel mondo cristiano, di essere portatori di uno specifico progetto di società.

24) - Cfr. Questa "irriducibilità della fede" è dichiarata espressamente in tutti i documenti dei CpS e in modo particolare da R.La Valle nella tavola rotonda su "fede e impegno politico", in "Regno-documenti" 21 (1974) 598-600.

25) - Secondo Convegno Nazionale dei CpS, Movimento operaio, questione cattolica, questione meridionale, Documento conclusivo, in J.R.REGIDOR-A.GEC-CHELIN, op.cit., p.241.

Ancora il P.Sorge afferma:

"Tuttavia ci si allontana dalla tradizione cattolica della fede quando si giunge ad identificarla semplicemente con la prassi politica, e a fare della prassi politica il luogo teologico per eccellenza, il criterio ermeneutico esclusivo per una reinterpretazione della rivelazione divina. E' l'errore appunto in cui cadono i Cristiani per il socialismo" (26).

Quest'affermazione è senz'altro valida, ma non mi pare che i CpS si riferiscano alla prassi come "criterio ermeneutico esclusivo", ma caso mai come a criterio "trascendentale" nel senso post-kantiano del termine, ossia come di una realtà di cui non si può fare senza.

In conclusione quindi, possiamo affermare che senz'altro i CpS rischiano il pericolo di integrismo; ma non quell'integrismo che viene dalle affermazioni dei documenti, dove peraltro le affermazioni sono abbastanza equilibrate per chi le voglia ascoltare senza spirito di parte, ma quell'integrismo che avviene nella prassi del movimento dove, i giovani soprattutto, non sperimentano più la fede nella prassi quotidiana, ma essa diventa per loro un termine di riferimento i-

26) - B.SORGE, Ragioni e ambiguità dei Cristiani per il socialismo, in "riv.cit." p.464.

deale che a lungo andare diventerà sempre più sfocato, fino a scomparire.

3) Nuovo modo di vivere la fede

Sino ad ora abbiamo visto come i CpS nei loro documenti ufficiali, parlando del rapporto fede e politica, rifiutano ogni tipo di integrismo che riduca la fede alla politica, o che deduca dalla fede una determinata politica, sia essa reazionaria, rivoluzionaria o moderata. Ma rifiuta pure ogni tipo di dualismo, di separazione tra la sfera della politica e quella della fede; separazione che preferisce lasciare la fede alla sfera del privato, senza assumere il rischio di farla dialogare in modo che vi sia tra le due sfere una reciproca incidenza.

Ma non è possibile, affermano i CpS (26) che possa avvenire questo dialogo-interazione, se il cristianesimo rimane quello di tipo costantiniano. I CpS

"ritengono storicamente contraddittorio che una scelta politica non settoriale ispirata al marxismo, che si inserisca realmente nello scontro di classe, che in prospet

26) - Cfr. G.GIRARDI, Cristiani per il socialismo: perché, op.cit., pp.100-103.

tiva sia la scelta di una società alternativa a quella capitalistica, possa coesistere con una scelta di fede che rimanga identica a quella tradizionale, profondamente legata, nella sua formulazione e nella prassi ecclesiale, alla cultura e agli interessi della borghesia. Questa contraddizione storica porterebbe, non riolta, o alla perdita della fede o alla contaminazione 'interclassista' della scella politica di sinistra" (27).

E Girardi al Congresso di Napoli così afferma:

"Il mio intervento di oggi vorrebbe dare un contributo su un punto particolare di questa ricerca comune: vorrei mostrare come la scelta rivoluzionaria possa o, forse, debba essere vissuta dal credente al tempo stesso come una rottura e come un approfondimento della sua esistenza cristiana: rottura nei confronti del passato, della sua cultura, del suo modo di pensare e di agire; rottura nei confronti di un mondo, quello del cristianesimo dominante, delle sue strutture e della sua cultura; rottura che non significa per lui solo un dramma interiore, ma anche spesso una rimessa in questione del suo status sociale e professionale; rottura che, mentre per molti credenti diventa prima o poi totale e porta con sé l'abbandono della chiesa e della fede, per altri è vissuta come esperienza di fedeltà più vera, che al di là della ambigua presenza istituzionale,

27) - J.R.REGIDOR-A.GECHELIN, op.cit., p.68.

al di là di formulazioni dottrinali il cui segno di classe appare ormai indubbio, ritiene di poter riscoprire l'incandescenza e la creatività di una tradizione profetica che trova il suo momento culminante nella ribellione di Cristo alla legge, nella sua messa a morte e nel germe di un mondo nuovo, costituito dalla sua risurrezione. Rottura e fedeltà sono i due poli di una esperienza che attraversa tutte le espressioni della vita cristiana del militante" (28).

I CpS cercano di assumere questa contraddizione storica utilizzando il marxismo sia nella ~~sua~~ scelta politica, sia nella ~~sua~~ scelta di fede, per liberarsi dalle forme alienanti e ideologiche della religiosità cristiana, e come stimolo nella ricerca di altre forme di fede che non siano in contraddizione con la ~~sua~~ lotta politica. Questa ricerca va fatta nella stessa prassi rivoluzionaria, dalla quale, e non da affermazione aprioristica, dovrà venire la verifica storica di queste nuove forme di fede cristiana. Ed è proprio su questo punto dove si nota la differenza tra i CpS e gli altri cristiani di sinistra (cattolici comunisti, sinistra cristiana), nel la ricerca di nuove forme storiche di espressione della

28) - G.GIRARDI, Rottura e fedeltà nella scelta socialista, classista e rivoluzionaria del credente, intervento su "fede e politica" al congresso CpS a Napoli, in J.R.REGIDOR-A.GECHELIN, op.cit. p.259.

fede e della vita ecclesiale e nella valorizzazione della critica marxiana alla religione.

"Non si tratta si noti bene, di offrire alla scelta rivoluzionaria una legittimazione che provenga dalla fede cristiana il che sarebbe una nuova forma di integralismo di sinistra. La scelta rivoluzionaria ha oggi una sua razionalità autonoma, la razionalità del socialismo scientifico, del marxismo. Si tratta invece di assumere pienamente la storicizzazione del cristianesimo, pur mantenendo la irriducibilità della fede alla storia, alla politica" (29).

E' questo il significato della lettura materialista, dell'interpretazione del Vangelo e di tutta la storia della chiesa attraverso l'utilizzazione dell'impostazione scientifica e delle categorie del materialismo ^{storico} dialettico (30).

Questo non vuol dire subordinare la fede al marxismo, dato che i CpS sono coscienti che esso ha un valore storico, contingente, come ogni forma di razionalità umana. La lettura materialistica non significa pertanto

29) - J.R.FEGIDOR-A.GECHELIN, op.cit., p.68.

30) - Cfr. F.BELO, Una lettura politica del Vangelo, Claudiana ed., Torino 1975; AA.VV., Dibattito sulla lettura politica del Vangelo, Claudiana ed., Torino 1976; G.GIRARDET, Il Vangelo della liberazione. Lettura politica di Luca, Claudiana ed., Torino 1975.

che il CpS subordini Cristo a Marx, come non si è mai detto che Cristo sia stato subordinato a Platone, Aristotele, S. Agostino, S. Tommaso, Kant, Hegel ...; anche se il suo messaggio è stato formulato nella razionalità espressa da questi pensatori. In questi termini i cristiani che si riconoscono nell'area dei CpS cercano di evitare l'integralismo e il dualismo, affermano la non identificazione tra fede e politica e nello stesso tempo cercano di mettere in risalto l'apporto storico, congiunturale dei credenti nella vita sociale e politica, l'incidenza della fede nel processo della storia (31).

Ma dove può avvenire questa riconversione del cristianesimo in forme nuove? Possono forse essere i CpS il luogo dove avviene questa metamorfosi? Il problema è stato affrontato, anche se non direttamente al convegno di Napoli. G. Franzoni nel dibattito su "Fede e impegno politico", affronta direttamente questo tema:

"Andando alla ricerca dell'identità dello spazio concreto dell'azione dei CpS, e non volendo ridurci ad uno spazio culturale, ad un movimento di opinione, e nemmeno volendo coprire lo spazio delle forze politii

31) - SECONDO CONVEGNO NAZIONALE CpS, Movimento operaio, questione cattolica, questione meridionale, Napoli, in, R. REGIDOR-A. GECHELIN, op.cit., p.240.

che per trasformarci in un soggetto politico autonomo, mi domando se non ci sia uno spazio da prendere in considerazione e che non è emerso finora: quello dell'esperienza delle comunità ecclesiali di base ... Tutti questi temi non soltanto vengono posti nelle comunità come temi teologici, ma sono anche concretamente vissuti come lotte. Non è pensabile che un movimento come 'Cristiani per il socialismo' si ponga in termini concreti il problema di una riappropriazione di nodi istituzionali come la Bibbia, i sacramenti, i ministeri; è nella comunità di base che ciò avviene. Occorrono persone che decidano di vivere le loro esperienze ecclesiali in modo alternativo, insieme alle loro famiglie e con tutta la loro realtà umana, contestando il modo conformista e tradizionalista, che viene poi a sua volta utilizzato dalla chiesa di potere e giocato anche pesantemente sul piano politico. Non può essere 'Cristiani per il socialismo' a condurre questo tipo di battaglia. E' nelle comunità di base che oggi concretamente, anche (se si vuole) un po' sporadicamente, si conduce questo tipo di azione (32).

