

[Giovanni Mazzillo <info>](#)[www.puntopace.net](http://www.puntopace.net)

[Parte terza del corso tenuto a Napoli nel 1994/Eccl. Contestuale]

## Popolo di Dio e meridione d'Italia

### 1. Nord-Sud, centro-periferia e dipendenza

#### 1.1. Dalla povertà come fatalità alla povertà come risultato di interdipendenze

Solo qualche decennio fa sarebbe stato impensabile il ricorso, in documenti magisteriali, a categorie sociologiche, e per giunta in odore di marxismo, al fine di spiegare il crescente e interdipendente divario tra Nord e Sud nell'adozione di un criterio euristico quale quello dell'interdipendenza tra centro e periferia. I vescovi italiani, ad esempio, hanno dichiarato di essere coscienti

L'affermazione registra innanzi tutto il divario tra Nord e Sud d'Italia (chiamato con il termine, passato dal Meridionalismo ai testi di sociologia "Mezzogiorno"). Sembra però anche recepire - seppure in un inciso, come anche in altre parti non vistose del testo - quella particolare interpretazione del fenomeno in oggetto che passa sotto il nome di *teoria della dipendenza*. Anch'essa un modello esplicativo di quel vasto e complesso fenomeno che vede contrapposti ricchezza e povertà, realizzazione di alcuni ed immiserimento di altri, concentrazione di risorse in alcuni luoghi ed avanzamento di disoccupazione, di emarginazione e persino di degrado in altri. Una forbice che di allarga sempre più, ma che rimane attaccata allo stesso punto che le fa da fulcro: l'economia di mercato lasciata a se stessa, con la cieca fiducia che essa prima o dopo dovrebbe sanare il divario e riversarsi come pioggia benefica su ogni classe sociale, portando benessere per tutti.

Quanti non hanno creduto alla favola liberista (perché di favola si tratta), ma non se ne sono nemmeno congedati, si sono chiesti da dove avesse origine quella divaricazione interdipendente tra ricchezza e povertà denunciata già dal vaticano II, dal magistero di Giovanni XXIII e di Paolo VI e successivamente ripresa, in varie occasioni anche da quello di Giovanni Paolo II. Sia in campo più specificamente ecclesiale, che in campo squisitamente sociologico, ci sono stati diversi modi di impostare il problema. Si può dire che la stessa terminologia adottata indica l'interpretazione scelta per spiegare quel divario che è comunque innegabile. L'adozione di categorie come sviluppo e sottosviluppo, ad esempio, tradisce una lettura del fenomeno della povertà, non già come "impoverimento", ma come *povertà*, dovuta al non sopraggiunto livello di benessere, ritenuto raggiungibile da parte di tutti, a condizione di adoperare particolari accorgimenti. L'aumento delle sacche di povertà e del numero dei poveri non è in rapporto diretto con l'avanzata di una ricchezza che hanno conseguito solo pochi, ma è vista, in questo schema, che si ispira alla teoria dello "sviluppo", come una congiuntura sfavorevole dovuta a cause accidentali e comunque non strutturali alla stessa costruzione della ricchezza. Se di avanzante povertà si parla è perché si è convinti che in un modo o in un altro non il sistema in sé, ma i soggetti in questione (imprenditori e ricchi da una parte e poveri ed emarginati dall'altra) sono responsabili di quanto è avvenuto. A questo punto la

colpa maggiore è attribuita prevalentemente ai soggetti-non soggetto (i poveri di cui sopra. Si originano qui i differenti modelli ai quali dobbiamo fare un doveroso richiamo, al fine di capire il "Mezzogiorno", nel più ampio contesto di quella divaricazione tra soggetti sociali, che qui più ci interessa.

### **1.2. Le differenti interpretazioni della povertà e del sottosviluppo**

Il modello interpretativo della povertà, in quanto fenomeno di massa e non della singola persona o di un gruppo circoscritto, può essere, in conclusione, di natura funzionale, come quello precedentemente descritto e come tutti quelli che, in un modo o in un altro, fanno ricorso al modello-base dello sviluppo. In questo caso il difetto è visto nel funzionamento del sistema, ritenuto comunque valido. Al punto di essere fermamente convintiche esso arrecherebbe benessere a tutti, se funzionasse come dovrebbe (ma proprio qui è la lacuna più vistosa: come veramente dovrebbe funzionare?) La disfunzione è quindi spiegata solo con motivazioni estrinseche, mentre la sua natura è ritenuta fundamentalmente valida. E' una tesi almeno chiara ed è propugnata da molti. In genere, pur con alcuni, si ritrova alla base di buona parte degli interventi ecclesiali qualificati e delle interpretazioni sociologiche vere e proprie. In realtà, volendo identificare i suoi sostenitori e le aree geografiche alle quali questi appartengono, si constata che questi sono generalmente soggetti ben integrati nelle aree geografiche supersviluppate o comunque sviluppate. Oppure appartengono a zone geografiche che, pur non avendo raggiunto un livello di sviluppo ritenuto accettabile, sono già stati raggiunti da una sorta di colonizzazione ideologica che ha propagandato la via dello sviluppo come via del benessere generalizzato e diffuso.

Il modello alternativo insiste invece su un difetto non solo funzionale ma *strutturale* dello stesso sviluppo. Parte dall'osservazione storica, difficilmente smentibile, che il tempo già intercorso, dall'affiorare del problema del divario sviluppo-sottosviluppo ad oggi, non solo non ha colmato la distanza tra le due linee sempre più divergenti, ma l'ha tanto aggravata, da renderla, nei fatti, ormai incolmabile. Il problema non è più di dosaggio o di migliore redistribuzione di sviluppo, ma è piuttosto il riconoscere fundamentalmente sbagliato il modello. Se ad esso si propongono ormai da alcuni drastici correttivi, che se fossero realmente applicati, renderebbero quel modello irriconoscibile, altri lo contestano radicalmente. Appartengono ai primi quanti ritengono fundamentalmente amorale (e quindi immorale) l'ideologia di uno sviluppo ancorato alle soli leggi dell'autoespansione e quindi propugnano non più la tradizionale qualificazione etica dello sviluppo, ma una sua drastica revisione, arrivando giustamente a capovolgere l'abituale gerarchia dei termini in gioco. Questa metteva al primo posto i diritti dell'economia (la forma concreta dell'autoespansione dello sviluppo) e, nel caso ancora ottimale di una certa economia illuminata, collocava al secondo posto i diritti dell'uomo. La tendenza è invece oggi almeno ad affermare in linea di principio: vengono prima i diritti dell'uomo e poi quelli dell'economia. Parafrasando, si dovrebbe affermare: "prima i diritti degli impoveriti e poi quelli dello sviluppo!" Ma una frase simile, che pure è la logica conseguenza del discorso, sarebbe sottoscritta senza problemi? Senza rendersi conto che ciò vuol dire misconoscere la validità del modello base in questione?

Riteniamo che i tempi faranno maturare una posizione più omogenea e più chiara rispetto ai diritti e alle leggi dell'economia. Ma ciò significherà anche la fine del mito

dello sviluppo, almeno nelle tante forme in cui ancora sopravvive nella mentalità e in tante analisi ecclesiastiche.

Questa revisione critica del primo modello potrà avvicinarsi a quella ad essa alternativa, che è conosciuta come *teoria della dipendenza* e che finora non è stata presa in considerazione soprattutto a motivo delle sue origini e della sua impostazione generale, ritenute di derivazione marxista, anche se, a considerare più serenamente le cose, ciò sembra più un alibi che una motivazione plausibile.

Il modello della dipendenza, che ha i suoi sostenitori prevalentemente nelle aree della povertà di massa, parte dal presupposto che *povertà e ricchezza* sviluppo e sottosviluppo, centro e periferia, e di conseguenza Nord e Sud non sono il risultato di una qualche distorsione dello *sviluppo*, né sono dovuti a cause estrinseche, ma sono piuttosto la *logica* conseguenza di una impostazione strutturale della distribuzione della ricchezza. L'opinione degli economisti, anche quelli più illuminati, dei paesi ricchi accentua in genere come cause della povertà di massa o quelle di natura climatico-geografica (climi e terreni non utili alla coltivazione, suoli e sottosuoli poveri di risorse etc.) o quelle antropologiche (indolenza delle popolazioni indigene, culture di tipo passivo, fatalismo etc.), oppure quelle di natura politico-sociale (l'adattamento dei poveri agli aiuti che provengono dall'esterno, l'incetta degli stessi sovvenzionamenti da parte di minoranze già ricche etc.)<sup>1</sup>.

### 1.3. La teoria della dipendenza e il modello centro-periferia

Sono tutte cause che, insieme ad altre, talora vengono più opportunamente menzionate insieme, nel tentativo di spiegare perché lo sviluppo, che ha attecchito nei paesi ricchi, non riesce ad essere "esportato" in quelli poveri. *Miguel Bonino*, uno dei rappresentanti della "teologia della liberazione", riassume nei punti seguenti le critiche del III mondo alla politica degli aiuti dei paesi finora perseguita e fondata su una *teoria dello sviluppo*: 1) La teoria dello sviluppo presuppone che le tappe di una società (quella dei paesi ricchi) siano percorribili e recuperabili da un'altra (quella dei paesi poveri); 2) Tale teoria parte da una valutazione falsa: la calma passiva dei poveri. Proprio questa calma si è trasformata in inquietudine; 3) Tale teoria ignora che la qualità della vita raggiunta nei paesi ricchi diventa sempre più problematica agli occhi dei paesi del III Mondo. Gli obiettivi che i primi si sono prefissati sono sempre meno affascinanti agli occhi di questi<sup>2</sup>. La storia più recente della "politica dello sviluppo" ha dimostrato che le sue premesse erano false. Nonostante gli aiuti, la distanza tra paesi ricchi e paesi poveri non solo non si è ridotta, ma si è ingigantita. Alla teoria sottostante alla *politica dello sviluppo*, elaborata dai paesi ricchi, si è sostituita la *teoria della dipendenza*, elaborata soprattutto da alcuni studiosi dei paesi poveri. Il concetto di dipendenza implica una correlazione diretta tra la ricchezza e la povertà, sia a livello di rapporti internazionali, che a livello di rapporti all'interno di una singola nazione.

Theotonio dos Santos dava, già negli anni '70, questa definizione della dipendenza:

<sup>1</sup>È diventato ormai un classico il libro di Galbraith sulla povertà di massa. Qui si possono trovare le differenti spiegazioni della povertà e i loro sostenitori. Cf ID, *La povertà di massa*, Mondadori, Milano 1979. Per una bibliografia accurata per la povertà in Italia, cf M. NIERO, *Bibliografia per un'analisi articolata dei problemi della povertà*, in G. SARPELLON, *Rapporto sulla povertà in Italia*, Angeli, Milano 1983. Per nozioni più generali cf A. CARBONARO, *povertà e classi sociali*, Angeli, Milano 1979; *Rapporto Brandt, Nord Sud: un programma per la sopravvivenza*, Mondadori, Milano 1980.

<sup>2</sup>Cfr. M. BONINO, *Theologie im Kontext der Befreiung*, Göttingen 1977, 34-36

“Per dipendenza noi intendiamo una situazione nella quale l'economia di determinati paesi è condizionata dallo sviluppo e dall'espansione di un altro paese, al quale essa è soggetta. Il rapporto di interdipendenza tra le economie di due o più paesi, oppure tra le economie di questi e il commercio mondiale, prende la forma di dipendenza quando alcuni paesi (dominanti) sono nella situazione di espandersi e di svilupparsi in modo continuo con le proprie forze, mentre altri paesi (quelli dipendenti) possono far questo solo come riflesso dell'espansione dei primi, il che può avere sullo sviluppo di questi ultimi effetti positivi oppure negativi”<sup>3</sup>.

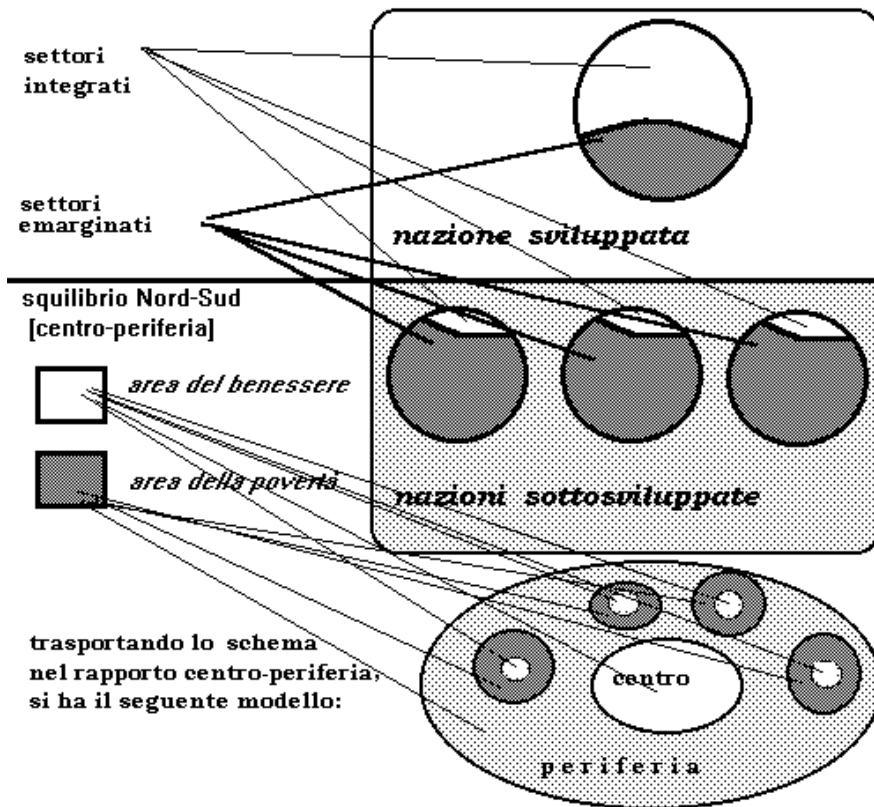
Gli autori estendono il concetto di dipendenza anche ai singoli paesi e all'economia all'interno dello stesso paese. Chiamando “centro” tutti i fattori che condizionano lo sviluppo (o il sottosviluppo) dei settori da essi dipendenti, e chiamando "periferia" ciò che è condizionato dai primi, si fa in genere notare come ci sia una stretta correlazione tra la crescente integrazione transnazionale di alcuni settori e la conseguente crescente disintegrazione di alcune nazioni. Se i primi settori entrano sempre più nella sfera del “centro”, gli altri diventano sempre più periferici rispetto ai primi. Il rapporto di dipendenza centro-periferia, che ha la sua manifestazione macroscopica a livello mondiale nello squilibrio Nord-Sud<sup>4</sup>, si ritrova anche tra le stesse nazioni del Nord come in quelle del Sud, così come è presente all'interno di ogni singola nazione. Con una differenza: nei paesi sviluppati l'area del benessere sembra superiore a quella della povertà (anche se una valutazione più esatta dipende sempre dai parametri di giudizi adottati), nei paesi non sviluppati l'area della povertà è di gran lunga maggiore di quella del benessere, i cui beneficiari sono un gruppo sproporzionatamente piccolo rispetto ai poveri. Sicché si arriva a una sistema che nei centri fa distribuire più ricchezza, e che nelle periferie, invece, genera ricchezza per pochissimi e povertà per la maggioranza della popolazione<sup>5</sup>. Tra questi vari livelli di interazione c'è però un dinamismo di dipendenza secondo questo schema<sup>6</sup>:

<sup>3</sup>T. Dos Santos, “Über die Struktur der Abhängigkeit”, in D. SENGGAAS, *Imperialismus und Strukturelle Gewalt*, Frankfurt 19763, 243.

