

Indice

Notiziario - Ufficio Nazionale per i Problemi Sociali e il Lavoro
n. 2 - Luglio 2005 - Anno IX
Quaderno n. 3 per Studenti di teologia

Presentazione pag. 3

Corso per Studenti di teologia
Per conoscere Don Sturzo e Don Puglisi
“Il paese non crescerà se non insieme”

Convento S. Giovanni Battista - Baida (Palermo)
6-9 settembre 2004

Programma pag. 7

“Don Luigi Sturzo - Movimento Cattolico, Politica”
Prof. Francesco Malgeri pag. 10

***“Don Luigi Sturzo, Sacerdote:
Testimone della Carità pastorale nella società”***
S. E. Mons. Michele Pennisi pag. 31

***“Chiesa italiana e Mezzogiorno:
sviluppo nella solidarietà”***
Prof. Antonio La Spina pag. 54

“Don Puglisi: la vocazione del prete e il territorio”
S. E. Mons. Salvatore Di Cristina pag. 78

Il prete oggi alla luce della Gaudium et Spes
Prof. Giuseppe Savagnone pag. 89



resentazione

In questo testo sono raccolte le relazioni tenute nel Corso per Studenti di Teologia svoltosi dal 6 al 9 settembre 2004 presso il convento S. Giovanni Battista, a Baida di Palermo, dal titolo **PER CONOSCERE DON STURZO E DON PUGLISI. IL PAESE NON CRESCERÀ SE NON INSIEME.**

L'esigenza del Corso per Studenti di Teologia, divenuto ormai un tradizionale appuntamento annuale, è quella di offrire una riflessione sul cristianesimo vissuto, attraverso le testimonianze di figure sacerdotali che secondo i doni della propria vocazione si sono adoperati per l'evangelizzazione e l'umanizzazione delle realtà temporali.

L'enorme profusione di sforzi, impegni ed energie spesi nella pastorale in campo sociale, indicano come la Chiesa, che vive ed opera nella storia, continua la sua missione di evangelizzazione nella società e nella cultura del proprio tempo.

Ciò che ne risulta è una maggiore attenzione alla formazione cristiana della vita personale, culturale, sociale, economica e politica:

“La catechesi sociale mira alla formazione di uomini che, rispettosi dell'ordine morale, siano amanti della genuina libertà, uomini che «con criterio personale giudichino le cose alla luce della verità, svolgano le proprie attività con senso di responsabilità e si sforzino di perseguire tutto ciò che è vero e giusto, collaborando volentieri con gli altri». *Acquista uno straordinario valore formativo la testimonianza offerta dal cristianesimo vissuto: «è la vita di santità, che risplende in tanti membri del popolo di Dio, umili e spesso nascosti agli occhi degli uomini, a costituire la via più semplice e affascinante sulla quale è dato di percepire immediatamente la bellezza della verità, la forza liberante dell'amore di Dio, il valore della fedeltà incondizionata a tutte le esigenze della legge del Signore, anche nelle circostanze più difficili»*”.¹

Le pagine che seguono ci rivelano la *vita di santità* che *risplende* nell'operato di don Sturzo e don Puglisi, a testimonianza di come i due sacerdoti abbiano saputo interpretare il

¹ COMPENDIO DELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA, n. 530.

messaggio evangelico incarnandolo nella storia, intrisa di contraddizioni e di istanze colte e vissute alla luce della fede, nella tensione verso il fine ultimo: l'edificazione del Regno di Dio.

Le relazioni del prof. Malgeri e di S. E. Mons. Pennini evidenziano i tratti essenziali dell'attività pastorale di don Luigi Sturzo che vive il suo ministero sacerdotale e il suo impegno socio-politico a favore di una giustizia sociale, nella consapevolezza che è nella storia che la fede evangelica prende il volto della carità, regina di tutte le virtù, atto d'amore verso il prossimo per la realizzazione del bene comune nello spirito di servizio e di dialogo con tutti gli uomini.