E quando si parla di comunità e di carismi si pensa e si parla anche al vertice, alla gerarchia. Questo è uno dei conflitti di difficile soluzione proprio perché si rifan

32) - G.FRANZONI, Il CpS e le comunità di base, intervento alla tavola rotonda su "Fede e impegno politico, II° convegno nazionale dei CpS, in J.R. REGIDOR-A.GECHELIN, op.cit., pp.251-253.

no a due diverse ecclesiologie, ma di per sé non è irrisolvibile. Dice G.Milanesi:

"La polemica antistituzionale si rivolge nel complesso a tutti gli aspetti dell'azione religiosa, sociale, culturale della gerarchia e ha come scopo precipuo quello di mettere in evidenza le discrepanze tra messaggio e meta-messaggio, cioè tra ciò che la Chiesa vuole e deve essere e ciò che in realtà è e fa; in particolare la polemica oscilla tra motivi specificamente religiosi (accusa di cattiva gestione del messaggio evangelico, di incoerenza, insensibilità ecc.) e motivi specificamente socio-politici (cedimento all'ideologia borghese, collusione con il potere capitalista, legittimazione di azioni politicamente regressive ecc.). Ci si può interrogare sul significato ultimo della polemica; è poco chiaro infatti se l'opposizione istituzionale ha una finalità tattica, cioè se è orientata al cambio progressivo nella continuità delle strutture ecclesiastiche e degli atteggiamenti di queste verso la realtà socio-politica e culturale oppure se ha una finalità strategica, cioè se mira a creare le premesse per un cambio radicale e rivoluzionario della chiesa stessa (al limite fino alla fondazione di una nuova Chiesa). La prima ipotesi è quella prevalente tra i CpS; la seconda corrisponde alla percezione che l'istituzione ecclesiastica ha dei CpS e che perciò fa da fondamento alla sua accusa di eterodossia al movimento e che legittima un giudizio di esclusione" (33).

33) - G.MILANESI, Identità religiosa e impegno politico nei "CpS", op.cit., pp.222-223.

I CpS vogliono sgombrare il campo da due posizioni sicuramente sbagliate: da una parte il rifiuto, segnato da individualismo, infantilismo e spiritualismo, di ogni tipo di istituzione, e dall'altra l'imposizione di un tipo verticistico di istituzione che, come tale, diventa un "feticcio" a cui viene sottomesso il popolo. Anche qui si deve partire dall'assunzione del proletariato, in quanto guida della lotta popolare, come il vero soggetto della lotta politica e della ricerca di un rinnovamento delle chiese. Se il luogo dove avviene questa liberazione è la comunità di base, il modo attraverso il quale questa liberazione avviene sarà con la riappropriazione dei "nodi istituzionali"; questa è la condizione per liberare la fede da certe strutture che la canalizzano in modo discriminatorio e oppressivo (34).

"Quando si afferma che il popolo deve riappropriarsi della parola e della sua celebrazione nella preghiera e nei sacramenti, si denuncia un indebito esproprio ed estraneazione che ha tolto al popolo il suo compito di essere soggetto dell'annuncio e della celebrazione del mistero di Cristo"(35).

34) - Cfr. F.GENTILONI, L'ideologia borghese nella pastorale e nella catechesi, in AA.VV., Dibattito sulla lettura politica del Vangelo, Claudiana ed., Torino 1976, pp.33-44.

35) - Cfr. C.VOGEL, Alienazione del culto nei confronti della comunità, in "Concilium" 2(1972) 23-40.

"Inoltre, la stessa ricerca di riappropriazione vuol ricordare che le chiese vengono a costituirsi in quanto tali per mezzo della predicazione, dell'ascolto e della celebrazione della parola, cioè della promessa messianica ed eschatologica fatta da Dio a tutti gli uomini in Cristo; tenendo anche presente che la fede delle chiese si verifica storicamente nella prassi all'interno della storia della liberazione umana, e che questa stessa prassi condiziona il suo annuncio e la sua celebrazione della parola" (36).

Dobbiamo dire in conclusione che il modo dei CpS di parlare della fede non è esaustivo (d'altronde a loro non interessa fare un discorso sulla fede direttamente; non è loro compito), ma bisogna pure rilevare che il loro modo di situarsi davanti alla relazione fede-politica è rispettoso di entrambi le realtà. Quello che schematicamente abbiamo descritto può essere il quadro panoramico del modo nuovo di vivere la fede nel contesto della real tà odierna, modo conflittuale e complesso ma ricco di nuove possibilità e di un futuro migliore, più umano e quindi più degno dell'uomo e di Dio.

36) - J.R.REGIDOR-A.GECHELIN, op.cit., p.73.

4) Validità dell'applicazione dell'analisi marxista
alla critica della religione

Nell'introduzione al capitolo descrittivo sui CpS dicevamo che era necessario, ad un certo momento "ampliare l'attenzione ai temi politici e teorici connessi con l'assunzione del marxismo da parte dei cattolici", sembra che sia giunto ora il momento di doverlo fare, per dare al rapporto fede e politica la sua naturale cornice che è appunto il rapporto tra cristianesimo e marxismo. Per questo confronto, oggi più problematico di sempre date le difficoltà di ordine teorico e pratico, ci siamo serviti dell'apporto di G.Girardi e di quello di J.Chabert e J.Guichard (37). Prima di farne una sintesi delle linee generali sono necessarie due premesse:

a) Questa descrizione è in prospettiva di un possibile dialogo-confronto, e non descrive quello che sino ad ora c'è stato;

b) Parlando di rapporto marxismo-cristianesimo bisogna tener presente quello che dice J.Gevaert:

37) - Cfr. J.CHABERT-J.GUICHARD, Un apporto congiunturale al marxismo e al cristianesimo, in AA.VV., Il cristiano marxista, Paideia, Brescia 1976, pp.69-90; G.GIRARDI, I cristiani di oggi di fronte al marxismo, in AA.VV., Il cristiano marxista, Paideia, Brescia 1976, pp.189-221.

"Il cristianesimo non è in primo luogo una economia, una teoria della struttura politica dello stato, un movimento per la rivoluzione sociale nel mondo, ma una religione, con un'etica ad ispirazione religiosa. Perciò il cristianesimo autentico si rifiuta radicalmente di lasciarsi catalogare in posizione concorrenziale accanto ad altre teorie e movimenti di ordine economico, sociale e politico. Accettando la sfida su quel terreno socio-economico o socio-politico, che non è il suo, il Cristianesimo perderebbe necessariamente la partita" (38).

a) Cristianesimo e marxismo

In genere i CpS si rendono conto che non si può scindere la teoria scientifica da quella filosofica e che esse, insieme all'utopia, mantengono una relazione dialettica all'interno della teoria della rivoluzione. Per essi il marxismo non è soltanto un cambiamento politico, ma è un cambiamento globale, una rivoluzione culturale, in cui però la fede non perde la sua originalità, ma scopre di non poter essere vissuta coerentemente se non nel vivo della prassi rivoluzionaria. Ciò che ha portato i CpS e i marxisti a superare la fase

38) - G.GEVAERT, Ateismo e critica della religione nell'ambito del marxismo, UPS, Dispense dell'Istituto di Catechetica, p.43.

della polemica e del dialogo e ad incontrarsi è stato il fatto di lottare insieme per liberare l'uomo con la critica più radicale dell'individualismo, produttivismo, consumismo e per realizzare una società veramente democratica. In fondo è stata una riscoperta dei valori più profondi dei rispettivi messaggi; è stata la scoperta che l'amore di Cristo ha bisogno di darsi degli strumenti scientifici e politici per diventare una forza storica liberatrice.

L'incontro si verifica quindi a livello etico, e quando ad esso si accosta quello scientifico e politico avviene il passaggio della denuncia delle ingiustizie e disuguaglianze alla scoperta della loro causa strutturale, lo sfruttamento capitalista e la lotta di classe. Al progetto umano e rivoluzionario che ne segue, la fede, ad esso indissociabile, conferisce un senso nuovo proiettandolo su un orizzonte totalmente altro.

Conseguentemente il rapporto marxismo-cristianesimo deve essere visto come unità dialettica che riconosce sia l'autonomia e la specificità dell'impegno rivoluzionario sia della fede. L'autonomia è però relativa, poiché tra le due sfere vi è un gioco costante di azione e reazione.

Girardi presenta così questa unità dialettica:
- Unità dialettica come relazione conflittuale.

Il cristianesimo e il marxismo hanno ciascuno una diversa analisi della società, per cui il loro conflitto permane anche a livello di teoria politica. A livello filosofico il conflitto è ancora più grave e diventa globale con l'affermazione di ateismo, che fa corpo con le posizioni fondamentali e contribuisce a caratterizzare l'intero sistema. Ma bisogna riconoscere che se il marxismo ha dovuto essere ateo è avvenuto perché il cristianesimo costantiniano è controrivoluzionario (39).

- Unità dialettica come relazione globale.

Cristianesimo e marxismo sono due posizioni inglobanti; il loro rapporto non può essere riduttivo: o si sceglie l'uno o l'altro, oppure - aggiunge Girardi - si tenta una sintesi audace che implica una rivoluzione culturale (40).