<sup>4</sup>Cf *Rapporto Brandt: Nord-Sud*. Un programma per la sopravvivenza, Mondadori, Milano 1980

<sup>5</sup>Cf G. MARTIRANI, *La geografia come educazione allo sviluppo e alla pace*, LTM, Tipolito Russo, Napoli 1984.

<sup>6</sup>Lo schema è riscontrabile in O. SUNKEL, “Transnationale Integration und nationale Desintegration: Der Fall Lateinamerika”, in D. SENGGAAS, *Imperialismus...*, cit. 258-315.



Il modello centro-periferia non solo viene qui da noi affiancato a quello più generale riguardante il rapporto tra sviluppo e sottosviluppo, ma ne tenta una lettura all'interno della teoria della dipendenza. La scelta si giustifica a motivo di dati precisi, oltre che dei riferimenti finora fatti. Parte dal presupposto che le ricerche condotte in materia dalla CEPAL (Commissione economica per l'America Latina operante dal 1949 all'interno delle nazioni unite) siano le più attendibili non solo per l'autorevolezza del soggetto transnazionale, ma anche per il fatto che non sono il risultato di un singolo ricercatore<sup>7</sup>. Nascono, al contrario, da una ricerca sul campo, condotta con strumenti più adeguati e, per questa ragione meno ideologizzati di quelle. Si differenziano infatti dai due modelli considerati come base di tutti gli altri e riconducibili o all'indirizzo strutturale-funzionalistico<sup>8</sup> o a quello vetero-marxista<sup>9</sup>. Il primo indirizzo è in tutti i modelli di tipo economico-liberale e generalmente dà per scontata una struttura economica duale, avente un'economia attiva e produttiva da un lato (nazioni ed aree supersviluppate) e sacche periferiche passive e improduttive dall'altro (aree depresse), fino a parlare di un "circolo vizioso

<sup>7</sup>Cf, ad esempio, P. PREBISH, *The economic development of Latin America and its principal problems*, CEPAL, 1956.

<sup>8</sup>Si rimanda a A. C. FRANK, *Sociologia del sottosviluppo e sottosviluppo della sociologia*, Lampugnani, Milano 1970, dove si riorganizzano i contributi della sociologia secondo l'approccio *tipico-ideale*, per cui il sottosviluppo sarebbe originato da divari culturali non colmati (cf, ad esempio, B. F. HOSELITZ, *The progress of underdeveloped areas*, The University of Chicago Press, Chicago 1952), oppure secondo l'approccio *diffusionista*, secondo cui occorre diffondere nelle aree depresse i modelli culturali dei paesi sviluppati (cf W. W. ROSTOW, *Gli stadi dello sviluppo economico*, Einaudi, Torino 1962) o ancora secondo l'approccio *psicologico*, che privilegia le motivazioni socio-psicologiche di fondo che sarebbe alla base dello sviluppo (cf l'indirizzo di M. Weber sull'influenza dell'etica protestante sul capitalismo e le sue varianti e sviluppi in D. McCLELLAND, *The achieving society*, Princeton University Press, Princeton 1961, E. HAGEN, *On theory of social change*, Dorsey Press, Homewood 1962).

<sup>9</sup>Si tratta di modelli teorici legati a interpretazioni di stampo marxista, che ritenevano, almeno fino alla III Internazionale, ancora possibile una rivoluzione borghese nei paesi colonizzati o comunque sottosviluppati, la cui economia sarebbe stata di stampo ancora feudale.

della povertà”<sup>10</sup>. Il secondo modello è stato superato dalle analisi come quella già citata di T. Dos Santos, e muove dalla convinzione che il sottosviluppo non è che l'altra faccia dello sviluppo capitalistico<sup>11</sup>, con approfondimenti condotti, come si diceva, a livello internazionale, fino ad arrivare a parlare di uno “schema multilinare”<sup>12</sup> e a studiare il rapporto tra *produzione e formazione sociale*<sup>13</sup>

#### 1.4. Complessità del “Mezzogiorno”

Alla luce di tutto il discorso finora fatto si può comprendere come per capire il Mezzogiorno possa e debba essere tentata una strada ermeneutica che pur non ignorando i diversi strati che compongono questa complessa questione, deve sempre ripartire dai suoi caratteri politico-sociali, senza tuttavia trascurare gli elementi più tipicamente storici e quelli antropologici. E' una contestualizzazione che non sfugge comunque a quella interdipendenza esistente tra concentrazione della ricchezza al centro e dilatazione della povertà alla periferia, ma cerca di comprenderla in sistema non più monocausale.

Si possono registrare alcuni tra i tanti e più disparati approcci finora tentati per definire il *Mezzogiorno*, diventato ormai una voce ben precisa dei dizionari di sociologia<sup>14</sup>. Questi non tralasciano di sottolineare che si tratta di un fatto tipicamente italiano, databile fin dall'epoca dell'unità d'Italia e assunto a “scoperta sociologica” già nelle prime inchieste parlamentari, fino a diventare vera e propria “questione meridionale” nell'opera di pensatori o di veri e propri politici<sup>15</sup>. La problematica appare inizialmente condizionata da premesse scientiste o positiviste che viziavano i primordi della sociologia, fino a far parlare, in alcuni casi, di una vera e propria inferiorità razziale della gente del Sud come fatto “costituzionale e irrimediabile”<sup>16</sup>. Altri, invece, praticavano una lettura più funzionalistica, vedendo le cause dell'arretramento meridionale nelle non avvenute trasformazioni economiche e cominciavano a proporre una politica di industrializzazione e di sovvenzioni mirati<sup>17</sup>. Ciò ebbe come seguito interventi realizzati tra la fine del 1800 e gli inizi del 1900, che seppure fossero parziali e non del tutto adeguati, portarono ad alcuni temporanei miglioramenti<sup>18</sup>. Anche se bisogna aggiungere che il carattere frammentario di tali interventi e la prima guerra mondiale causarono un peggioramento massiccio della situazione. Il *meridionalismo* non si spense durante la sfortunata esperienza del fascismo. Autori come Salvemini, Dorso e Gramsci mettono in rapporto il divario tra Nord e Sud d'Italia con lo sfruttamento della classe

<sup>10</sup>Cf R. NURKSE, *La formazione del capitale nei Paesi sottosviluppati*, Einaudi, Torino 1972.

<sup>11</sup>La teoria di fondo è riscontrabile in opere come A. G. FRANK, *Sul sottosviluppo capitalista*, Jaka Book, Milano 1972.

<sup>12</sup>Cf U. MELOTTI, *Marx e il Terzo Mondo*, Il Saggiatore, Milano 1972

<sup>13</sup>Cf gli studi di S. Amin, che, si occupa, ad esempio dei problemi relativi all'Africa, in ID., *Sulla transizione*, Jaka Book, Milano 1973, mentre per il versante asiatico, si cf G. MYRDAL, *Saggio sulla povertà di undici paesi asiatici*, Il Saggiatore, Milano 1971.

<sup>14</sup>Cf F. D'AGOSTINO - G. DI GENNARO, “Mezzogiorno”, in F. DE MARCHI, A. ELLENA, B. CATTARINUSI, *Nuovo Dizionario di sociologia*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1987, 1235-1246.

<sup>15</sup>L'espressione è di fatto spesso intercambiabile con quella del *meridionalismo* ed è spesso associata a nomi quali P. Villari (cf *Lettere Meridionali*, del 1875), F. Franchetti e S. Sonnino (cf *Condizioni economiche ed amministrative delle province napoletane*, del 1875, e l'inchiesta *La Sicilia*, del 1976), G. Fortunato (relativamente a concrete proposte quali la lotta alla malaria, bonifiche, riforma tributaria).

<sup>16</sup>Sono idee che si rinvencono in autori che leggevano il *meridione* come fatto antropologico (così, ad es., Sergi, Lombroso, Niceforo, Orano), al punto che il citato Franchetti proponeva come atto di risanamento radicale una vera e propria espansione coloniale.

<sup>17</sup>Così, ad esempio, rispettivamente, N. Colajanni e F. S. Nitti.

<sup>18</sup>Sono ricordate a tele riguardo alcune leggi speciali del 1904 sia per la Basilicata che per la rinascita economica di Napoli.

operaia da parte degli industriali al Nord e con l'oppressione dei contadini e delle loro famiglie ad opera dei latifondisti al Sud. Gli esiti teorici sono differenti. Sfociano nel trasformismo sociale in alcuni e in una, di fatto mai realizzata "rivoluzione meridionale" in altri. Si aprì così uno spazio intermedio per chi, come L. Sturzo, ritenne di dover dare attuazione storica ai principi sociali del magistero ecclesiale, come quelli della *Rerum Novarum*, fino ad ipotizzare e praticare un riformismo interclassista di ispirazione cattolica. In lotta contro l'accentramento del governo ventennale fascista, proprio le idee sturziane sembrano avere una notevole carica innovativa nell'impostare la questione meridionale. Riguardano il rifiuto dell'industrializzazione del Mezzogiorno, per favorire al contrario un ammodernamento della sua economia rurale, l'utilizzo di strumenti di partecipazione politica diretta, fino alla richiesta di un'autonomia regionale da contestualizzare in maniera federalistica con il resto dell'Italia.

Solo dopo la seconda guerra mondiale si ha un'effettiva ripresa della riflessione sul Meridione. Cambiano però i termini dell'impostazione generale del problema. La sociologia di quegli anni si concentra maggiormente sui valori comunitari della società contadina. Gli "studi di comunità" hanno il pregio di essere interdisciplinari e di vedere all'opera anche esperti provenienti da altre aree geografiche (tra cui il Nord-America). Si realizzarono ricerche per conto di organismi internazionali, quali l'UNESCO o di istituti locali<sup>19</sup>. Si arriva a precisazioni e puntualizzazioni preziose, come ad esempio, che non basta intervenire sul rapporto tra la popolazione e le risorse, ma occorre ricostruire il tessuto stesso del vivere sociale, come dato comunitario<sup>20</sup>. Ciò può costituire un correttivo a quel "familismo amorale" che sarebbe alla base della perpetuazione dell'arretratezza del Sud<sup>21</sup> e del particolare modo con cui l'animo contadino guarda alla realtà<sup>22</sup>.

Questo taglio a caratterizzazione antropologica ed etnografico si accentua nella storia della letteratura del Mezzogiorno dalla metà del nostro secolo. Ha presenti i nuovi contributi dell'esistenzialismo, della psicologia e delle scienze sociali in genere. Scopre una persistenza socio-religiosa di natura magica e sincretistica del Sud e, ciò che per noi sarà di particolare importanza, cerca di individuare le linee organiche di quel complesso sistema in cui confluiscono e convivono, condizionandosi reciprocamente, spiritualità e sensibilità di fondo dell'uomo del Sud, religiosità e feste popolari, ritualità ancestrali e processi di identificazione collettiva<sup>23</sup>. E' a partire da queste caratterizzazioni e interdipendenze tra religiosità, fede e senso di identità collettiva che si può arrivare a comprendere la differenza di rilevanza che hanno nel Mezzogiorno l'elemento comunitario intrinseco (come quello della famiglia e del villaggio) e quello estrinseco (le forme aggreganti provenienti dall'esterno). Su questo

<sup>19</sup>Si ricorda l'Istituto di Economia e Politica Agraria di Portici e la Svimez, con l'opera di P. Saraceno: cf il rapporto sul Mezzogiorno pubblicato ogni anno.

<sup>20</sup>Sono tesi riconducibili a G. Marselli (cf ID., *La civiltà contadina e la trasformazione delle campagne*, Loescher, Torino 1984).

<sup>21</sup>Cf E. C. BANFIELD, *Le basi morali di una società arretrata*, Il Mulino, Bologna 1976.

<sup>22</sup>Cf F. D'AGOSTINO, "Immagini della morte e costruzione simbolica della realtà in un paese del Sud", in *Sociologia* (1977/2); A. M. DE SPIRITO, *Antropologia della famiglia meridionale*, IANUA, Roma 1983; B. MELONI, *La famiglia esclusiva*, Laterza, Bari.