- Unità dialettica come relazione dinamica.

Se si accetta che il cristianesimo ed il marxismo sono due visioni dinamiche che continuamente si confrontano con la realtà, l'uno per essere fedele al

39) - G.GIRARDI, I cristiani di oggi di fronte al marxismo, op.cit., pp.194-204.

40) - Ibidem, pp.204-207.

Cristo risorto e operante nella storia, l'altro per rimanere fedele alla sua scientificità, possono raggiungere una complementarietà profonda ed elaborare insieme un nuovo pensiero confrontandosi insieme con la realtà (41).

- Realtà dialettica come unità articolata.

Si riconosce l'autonomia e la specificità sia dell'impegno rivoluzionario sia della fede (42).

- Unità dialettica come relazione critica.

Da una parte è necessaria un'analisi di classe della realtà cristiana in tutte le sue dimensioni, demistificando le trasposizioni religiose di certe esigenze della cultura dominante. Dall'altra parte il cristiano può assumere il marxismo solo sottoponendolo a sua volta a critica rigorosa in nome delle esigenze rivoluzionarie e dello stesso materialismo storico. Questa critica è rivolta sia al marxismo come movimento storico (stato, partito), sia alla stessa teoria (43).

- Unità dialettica come relazione creatrice.

L'incontro tra fede e rivoluzione è il luogo

41) - Ibidem, pp.207-208.

42) - Ibidem, pp.211-212.

43) - Ibidem, pp.212-217.

privilegiato della creatività cristiana (44).

Questo nuovo e complesso modo di relazionarsi di cristianesimo e marxismo conduce ad una nuova fase dell'analisi critica della religione. Ormai è accettato da tutti (almeno a livello di affermazione teorico generale) che "l'impegno dei cristiani nella vita politica richiede la mediazione dell'analisi scientifica della realtà socio-politiche" e che questa mediazione dell'analisi scientifica "non può essere dedotta direttamente dalla fede" (45). Ora, è parere abbastanza comune (oltre che dei CpS!) che l'analisi marxista permetta una lettura più scientifica della realtà in quanto permette, attraverso essa, di analizzare e di leggere un maggior numero di dati.

b) Caratteristiche della nuova analisi marxista
usata dai CpS

Riuniamo queste caratteristiche in cinque punti seguendo R.Regidor (46).

44) - Ibidem, pp.218-220.

45) - E.ALBERTICH, Fede cristiana e scelte politiche, op.cit., p.87.

46) - J.R.REGIDOR-A.GECHELIN, op.cit., pp.65-66.

I° - La critica della religione nella sua matrice marxista non viene fatta da una posizione esterna e di rifiuto di ogni religione, bensì dal di dentro dell'esperienza di fede, con le conseguenze pratiche che questo comporta.

II° - La critica marxista della religione viene assunta in ciò che ha di veramente originale, cioè come strumento di analisi e di lotta contro ogni forma storica di alienazione e di ideologia religiosa. Questi cristiani infatti sostengono che il materialismo storico e dialettico non può essere considerato innanzitutto, ideologicamente, come una visione atea o areligiosa del mondo. In altre parole, si ritiene che il marxismo, in quanto filosofia o teoria del proletariato nella sua lotta contro il capitalismo e per il socialismo, implichi la critica e la lotta contro ogni forma alienante e ideologica di religione, ma non il rifiuto aprioristico e quasi metafisico di ogni forma religiosa.

III° - Questa critica marxista della religione è utilizzata nei confronti della propria esperienza di fede, e questo rende maggiormente possibile scoprire e combattere gli idoli e i feticci, le forme alienanti e ideologiche presenti nella comunità ecclesiale, nella interpretazione del Vangelo, nella predicazione,

nella chiesa come organizzazione e come apparato ideologico, nei suoi rapporti con il potere economico, politico ed ideologico ...; in positivo costituisce uno stimolo per il credente nella ricerca di forme nuove di interpretare, vivere e celebrare la fede cristiana.

IV° - La critica marxista della religione viene utilizzata anche nei confronti dell'alienazione e dell'ideologia religiosa che sono pure presenti nelle forme storiche di ateismo e di irreligiosità, oppure nelle stesse organizzazioni e partiti di ispirazione marxista; essa serve a scoprire, criticare e lottare contro la mentalità religiosa presente talvolta nell'organizzazione politica, nell'assolutizzazione del burocratismo e della disciplina di partito, nel fanatismo di alcune posizioni che si credono in possesso della verità nei modi propri del dogmatismo delle chiese; essa serve a lottare contro le forme di ideologia presenti nelle concezioni economicistiche e meccanicistiche della lotta politica.

V° - Infine la critica marxista serve a sensibilizzare i partiti, nei loro rapporti con i movimenti di ispirazione cristiana, a dare la preferenza al movimento di massa evitando ogni tipo di accordo tra l'apparato del partito e l'apparato ecclesiastico che sia contrario alle reali esigenze della lotta politica del-

le masse.

Questo metodo permette di mettere a nudo le radici profonde delle alienazioni, di tutte le ideologizzazioni e le assolutizzazioni. Ma qual'è il ruolo della fede in questo processo di costruzione di una umanità che sia libera e liberante?

5) Funzione critica della fede nei riguardi di ogni ideologia e demitizzazione di ogni progetto storico

Già abbiamo detto che il vero grande pericolo per i CpS non viene dal tentare vie nuove, anche se incerte e molto problematiche, ma dallo svuotamento progressivo dei contenuti della fede, dalla riduzione della fede ad una categoria critica e non a una realtà da sperimentare nella quotidianità della lotta politica. Sembra quasi che alcuni CpS siano pronti ad immolare la fede come ultimo, supremo sacrificio sull'altare della concordia comune e del bene del proletariato.

Raniero La Valle si è fermamente dissociato da questa tendenza e senza paura di essere tacciato di "dualista e spiritualista" (47), ha ribadito con forza

47) - J.R.REGIDOR-A.GECCHELIN, op.cit., p.34.

l'alterità e la irriducibilità della fede ad ogni progetto politico e contemporaneamente la sua estrema validità per un progetto più umanizzante.

Ormai i CpS hanno ampiamente dimostrato come spesso nella nostra società la fede "è stata utilizzata come strumento dei gruppi ideologici e confessionali per assicurarsi l'appartenenza e la fedeltà dei propri membri" (48), mentre il suo compito "in base al riferimento al passato salvifico della persona e opera di Cristo, e in base al riferimento al futuro promesso, è di relativizzare ogni realizzazione storica" (49).

Come conclusione del nostro discorso riportiamo alcuni passi dell'intervento di R. La Valle alla tavola rotonda di Napoli su "Fede e impegno politico":

"Dobbiamo sapere che vivere autenticamente dentro di noi, il rapporto cristianesimo e marxismo, quale versione concreta del rapporto tra fede e politica, non vuol dire vivere una festa, non vuol dire fare una scampagnata, ma vuol dire vivere una tensione, vivere un conflitto ...

Io credo che un modo sbagliato e devian

48) - E.ALBERICH, Natura e compiti di una catechesi moderna, Elle Di Ci, Torino 1972, p.90.

49) - E.ALBERICH, Fede cristiana e scelte politiche, op. cit., p.85.

te di vivere la tensione creativa e il conflitto tra marxismo e cristianesimo, tra politica e fede, sia di risolvere e ridurre il cristianesimo nel marxismo, e la fede nella politica. Conosco le ragioni storiche e ideologiche per cui questo avviene, capisco la sana reazione contro le mistificazioni del cosiddetto spirituale, e contro la gestione consolatoria delle cose ultraterrene, per cui tanta parte della cultura cristiana contemporanea è oggi tentata da questa riduzione alla politica e alle ideologie mondane di tutta la dimensione umana, e quindi anche della fede. Ma credo che sia un errore ridurre la fede alla politica, alla lotta per la giustizia ecc., così come credo sia un eccesso di giustificazionismo, per legittimare la scelta marxista dei cristiani, fare dell'ideologia proletaria una specie di trascrizione moderna, scientifica ed esaustiva del cristianesimo ... Al contrario la fede è la radicale contestazione di ogni integralismo, perché porta ad una realtà che è sempre oltre ciò che si vede, e che quindi non si esaurisce in alcuna realizzazione visibile, altrimenti non sarebbe fede ma visione ... E credo che non si farebbe nemmeno un buon servizio al marxismo se gli si desse non l'apporto di una coscienza critica, non un ulteriore stimolo a storicizzarsi, a riconoscersi come relativo, ma gli si portasse invece una legittimazione mitica, lo si avvalorasse come utopia, gli si fornisse un tempio, così da eccitare la tentazione all'autosufficienza, l'illusione di essere la risposta ultima e definitiva a tutto l'uomo e a tutta la storia ... Così vivere la fede all'interno delle scelte del proletariato, credo che voglia dire sapere che anch'esso non è immune dalla tentazione dell'egoismo, dell'infedeltà all'uomo, del potere prevari-

cante. Credo che questo sia importante, proprio nel momento in cui si lotta per attribuire al proletariato il potere ...

Perciò in conclusione, vorrei dire che vivere la fede all'interno delle lotte del proletariato, vuol dire non dare al proletariato nulla di meno di quanto il cristiano deve dare al mondo, per il quale il Signore è morto sulla croce. Per citare ancora una volta Bonhoeffer, tutto sarebbe rovinato se si volesse riservare Cristo alla chiesa e concedere al mondo solo una qualche legge (o una qualche rivoluzione). Dare al mondo (e quindi al proletariato), qualche cosa di meno di Cristo, è pura e semplice incredulità; vuol dire non prendere sul serio l'Incarnazione, la morte sulla croce, la risurrezione corporale, vuol dire rinnegare il corpo di Cristo; vuol dire cioè risolvere la tensione e il conflitto tra fede e politica, abolendo la fede" (50).

Abbiamo citato ampiamente l'intervento di La Valle perché ci sembra una valida sintesi critica del movimento dei CpS. Ci pare che queste affermazioni superino la posizione "dualista e spiritualista" in quanto pongono la testimonianza cristiana non al di fuori, ma dentro un responsabile coinvolgimento nel concreto impegno sociale e politico, chiudendo così il circolo ermeneutico di fede e politica.

50) - R.LA VALLE, Fede cristiana e impegno politico, in "Regno--documenti" 21 (1974) 598-560.

CONCLUSIONE

La portata delle tematiche affrontate e l'ampiezza dei problemi ancora aperti non ci permette delle conclusioni vere e proprie, soltanto possiamo enunciare alcuni temi e problemi emergenti dalla prassi dei due Movimenti che abbiamo esaminato e che richiedono sedi proprie di ricerca perché non ancora risolti.

Concludendo il nostro lavoro, non riteniamo nostro compito determinare e forse neppure orientare teoricamente, se non all'interno di una prassi, per una soluzione del difficile rapporto tra fede e politica.

L'aver precisato i limiti e i rischi entro i quali 2 Movimenti (CL e CpS) si stanno muovendo è forse il nostro contributo specifico per una proposta critica e costruttiva nei confronti di una educazione religiosa e politica, da sperimentare e verificare nella concretezza di una precisa situazione storico-sociale.

Così possiamo soltanto constatare la consapevolezza autocritica dei molteplici aspetti o processi che restano da chiarire e da elaborare. Pertanto a questo punto ci poniamo alcuni problemi:

- Problematicità dell'approccio catechetico al rapporto fede-politica in CL e nei CpS.
- Problemi emergenti dall'analisi valutativa del rapporto fede-politica in CL e nei CpS.

1) Problematicità dell'approccio catechetico al rapporto fede e politica in CL e nei CpS

Giunti alla fine del nostro lavoro, possiamo ancora precisare che, da un punto di vista metodologico, lo scopo del nostro lavoro era riscoprire e precisare l'identità originale dell'approccio catechetico al rapporto fede e politica in CL e nei CpS.

Arrivati però a questo punto dobbiamo riconoscere che, pur avendo approfondito, nel limite del possibile, lo "status" della catechetica nella sua natura, nel suo fine, nel suo contenuto, nello stile della sua ricerca "scientifica", è questo un problema assai complesso e ancora aperto (1).

" ... E' ormai coscienza acquisita che il fine della catechesi è quello di formare

1) - Cfr. GRUPPO ITALIANO CATECHETI, Atti dell'incontro catecheti italiani, Frascati 2-3 giugno 1976.

una 'mentalità di fede' da intendersi come 'concretizzazione' della fede, cioè come un 'sistema unitario e articolato di significati cristiani' da far emergere abitualmente nelle situazioni di vita più impegnative" (2).

Fine della catechesi, quindi, è la formazione di una unica mentalità (o struttura di personalità) in cui i criteri valutativi delle situazioni umane si rifanno al messaggio cristiano, non come a un dato imposto dal di fuori, ma come a esigenze e a risposta connesse con l'esperienza dei valori umani ... (3). Non tutto però è chiaro: il rapporto della catechetica con le scienze umane (in passato forse si è creduto troppo nella psicopedagogia) e il rapporto della catechetica con la teologia, la Rivelazione e la Tradizione della chiesa.

Con J. Audinet possiamo, tuttavia, affermare che la catechesi è l'azione per la quale un gruppo umano interpreta la sua situazione, la vive e l'esprime alla luce del Vangelo, un modo di attualizzare la Tradizione vivente, la comunicazione dei documenti del

2) - Cfr. H. SCHILLING, op.cit., pp.303-348.

3) - C. BUCCIARELLI, Realtà giovanile e catechesi, vol.II, Elle Di Ci 1975, p.14.

la fede in una comunità ... (4).

"... La catechesi ha dunque una sua propria originalità in fatto di metodo ..." (5) e la catechetica ripropone la stessa "originalità" a livello di "riflessione scientifica", sebbene in rapporto "dialogico" e "interdisciplinare" con le scienze umane e con la teologia, sebbene riproponga i permanenti dilemmi: è dottrina o vita, teoria o pratica, in quale chiesa e in quale società? (6).

E' a questo livello, perciò, che riteniamo l'attuale riflessione catechetica ancora aperta a ulteriori ricerche e verifiche, data la complessità della problematica.

Onestamente c'è da chiedersi se questa "ambiguità" emergente dal nostro lavoro non riflette lo sta

4) - Cfr. J.AUDINET, Le renouveau catéchétique dans la situation contemporaine, conférence au Congrès international de Medellin, in "Catéchèse" n.34, gennaio 1969, p.42. Cfr. J.AUDINET, Linee di evoluzione, in "Catéchèse" n.48, 1972, p.373.

5) - C.BUCCIARELLI, op.cit., p.21.

6) - Cfr. J.AUDINET, La catéchétique: savoir ou savoir faire?, in "Seminarium" 1, 1975.

to di poca chiarezza in cui la catechetica, sebbene (o forse sta in questo la sua originalità?) in un contesto interdisciplinare-dialogico-mediativo, si muove, oggi, come "scienza".

2) Problemi emergenti dall'analisi valutativa del rapporto fede e politica in CL e nei CpS

Con questo contributo conclusivo vogliamo ripercorrere sinteticamente il lavoro svolto, mettendo in evidenza i problemi che i due Movimenti ripropongono nel tentare una soluzione "storica" del difficile rapporto: fede-politica. L'analisi che noi abbiamo compiuto di CL e dei CpS non ha alcuna presunzione di definitività, anche perché il fenomeno socio-ecclesiale, fede e politica esige, oltre quella catechetica, altre visuali interpretative. Molte sono, pertanto, le perplessità, numerose le esigenze e diversi gli interrogativi che rimangono: sui più significativi dei quali ci soffermeremo ora.

a) Per un'ulteriore adeguata comprensione della portata storica dei due Movimenti, occorre una analisi sociologica più attenta e completa. Per capire globalmente e interpretare oggettivamente la prassi e la

esperienza di CL e dei CpS non è sufficiente conoscere le diverse posizioni teoriche e ideologiche attraverso documenti, ma attraverso un serio tentativo di analisi sociologica, che noi abbiamo escluso per scelta metodologica, arrivare a informazioni più precise e complete sulla composizione sociale, sulla identità culturale, sull'atteggiamento dei movimenti in esame nei confronti della società, ecc. Il nostro lavoro non ha svolto un accurato studio sui comportamenti sociali di questi fenomeni religiosi: occorre, allora, proseguire, con critiche, integrazioni e apporti originali quest'analisi, evitando precomprensioni integristiche sia da parte del "tradizionalismo" come del "progressismo" cattolico.

b) La "teologia politica" rischia continuamente di essere asservita alle più diverse ideologizzazioni della fede, cioè può diventare la copertura ideologico-cristiana dei più diversi movimenti attuali di liberazione, perdendo la sua rilevanza e forza critico-liberatrice.

Partendo da questi presupposti bisogna chiederci: "Chi può e chi è in grado di fare teologia politica?"

La teologia politica è una componente sovrastrutturale dell'esperienza di fede vissuta e storica

mente operante della comunità ecclesiale? Quando la teologia politica diventa ideologia se non quando si separa o si identifica con l'esperienza di fede della comunità ecclesiale, invece di parteciparvi criticamente in termini di mediazione?

E' sufficiente quanto detto per garantire il carattere non-ideologico della teologia, se è possibile uscire dalla ideologia?

c) E' possibile una "lettura materialistica o marxista del Vangelo?" Sia CL che i CpS rifiutano un approccio psicologico-intellettualoide, riproponendo, secondo "ideologie" diverse, una nuova "ermeneutica politica" della Bibbia. Ma se è vero che bisogna prendere sul serio le strutture economiche e politiche che definiscono il campo sociale nel quale si situano o si leggono i testi biblici, non si può ridurre l'esegesi o la teologia a un fatto sovrastrutturale, attraverso una "demitologizzazione", cadendo così nella "ermeneutica liberale" ... Non è vero che il rischio di certe letture politiche della Bibbia è quello di una riduzione del messaggio biblico alle "parole d'ordine" della propria ideologia?

Non è forse la comunità ecclesiale il luogo adatto per un giusto "discernimento-giudizio-decisio-

ne" storica, per una adeguata mediazione "teandrica" tra l'ascolto della Parola e l'analisi della situazione?