<sup>23</sup>Cf E. DE MARTINO, *La terra del rimorso*, Il Saggiatore, Milano 1961, ID., *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano 1972, ID., *Morte e oianto rituale*, Boringhieri, Torino 1975; G. DE ROSA, *Chiesa e religione popolare nel mezzogiorno*, Laterza, Bari 1978; ID., *Vescovi, popolo e magia nel Sud. Ricerche di storia socioreligiosa dal XVII al XIX secolo*, Guida, Napoli 1983; G. GALASSI, *L'Altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Mondadori, Milano 1982; L. M. LOMBARDI SATRIANI, *Folklore e profitto*, Guaraldi, Firenze 1973; D. PIZZUTI, P. GIANNONI, *Fede popolare*, Marietti, Torino 1979.

versante sarà più agevole tentare una lettura ecclesiologica per l'area in cui noi viviamo.

## 2. Popolo di Dio in periferia

### 2.1. Verso una più corretta comprensione del Mezzogiorno

Dopo le sue innumerevoli vicissitudini, la questione meridionale è ben lungi dall'essere risolta. Oggi sembra non essere più nemmeno di moda. Nel mutato atteggiamento culturale complessivo di questi nostri anni, si può pacatamente sottoscrivere la sintesi storica di chi asserisce:

“L'analisi della realtà sociale meridionale troppo spesso è stata condotta in termini di pura contrapposizione, di confitto, evocando la “persistenza” e il “mutamento” come categorie cui far ricorso nelle indagini sulla struttura sociale del Mezzogiorno contemporaneo. Ciò non di meno, nelle immagini e negli stereotipi correnti il Mezzogiorno è presentato come terra di sfascio territoriale e di degrado urbanistico, di mafia, 'ndrangheta e camorra, di disorganizzazione istituzionale e di disgregazione sociale. Sembra quasi di essere giunti in un momento in cui parlare della condizione delle aree meridionali sia un esercizio sterile di cultura politica e non la necessità di rivedere le interpretazioni e le analisi dello sviluppo del Mezzogiorno nelle interrelazioni con la crescita dell'economia italiana (al cui sviluppo ha contribuito, anche se in modo coatto)”<sup>24</sup>.

A fronte di questa situazione, almeno il buon senso richiede che si ammetta che il Mezzogiorno è una realtà complessa e piuttosto disomogenea, condividendo l'idea che si debba persino parlare di più “Mezzogiorni” e non di un solo “Mezzogiorno”. Si tratta difatti di aree che appaiono, a una lettura più profonda, differenziate e distinte, almeno per ciò che riguarda i rapporti economici, lo stadio dello sviluppo e i problemi relativi all'intensità e alla diffusione dell'emarginazione e del degrado<sup>25</sup>. Ciò che le accomuna in un *humus* storico e culturale che faccia da connettivo, non è ancora completamente pacifico. Certamente, almeno a livello scientifico, non sono più proponibili le letture, nemmeno poi tanto larvamente razziste, degli inizi del secolo. Più moderna e rispettosa non solo dell'*oggetto* in esame, ma anche della stessa scienza, appare la posizione di chi, come F. D'agostino, nota un convergere, quasi una sorta di *conspiracy*, tra gli orientamenti relativi ai valori e le stesse strutture sociali presenti nel Mezzogiorno. Oggi si sottolinea l'importanza dei dati simbolici insiti nelle complesse dinamiche che investono il mondo parentale e gli ambiti immediatamente disponibili e fruibili, come vicinato, amicizia, parentela etc. Nel Mezzogiorno ciò sembra ad alcuni assorbire e talora esaurire gli ambiti del cosiddetto *pubblico*. Al punto che in questo contesto si comprende anche perché lo stato sia visto come corpo fondamentalmente estraneo, se non come nemico e alla struttura politica corretta e sanamente partecipativa si sia sostituita una struttura clientelare vera e propria, alternativa e tuttavia interattiva rispetto agli organi statali<sup>26</sup>. Ammettere tutto questo non significa ancora condividere l'atteggiamento sprezzante di chi guarda al Mezzogiorno come a incidente fastidioso, e ormai insuperabile, della storia italiana, un fenomeno fondamentalmente colpevole, la cui responsabilità e i cui effetti sarebbero da circoscrivere ad un'area precisa, dalla quale prendere al più presto le distanze. Chi arriva a giudizi siffatti, scambia evidentemente i piani del discorso. Confonde la valutazione scientifica, da ricondurre

<sup>24</sup>F. D'AGOSTINO - G. DI GENNARO, “Mezzogiorno”, cit., 1244.

<sup>25</sup>Cf *ivi*. Sul degrado e i problemi di carattere generale, con una specifica attenzione al triste fenomeno della delinquenza mafiosa, cf P. FANTOZZI, *Mezzogiorno, processi di modernizzazione e degrado criminale*, in OSSERVATORIO MERIDIONALE (a cura di), *Chiesa e lotta alla mafia*, Edizioni La Meridiana, Molfetta (BA) 1992, 19-34.

<sup>26</sup>Cf su questa vasta e complessa materia P. FANTOZZI, *politica clientelare e regolazione sociale. Il Mezzogiorno nella questione politica italiana*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1993. Nel testo è reperibile una ricca e aggiornata bibliografia sull'argomento.



sempre a dati oggettivi e di per sé non colpevoli, con il luogo comune dello sfogo emotivo ed immotivato che vede sempre e comunque responsabilità e colpe in tutto ciò che non è gradito. Peggio ancora avviene se, sfruttando l'ondata di sdegno popolare, che costituisce la cassa di risonanza dei luoghi comuni, si pretende di costruire su di essa programmi politici e strategie di potere. Ciò che accade con le formazioni politiche oggi vincenti in Italia va purtroppo in questa direzione. Sfrutta abilmente anche il giusto bisogno di ricambio della classe politica e delle istituzioni che, questa volta colpevolmente, hanno finora prosperato con il clientelismo e con le tante forme di collusione tra dinamiche e strutture sociali che conosce la storia del Sud.

In questo contesto complessivo ci chiediamo che senso abbia oggi parlare di ecclesiologia nel Mezzogiorno e cosa significhi essere chiesa al Sud. Tenteremo di farlo non sul versante dell'analisi della sociologia religiosa e nemmeno con un'impostazione prevalentemente pastorale. Analizzeremo piuttosto gli spazi di ecclesialità effettivamente oggi coperti nel Mezzogiorno e il loro valore aggregante. Vaglieremo la loro disponibilità o impermeabilità a una progettualità che assuma la complessità del Mezzogiorno (sul piano storico, culturale, antropologico, simbolico etc.) e che sia finalizzata a una crescita nel senso della partecipazione collettiva della base del popolo di Dio. Ciò significa una prassi ecclesiale non ecclesiocentrica, ma sempre proiettata nella storia e preoccupata della fedeltà alle esigenze del Regno di Dio da realizzare tra gli uomini.

## **2.2.Essere chiesa al sud**

E' per noi significativo interrogarci sul nostro modo di essere chiesa al Sud. E' importante doveroso che guardiamo alla nostra realtà di popolo di Dio che vive nel Meridione in prospettiva, volgendo lo sguardo al futuro.

Per essere efficaci dovremo tener conto dell'attuale situazione nella quale ci troviamo, dei cambiamenti indispensabili per poterla trasformare e di un progetto di massima sul quale lavorare. E' ovvio che non pochi cambiamenti non dipenderanno da noi. La nostra responsabilità si arresta spesso di fronte a quella di chi ha più responsabilità di noi. Nondimeno, è proprio la coscienza che abbiamo delle nostre responsabilità ad influire notevolmente sui cambiamenti necessari nelle nostre regioni e in genere l'area socio-culturale dove esse sono situate, il Sud, e inoltre la "terra ecclesiale", l'humus ecclesiologico del Concilio vaticano II, che a vent'anni dalla sua conclusione resta ancora, per buona parte, da realizzare.

Vogliamo interrogare e confrontare dunque su questa doppia terra, geografica e teologica, per vedere come la chiesa voluta dal Vaticano II sia da ricercare, da incarnare e da vivere nella nostra realtà meridionale.

Il mio contributo non può rispondere in maniera esaustiva a questa domanda. Può solo offrire una stimolazione alla riflessione e al dialogo su alcuni dati essenziali, che cerco di esaminare in 2 punti:

- 1) Essere popolo di Dio nel Sud (*l'identità minacciata*);
- 2) Il popolo di Dio in cammino nel Sud (*l'identità riconquistata*)

### **2.2.1.Essere popolo di Dio nel Sud (l'identità minacciata)**

Nel Sud dell'Italia la società vive tra tradizione ed innovazione, tra immobilismo e cambiamenti. Parlo di cambiamenti al plurale, perché sono tanti e non tutti

riconducibili a un processo unitario, progettuale, logico. La situazione è complessa. Ma tuttavia ha al fondo due fattori determinanti. Il primo è quello del funzionamento della società di tipo rurale: è il meccanismo che, ispirandosi al ciclo ripetitivo della natura, produce un universo culturale chiuso, restio a qualsiasi cambiamento che non sia previsto, nell'eterno ritorno di fatti ricorrenti.

Il secondo è la penetrazione di modelli culturali esterni. L'universo culturale chiuso include due momenti: quello della *ripetizione* dei ruoli, delle forme e delle figure sociali e quello della *introiezione culturale* del funzionamento ripetitivo della stessa società. Come nella produzione della terra ci sono cicli stagionali immutabili, così nell'organizzazione della vita sociale ci sono ruoli e personaggi non modificabili.

Non sono solo i ruoli familiari che hanno una forza di coesione incredibilmente tenace in tutto il meridione, nonostante sobbalzi culturali che vedremo. Sono anche ruoli sociali che a quelli familiari si ispirano. Così il "padrino" da "padre" diventa il protettore; il "padrone", un tempo "proprietario" della terra: oggi è il "signore" che conta e che può procurare il posto ai giovani; "il padrone" è spesso di fatto il padrino e lo si chiama a battezzare a cresimare futuri protetti. Il parroco in qualche luogo è chiamato ed è il "parrino"; il santo venerato è il "patrono" ed è considerato protettore specializzato; Dio stesso è visto come supremo signore e capo dei patroni, dei padrini e dei padroni. Sono tutti ruoli fissi che si imprimono anche nel mondo interiore individuale attraverso meccanismi di introiezione e che si perpetuano e si rafforzano con la ripetitività fisiologica e funzionale a tale sistema.

La mentalità che ne risulta è di una *transitività ripetitiva*, che qualcuno ha chiamato *semintransitiva*, data la sua refrattarietà a qualsiasi cambiamento che non sia ciclico-ripetitivo. La società che ne deriva si struttura secondo ruoli fissi che espellono ed è emarginano chiunque e tenti di realizzare una trasformazione verso forme nuove. Ha tutti gli effetti negativi della ripetizione acritica ed immotivata. E' alla base di fenomeni che si caratterizzano a) rispetto alla storia, b) alla società, c) alla chiesa.

A) *Rispetto alla storia*, sono da notare l'accettazione passiva di ingiustizie strutturali, l'incapacità di progettazioni alternative, la svalutazione delle proprie capacità individuali e collettive, l'autolesionismo.

B) *Rispetto alla società*, sono da ricordare il clientelismo, il controllo sociale, l'emarginazione e il ripudio di nuovi ruoli e nuove forme, l'ubbidienza "sociologica", vale a dire: affermare ciò che dicono tutti, fare quello che fanno gli altri. L'opposto contrario è l'incapacità alla disubbidienza alle violenze di carattere sociologico (ne sono alcuni esempi il portare regali ai padroni, pagare la tangente, l'omertà).

c) *Rispetto alla chiesa*, si ricordino qui la ripetitività acritica di tradizioni, il devozionismo, il sacramentalismo, cc...). e così pure l'identificazione della chiesa con alcuni ruoli ecclesiali ("la chiesa sono i preti", "è il papa", "il vaticano" ecc..). In questa ottica è anche la quantificazione sociologica degli atti religiosi, come, ad esempio: "la comunione mi spetta di farla solo una volta all'anno", "faccio dire la messa ogni mese ai miei defunti", "faccio la comunione solo alla messa dei miei morti".

Così si assiste a un'identificazione sociologica anche per ciò che riguarda alcuni atti sacramentali oltre che culturali, come manifestano alcune frasi esemplari: "il matrimonio se non è fatto in chiesa non è matrimonio", "chi è morto si deve sempre portare in chiesa". Accanto ai tanti aspetti negativi sono da menzionare quelli

positivi che pur hanno le loro origini in un modello rurale ripetitivo. Si possono raccogliere rispetto a queste realtà 1) la società, 2) il sacro, 3) la Chiesa.

1) *Rispetto alla società* si nota un forte senso di identità e la coscienza di una comune appartenenza. I sentimenti basilari, che, pur convivendo con un notevole individualismo, particolarmente avvertito quando si toccano gli interessi materiali e quelli familiari, affiorano in occasioni particolari della vita del Sud. Quelli significativi per il senso del collettivo e della comune identità. Emergono in momenti quali la nascita, la morte, il matrimonio, la festa, la disgrazia.

Un altro elemento positivo è l'aiuto portato spontaneamente e generosamente a quanti sono rimasti soli; anziani, bisognosi. Conosco molti casi nei nostri paesi di persone anziane sole che non si possono muovere dal letto da anni e che la gente del vicinato accudisce con naturalezza, come se facessero parte della propria famiglia.

Il senso d'identità collettiva ha inoltre come effetto, maggiore sicurezza esistenziale ed anche materiale. Se, nonostante l'altissima disoccupazione, il Sud resiste e i giovani non fanno la fame è perché fino a quando non si sposano, ed ora in qualche caso, anche dopo sposati, rimangono nella casa paterna dove vivo no delle risorse che ha la famiglia. In certi casi si tratta, è vero, delle pensioni dei genitori e dei nonni.

L'ospitalità e l'accoglienza verso il forestiero sono altri fattori estremamente positivi nella cultura che stiamo esaminando. La ricchezza umana dei poveri consiste spesso nel saper condividere con gioia e senso di fraternità quel poco che si ha. Non di rado forestieri e stranieri si stabiliscono nel Sud anche perché conquistati dallo spirito di accoglienza e di rispetto, quasi di venerazione per chi viene "da fuori".

b) *Rispetto al sacro*. Le culture di tipo rurale chiuso sviluppano, in genere, un forte senso del sacro, di una presenza superiore che sovrasta ciò che si vede e ciò che accade. Il silenzio che accompagna costantemente la vita di chi vi ve nei campi o nei paesi di campagna scava profondamente l'animo. La capacità di riflessione, di preghiera e persino di contemplazione sono atteggiamenti non rari a trovarsi in questo contesto.

c) *Rispetto alla chiesa*. Dicevamo che la chiesa come popolo di Dio non è avvertita in modo determinante dal punto di vista storico. L'idea che si ha di essa è ripetitiva e se non è radicalmente rivista, non può portare a nulla di realmente nuovo.