Come altrimenti riferirsi all'esperienza biblica da parte di chi è inserito in situazioni socio-politiche precise ed è chiamato ad assumerle responsabilmente? Il primato della fede non può sottrarre il cristiano all'impegno storico oppure integristicamente sottrarre l'ambito politico alla sua autonomia.

d) E' possibile conciliare l'unità nella fede, il pluralismo politico e l'interclassismo?

Come raggiungere una sintesi unitaria, pur nella diversità, per creare le condizioni storico-politiche di una società omogenea, differente da quella disarticolata nella quale viviamo?

Se è vera la critica dello stalinismo e del modello socialista valido per tutti, questa stessa critica deve essere rivolta a quanti, in nome di presunti valori o ideali cristiani, cercano di fatto di impedire il pluralismo e restringere gli spazi di libertà per il rafforzamento di un blocco storico di consenso. Possiamo perciò affermare che soltanto il pluralismo politico può garantire l'unità della comunità cristiana. L'unità sarà tradita se non si esprime nel pluralismo e il pluralismo sarà insoddisfacente se dimen-

ticherà l'unità essenziale...

Ma cosa si intende per unità e per pluralismo? CL e i CpS tentano una risposta, nell'ambiguità storica, a questa domanda ...

e) Continuamente nella prassi è presente il rischio dell'integrismo (trasformare la politica in pura religione concretizzata) o del qualunqueismo separatista (la politica non ha niente da ricevere dalla fede e viceversa). La confusione tra fede e politica è innaturale e pericolosa. La politica è autonoma rispetto alla fede, ma anche la fede è autonoma rispetto alla politica: tutto è politico, ma la politica non esaurisce tutte le dimensioni dell'uomo ...

Come però nella prassi realizzare questa unità dialettica? Sia CL che i CpS costituiscono due diversi tentativi di risposta che suscitano numerose perplessità ...

f) Non è facile definire o reinventare il ruolo politico che i cristiani dovrebbero assumere nella società italiana. Tuttavia si devono ricercare nuove prospettive che non diano per "intellettualisticamente" finiti i bisogni religiosi ed esistenziali degli uomini di oggi. Sono problematiche dense di difficoltà, ma da non lasciar cadere:

- il problema delle nuove forme "religiose";
- le tematiche della secolarizzazione;
- l'analisi delle strutture ecclesiali alla luce delle scienze umane;
- la ricerca della identità dei cattolici nella società italiana;
- il rapporto dei cristiani con i marxisti e con la chiesa istituzionale;
- la collocazione storica dell'"utopia" tra denuncia del passato (senso retrospettivo) e annuncio di speranza cristiana in un futuro diverso e migliore (senso prospettico);
- una nuova coscienza "cristiana" dei conflitti sociali e politici, al di là del "dialogo ad ogni costo" che elude i conflitti, e al di là del "conflitto hegeliano ad ogni costo" sacralizzato come mezzo infallibile;
- la conquista di uno spazio ecclesiale-politico per uscire dallo "stato di illegittimità" e dal persistente "settarismo ecclesiale";
- la problematicità della presenza di una forte corrente marxista nella chiesa come una realtà incompatibile con la fede o con un altro orientamento politico, quello del potere della istituzione ecclesiale.

g) A livello specificatamente catechetico, quali conclusioni trarre per l'azione educativo-pastorale?

Da quanto abbiamo detto la catechesi per rilevan-
gelizzarsi in funzione politico-liberatrice ha bisogno
di entrare in un processo di conversione che consta di
due fasi:

1) La fase della purificazione: tale purifica-
zione deve avvenire criticamente in tutti quei fattori
appartenenti al processo educativo catechetico che pos-
sono determinare l'effettiva dimensione liberatrice, in
quanto sono fattori di una certa rilevanza per la "ge-
stione politica" della catechesi.

Si allude a tutta "l'istituzione catechistica"
con le sue strutture organizzative, i suoi operatori pa-
storali, i suoi destinatari, i suoi contenuti, i suoi
metodi e mezzi didattici, che spesso partecipano, in
forma acritica, a certi disegni politici che gestisco-
no o strumentizzano tutte queste componenti in modo i-
deologizzante, lasciandole implicate in dinamismi so-
cio-economici e ideologici che nulla hanno a che fare
con la dimensione profetica della fede.

2) La fase dell'impegno: tale impegno non va
certo programmato aprioristicamente, perché esso nasce
dalla presa di coscienza della prassi sociale e stori-
ca in cui si è situati e si vive. E siccome la fede non
si vive in una campana di vetro, occorre che gli anima

tori della catechesi "liberatrice" siano attenti a tale situazione storica e sociale per scoprire le aree di intervento per programmare l'impegno educativo, il quale non può esulare da questo dilemma: o è uno strumento di dominio o è uno strumento di libertà-liberazione. In tale fase la catechesi per essere "liberatrice" dovrà passare attraverso i seguenti momenti:

- il momento della denuncia, in cui si analizza la situazione, si contesta razionalmente, si lotta con tenacia e pazienza, si denuncia insomma in nome dell'uomo umanizzato.
- il momento dell'"annuncio" in cui l'accento è posto sul giudizio critico evangelicamente ispirato e sulla rilevanza politico-liberatrice del messaggio evangelico.
- il momento "delle alternative" da costruirsi con tutti gli uomini che lealmente lavorano e lottano per una autentica liberazione umana (7).

7) - C.BUCCIARELLI, Realtà giovanile e catechesi: L'a-
nimatore e il metodo, Elle Di Ci, Torino 1976, p.86.

B I B L I O G R A F I A

BIBLIOGRAFIA SU COMUNIONE E LIBERAZIONE

A. - DOCUMENTI DI CL

- La Rivista "CL". Strumento di lavoro dei gruppi di CL:
E' il mensile ufficiale del Movimento, esce dal gennaio 1975 ed è diretta dal responsabile della 'redazione culturale' di CL (un centro di elaborazione culturale e politica a metà tra l'ufficio studi e l'ufficio stampa) che ha sede in Milano, viale Monte Rosa 81. L'attuale campagna abbonamenti punta al reclutamento di 20.000 lettori fissi, anche se ultimamente ne sono state diffuse (nei centri culturali e attraverso la diffusione militante [scuole, università, ecc]) più di 60.000 copie.
- I Quaderni di CL: sono monografie su argomenti di attualità, brevi trattazioni che aiutano a comprendere da un punto di vista cristiano i diversi temi della questione italiana. Es.:
Bambini di troppo. Il problema dell'aborto in Italia
Enti locali. Al servizio dei soggetti popolari.
- La Rivista di teologia "COMMUNIO": strumento internazionale per un lavoro teologico: Questa rivista che fa capo a VON BALTHASAR, DE LUBAC, RATZINGER ecc..., a differenza di "CONCILIUM" che ha alle spalle la teologia speculativa di

RAHNER ecc..., propone un discorso teologico come teorizzazione di esperienze di Chiesa. E' edita dalla JACA BOOK, Milano, via Aurelio Saffi 19.

- La Rivista CSEO - Documentazione: fatti di chiesa nelle società socialiste dell'Est europeo: Rivista mensile edita dal Centro Studi Europa orientale. Bologna.
- "CLED" (CL - edizioni): casa editrice del Movimento, pubblica due collane:
 - CL - dispense: Es.:
 - R.BUTTIGLIONE, Avvenimento cristiano e fenomeno rivoluzionario;
 - L.NEGRI e M.CAMISASCA, Esperienza cristiana e cultura. Appunti per una storia della chiesa e ricerche di teologia contemporanea.
 - CL - documenti: Es.:
 - N.1.: La paura borghese. Note sull'integrismo
 - N.2.: Note sul lavoro politico e culturale di comunità cristiane in università
 - N.3.: La "questione di cristianesimo e rivoluzione"
 - N.4.: L'esperienza di una comunità di studenti di medicina: Nell'università con un progetto
 - N.5.: La chiesa nella transizione socialista
 - N.6.: Nelle università per la liberazione: Atti del Convegno di CL del 31-3-1973
 - N.7.: Nelle scuole: presenza di liberazione. Atti del Convegno di CL del 26/29-9-1973
 - N.8.: Educatori a scuola: per l'educazione contro l'istituzione. Atti del seminario educatori di Monte Livata 26/31-8-1974.

- "COOPERATIVA EDIZIONI JACA BOOK", Via Aurelio Saffi 19, Milano: E' una casa editrice, fiancheggiatrice del Movimento, fondata 11 anni fa da un gruppo adulto di GS e il cui catalogo raccoglie più di 300 titoli. Cfr.: Cooperativa Edizioni Jaca Book, Autobiografia di un lavoro editoriale, Catalogo del gennaio 1975.
- "ISTRA": Istituto di studi per la transizione e "Centro studi politici": L'Istra pubblica attraverso la Jaca Book, es. Questione cattolica e Movimento cattolico, Milano 1976. Il centro studi politici, che fa capo ad Andrea Borruso, ha il periodico: "Esperienze di unità. Giudizi e prassi di cattolici popolari impegnati nella democrazia cristiana".
- Strumenti di lavoro di CL per il Movimento Popolare. Es.: Cattolici nel PCI: un errore di prospettiva, giugno 1976.
- Segnaliamo gli atti del penultimo convegno (1975) di CL: AA.VV., Per una scuola libera, popolare e democratica, Jaca Book, Milano 1975.
- Segnaliamo infine i numerosi bollettini di informazione, a periodicità settimanale o quindicinale, delle "diaconie" delle diverse città in cui è presente CL. Es.:
 - "Bologna: C".
 - "Grandangolo" di Reggio Emilia.
 - "A '75" di Rimini, ecc...

B. - DOCUMENTAZIONE SU CL

- S.BIANCHI - Gli estremisti di centro, Rimini-Firenze, Guaraldi 1975.

CENTRO OPERAIO (Ed.) - CL: una nuova 'politica cattolica', Coines, Roma 1975.

"Città nuova", XVIII, 1973, n.5.

"COM" - Quale comunione?, I, n.26, 1972.

"COM" - Risposta di L. della Mea, I, n.30, 1972.

"COM" - Inchiesta su CL di F.Gentiloni e di M. Di Giacomo, II, n.43, 1973.

"COM" - Una formula per la felicità, II, n.44, 1973.

"COM" - A norma di legge: lettera di G.Bassani di Reggio Emilia, II, n.46, 1973.

"COM" - Non smetiscono: replica di A.Cesti di Roma al Bassani, II, n.46-48, 1973.

"COM" - Inesattezze: lettera di F.Tassone di "Quaderni calabresi", II, n.50, 1973.

"COM" - CL eludente, II, n.51, 1973.

"COM" - Quaderni sbagliati: replica di M.Di Giacomo al Tassone, II, n.52, 1973.

"COM" - Integrismo, III, n.64, 1974.

"COM" - Abramo-Abramo: lettera di M.Alessi su CL-Militari, III, n.74, 1974.

"COM" - CL: cade la maschera, III, n.84, 1974.

"IL FOGLIO (di Torino)", III, 1973, nn.21-22-23.

"NUOVI TEMPI"- Adesso liberiamo l'Università e Nel riferimento all'Autorità, di M. Di GIACOMO, VIII, n.14, 1973.

- "NUOVI TEMPI" - Se vincono i democristiani ci sarà posto anche per loro di S.Bianchi, VIII, n.14, 1974.
- "QUADERNI DEL MEZZOGIORNO E DELLE ISOLE - QUADERNI CALABRESI" - Divorzio, movimento meridionale e CL di F.Tassone, IX, n.33, 1974.
- "QUALE DOMANI (di Loreto)" - A proposito di CL: Quale salvezza? di A.Vallesi, II, n.7, 1974.
- "IL REGNO-ATT." - Vecchio e Nuovo in CL di P.G.Grassi, n.10, 1973.
- "IL REGNO-ATT." - CL, verso un nuovo messianismo politico di L.Accattoli, XX, n.319, 1975.
- "SEGNO DEL MONDO"- (AC-ragazzi), 10-6-1973, 29-7-1973.
- "SETTEGIORNI" - Oltre la chiesa il vuoto di S.Master, n.234, 1972.
- "LA TENDA" di Roma - Le comunità romane di CL, V, n.9, 1972.
- "TESTIMONIANZE" - I gruppi di CL di Della Pergola, XIV, n.136, 1971.
- "TESTIMONIANZE" - I gruppi di CL tra falso progressismo e integralismo e Inchiesta su CL, XIV, nn.139-140, 1971.
- "VITA SOCIALE" - Un caso di associazione giovanile: GS di U.Terzi, XXIX, nn.149-150, 1971.
- "AVVENIRE" - Dalla liturgia vissuta: una testimonianza Jaca Book di G.Basadonna, 10-10-1973.

"L'ESPRESSO" - n.47, 1974.

MOVIMENTO STUDENTESCO DI MILANO - Cos'è CL: organizzazione della DC e del Vaticano (misticismo medioevale, sostegno della scuola confessionale, culto dell'autorità ecc.), Milano 1974; vedi un precedente intervento nella rivista omonima (n.32) dello stesso MS.

"PANORAMA" - n.370, 1973 (sul Palalido); n.372 (precisazione di A.Moro); n.459, 1975 (università senza elettori).

"OSSERVATORE ROMANO" - Articolo di Mons.Lambruschini nella rubrica Noi e voi, 28.1.1973.

"RINASCITA" - Il contemporaneo, dedicato ai movimenti degli studenti di C.Petruccioli, n.13, 1973.

"UNITA' PROLETARIA" - Cristiani e marxisti al di là delle scelte di classe, intervento di G.Bassani e P.Leoni di CL di Reggio Emilia nel dibattito, II, n.6, 1973.

Tra i più recenti interventi su "Comunione e Liberazione"

C.CARDIA - Ambiguità e integrismo, in "Rinascita" n.1, 2 gennaio 1976, pp.13-14.

P.BUONGIORNO - Facciamo i conti in tasca ai "paras" di Cristo, in "La Repubblica", 26 febbraio 1976.

C.VALENTINI - Soldi benedetti, in "Panorama", 2 marzo 1976, pp.41-42.

C.VALENTINI - Fidanzati della fede?, in "Panorama", 6 marzo 1975, p.44.

BIBLIOGRAFIA SUI CRISTIANI PER IL SOCIALISMO

A. - DOCUMENTI DEI CpS

- SANTIAGO DEL CILE, I° Congresso latino americano, documento finale in J.R.REGIDOR-A.GECCHELIN, Cristiani per il socialismo, storia, problematica e prospettive, IDOC-Documenti nuovi, Mondadori, Milano 1977, pp.83-96.
- AVILA, I° Congresso Nazionale Spagnolo (gennaio 1973), in Cristiani per il socialismo, Convegno nazionale, Bologna, Ed. Sapere, Milano-Roma 1974, vol.I°, pp.128-140.
- BOLOGNA, I° Congresso Nazionale Italiano (settembre 1973) in Cristiani per il socialismo, Convegno nazionale, Bologna, op.cit., vol.II°, pp.484-497.
- NAPOLI, II° Congresso Nazionale Italiano (novembre 1974) Movimento operaio, questione cattolica, questione meridionale, in J.R.REGIDOR-A.GECCHELIN, op.cit., pp.235-248.
- QUEBEC, I° Congresso Mondiale (aprile 1975), in J.R.REGIDOR-A.GECCHELIN, op.cit., pp.369-378.
- BURGOS, II° Congresso Nazionale Spagnolo (settembre 1975) in J.R.REGIDOR-E.GECCHELIN, op.cit., pp.159-164.
- ROMA, III° Congresso Nazionale Italiano (novembre 1976) in COM-Nuovi Tempi.

- RIMINI, Natura e ruolo dei CpS, documento della Segreteria Generale, in COM-Nuovi Tempi, 2 maggio 1976, p.9.
- LISBONA, Primo Incontro Nazionale Portoghese (gennaio 1975), in J.R.REGIDOR-A.GECHELIN, op.cit., pp. 275-280.

La Rivista "quasi ufficiale" dei CpS è COM-NUOVI TEMPI di cui citiamo gli articoli principali:

COM n.58 (1973) pp.4-5 PCI, PSI, PDUP, il Manifesto dicono a COM le loro posizioni sul Convegno dei CpS: No all'integrismo

COM 10 febbraio 1974, Referendum sul divorzio, no all'abrogazione

COM-NUOVI TEMPI n.5 (1974) Cristiani nelle lotte del proletariato

COM-NUOVI TEMPI n.7 (1974) Speciale sul Congresso di Napoli:

- Relazione introduttiva, pp.5-7
- Tavola rotonda su Fede e Politica, pp.8-9
- Documento conclusivo, pp.10-12
- Le relazioni delle tre commissioni, pp.13-14.

COM-NUOVI TEMPI n.5 (1975) Allargare la lotta contro il concordato, p.10.

COM-NUOVI TEMPI n.15(1975) La nostra presenza nella campagna elettorale per un voto a sinistra, p.8.

COM-NUOVI TEMPI n.20(1975) CPS, Origine, storia, scelte attuali (Inserto speciale) pp.1-16.

COM-NUOVI TEMPI, 11 gennaio (1976) Un pubblico giovane di sinistra, magari intellettuale e in cerca di fede... ma molte nazioni

COM-NUOVI TEMPI, 2 maggio (1976) Natura e ruolo dei CpS; documento della segreteria generale, p.9.

B. - DOCUMENTAZIONE SUI CpS : Libri

- G.GIRARDI - Cristiani per il socialismo: perché?, Cittadella, Assisi 1975.
- J.R.REGIDOR-A.GECCHELIN - Cristiani per il socialismo, storia, problematica e prospettive, IDOC-DOCUMENTI NUOVI, Mondadori, Milano 1977.
- G.MILANESI - Identità religiosa e impegno politico nei "Cristiani per il socialismo", in AA.VV. Religione e politica, Coines, Roma 1976.
- S.ANTONIAZZI - Cristiani e scelta marxista: i "Cristiani per il socialismo", in AA.VV., Il problema politico dei cattolici, Coines, Roma 1975.
- B.SORGE - Le scelte e le tesi dei "Cristiani per il socialismo" alla luce dell'insegnamento della chiesa, Elle Di Ci, Torino 1974.