E' molto sentita, tuttavia, la chiesa come luogo dove il senso del sacro e quello identità collettiva si rafforzano e si esprimono. La festa paesana, le devozioni particolari, il pellegrinaggio, le celebrazioni significative per la collettività (funerali, matrimoni ecc.) hanno il loro supporto nella chiesa come edificio e come struttura sacra. Essa e il suo parroco sono indispensabili per la gente. Del parroco si può anche parlar male, ma ci devo essere in ogni caso.

In sintesi, sulle manifestazioni socio-religiose ed ecclesiali della cultura a tipo rurale ripetitivo, occorre dire che esse oggi si ritrovano sempre meno frequentemente allo stato puro. Appaiono in forme combinate e spesso ibride, dovute a cambiamenti violenti provenienti dall'esterno, che sono frutto di importazione o di colonizzazione culturale di modelli che mal si assimilano con quello precedente.

I mezzi audiovisivi, in primo luogo la televisione, il rientro degli emigranti, la mobilità sociale, dovuta al lavoro e al pendolarismo scolastico e simili, hanno creato scossoni culturali e comportamentali, che stanno producendo nuovi fenomeni

sociali, dove novità e ripetitività si giustappongono. Valga per tutti solo un esempio. Il battesimo che si celebra oggi in alcune parrocchie "moderne" risponde pur sempre ad un senso di identificazione sociale e a un bisogno di esprimere la dimensione sacra della vita, e tutta via diventa, nello stesso tempo, punto di confluenza di nuove mode e comportamenti imposti dall'esterno, spesso dal consumismo e dalla "modernità". Per questi battesimo si preparano cartoncini di lusso per l'invito, spesso con fotografia del piccolo, si indossano vestiti nuovi e costosi per l'occasione, si diffonde l'uso di filmare il rito stesso e di andare a mangiare in ristorante, almeno per i più ricchi o di fare comunque festa in casa per i più poveri, e di strombazzare con i clacson delle automobili appena fuori dalla chiesa per gli uni e per gli altri.

Accanto alla penetrazione dei nuovi comportamenti e della manifestazione stereotipata di tipo borghese, bisognerebbe nominare altri fattori di penetrazione "culturale" che creeranno non pochi problemi agli operatori pastorali, come l'edonismo, la corsa al piacere sfrenato e al facile guadagno, l'ansia di consumare quanto prima esperienze d'importazione: droga, sesso, magia, ecc., accompagnati da una sempre più diffusa ingordigia di denaro per raggiungere lusso, agiatezza, sfoggio.

Si veda, per esempio, la scandalosa lievitazione dei prezzi delle case e dei prodotti anche essenziali dei paesi turistici nelle stagioni estive e si avrà un esempio abbastanza convincente.

In questa situazione vive oggi la chiesa de Sud. Da un lato permane ancora l'impermeabilità di un universo culturale che non agevola la corresponsabilità storica ed e dall'altro si estende a macchia d'olio il modello consumistico comportamentale proveniente dall'esterno. L'incontro di questi due elementi è ancora per molti versi disorganico. Varia a seconda della vicinanza delle popolazioni alle aree più urbane e più fluide e a seconda della resistenza dell'identità collettiva di tipo tradizionale. In genere si nota però una sua effettiva diminuzione, a tutto vantaggio dell'avanzata dei modelli esterni.

L'identità è seriamente minacciata perché tale avanzata individualizza sempre più i bisogni ed isola in maniera sempre maggiore il singolo dalla comunità. Se le chiese si riempiono ancora nei paesi a Pasqua, a Natale e in occasioni di funerali per lutti significativi, nelle periferie e nelle aree marine, dove confluisce una maggiore eterogeneità di soggetti, la frequenza in chiesa è in calo netto.

Dalle indagine statistiche<sup>27</sup> può facilmente essere constatato che l'idea della chiesa è vaga e se solo in alcuni si confonde ancora con i possedimenti del Vaticano, o con il papa, i vescovi, i preti, l'affermazione dei più che essa sia "comunità" o "popolo di Dio", sembra nei riscontri oggettivi più teorica che pratica.

La medesima sorte è riservata ai contenuti dottrinali fondamentali della fede (l'esistenza di Dio, la divinità e la risurrezione di Gesù, il carattere redentivo della sua morte, e la sua fondazione della chiesa). Soprattutto i giovani non hanno difficoltà ad ammetterli così come hanno sentito al catechismo e i più volenterosi nelle ore di scuola di religione. Ma appena si tocca un tema più vicino alla vita e all'esperienza di ogni giorno, le risposte si fanno contraddittorie se non del tutto negative, così ad esempio, la vita dopo la morte, o l'infallibilità del papa nella definizione di un dogma.

<sup>27</sup>Così, ad esempio, per ciò che riguarda la Calabria, cf l'inchiesta "Verso quale chiesa locale di Calabria", a cura del Seminario S. Pio X di Catanzaro, i cui risultati furono resi noti da S. Sarti nel 1983.

Le indagini possono puntualmente confermare l'importanza delle manifestazioni religiose alle quali è annesso un senso di identità collettiva, come le feste religiose, le processioni, i pellegrinaggi etc., così come non fare difficoltà confessano di portare addosso immagini o simboli religiosi. I contrasti con quella che dovrebbe essere la *propria fede* affiorano subito appena si passa ai comportamenti di valore morale. Ogni indagine può inesorabilmente l'appiattimento di una certa sensibilità morale e l'adeguarsi a comportamenti che sono in contrasto con la morale cristiana tradizionale. Non solo per ciò che riguarda l'etica sessuale (rapporti prematrimoniali, coabitazione prima del matrimonio, mezzi anticoncezionali), ma anche per quella più evangelicamente fondata riguardante la capacità di donarsi per gli altri o la stessa pratica della non violenza o il rifiuto della pena di morte etc.

Proprio il distacco tra fede e comportamenti etici mette in luce che il dato ecclesiale è prevalentemente di tipo sociologico e poco di tipo teologico. Si può anche asserire, catechisticamente che la chiesa è popolo di Dio che cammina nella storia. In realtà ciò però non dice nulla nella vita. Ne è una riprova il fatalismo che, in materia più direttamente di impegno storico, traspare da risposte che, alla domanda se la società potrà cambiare, suonano all'incirca come varianti di quest'unica musica: "E' inutile pensare al domani. Ciò che deve accadere, accadrà ugualmente".

Sul versante più ecclesiologico, solo però dal punto di vista catechistico-teoretico, non è detto che non si intuisca che la chiesa deve essere qualcosa di più che il luogo dove si amministra il sacro. Si può persino arrivare a fornire utili consigli per un suo rinnovamento (maggiore partecipazione, corresponsabilizzazione, convegni di verifica etc.). In realtà quanti sono effettivamente impegnati in quest'opera di corresponsabilizzazione sono pochissimi.

Ma accenniamo ora, qui di seguito, ad alcuni orientamenti che ci possono aiutare a seguirlo un effettivo cammino ecclesiologico in questo senso..

### **2.2.2. Il popolo di Dio in cammino (l'identità riconquistata)**

Il primo passo da fare è scoprire la chiesa del Concilio: il popolo di Dio in movimento, in cammino, popolo peregrinante, come ripetutamente afferma la costituzione nella chiesa "Lumen Gentium". Il suo cammino non è solo un'immagine metaforica, per indicare il passaggio dalla condizione attuale dell'al di qua a quella futura dell'aldilà. Indica la conversione continua che si realizza alla sequela di Cristo e la partecipazione, con discernimento e spirito profetico, alle mutazioni storiche condividendo speranze ed angosce del mondo contemporaneo, come afferma la costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo, la *Gaudium et Spes*.

Nel concilio la nostra realtà ecclesiale trova le motivazioni di fede per fare un salto di qualità e per superare la ripetitività di una cultura semintransitiva, trasformandola in una nuova cultura che, pur accettando le proprie radici, si pone in modo *critico, profetico e costruttivo* rispetto alla prima e rispetto al futuro.

Avendo scoperto la chiesa del Concilio, bisogna acquisire il coraggio di essere chiesa che vive nel Sud.

Già essere chiesa oggi esige coraggio: il coraggio di vivere tale esperienza in prima persona, con consapevolezza e con impegno. Non più da fruitori passivi, ma da soggetti reali che portano avanti l'esperienza di chiesa.

Ma questa esperienza avviene ora in una terra bella e amara. Il controllo sociale, che soffoca ogni tentativo di intervento più personale e decisionale, la povertà materiale, la mancanza di posti di lavoro, la povertà culturale, quella di tipo associativo, il clientelismo, un'atavica e diffusa sfiducia nell'amministrazione pubblica e tanti altri fattori, con questi collegati, hanno fatto partire dalla nostra terra molti dei suoi figli, tra i quali spesso c'erano i figli migliori.

La nostra è una società minacciata dalla disgregazione e dall'assimilazione di nuovi modelli, importati e imposti con la violenza delle antenne dei canali televisivi di stato e di quelli privati: Essere chiesa qui significa un lavoro spesso difficile e misconosciuto, in più di un caso irriso, quasi sempre ignorato o tollerato, con la sarcastica consapevolezza che tanto ogni tentativo di innovazione o di inversione di tendenza ben presto rientrerà, i volenterosi si stancheranno, le sedi di associazioni si svuoteranno, i giovani presto si sposeranno e si sistemeranno e tutto ritornerà come prima.

Il nuovo che resiste ed avanza è di tutt'altro genere: case-alveari continuano a sorgere lungo la costa, come per miracolo e così pure palazzoni grigi o variopinti, grosse cilindrate si muovono nelle stradine dei centri storici di antichi abitati, parole inglesi invadono le insegne dei negozi, mobili raffinati abbelliscono appartamenti, le cui scale di accesso sono squallide e fatiscenti...

Sono tutte realtà sicuramente nuove, anche se i debiti aumentano, le cambiali circolano sempre di più; le richieste di prestito si fanno sempre più pressanti. Eppure almeno in un punto tutto resterà come prima e sarà nel punto più importante se non interverranno fatti nuovi: si subirà tutto da fruitori passivi, da consumatori acritici, da persone terribilmente isolate e sole nelle decisioni più importanti.

In una simile situazione cosa fare? La risposta non può essere che di carattere generale, perché le situazioni, pur rispondendo alla logica descritta, variano da luogo a luogo. Ogni gruppo che voglia costruire un altro modo di essere popolo di Dio nella nostra società dovrà fare analisi più dettagliate e compiere interventi più appropriati. Ma si possono tuttavia proporre alcune piste generali di intervento, che riassumono quanto finora detto.

Le motivazioni ideali, le modalità precise e i traguardi da perseguire si possono articolare intorno alle suggestioni seguenti.

Il coraggio di essere chiesa nel Sud significa per i credenti contribuire a costruire la chiesa da protagonisti.

Vi si può arrivare, passando da una chiesa clerocentrica a una chiesa cristocentrica, che vive la dimensione peregrinante e profetica del popolo di Dio. Occorre superare la concezione di una chiesa meramente sociologica e tentare l'avventura della costruzione di una chiesa, dove l'ascolto della parola di Dio e la contemplazione dei suoi misteri siano strettamente legati alla costruzione di rapporti fraterni in una società che è violenta o passiva.

Occorre il coraggio di "ricostruire".

Alla violenza della non ingerenza e del controllo sociale deve subentrare il coraggio della costruzione di una coscienza comunitaria, di comune appartenenza, di comune responsabilità, non su basi solo storico-geografiche, ma sulla base di un vero progetto di vita che non fugge dal Sud, ma accetta e cambia lo stesso Sud. Volendo riassumere in affermazioni sintetiche questo modo di intervenire, si potrebbe partire da quelle qui riportate

Primo: *non fuggire*: né all'estero, né all'esterno, né all'interno della propria vita privata. Non fuggire soltanto sarebbe troppo poco, si chiede di *amare* la propria realtà, apprezzando la propria gente e riscoprendo gli aspetti migliori delle proprie radici. Ciò significa scegliere di restare scegliendo di vivere e non restare per sopravvivere.

*Secondo*: non fruire acriticamente ciò che viene offerto. Tutto ha una sua logica di mercato e di potere. Occorre inculcare nella mentalità della gente che la potenza di cilindrata di una macchina non rendono un uomo più uomo e che le mode importate non sono cultura ma una caricatura di questa.

*Terzo non rifluire*. Tra i tanti espedienti dei mass-media per neutralizzare le spinte innovatrici che venivano dai giovani, e non solo da loro, c'è il "riflusso". Questo termine registrava inizialmente, è pur vero, certe attenuazioni della carica ideale degli anni passati con la fatica di calare nel quotidiano e nella ferialità le intuizioni originariamente feconde, ma che spesso troppo pretenziosamente erano esaltate come rivoluzionarie, senza tener conto dei successivi passaggi per trasformarle in prassi effettiva. Il termine completato poi nell'espressione "riflusso nel privato" non è stato solo *effetto* di un movimento di arretramento per ciò che riguarda i problemi politico-sociali in genere, ma come spesso accade con i mass-media, è stato anche *causa* di tale movimento a ritroso. Aveva cominciato qualcuno a parlarne come pericolo, ne hanno parlato in molti come realtà, hanno finito con il parlarne tutti come giustificazione.