Articoli di Riviste

- B.SORGE - Cristiani per il socialismo: da Santiago del Cile a Bologna, in "La Civiltà Cattolica" 2972 (1974) 111-130.
- - Ragioni e ambiguità dei cristiani per il socialismo, in "La Civiltà Cattolica" 2982 (1974) 456-474.
- - Tre domande ai "cristiani marxisti" in "La Civiltà Cattolica" 3002 (1975) 105-112.
- - Fede cristiana e marxismo, non si può essere simultaneamente cristiani e marxisti, in "La Civiltà Cattolica" 3014 (1976) 105-115.

- L.ACCATTOLI - I cristiani per il socialismo e la realtà di cui sono espressione, in "Regno-Attualità" 18 (1974) 464-474.
- E.BALDUCCI - Fede cristiana e tensioni ideologiche, in "Testimonianze" 170 (1974) 750-758.
- - Cristiani per il socialismo di fronte al problema dei rapporti fede e politica, in "Testimonianze" 169 (1974).
- M.CUMINETTI - La identità cristiana nella scelta per il socialismo, in "Testimonianze" 174 (1975) 314-325.
- C.GRECO - Cristiani per il socialismo: Bilancio e prospettive, in "Rassegna di teologia" dicembre (1974) 441-458.
- - Cristiani per il socialismo dopo il 5 giugno, in "Rassegna di teologia" 6 (1975) 559-561.
- - Cristiani per il socialismo tra crisi e rinnovamento: note sul III° Congresso nazionale, in "Rassegna di teologia" 1 (1977) 76-85.
- R.LA VALLE - Contro il nuovo integralismo, in "Il Giorno" 10 novembre (1974).
- E.MICHELI - Il secondo convegno nazionale dei cristiani per il socialismo, in "Testimonianze" 168 (1974).
- P.ORLANDO - Cristiani per il socialismo: posizioni. Il dibattito teorico dei cattolici di sinistra sul rapporto tra fede e socialismo, in "Testimonianze" 169 (1974) 703-713.
- A.OSSICINI - La sinistra cristiana e i cristiani per il socialismo, in "Testimonianze" 171-172 (1975) 24-49.

BIBLIOGRAFIA GENERALE CONSULTATA

- AA.VV. - Attese umane e speranza cristiana, Ares, Milano 1971.
- AA.VV. - Correnti teologiche postconciliari, Città nuova, Roma 1974.
- AA.VV. - Coscienza cristiana e impegno politico, Mondadori, Milano 1971.
- AA.VV. - Cristianesimo e marxismo, Mondadori, Milano 1969.
- AA.VV. - Dibattito sulla teologia politica, Queriniana, Brescia 1971.
- AA.VV. - Dibattito sulla teologia della rivoluzione, Queriniana, Brescia 1970.
- AA.VV. - Fede e rivoluzione, Gribaudo, Torino 1968.
- AA.VV. - Il cristiano e la rivoluzione, Gribaudo, Torino 1968.
- AA.VV. - Invito ad una scelta, Coines, Roma 1971.
- AA.VV. - La chiesa nella situazione d'oggi, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1969.

- AA.VV. - La chiesa provocata dal mondo, Queriniana, Brescia 1969.
- AA.VV. - L'impegno sociale e politico del piccolo gruppo, Cittadella, Assisi 1972.
- AA.VV. - La parola nella storia, Queriniana, Brescia 1968.
- AA.VV. - Rivoluzione: Magistero, teologia, mondo contemporaneo, Dehoniane, Bologna 1970.
- AA.VV. - Teologia del rinnovamento, Cittadella, Assisi 1969.
- AA.VV. - Una nuova teologia politica, Cittadella Assisi 1971.
- AA.VV. - Una chiesa che rischia, Herder, Roma 1969.
- AA.VV. - Verso una teologia della violenza, Queriniana, Brescia 1969.
- AA.VV. - Educazione e politica, Vol.I: Educazione, fede e politica; Vol.II: Società e politica nella scuola italiana, SEI, Torino 1976.
- AA.VV. - Il problema politico dei cattolici, Coines, Roma 1975.
- AA.VV. - I cattolici e la sinistra, Cittadella, Assisi 1977.
- AA.VV. - Dibattito sulla lettura politica del vangelo, Claudiana, Torino 1976.
- AA.VV. - Religione e politica, Coines, Roma 1976.
- AA.VV. - Il cristiano marxista, Paideia, Brescia 1976.

- AA.VV. - Questione cattolica e movimento cattolico, Jaca Book, Milano 1976.
- AA.VV. - Una chiesa per gli uomini, Elle Di Ci, Torino 1976.
- AA.VV. - Evangelizzazione e promozione umana, AVE, Roma 1976.
- ALBERICH E. - Orientamenti attuali della catechesi, Elle Di Ci, Torino 1971.
- - Natura e compiti di una catechesi moderna, Elle Di Ci, Torino 1972.
- ALFARO J. - Teologia del progresso umano, Cittadella, Assisi 1969.
- - Speranza cristiana e liberazione dell'uomo, Queriniana, Brescia 1972.
- ALVES R. - Teologia della speranza, Queriniana, Brescia 1971.
- ASSMANN H. - Teologia della prassi di liberazione, Cittadella, Assisi 1974.
- AUBERT J.M. - Pour une théologie de l'âge industriel, Cerf, Paris 1971.
- BAGET-BOZZO G. - Il partito cristiano al potere. La DC di De Gasperi e di Dossetti 1945-1954, Vallecchi, Firenze 1974.
- VON BALTHASAR H.U. - L'impegno del cristiano nel mondo, Milano 1973.
- BARAUNA G. - La chiesa nel mondo di oggi, Vallecchi, Firenze 1967.

- BELLET M. - Il senso attuale del cristianesimo, Ed. Paoline, Roma 1970.
- BELO F. - Una lettura politica del vangelo, Claudiana, Torino 1975.
- BIOT F. - Teologia del fatto politico, Coines, Roma 1974.
- BIROU A. - Combat politique et foi en Jésus-Christ, Ouvrières, Paris 1972.
- BLANQUART B. - Fede e azione politica, Gribaudi, Torino 1971.
- BLOCH E. - Ateismo del cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno, Feltrinelli, Milano 1971.
- BLOCH E. - Dialettica e speranza, Vallecchi, Firenze 1967.
- BRUGNOLI P. - Il coraggio di una chiesa libera, Morcelliana, Brescia 1971.
- BUCCIARELLI C. - Realtà giovanile e catechesi, Elle Di Ci, Torino 1973.
- BUCCIARELLI-PAJER-VERONESE, Realtà giovanile e catechesi, vol.II, Elle Di Ci, Torino 1976.
- CAMPANINI G. - La rivoluzione cristiana. Il pensiero politico di E.Mounier, Morcelliana, Brescia 1968.
- - Fede e politica. 1943-1951. La vicenda ideologica della sinistra DC, Morcelliana, Brescia 1976.

- COMBLIN J. - Théologie de la révolution, Universitaires, Paris 1970.
- COSTE R. - Chiesa e vita economica, Cittadella, Assisi 1972.
- CANDELORE G. - Il movimento cattolico italiano, Ed. Runiti, Roma 1972.
- CONGAR Y. - Un popolo messianico, Queriniana, Brescia 1976.
- COSTE R. - Vangelo e politica, Dehoniane, Bologna 1970.
- - La responsabilità politica della chiesa, Coines, Roma 1974.
- - Dimensioni politiche della fede, Cittadella, Assisi 1973.
- - Une morale pour un monde en mutation, Duculot, Gembloux 1969.
- CULMANN O. - Cristo e il tempo, Il Mulino, Bologna 1965.
- - Gesù e i rivoluzionari del suo tempo, Morcelliana, Brescia 1971.
- DE CLERCQ B.J. - Religion, ideologie e politique, Costermann, Paris-Tournai 1968.
- DE ROSA G. - L'azione cattolica. Storia politica dal 1874 al 1905, Laterza, Bari 1953.
- - L'azione cattolica. Storia politica dal 1905 al 1919, Laterza, Bari 1954.
- DEWART L. - Il futuro e la fede, Queriniana, Brescia 1968.

- DIEZ ALEGRIA J.M. - Cristianesimo e rivoluzione, in Cristianesimo senza Cristo?, Cittadella Assisi 1968.
- - La lettura del magistero pontificio in materia sociale alla luce del suo sviluppo storico, in Magistero e morale, Dehoniane, Bologna 1970.
- DONDEYNE A. - La foi écoute le monde, Universitaires, Paris 1964; Trad. Cittadella, Assisi 1967.
- DUQUOC C. - La chiesa e il progresso, Borla, Torino 1966.
- EXELER A. - La fede come prassi di liberazione, Feltrinelli, Milano 1972.
- FEIL E.-WELTH L. - Dibattito sulla teologia della rivoluzione, Queriniana, Brescia 1970.
- FLICK M. - La speranza, impegno di Dio, impegno dell'uomo, Teresianum, Roma 1972.
- FLICK M. - ALSZEGHY Z. - Metodologia per una teologia dello sviluppo, Queriniana, Brescia 1971.
- FONZI F. - I cattolici e la società italiana dopo l'unità, Studium, Roma 1953.
- FREIRE P. - La pedagogia degli oppressi, Modandori Milano 1971.
- FROM E. - La rivoluzione della speranza, Etas-Kompass 1969.
- FUCHS J. - Esiste una morale cristiana?, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1970.