Personalmente ho dato sempre poca importanza alla cosa, ritenendo l'impegno serio per una società migliore, non influenzabile e ribaltabile dall'esterno. A livello quantitativo è vero che il numero di quanti si impegnano per i grandi ideali è diminuito. Ma non si deve per forza asserire che qualitativamente la spinta ideale si sia esaurita, perché occorre muovere dal principio che essa non è soggetta alla legge della pila, non è esauribile. Si tratta piuttosto di rivedere le motivazioni e le convinzioni con le quali portare avanti o riproporre certe lotte non violente per una società più giusta e nel nostro caso per una terra più abitabile, traguardi ai quali il cammino del popolo di Dio non può essere indifferente, anzi è impegnato in prima persona.

Gruppi e singoli realmente motivati non possono "scaricarsi" o rifluire. Rifluiscono, è vero, persone e gruppi non sufficientemente fondati nelle loro scelte. Per i nostri gruppi e persone operanti nel Sud sono dunque da rivedere le motivazioni di un impegno, perché se queste mancano, il risucchio avviene davvero, ed è in parte avvenuto per i meccanismi di controllo sociale, precedentemente visti.

*Quarto*: costruire. Non basta non rifluire. Bisogna costruire. Costruire, prospettando una società e un modo di essere che si ponga alternativamente al modo secondo cui la società si sta sviluppando. La costruzione passa per diversi settori. Quelli più urgenti a me sembrano doversi indicare nell'acquisizione di una nuova coscienza umana.

Ma ciò significa ancora una serie di scelte che vanno nei sensi ancora qui indicati. Tra questi il ritorno alla *politica* e l'umanizzazione della la politica: da fonte ed esercizio del potere ad esercizio di crescita democratica e in servizio per i meno abbienti, i più infelici. Si può intervenire umanizzare la cultura, che da fonte di prestigio deve diventare servizio per la promozione e la crescita della propria gente.

Inoltre si deve cercare di umanizzare i rapporti tra individui e gruppi (spesso conflittuali, che obbediscono alla legge del padre-padrone) in rapporti fraterni ed

amichevoli. *E infine occorre investire risorse ed energie nel cercare di umanizzare la natura* (oggi tanto inquinata e violentata), affinché diventi ambito accogliente per l'uomo e per tutte le forme in cui si esprime la vita.

Non fuggire, non fruire acriticamente, non rifluire, ma costruire rappresentano in definitiva le tappe di una nostra progressiva umanizzazione e sono al contempo le espressioni del coraggio di popolo di Dio al Sud.



### 3. Il teologico come “laboratorio di speranza” (modelli ecclesiologicali e prassi sociale).

#### 3.1. Premessa: modello e contesto, due concetti previ

Prendiamo l'avvio da un'affermazione che non dovrebbe incontrare opposizioni. Riguarda la chiesa, che consideriamo, per sua natura, una creatura dell'amore con cui Dio vuole salvare gli uomini, radunandoli in una comunità, avente caratteristiche spirituali, ma anche, contemporaneamente, storiche. Il popolo di Dio è senza dubbio il frutto di una convocazione della sua Parola. E tuttavia non esiste allo stato puro. È popolo di Dio, ma raduna uomini, e non creature angeliche. Degli uomini conserva vizi e virtù, l'anelito verso la santità, ma anche il carico greve del peccato. Sempre “santa e insieme sempre bisognosa di purificazione”, la chiesa ha a che fare con una fisicità umana e con tutto ciò che determina strutture sociali ben visibili e ponderabili, nonostante la presenza che la inabita, quella dello Spirito Santo, in forza del quale il popolo di Dio è anche contemporaneamente corpo e sposa di Cristo<sup>28</sup>.

Affermato questo, ogni discorso che tenti un approccio alla chiesa *per modelli*, non mette affatto in dubbio il suo carattere misterico e la sua dimensione di fede, né quella originale e impreteribile santità che le conferisce il legame organico a profondo che essa, in quanto corpo, ha con Cristo, suo Capo. Nessun peccato e nessuna colpevolezza umana potrà mai rescindere quel legame e quindi quella santità fondale, in ragione di cui, noi crediamo che essa è *santa*. Se alla chiesa applichiamo dei *modelli*, occorre premettere che essi sono moduli conoscitivi, schemi interpretativi, con i quali cerchiamo di cogliere non l'intima essenza della chiesa, ma piuttosto il modo umano con cui si guarda alla sua presenza e alla sua azione nel mondo e nella storia. È un problema riguardante il suo *agire*, anche se nasce da un modo di pensare al suo *essere*, cioè alle caratteristiche che sembrano per noi determinarne la situatività. Vale a dire una sua collocazione secondo coordinate storiche e sociali, che fanno intendere l'interagire dei suoi soggetti in un modo e non in un altro. Proprio tali caratteristiche rappresentano per noi il *modello*.

Ma che cos'è un modello ecclesiologicalo? Per *modello ecclesiologicalo* intendiamo quello schema interpretativo della realtà della chiesa in rapporto alla comprensione teorica (in questo caso teologica) che abbiamo di essa. È proprio necessario compiere quest'operazione, cioè cercare di comprendere l'agire storico-sociale secondo determinati modelli? La cosa può anche non piacere. Tuttavia, se è vero che la teologia, e l'ecclesiologia non costituisce un'eccezione alla regola, è lo sforzo umano di intendere, per quanto è possibile, una realtà di fede attraverso uno strumentario conoscitivo, i modelli ecclesiologicali non sono né più, né meno, che questo legittimo, anzi doveroso, tentativo dell'intelligenza di dare ragione non solo della nostra speranza, ma anche del modo con cui essa si incarna nel mondo. In ogni caso il *modello* è una simile sintesi, che ci fa capire a cosa si orienta il muoversi del popolo di Dio nel mondo e il suo interagire con gli altri soggetti intramondani. Il modello va inteso in questo contesto ed è uno dei tanti frutti di quell'attività semplificatrice con la quale comprendiamo il mondo, per muoverci in esso. È una semplificazione

<sup>28</sup> LG 8: EV 1/3061.

schematica che coglie i nessi esistenti tra diversi elementi appartenenti a una porzione della realtà colta già unitariamente<sup>29</sup>.

Un altro problema riguarda il valore, ossia la consistenza *pratica* dei modelli. In effetti non si tratta di realtà astratte prive di rilevanza pratica. Giacché ogni modello nasce in una determinata prassi e tende a orientare una particolare prassi, si viene anche a sfatare il luogo comune che altro è la teoria, altro la "pratica". Proprio il modello ci fa capire che non c'è niente di teorico che non orienti l'agire, così come c'è niente di teologico che non determini la prassi della chiesa e che non rimanga influenzato dalle decisioni e dagli sviluppi della storia della chiesa stessa.

### 3.2. Dai modelli sul dialogo ai modelli contestuali

Il nostro assunto si basa ancora una volta sul testo del Vaticano II. Questo concilio ha compiuto un grande gesto di coraggio: ammettere i limiti e la peccaminosità della chiesa, facendo una serena valutazione storica del suo cammino, consapevole del fatto che il suo *status viae* colloca il popolo di Dio tra l'ascensione del Signore e il suo ritorno. Il suo stato di pellegrinaggio lo rende non solo vulnerabile, ma anche sensibile alle lusinghe e alle seduzioni che di volta in volta vengono dai diversi contesti storico-sociali in cui viene a trovarsi. Subisce vere e proprie tentazioni, al pari e sulla base delle tentazioni del popolo di Israele e di Gesù nell'attraversamento del deserto. Si tratta di lusinghe e di paure che affiorano nel confronto con una realtà talora ostile, e tal'altra compiacente, mai comunque disinteressata degli altri agenti storici con i quali il popolo di Dio si trova ad avere a che fare. Del suo cammino ormai bimillenario sono state date numerose valutazioni, molto spesso contrastanti. La chiesa ha reagito difendendo per lo più il suo operato. Nel Vaticano II ha avuto l'ardire di compiere un bilancio che pone, accanto agli immancabili meriti, anche i suoi demeriti e i suoi limiti di natura storica<sup>30</sup>. Ha saputo indicare anche la parte di responsabilità della comunità cristiana rispetto all'estensione del preoccupante fenomeno dell'ateismo:

Il giudizio che la chiesa dà di se stessa nasce dalla consapevolezza che il popolo di Dio è in cammino e pertanto ha ancora bisogno di maturare, crescendo secondo la misura (del resto mai raggiungibile pienamente) del suo Signore<sup>31</sup>. Ma sapendo anche rivedere, migliorandolo, il rapporto di dialogo e di reciproco dare e avere che la chiesa ha con "il mondo"<sup>32</sup>.

La maturazione nei suoi rapporti con il mondo è dunque avvertita come una esigenza tipicamente conciliare. Ciò significa anche che con il Vaticano II dovrebbe ormai essere stata superata l'impostazione apologetica ed autodifensiva con cui la chiesa presentava se stessa. Almeno a livello di ecclesiologia ufficiale, sono lontani i tempi non solo della *societas perfecta*, ma anche dell'*ecclesia perfecta*. Con il Vaticano II, infatti, la chiesa è entrata nell'ottica della conversione continua, alla

<sup>29</sup> Tra i modelli ricordiamo quelli *sperimentali*, ricostruibili in laboratorio e aventi una effettiva riscontrabilità, e quelli *teorici*, che sono schemi mentali ragionati, con i quali si coglie la realtà.

<sup>30</sup> Ha affermato espressamente che proprio come chiesa: "non ignora affatto che tra i suoi membri, sia chierici che laici, nella lunga serie dei secoli passati, non sono mancati di quelli che non furono fedeli allo Spirito di Dio. E sa bene la chiesa quanto distanti siano tra loro il messaggio che essa reca e l'umana debolezza di coloro cui è affidato il vangelo. Qualunque sia il giudizio che la storia dà di tali difetti, noi dobbiamo esserne consapevoli e combatterli con forza e con coraggio, perché non ne abbia danno la diffusione del Vangelo" (GS 43: DV 1/1459).

<sup>31</sup> Vengono in mente le parole di Paolo: "Che il Cristo abiti per la fede nei vostri cuori e così, radicati e fondati nella carità, siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, e conoscere l'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza, perché siate ricolmi di tutta la pienezza di Dio" (Ef 3,17-19).

<sup>32</sup> GS 43: EV 1/1459: "sa bene quanto essa debba continuamente maturare in forza dell'esperienza dei secoli, nel modo di realizzare i suoi rapporti con il mondo".

quale essa non può sottrarsi, se vuol essere *ecclesia semper reformanda*, “chiesa sempre da riformare”.

In questa nuova concezione ecclesiologica, che riprende, del resto quella degli antichi Padri, si deve intendere il famoso “aggiornamento” della chiesa. Questo non era al tempo del concilio, né lo è oggi, una sorta di rifacimento cosmetico, con cui la comunità cristiana cerca di rendersi più attraente verso le nuove generazioni. Non si tratta di *maquillage*, né di debito, seppure postumo, da pagare al modernismo, con un avvicinamento, che, iniziato da Giovanni XXIII, sarebbe poi stato portato a termine da Paolo VI<sup>33</sup>. Non è un’operazione di facciata, ma di fedeltà al Vangelo. Una fedeltà che si manifesta immediatamente secondo i suoi due momenti strutturali: essere in ascolto di Dio ed essere in ascolto della realtà in cui si vive. In verità, solo il pervicace disconoscimento di questa solida legittimazione teologica del mutato atteggiamento verso il mondo ha consentito a gruppi minoritari sopravvissuti al Vaticano II di ritenere che la chiesa dei due papi conciliari si fosse profferta al mondo. Al punto che, facendo un bilancio della rivista *Renovatio*, punta di diamante e voce dichiarata di quel dissenso, qualcuno ha scritto:

L’oggetto di tanta acredine era in particolare Paolo VI, che aveva riflettuto in modo del tutto particolare ed inedito, ma in piena fedeltà al Concilio, sul rapporto tra chiesa e mondo, facendone tema di un’enciclica, la *Ecclesiam suam*. Il titolo metteva in risalto le origini e l’appartenenza della chiesa a Cristo, un riferimento che però non allontana dal mondo, ma lo fa accostare con simpatia, anzi con *amore*, perché è lo stesso mondo per il quale Cristo ha dato la sua vita. Rispetto alla chiesa e al mondo, si leggono parole come queste:

Intorno a quest’idea centrale, Paolo VI faceva ruotare le altre considerazioni che spaziavano dal confronto tra la chiesa così come era stata voluta da Cristo (chiamata *chiesa ideale*) alla chiesa così come essa è nella sua realtà storica (chiamata *chiesa reale*), con il suo volto concreto,

Erano questi i presupposti dai quali Paolo VI partiva per delineare i tre diversi metodi, viziati alla fonte, che contraddistinguono uno scorretto rapporto tra chiesa e mondo. Abbiamo avuto l’occasione di rievocarli altrove<sup>34</sup>. Basti qui solo un ulteriore accenno, indispensabile per comprendere il seguito del discorso. Si tratta infatti non solo di metodologie differenti, ma di schemi teologici veri e propri, di autentici “modelli ecclesiologici del contesto”. Sui rapporti tra chiesa e realtà del mondo Paolo VI era convinto della necessità di un dialogo sincero e profondo, rispettoso e tendente a capire anche le ragioni dell’altro. Muoveva dal convincimento che chiesa e mondo sono due realtà, che possono e devono incontrarsi, conoscersi, amarsi. Individuava nella mancanza di volontà di dialogo l’errore di fondo di questi tre modelli, nei quali si ritrovano gli indirizzi ecclesiologici pre- e anti-conciliari. Tra questi possiamo oggi riconoscere anche quello sostenuto dalla rivista *Renovatio*. Infatti, - sosteneva Paolo VI - la chiesa può ritenere di ridurre al minimo i rapporti con il mondo, quasi sequestrandosi “dal commercio della società profana”; ma può anche limitarsi a “rilevare i mali

<sup>33</sup> Erano queste le accuse che gli oppositori del rinnovamento conciliare ripetevano in ogni occasione. Alcuni di loro non nascondevano l’intento di voler strenuamente combattere il processo che il Vaticano II aveva innescato e parlavano sì di *rinnovamento*, ma solo come un ritorno all’indietro nell’attaccamento alla tradizione consolidata sia dal punto di vista teorico-teologico, che dal punto di vista pastorale-ecclesiologico. È nota la posizione e l’impegno del gruppo, sorto intorno al card. Siri, Arcivescovo di Genova, che quando il concilio era già stato chiuso, perseguiva questo intento dalle pagine della rivista, programmaticamente chiamata *Renovatio*. Una rivista che ha cessato le sue pubblicazioni solo recentemente. Cfr. E. BENVENUTO, “La teologia dopo il concilio (*Renovatio* 1966-1993). Gli Orazi, i Curiazi e gli armenti”, in *Regno* / att 39 (1994) 46-55.

<sup>34</sup> Cfr. G. MAZZILLO, “Rinnovamento ecclesiologico e “nuova evangelizzazione””, in *Vivarium* 1 n.s. (1993) 255-273.

che in essa possono riscontrarsi, anatematizzandoli e movendo crociate contro di essi”, oppure “tanto avvicinarsi alla società profana da cercare di prendervi influsso preponderante o anche di esercitarvi un dominio teocratico; e così via”<sup>35</sup>.

Sono tre modalità di rapporto, ma corrispondono, per ciò che riguarda il nostro tema, a tre modelli fondamentali di un'ecclesiologia dal contesto, intendendo per contesto il mondo nel quale la chiesa si situa e con cui deve interagire. Sono 1) il modello della *chiusura* e dell'autosufficienza (per cui la chiesa si rinserra in una sorta di fortezza astorica); 2) il modello della *lotta senza quartiere e senza tregua* al mondo e alla sua evoluzione storica (considerata sempre pericolosa e quindi meritevole di anatema); 3) il modello, contrario e contrapposto, della totale *immedesimazione* della chiesa nel mondo e nelle sue realizzazioni storico-politiche (viste come strumento di affermazione della chiesa secondo un'impostazione fondamentalista o integralista).

A questi modelli non condivisi, né condivisibili, Paolo VI contrapponeva il modello cardine del dialogo, come metodo non solo efficace, ma più vicino agli intendimenti di Gesù:

Il resto dell'enciclica costituisce un'applicazione coerente del dialogo, e passando in rassegna le tante espressioni della realtà alla quale la chiesa s'indirizza, individua per ciascuna di esse, con una struttura a cerchi concentrici, il tipo di legame e il conseguente dialogo da applicare di caso in caso. Si tratta di una vera e propria impostazione teologica che parte *dal contesto*. Anche se la terminologia è diversa, è infatti la contestualità dell'interlocutore che occorre considerare e a lui adattare il messaggio, dando sempre buona testimonianza di Cristo. Ciò contempla contestualità molto differenziate tra loro e che coprono un ampio ventaglio: “da tutto ciò che è umano”, ai “credenti in Dio”, ai “cristiani fratelli separati”, fino ad arrivare all'”interno della chiesa cattolica”. Nella nostra analisi terremo presente sia l'esemplarità di un simile approccio, che le diverse modalità di impostare il rapporto tra la chiesa e la realtà storico-sociale nella quale il popolo di Dio si trova a vivere. Saranno questi i nostri modelli ecclesiologici dal contesto, non dimenticando, comunque che il nostro è anche un contesto storico e regionale. Non partiamo infatti dal nulla, ma cerchiamo continuamente di collegarci a un'esperienza che ha già prodotto contributi di riflessione e prese di posizioni ufficiali anche coraggiose. In questa nostra esperienza ecclesiale si colloca quindi il momento analitico, e ad essa fa continuo riferimento. Lo esige sia la natura dell'approccio dal *contesto*, sia la considerazione più generale che ogni seria e serena attività teorica rimanda sempre ad un'esperienza di base, dalla quale parte e alla quale ritorna.

Nel nostro caso, il momento *riflessivo* si caratterizza teologicamente come momento di *revisione* e di *conversione*, praticando quell'auto-evangelizzazione così decisiva ai fini di un effettivo superamento di ogni situazione di stallo, in cui rimane immutata e marcisce ogni situazione pastorale. Al contrario, anche la stessa autocoscienza della nostra chiesa locale presenta i tratti di un procedimento che fa la spola tra la necessaria e continua conversione a Cristo e la revisione coraggiosa dei propri comportamenti. E perciò stesso costituisce la prima bozza di un'analisi teologica contestuale. Così, ad esempio, ritroviamo questo metodo di riflessione anche in documenti del nostro episcopato, che prende in esame la religiosità della gente del Sud, anzi fa molto di più, perché analizza e revisiona criticamente un certo modo di incarnare la chiesa nella nostra propria contestualità, ritenendo superati

<sup>35</sup> *Ivi*, III: EV 2/195.

alcuni modelli ecclesiologici, dai quali già Paolo VI e lo stesso Vaticano II avevano preso congedo<sup>36</sup>. Nel nostro caso, l'analisi inizia evidenziando l'*humus* culturale e religioso in cui si colloca l'attività pastorale, al punto di tentare una sinossi tra veri valori e pseudo-valori della gente del Sud, ma più in generale del Meridione: l'ospitalità e l'accoglienza, ma anche la religione vissuta in maniera formale e non liberante<sup>37</sup>.

A ciò sono da aggiungersi vere e proprie lacune teologiche, oltre che ecclesiologiche. Toccano Infatti l'immagine stessa di Dio, un'immagine che ha molto del "magico" e "miracolistico", cosa che succede anche nel culto di Maria e dei Santi. Riguardano una non completa adesione al nucleo fondamentale del *kerygma*, se di fatto il *mistero pasquale* non è recepito nella sua significanza esistenziale e collettiva. Una carenza che non può essere sottaciuta, allorquando prevale in maniera quasi ossessiva e insuperabile il valore del "lutto", e l'enfasi della morte, con una diffuso quanto deleterio senso di rassegnazione<sup>38</sup>. Non è strano che da simili carenze teologiche si passi a carenze ecclesiologiche vere e proprie. Evidentemente il senso del popolo di Dio non ha permeato il nostro contesto antropologico e sociale se la chiesa non è recepita nei suoi valori di socialità, valori che aggregano ed aprono alla speranza. Al contrario, è solo agenzia culturale e luogo dove si possono soddisfare determinati bisogni<sup>39</sup>.

Il contesto è talvolta impietosamente analizzato, ma occorre con altrettanto coraggio domandarsi, se il popolo di Dio presente al Sud con simili carenze strutturali, ne ha sempre e tutta la colpa? E ancora: sono solo carenze della gente del Sud? La contrapposizione frettolosa tra un cristianesimo socialmente impegnato al Nord e una religiosità tradizionalista, tipica di una *chiesa rituale dei santi patroni* al Sud, risponde poi a verità? Non è piuttosto da sottoporre a verifica critica la contrapposizione, piuttosto manichea, che considera l'Italia divisa in due, anche dal punto di vista ecclesiologico? Riteniamo di sì e non già per sciovinismo, ma perché alcune tesi che vanno in questa direzione sembrano preconfezionate e non affatto adeguatamente documentate. Ci riferiamo a quella di un libro in fase di pubblicazione, di Roberto Cartocci, dell'istituto Cattaneo di Bologna, chiamata la "Harward dei politologi nostrani", secondo cui la frattura italiana oggi esistente non è solo a livello economico, politico e culturale e nemmeno

La chiesa (s'intende quella cattolica, delle altre non sappiamo se il libro s'interessa in qualche modo) viene vista come ultima spiaggia di una integrazione ancora tutta da venire, ma si aggiunge subito che

Colpisce qui non il riferimento a una diversificazione (ma arriviamo proprio alla *frattura?*), certamente innegabile in alcune sue manifestazioni e persino in alcune scelte ecclesiali e pastorali (ma ciò dovrebbe essere oggetto di uno studio a parte), ma la natura di tale frattura, confermata da una cartina dell'Italia, che correda

<sup>36</sup> Di Paolo VI abbiamo già menzionato i testi fondamentali relativi al dialogo, per il Vaticano II oltre ai testi già menzionati sulla chiesa in perenne stato di conversione, basta ripensare all'intera metodologia con la quale si affronta l'intera problematica del rapporto chiesa-mondo nella costituzione pastorale *Gaudium et spes*.

<sup>37</sup> Così, ad esempio, in un testo sinodale dell'arcidiocesi di Crotone-Santa Severina: "La nostra gente è portatrice di molti valori, ospitalità, laboriosità, senso della famiglia ecc. Tuttavia è ancora diffusa la religione come paura; come 'protezione'" (*Primo sinodo diocesano*, n.18), in G. AGOSTINO, "Mafia ed evangelizzazione nel crotonese", in *Regno / doc 38* (1993) 159.

<sup>38</sup> *Ivi*.

<sup>39</sup> "È considerata primariamente luogo di culto, rifugio consolatorio, agenzia morale. Si sente, quindi, il bisogno-dovere di una Chiesa-comunità, evento di salvezza nel nostro territorio. Stenta, infatti, la percezione misteriosa della 'comunione ecclesiale e la Chiesa non si rivela come segno per il mondo. Non c'è, infatti, convinzione ed esperienza di una Chiesa missionaria in tutti i suoi membri, anche nei laici, aperta a tutti ed al tutto dell'uomo" (*Ivi*.)

l'articolo<sup>40</sup>. Le zone geografiche sono distinte secondo tre tipologie differenti: quella riguardante *la chiesa militante del cattolicesimo sociale* (che copre grossomodo l'Italia settentrionale, e le province di Sassari e Nuoro), *l'avanzata della secolarizzazione* (che investe principalmente le grandi città del Nord, del centro, Napoli e dintorni, Cagliari e provincia e spesso si associa al *cattolicesimo sociale*) e *la Chiesa rituale dei santi patroni* (ovviamente la restante Italia, dalla provincia di Ascoli a Palermo, con la segnalazione di una parziale avanzata secolarista nella Sicilia orientale).

Occorre certamente attendere la pubblicazione del libro per un'analisi puntuale e non prevenuta di queste tesi e del suo materiale documentario. Tuttavia non possiamo esimerci dall'osservazione che una tipologia di chiesa (di stampo rituale) non sembra essere presente solo al Sud, come non sembra essere un'indiscussa caratteristica della Nord un *cattolicesimo militante* e socialmente impegnato. Al presente non sappiamo bene se il *cattolicesimo sociale* sia qui inteso in rapporto al volontariato e alle diverse esperienze di sensibilizzazione di natura culturale e politica, che dal tempo del Vaticano II, hanno costellato l'intera penisola. In ogni caso, osiamo affermare, pur dalla nostra insignificanza ecclesiale, che nel Meridione d'Italia non sono mancati, né mancano forme di volontariato, esperienze socialmente impegnate, testimoni che hanno agito ed agiscono trasversalmente al ritualismo (per ciò che riguarda l'ambito ecclesiale) e alle strutture violente ed occulte (per ciò che riguarda quello socio-politico). Così come non mancano pronunciamenti espliciti, che vanno nel senso non già del *cattolicesimo sociale*, ma di una fede cristiana condivisa e storicizzata nell'oggi.

Ma forse è proprio il concetto di *cristianesimo sociale* che occorre riconsiderare, per sapere se esso appartenga davvero a una ecclesiologia del dialogo e dell'incarnazione o non piuttosto ancora a un'ecclesiologia dell'arroccamento o dell'egemonia socio-culturale. Si può ritenere, infatti, che un *cattolicesimo sociale*, non meglio identificato, ma comunque di tipo presenzialista ed avente carattere di supplenza alle tanto deprecate carenze delle strutture sociali, ricada ancora in una tipologia della chiesa come *societas perfecta*. In quanto tale, non è che un'espressione di un modello ecclesiologico tutt'altro che consoni allo spirito e alla lettera del Vaticano II. Ma vediamo più in dettaglio di quale modello potrebbe trattarsi, sintetizzando le diverse modalità di vivere ecclesialmente la fede secondo tre schemi: 1) *il modello ecclesiologico tradizionale* (di indole giuridico-gerarchica), 2) *il modello ecclesiologico comunione* (di indole misterico-carismatica), 3) *il modello ecclesiologico integrale* (di indole storico-liberante)<sup>41</sup>.

### 3.3. Modello ecclesiologico tradizionale

È il meglio identificabile, non fosse altro perché spesso è utilizzato come "mezzo di contrasto" per comprendere meglio i modelli ad esso alternativi. Non distribuisce bene compiti e carismi all'interno del popolo di Dio, ma dà alla gerarchia un valore assoluto ed esaustivo. Tende di fatto ad identificare in essa tutta la chiesa. Parla

<sup>40</sup> A commento della cartina, che è a p. 7, la didascalia recita: "Due Chiese, due Italie. La forza organizzativa della Chiesa è tutta al nord, nello stesso territorio della Lega".

<sup>41</sup> Questa nostra rielaborazione dei modelli ecclesiologici presuppone una più ampia trattazione sull'utilizzo dei "modelli" in ecclesiologia. Rimando, per questo, a: A.J. DE ALMEIDA, "Modelos Eclesiológicos e Ministérios Eclesiais", in *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 48, fascicolo 190 (Giugno 1988) 310-351. I modelli non sono tuttavia una novità in teologia: cfr. A. DULLES, *Models of the Church. A critical Assessment of the Church in all its Aspects*, N. York 1974; ID., *Models of Relelation*, N. York 1983; J. MARINS, *Modelos de Igreja. Comunidade eclesial de base na América Latina (para um modelo libertador)*, S. Paulo 1977; T. O'MEARA, "Modelos filosóficos en ecclesiología", in *Selecciones de Teologia 19 (1980) 80-91*; V. CODIGA, "Tres modelos de ecclesiología", in *Estudios Eclesiásticos* 58 (1983) 55-82.

sempre meno del popolo di Dio. Anzi ritiene l'espressione pericolosa per la fede, perché sminuirebbe il valore teologico della stessa ecclesiologia.