- GAIOTTI-RIBOLDI-NATALI - Scuola e politica, Ancora, Milano 1976.
- GALOT J. - Il mistero della speranza, Cittadella, Assisi 1971.
- GAMBASIN A. - Il movimento sociale nell'Opera dei congressi, Univ.Gregoriana, Roma 1958.
- GEVAERT J. - Antropologia e catechesi, Elle Di Ci, Torino 1971.
- - Esperienza umana e annuncio cristiano, Elle Di Ci, Torino 1975.
- GIBELLINI R. - La teologia di G.Moltmann, GdT 89, Queriniana, Brescia 1975.
- GIRARDI G. - Credenti e non credenti per un mondo nuovo, Vallecchi, Firenze 1969.
- - Cristianesimo, liberazione umana, lotta di classe, Cittadella, Assisi 1971.
- - Amour chrétien et violence révolutionnaire, Cerf, Paris 1970.
- - Marxismo e cristianesimo, Cittadella, Assisi 1970.
- - Fede cristiana e materialismo storico, Cittadella, Assisi 1976.
- - Educare, per quale società?, Cittadella, Assisi 1975.
- GONZALEZ RUIZ J.M. - Dio è nella base, Cittadella, Assisi 1970.

GONZALEZ RUIZ J.M. - Credere è impegnarsi, Cittadella, Assisi 1968.

--- - Il cristianesimo non è un umanesimo, Cittadella, Assisi 1968.

--- - I problemi sociali e la teologia del postconcilio, IDOC-Mondadori, Milano 1966.

GERLAUD M.T.-RANQUET J.G. - Eglise et politique, Ouvrières, Paris 1961.

GIRARDET G. - Il vangelo della liberazione, lettura politica di Luca, Claudiana, Torino 1975.

GRAND'MAISON J. - Seconda evangelizzazione, Vol.I: I testimoni; Vol.II: Gli strumenti; Vol. III: I progetti, Dehoniane, Bologna 1975-1976.

GROPPO G. - Educazione cristiana e catechesi, Elle Di Ci, Torino 1972.

GUICHARD J. - Chiesa, lotta di classe e strategie politiche, Cittadella, Assisi 1973.

GUTIERREZ G. - Teologia della liberazione, Queriniana, Brescia 1972.

GUTIERREZ-ALVES-ASSMANN - Religione, oppio o strumento di liberazione, IDOC-Documenti nuovi, Mondadori, Milano 1972.

GUZZETTI G.B. - Chiesa e politica: disegno storico, Marietti, Torino 1975.

HALBFAS H. - Linguaggio ed esperienza nell'insegnamento della religione, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1970.

- MANARANCHE A.- Esiste un'etica sociale cristiana?, Dehoniane, Bologna 1971.
- MANCINI I. - Teologia, ideologia, utopia, Queriniana, Brescia 1971.
- MARCUSE H. - Religione e rivoluzione, Il Mulino, Bologna 1968.
- MARITAIN J. - L'umanesimo integrale, Borla, Torino 1968.
- - Religion et culture, Desclée, Paris 1968.
- MARLE' R. - La singolarità cristiana, Jaca Book, Milano 1972.
- MORROU H.I. - Teologia della storia, Milano 1973.
- MARTINA G. - RUFFINI E. - La chiesa in Italia tra fede e storia, Studium, Roma 1975.
- MATTAI G. - Morale politica, Dehoniane, Bologna 1971.
- METZ J.B. - Antropocentrismo cristiano, Torino 1969.
- - I rapporti tra la chiesa e il mondo alla luce di una teologia politica, in Teologia del rinnovamento, Cittadella, Assisi 1969.
- - Riforma e controriforma oggi, Queriniana, Brescia 1970.
- - Sulla teologia del mondo, Queriniana, Brescia 1969.
- METZ-MOLTMANN-OELMULLER - Una nuova teologia politica, Cittadella, Assisi 1971.
- METZ J.B. - SCHLICK J. - Politique et foi, Cerdic-Publications, Strasbourg 1972.

- MILANESI G. - Sociologia della religione, Elle Di Ci, Torino 1973.
- MOLTMANN J. - Il Dio della speranza, in Dio oggi, Queriniana, Brescia 1969.
- - Teclogia della speranza politica della liberazione, IDOC Mondadori, Milano 1970.
- - Sul gioco; saggi sulla gioia della libertà e sul piacere del gioco, Queriniana, Brescia 1971.
- - Una nuova teologia politica, Queriniana, Brescia 1971.
- - Religione, rivoluzione e futuro, Queriniana, Brescia 1971.
- - Teologia della speranza, Queriniana, Brescia 1971.
- - Il linguaggio della liberazione, Queriniana, Brescia 1973.
- - Uomo. L'antropologia cristiana tra i conflitti del presente, Queriniana, Brescia 1973.
- - Prospettive della teologia. Saggi, Queriniana, Brescia 1973.
- - Discussione sulla teologia della speranza, GdT'73, Queriniana, Brescia 1973.
- - Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni in una escatologia cristiana, Queriniana, Brescia 1973.

- MOLTMANN J. - Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana, Queriniana, Brescia 1973.
- - L'esperance en action. Traduction historique et politique de l'Evangile, Du Seuil, Paris 1973.
- - Gesù sì, chiesa no!, Queriniana, Brescia 1974.
- - L'esperimento speranza. Introduzione, Queriniana, Brescia 1975.
- - Conversion à l'avenir. Traduction historique et politique de l'Evangile, Du Seuil, Paris 1975.
- MONDIN B. - I teologi della speranza, Borla, Torino 1974.
- - Teologie della Prassi, Queriniana, Brescia 1973.
- MONTAGNINI F. - COLOMBO G. - Vangelo liturgia cultura, Morcelliana, Brescia 1976.
- NEDONCELLE M.- Bipolarità del cristiano, AVE, Roma 1971.
- NEGRI G. - Catechesi e mentalità di fede, Elle Di Ci, Torino 1976.
- O'RIORDAN J. - Come annunciare Cristo oggi, Cittadella, Assisi 1971.
- PAGANO M. - Storia ed escatologia nel pensiero di W.Pannenberg, Mursia, Milano 1973.
- PANNENBERG W.- La teologia ed il regno di Dio, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1971.

- PEUKERT H. - Dibattito sulla teologia politica, GdT 51, Queriniana, Brescia 1971.
- PIEPER J. - Speranza e storia, Morcelliana, Brescia 1969.
- RAHNER H. - Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo, Milano 1973.
- RAHNER K. - Storia del mondo e storia della salvezza, in Saggi di antropologia soprannaturale, EP., Roma 1965.
- - Considerazioni teologiche sulla secolarizzazione, Roma 1970.
- - Trasformazione strutturale della chiesa come compito e come chance, Queriniana, Brescia 1974.
- RICOEUR P. - Compiti della comunità ecclesiale nel mondo contemporaneo, in Teologia del rinnovamento, Cittadella, Assisi 1969.
- ROQUEPLO P. - Esperienza del mondo: esperienza di Dio? Per una teologia dell'impegno politico, Elle Di Ci, Torino 1972.
- RATZINGER J. - Fede e futuro, Queriniana, Brescia 1971.
- ROSSI M. - I giorni dell'onnipotenza, Coines, Roma 1975.
- RUGGERI G. - Sapienza e storia, Jaca Book, Milano 1971.
- SCOPPOLA P. - Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia, Il Mulino, Bologna 1961.
- - Dal neoguelfismo alla democrazia cristiana, Studium, Roma 1957.

- SCOPPOLA P. - Coscienza religiosa e democrazia nella Italia contemporanea, Il Mulino, Bologna 1966.
- SCHILLEBEECKX E. - La condizione del cristiano nella civiltà secolare, in La chiesa provocata dal mondo, Queriniana, Brescia 1969.
- - Dio, il futuro dell'uomo, EP., Roma 1970.
- SCHILLING H. - Teologia e scienze dell'educazione, Armando, Roma 1974.
- SOLLE D. - Teologia politica. Discussione con R. Bultmann, Morcelliana, Brescia 1973.
- SPADOLINI G. - L'opposizione cattolica da porta Pia al '98, Vallecchi, Firenze 1966.
- STRAMARE T. - Pastorale (bibliografia internazionale) Laterano, Roma 1969.
- TOGLIATTI P. - Comunisti e cattolici, Ed. Riuniti, Roma 1966.
- TONELLI R. - La liberazione dono che impegna, Elle Di Ci, Torino 1973.
- TRAMONTIN S. - Sinistra cattolica di ieri e di oggi, Marietti, Torino 1974.
- XHAUFFLAIRE M. - La théologie politique. Introduction à la théologie politique de J.B. Metz, Cerf, Paris 1972. trad. it. / GdT. 77, Queriniana, Brescia 1974.
- VACCARI G. - Teologia della rivoluzione, Feltrinelli, Milano 1969.

VAN GESTEL C.- La dottrina sociale della chiesa, Città nuova, Roma 1966.

VAN PAASSEN W. - Provvidenza e speranza teologale, fondamenti per una spiritualità delle realtà terrestri, Roma 1967.

VON BALTHASAR H.U. - Chi è il cristiano?, Queriniana, Brescia 1966.

KASPER W. - Dio nella storia, in Dio oggi, Queriniana, Brescia 1966.

--- - Introduzione alla fede, Queriniana, Brescia 1971.