Deriva da una effettiva divaricazione, avvenuta già nell'epoca della patrologia latina, dell'aspetto sacramentale-giuridico (*ecclesia corpus Christi*), da quello spirituale-pneumatologico (*ecclesia Spiritus Christi*), che generalmente erano ancora ben armonizzati nella patrologia greca<sup>42</sup>. È una concezione che non considera determinante per l'ecclesiologia il valore, pur evangelico, del servizio e della ministerialità. È un modello che contiene una irriducibile diffidenza verso la realtà non gerarchica, quella poi chiamata laicale, considerato popolo vero e proprio. Anzi questo è pensato ancora come "plebe" o come "turba dei fedeli". Un pregiudizio che viene da lontano. Al tempo dell'organizzazione della società romana prima e di quella medioevale poi, era infatti il popolo dei sudditi o dei servi della gleba. Il modello nasce da una ipervalutazione del ruolo della *potestas* gerarchica e ignora il valore teologico ed ecclesiologicamente vincolante delle espressioni bibliche riferite al popolo di Dio in quanto tale. Così, ad esempio non si vedono i risvolti teologici e pastorali di affermazioni quali quelle che lo considerano "stirpe eletta, sacerdozio regale, gente santa, popolo di sua acquisizione (di Cristo)" (1 Pt 2,9), in un'ininterrotta tradizione che risale fino dell'Antico Testamento e prosegue anche nel Nuovo<sup>43</sup>.

In questo modello la chiesa vede la propria realtà contestualmente al mondo attraverso due categorie di fondo: l'*imperium* e alla *societas*<sup>44</sup>. Proprio queste sembrano prevalere sulle altre, pur numerose, che l'evoluzione della concezione della stessa chiesa ha subito attraverso i secoli<sup>45</sup>. Con delle conseguenze tipiche anche sul piano più prettamente pastorali.

Innanzitutto la mancanza di approfondimento del valore della presenza del laicato nella chiesa e un malinteso modo di intendere il suo impegno nel mondo. Le direttive anche in campo mondano e politico restano un indiscutibile ed esclusivo compito della gerarchia ecclesiastica, mentre i laici devono limitarsi a rappresentare nell'agone politico e storico gli interessi primari della chiesa. All'interno della chiesa il triplice compito gerarchico (predicazione, governo e celebrazione) vede, simmetricamente un triplice dovere da parte dei laici (ascolto, docilità e ricezione dei sacramenti). Nonostante tutti pensino che si tratti di un modello piuttosto caricaturale e del resto ampiamente superato, non si può però non ammettere che esso è ancora presente come un modello non solo teologico, ma anche pastorale.

Si può affermare che si tratta di un modello che assorbe la dimensione teologica in quella più propriamente *religiosa*, mentre questa tende a diventare *sacrale*. Riceve una particolare importanza non solo il culto in tutte le sue forme, soprattutto quelle legate alla tradizione, ma anche in tutti i suoi riti e *rituali*. Se la realtà sacra è nettamente separata da quella profana, questa deve essere ricondotta a quella,

<sup>42</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1972<sup>2</sup>.

<sup>43</sup> Già l'Esodo disegnava l'identità teologica del popolo di Dio con le parole: "Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa" (Es 19,6; cfr. anche 23,22); mentre l'Apocalisse ribadisce la dignità regale e il carattere sacerdotale con l'espressione: "li hai costituiti per Dio un regno di sacerdoti" (Apc 5,10; 1,6). Di un'eredità particolare parla anche il libro degli Atti, quando, per esempio, accenna all'"eredità [klèros] tra i santi" (At 26,18) e Fil 2, 15, che paragona la funzione della comunità dei credenti a quella di un astro nel firmamento.

<sup>44</sup> Cfr., a riguardo, A. ANTÓN, *La Iglesia de Cristo*. El Israel de la Vieja y de la Nueva Alianza, Editorial Católica, Madrid 1977, XXIV-820; Id., *El misterio de la Iglesia*. Evolución de las ideas eclesiológicas, vol I: *En busca de una eclesiología de la reforma de la Iglesia*, Editorial Católica, Madrid-Toledo 1986, XXXVII-893; vol. II: *De la apologetica de la Iglesia-sociedad a la teología de la Iglesia-misterio en el Vaticano II y en el Posconcilio*, ivi 1987, XLIII-1.236.

<sup>45</sup> Cfr. H. FRIES, "Mutamenti dell'immagine della Chiesa ed evoluzione storico-dogmatica" in J. FEINER e M. LÖHRER (edd.), *Mysterium Salutis 7*. L'evento salvifico nella comunità di Gesù Cristo, Queriniana, Brescia 1981<sup>3</sup>, 267-246; S. DIANICH, *Ecclesiologia*. Questioni di metodo e una proposta, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1993.

attraverso formule e riti di benedizione e di consacrazione. In sé la realtà mondana è radicalmente cattiva. Deve essere sempre e comunque benedetta o santificata. La predominanza del sacro (legata all'esercizio sacerdotale) si manifesta anche attraverso un'eccessiva sacramentalizzazione, che considera del tutto marginale l'annuncio della Parola di Dio (visto più come una caratteristica protestante che cattolica). La vita della chiesa sembra essere ferma alle sue *tradizioni* che non si possono mettere in discussione. La denominazione *chiesa* coincide per lo più con la *gerarchia* (frase ricorrente: "bisogna obbedire alla chiesa") ed è considerato un universo chiuso, così come in genere è considerata la società. La politica è al servizio della chiesa, anche se in questo modello non è raro sentire che la chiesa è sempre, e per sua natura, *apolitica*. La vera meta della storia è sempre individuale: riguarda la salvezza delle singole anime. Il peccato è anch'esso atto individuale. Non si parla del peccato *sociale*, né tanto meno delle strutture peccaminose da cambiare. La predicazione deve convertire i cuori. L'unica teologia possibile e valida è quella scolastica, ormai collaudata dalla tradizione, mentre la stessa ricerca teologica non ha altra funzione che giustificare le affermazioni magisteriali, spesso ricorrendo alle sole affermazioni magisteriali precedenti. La cristologia s'incentra sul *pantocrator*, Cristo re universale, al quale occorre sottomettere tutta la realtà. In questo modello la fede è prevalentemente adesione alle formulazioni dottrinali (*fides quae creditur*) più che adesione esistenziale (*fides qua creditur*), in sé pericolosa perché di stampo protestante. L'ecclesiologia non fa che ripetere e giustificare ulteriormente una simile visione sacrale. Convive con le strutture già date come universo ereditato, immobile e imm modificabile, che si ripeterpetua per il solo fatto che è sempre esistito.

È altrettanto vero che una forma come quella abbozzata forse oggi non esiste più allo stato puro. Non solo perché, almeno *ex professo* non si può andare direttamente contro il Vaticano II, ma anche perché non esiste ormai Sud, né alcuna periferia che non subisca i modelli di "modernità" e "mobilità" tanto rapidamente acquisiti quanto violentemente subiti. Comunque ci troviamo di fronte a forme miste di questo primo modello, le quali, pur con alcuni adattamenti e *aggiornamenti non lasciano* tuttavia imm modificata la logica di base in cui continua a imporsi per inerzia questo modello tradizionale

### 3.4. Modello ecclesiologico comunionale

Il modello alternativo è quello qui chiamato *comunionale* (di tipo misterico-carismatico). Recepisce le tre istanze di fondo dell'ecclesiologia del Vaticano II che sono: l'iniziativa di Dio; la comunione e il già accennato dialogo chiesa-mondo, anche se lo interpreta a modo proprio. Dà grande importanza al fatto che il primo capitolo della costituzione sulla chiesa porti il titolo *De ecclesiae mysterio* ed evidenzia che l'intima realtà ecclesiale partecipa della comunione trinitaria. Ritiene, a ragione, che tale riferimento trinitario è origine e meta della vita stessa della chiesa trovando anche un ulteriore riflesso della stessa comunione nel fatto che la Chiesa è "sacramento [...] dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano"<sup>46</sup>.

È un'ecclesiologia con solide fondamenta e recupera ampiamente quel *deficit* che aveva contraddistinto la storia ecclesiologica della *ecclesia-societas*. Il modello di per sé non riguarda principalmente l'organizzazione esterna della chiesa, anche se affronta il problema della ministerialità e della complementare differenziazione ministeriale<sup>47</sup>. Con una preciso aggancio alla teologia paolina, riscopre, giustamente,

<sup>46</sup> LG 1: EV 1/284.

<sup>47</sup> Infatti: "non può essere ridotta a pure questioni organizzative o a problemi che riguardino semplicemente i poteri", e "tuttavia l'ecclesiologia di comunione è anche fondamento per l'ordine nella chiesa e soprattutto per una corretta relazione tra uniformità e pluriformità nella chiesa" (SINODO EPISCOPALE, Relazione finale, *La chiesa*,



la stessa origine teologica dei compiti e servizi nella comunità ecclesiale e il ruolo fondamentale dello Spirito Santo, suscitatore di carismi. Il modello congiunge spiritualità e dimensione carismatica della chiesa e offre, in genere, molto più spazio all'azione del laicato di quanto non facesse il modello precedente. L'elemento comunione sembra tuttavia prevalere su tutti gli altri, al punto che mentre si avverte una grande sensibilità per gli aspetti dell'organizzazione interna della comunità, non c'è una proporzionata sensibilità ai problemi del territorio. Il contesto che maggiormente si avverte è infatti quello intraecclesiale. Il carattere *misterico* della chiesa diventa facilmente *mistico*, nel senso che le maggiori energie sono assorbite non solo da ciò che riguarda la sopravvivenza della chiesa, ma anche da un riferimento ossessivo di carattere spirituale, che pretende di esaurire tutti gli aspetti della vita, inclusi quelli di natura sociale. La conversione personale esaurisce sovente anche tutte le dimensioni della conversione.

L'evangelizzazione, qui molto più presente che non nel primo modello, avviene attraverso la celebrazione dei sacramenti, gli incontri personali, il racconto e lo scambio di esperienze dirette. Nel primo modello si notava che l'idea dell'integrazione persona-società è fondamentalmente di tipo chiuso, con una concezione che considerata immutata e immodificabile la base sociale di partenza e la gerarchia del potere a tutti i livelli. Il soggetto infatti era lì, tutto sommato, quello medioevale che deve obbedire ed adeguarsi alla norma. Nel modello misterico-carismatico, invece, il soggetto è quello moderno, spesso vittima delle sue angosce e delle sue frustrazioni. La società cui si fa riferimento è quella moderna, quella che consente e promette di dilatare sempre di più gli spazi a disposizione dell'individuo. La cultura di base è quella legata al personalismo, all'esistenzialismo e a tutto ciò che dà risalto alla figura della singolarità e le sue problematiche. Se questo è il contesto di fondo, si comprende anche come la critica sociale non investe, anzi salvaguarda l'individualismo e anche un certo soggettivismo nella fede. Non per nulla le classi sociali più sensibili al modello in questione sono quelle della piccola o medio borghesia, o semplicemente quelle che aspirano ad entrarvi. E tuttavia c'è un congedo da quegli ideali pur originariamente legati all'esplosione della modernità che credevano in una trasformazione delle strutture sociali. In questo modello misterico-carismatico serpeggia invece una certa sfiducia sia nel rinnovamento della società, che nel valore critico delle scienze, inclusa quella teologica. Al contrario vige solo la fiducia nella conversione e nella crescita del singolo.

Sul versante più eminentemente teologico alla figura dominante del Pantocratore subentra la figura di Gesù amico buono e comprensivo, compagno di viaggio che consola. E la società? Va per la sua strada. Possiamo al massimo intervenire personalmente e privatamente per aiutare il singolo. Di certo non per modificare sostanzialmente le strutture. Ciò significa un sostanziale arretramento anche di fronte a pronunciamenti, interventi e attività di carattere più sociale e profetico di alcuni, siano essi singoli, che personalità ecclesiastiche. A questi comunque si delega la denuncia profetica e l'intervento diretto. Non per nulla uno dei gradi termini più adoperati è la *comunione*, uno dei più dimenticati è la *profezia*. Al più, riguarda settori specializzati, nonostante tutte le analisi e le raccomandazioni di intervento diretto e collettivo di vescovi e di autorevoli convegni ecclesiali.

### **3.5. Modello ecclesologico integrale**

L'ultimo modello, quello che dovrebbe correggere le deficienze dei precedenti, è stato da molti chiamato *storico-liberante*. Non rinnega affatto tutto ciò che, a livello

dottrinale, abbiamo visto essere patrimonio del secondo: il valore primario della parola di Dio, la sua convocazione della chiesa, chiamata qui più frequentemente *popolo di Dio*. Ha una base sociologica più composita del precedente, perché raccoglie strati sociali di provenienza diversa. Se legato a realtà di base a natura territoriale, può comprendere gruppi e singoli a caratterizzazione popolare, ma anche membri di classi più acculturate e di provenienza medio-borghese. Purché si tenga presente che quanti sono in una simile condizione, hanno l'intento di utilizzare i loro *strumenti* (della parola, della posizione sociale, della cultura) per promuovere anche gli altri e rappresentarne in certa maniera le istanze. In quest'ultimo modello, dal punto di vista più teologico, alla dottrina calcedonense sul Cristo viene affiancata una riflessione anche sull'agire storico di Gesù e del suo porsi di fronte alle strutture religiose e politiche del suo tempo. Lo scopo della vita cristiana non è solo e semplicemente la salvezza individuale, ma la trasformazione in meglio della società, affinché questa non opprima e non emargini alcuni a beneficio di altri. L'impegno politico più che essere delegato ad alcuni viene visto come una crescita di tutti. Il contesto umano e socio politico cui si fa riferimento (urbano, suburbano periferico, emarginante) si presenta notevolmente difficile, ma proprio per questo costituisce un aggancio reale e pubblico tra la fede e la prassi<sup>48</sup>. Trova una base giustificativa non solo in una lettura integrale della *Lumen gentium* (in particolar modo la tematica del popolo di Dio e della sua indole peregrinante) ma anche nell'*incipit* della costituzione *Gaudium et spes*, e nel suo coerente sviluppo dottrinale:

La solidarietà viene avvertita come chiave di volta non solo di una rinnovata riconsiderazione "antropologica" della fede (che potrebbe ancora restare di stampo prettamente individualistico) ma di un'assunzione di corresponsabilità, che parte dal fatto che "nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore"<sup>49</sup>.

Il motivo di tale compartecipazione è di natura ecclesiologicala. Nel proemio della *Gaudium et spes* viene proposto il nucleo di questa ecclesiologicala solidale e liberante, a partire dalla con-vocazione alla vita trinitaria di tutti gli uomini, che riuniti in un popolo, seguono Cristo e, mossi dall'influsso dello Spirito, camminano verso il regno. Per questa ragione, la chiesa sa di camminare insieme a tutto il genere umano. Con la sua storia i discepoli di Cristo sono realmente e intimamente solidali:

In conclusione, si tratta di una contestualità complessiva che considera la chiesa come popolo di Dio in cammino, alla sequela di Cristo e vuole accompagnare e condividere i bisogni e le speranze di tutti ed *in primo luogo* dei poveri, quelli che, alla luce delle scienze umane, vengono sempre più frequentemente chiamati gli *impoveriti* e gli *oppressi*. Se *ripartire dagli ultimi* e la *scelta preferenziale per i poveri*, sono diventati per la chiesa universali riferimenti ormai irrinunciabili<sup>50</sup>, diventa impellente, soprattutto in questo modello, dare

<sup>48</sup> Un esempio può illustrare cosa si vuol intendere con il modello storico-liberante e quali siano le sue caratteristiche: "Vediamo alla luce della fede come uno scandalo e come una contraddizione con il fatto di essere cristiani il crescente distacco fra ricchi e poveri. Il lusso dei pochi si trasforma in insulto contro la miseria delle grandi masse [...] Questo è contrario al piano del creatore e all'onore che gli è dovuto. In quest'angoscia e dolore, la chiesa vede una situazione di peccato sociale di gravità tanto maggiore, in quanto si verifica in paesi che si definiscono Cattolici e che avrebbero la capacità di cambiare" (CELAM, *L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina*, Documento finale della III Conferenza Generale dell'Episcopato latinoamericano, Puebla de los Angeles (Messico) 27 gennaio - 13 febbraio 1979, parte I, cap. 2 § 2, n. 28, in *Puebla - Documenti*. Testo definitivo, EMI, Bologna 1979, 76-77).

<sup>49</sup> *Ivi*.

<sup>50</sup> Già il 21 dicembre 1984 Giovanni Paolo II nel *Discorso ai cardinali e alla curia romana* ricordava che la chiesa aveva solennemente proclamato di far sua l'opzione preferenziale per i poveri, la quale non doveva essere considerata, aggiungeva, in senso esclusivo e nemmeno solo nel senso materiale della mancanza dei beni economici. Poveri sono infatti anche quanti sono defraudati della libertà e dei loro diritti civili. La scelta

spessore storico e concretezza sociale a una progettualità che coniughi e cerchi di saldare insieme i diversi aspetti della vicenda umana ed ecclesiale, la dimensione personale e quella comunitaria, l'aspetto spirituale e quello materiale della vita umana, il valore antropologico e quello cosmico della vita nel suo insieme. Tutto ciò ci offre la possibilità di un'ultima riflessione sul contesto a noi più vicino, per un'ecclesiologia anch'essa integrale che sia fedele teologicamente e concreta storicamente. Che abbracci insieme l'esigenza primaria di una fede testimoniata non solo nella vita privata, ma anche nelle condizioni storico-sociali nelle quali essa si colloca. Con un agire non improvvisato, né pragmatistico, ma piuttosto con un agire che nasca da progetti precisi e sappia puntualmente verificarli e correggerli.

## 4. Popolo di Dio e progettualità testimoniale

### 4.1. Progetti pastorali e credibilità della chiesa

La riflessione finora compiuta ci porta insomma ad una seria assunzione del nostro contesto territoriale, per ripensare al nostro agire in quanto popolo di Dio nei termini di un'evangelizzazione profetica, che sia anche *progettualità liberante*. Evangelizzazione dunque, ma profetica, nel senso che sappia individuare le forme oppressive dalle quali il Vangelo tende, per sua natura, a liberare le persone, i rapporti interpersonali e la società stessa. È la cosiddetta *denuncia profetica*, che mentre annuncia la venuta del regno di Dio, allarga gli spazi interumani nei quali esso si immerge e prende consistenza<sup>51</sup>.

L'annuncio della liberazione portata da Cristo diviene anche redenzione dal peccato in tutte le sue espressioni, da quello personale a quello sociale. Per questo motivo la denuncia profetica è un atto di evangelizzazione e di vera liberazione. Ma non si tratta solo di denuncia. Nell'ecclesiologia del contesto testimoniale ciò diventa anche proposta di vincoli di solidarietà e d'amore. Non si tratta di dichiarazioni retoriche (non ce n'è alcun bisogno), né di appelli generici ed esortativi (che sono sempre meno credibili), ma di una proposta che prende corpo in un progetto preciso. Cioè un progetto che preveda i soggetti, gli obiettivi, gli agenti storici, gli strumenti e, cosa che manca quasi sempre, le puntuali verifiche. La motivazione di fondo è la straordinarietà della situazione che non lascia spazio né all'assenteismo, né ai tattici temporeggiamenti<sup>52</sup>.

È anche ovvio che si tratta di una progettualità pastorale. Ciò significa che essa non è eminentemente tecnica, né sconfinata in ambiti che non sono di propria competenza. Ma ciò non vuol dire che sia una progettualità fumosa. E nemmeno che la distinzione di sfere di competenze basti a chiudere la bocca di chi invece deve denunciare le tante forme oppressive che sovente vengono ammanite con l'*alibi* della

---

preferenziale per i poveri è successivamente ripresa in molte occasioni, tra cui la *Laborem exercens* e la *Sollicitudo rei Socialis*.

<sup>51</sup> Una simile idea ricorre anche al II convegno ecclesiale di Paola del 1991, con una conferma di quanto si era già detto nel primo convegno del 1978: "È stata riconosciuta la necessità di una costante azione di denuncia profetica della chiesa, più coraggiosa ed incisiva: questa diffusa esigenza rende evidente come le chiese locali in tutte le loro componenti, debbano disporsi a riassumere un atteggiamento di servizio e di distacco da compromessi con il potere. Tali considerazioni sono state accompagnate dal riconoscimento della vigile presenza dell'episcopato calabro sui principali problemi emergenti nella regione (mafia, lavoro, emigrazione)" CEC, *Supplemento al Bollettino ecclesiastico Diocesano* 2 (Luglio-Dicembre 1979), 208.

<sup>52</sup> Di questa urgenza si rendevano interpreti anche i vescovi calabresi, quando affermavano: "In un contesto povero come quello calabrese ogni pigrizia e ogni inadempienza a questo riguardo è grave colpa e, socialmente, un gravissimo errore. Il grido di chi è oppresso dalle ingiustizie e le lacrime di quanti soffrono o si trovano nel bisogno vanno considerati e compresi, prima che diventino esasperazione e minaccia di ribellione" (*Ivi*).

competenza. Solo per portare qualche esempio, non si può invocare l'autonomia di giudizio e di competenza per affermare che gli interessi dei più piccoli devono essere sacrificati a quelli del capitale e delle aziende. Perché qui non si tratta più di competenza ma di una scelta etica, del tipo: il denaro vale più dell'uomo. Così come non si può ricorrere allo stesso pretesto, quando si compiono scelte che militarizzano sempre di più il territorio, recano danno ecologico all'ambiente, diffondono una cultura di stampo certamente non evangelico. Anche in questo caso la testimonianza cristiana esige che si dica: l'uomo viene prima delle armi, la cultura della pace e dell'amore viene prima di quella dell'inimicizia e del sospetto. E ancora: non si può dire, anche se questo non lo si dice ormai più, che la mafia non esiste (in un'ecclesiologia del primo modello un'affermazione del genere era corrente) o che noi deleghiamo tutto agli organi di polizia. Occorre invece parlare e intervenire, qualora invece si fosse al corrente di fatti, di nomi e di situazioni, il cui smascheramento dipende unicamente da noi.

Se tiene conto di queste precisazioni l'appellarsi alla competenza tecnica non rischia di diventare copertura di scelte violente o tacito consenso a quanto gli altri compiono ai danni del proprio popolo<sup>53</sup>, per amore del quale, invece non bisogna mai tacere<sup>54</sup>.

Certamente rientrano in questa *progettualità testimoniale* percorsi formativi essenziali, che devono accompagnare e incarnare storicamente gli itinerari catechistici. Sono l'educazione alla legalità e alla partecipazione; la formazione all'impegno sociale e all'animazione che sa riaggregare in una terra disgregata, l'iniziazione a una prassi di solidarietà e di condivisione, la preparazione a saper gestire e risolvere conflitti e tensioni con lo spirito e i mezzi nonviolenti. Ma questi itinerari possono aver luogo solo in un'ecclesiologia che assuma il contesto e cerchi di interpretarlo teologicamente nella sua globalità. Sono i passaggi che possono scaturire da quella progettualità che non teme scelte audaci religiosamente, irreprensibili eticamente e verificabili programmaticamente.

#### **4.2.Suggerimenti e prospettive ecclesologiche**

In questo contesto complessivo ci chiediamo che senso abbia oggi parlare di ecclesiologia nel Mezzogiorno. Dovremo almeno poter rispondere che un'ecclesiologia effettivamente praticata è in grado di rispondere alla sfida della dipendenza (come ultima espressione storica della povertà) perché è capace di innescare un processo pedagogicamente significativo e storicamente efficace.

Rileggendo infatti la stessa povertà alla luce della Parola di Dio, questa può assumere almeno tre connotazioni teologiche determinanti per la chiesa che vive nel Sud: l'*autovalorizzazione*, la *demitizzazione*, la *condivisione*.

L'*autovalorizzazione* è da intendersi come un cammino di conversione, faticoso e tuttavia indispensabile, attraverso cui la chiesa del nostro Sud, comincia a diventare cosciente che la sua situazione è da vivere senza rimpianti e senza evasioni. Ai fini

<sup>53</sup> Ancora a Paola nel 1991 è affiorata la *progettualità* in questi termini "L'ordine politico, economico, sociale postulano primariamente un ordine etico e una progettualità che, tenendo conto dell'identità della nostra terra, delle sue risorse e potenzialità, l'immette in un cammino possibile, graduale e convincente [...] La chiesa non ha progetti tecnici, contingenti. Il suo è un *progetto* di conversione e di orientamento vitale onde il popolo calabrese sia *libero* nella verità, nella ricerca della giustizia e nella solidarietà" [CEC, *Nuova Evangelizzazione e Ministero di Liberazione*. Atti del 2° Convegno Ecclesiale Regionale, Paola 29 ottobre - 1 novembre 1991, Editoriale Progetto 2000, Cosenza 1992, 354 (n. 25)].

<sup>54</sup> La Parola di Dio è la prima fonte e il continuo referente della denuncia profetica "per amore di Sion non tacerò, per amore di Gerusalemme non mi darò pace..." (Is 62,1) sicché ogni soggetto del popolo di Dio, e in primo luogo chi ha il carisma della guida, deve vegliare e parlare, perché si compia la giustizia, così come le sentinelle non tacciono mai, vegliando sulla città (cfr. Is 62,6). Una simile vocazione alla profezia nasce da un cuore commosso per la sorte del proprio popolo, con la quale si è intimamente solidali (cfr. Ger 9,14).

della perpetuazione della povertà non c'è cosa peggiore che la disistima nei poveri verso se stessi. La povertà è di solito avvertita non solo come mancanza di avere, ma anche come carenza di essere. Ma la Parola di Dio, costantemente meditata e autenticamente predicata, può operare un cambiamento che riteniamo indispensabile ai fini della trasformazione non solo sociale, ma anche religiosa del nostro Mezzogiorno: la coscienza di non essere dei maledetti o dei condannati, ma di sentirsi amati da Dio, proprio perché poveri, proprio perché non importanti agli occhi dei potenti, proprio perché disponibili a giocare la vita nell'avventura della fede. Il cammino formativo della gente del Sud passa attraverso questa acquisizione di stima di se stessi che la nostra gente non ha mai avuto. Ciò significa riscoprire il valore teologico della povertà come assimilazione a Cristo, come via per seguirlo più da vicino. Un valore, ben inteso, che non significa pauperismo, ma che tuttavia non corre dietro i tanti miti del benessere e della illusoria felicità dei mezzi materiali.

Ma dicendo questo si comprende anche ciò che qui si intende con *demitizzazione*. In realtà vuol dire diventare coscienti della significanza idolatrica che si dà ai tanti miti (abbondantemente propagandati con l'irradiazione giornaliera di emittenti televisive e con la diffusione degli altri strumenti di comunicazione di massa). Il Sud può diventare occasione di richiamo profetico a una cristianità, quella italiana, che ormai acriticamente usufruisce dei benefici di un sistema economico (spesso denunciato come consumistico), ma mai seriamente messo in discussione. Può testimoniare di non essere interessato ai nuovi idoli della grande efficienza, della superproduttività, della supervelocità, della commercializzazione di ogni aspetto della vita (dal tempo libero al sesso, dalla natura alla cultura, etc.), perché li considera appunto miti, illusioni ingannevoli che non portano a nulla.

L'uscita da una coscienza di dipendenza o di minorità (culturale-religiosa-sociale) significa per il popolo di Dio che vive nel Sud non l'isolamento in una sorta di aristocratica fortezza, ma una *condivisione* dei problemi degli altri Sud del mondo, per quella solidarietà tra poveri che bisogna potenziare, perché proprio questa può essere una delle dinamiche più forti di cambiamento sociale. Partendo dalla riflessione sulle proprie situazioni locali, un popolo di Dio cosciente del suo valore e delle ingiustizie sofferte, diventa anche sufficientemente critico, per scoprire ogni altra forma di ingiustizia anche altrove. Può condividere la sorte degli altri poveri, sentendosi solidale con loro proprio perché ha assaporato l'amarezza della povertà, ma può contemporaneamente diffondere la sete della libertà proprio per aver avvertito fin nel più profondo l'esigenza di un'autentica liberazione. Per queste ragioni e per tutto ciò che è ad esse collegato e collegabile, il Sud può diventare nuovo riferimento etico, visto che è già un soggetto ecclesiologico.

(G. Mazzillo)