Segue l'intervento sociologico del prof. La Spina, che mette a fuoco, a partire da una analisi storica, problematiche proprie del Mezzogiorno legate alla religiosità popolare in rapporto con lo sviluppo, indicando alcune priorità di cui la Chiesa è chiamata a farsi carico.

... "Come ogni altro prete Don Pino Puglisi sapeva che la sua vocazione era mettersi a servizio della salvezza degli uomini"...

Acquistano un significato importante per capire l'opera di don Puglisi le parole che S. E. Mons. Di Cristina ci ha rivolto proprio nel salone della Chiesa parrocchiale di S. Gaetano al Brancaccio, lo stesso luogo dove don Pino "visse momenti *normali*, diciamo feriali, del suo ministero di parroco di borgata" in un dialogo appassionato con il territorio, luogo della concretezza e della missione.

In conclusione, la relazione del prof. Savagnone ci offre alcune considerazioni su problematiche legate al mondo d'oggi, con l'intento di rispondere in termini pratici a quale debba essere lo stile di sacerdozio, capace di vivere il carattere avventuroso, rischioso e affascinante della missione.

Don Pasquale Spinoso

Mons. Paolo Tarchi

CORSO PER STUDENTI DI TEOLOGIA

PER CONOSCERE DON STURZO
E DON PUGLISI

"IL PAESE NON CRESCERÀ
SE NON INSIEME"

*Convento S. Giovanni Battista
Baida - Palermo
6-9 settembre 2004*





Lunedì 6 settembre

Arrivo, accoglienza e sistemazione

Ore 13.00 Pranzo

Ore 15.00 Ora Media

Ore 15.30 Don Luigi Sturzo, *Movimento Cattolico, Politica*
Prof. Francesco Malgeri, *Docente di Scienze Politiche, Università La Sapienza - Roma*

Ore 18.30 Vespri

Ore 19.00 Celebrazione Eucaristica presieduta da S. E. Card. Salvatore De Giorgi, *Arcivescovo di Palermo*

Ore 20.00 Cena

Martedì 7 settembre

- Ore 7.30 Ufficio delle letture e Lodi
Ore 9.00 Don Luigi Sturzo, *sacerdote*
S. E. Mons. Michele Pennisi, *Vescovo di Piazza Armerina*
- Ore 12.30 Ora Media
Ore 13.00 Pranzo
Ore 15.00 ***Chiesa italiana e Mezzogiorno: sviluppo nella solidarietà***
Prof. Antonio La Spina, *Ordinario di Sociologia Università di Palermo*
- Ore 18.30 Vespri
Ore 19.00 Celebrazione Eucaristica presieduta da S. E. Card. Salvatore Pappalardo, *Arcivescovo Emerito di Palermo*
- Ore 20.00 Cena
Ore 21.15 Proiezione Documentario sulla vita di don Pino Puglisi

Mercoledì 8 settembre

- Ore 7.30 Ufficio delle letture e Lodi
Ore 9.00 Partenza per la Parrocchia San Gaetano (quartiere Brancaccio) Palermo
Don Puglisi: la vocazione del prete e il territorio
S. E. Mons. Salvatore Di Cristina, *Vescovo Ausiliare di Palermo*
- Ore 12.00 Ora Media e Celebrazione Eucaristica
Ore 13.30 Pranzo a Palermo
Ore 15.00 Visita guidata alla città
Ore 19.30 Cena a Monreale
Ore 21.00 Visita guidata al **Duomo di Monreale** con Mons. Crispino Valenziano, *Ordinario di Liturgia Pontificio Ateneo S. Anselmo - Roma*

Giovedì 9 settembre

- Ore 7.30 Ufficio delle letture e Lodi
Ore 9.00 **Il prete oggi alla luce della *Gaudium et Spes***
Prof. Giuseppe Savagnone, *Docente Storia e Filosofia - Palermo*
- Ore 12.00 Ora Media
Celebrazione Eucaristica presieduta da S. E. Mons. Cataldo Naro, *Arcivescovo di Monreale*
- Ore 13.00 Pranzo, saluti e partenze



- BARBISAN Paolo
- BASSO Diego
- BEGHINI don Renzo
- BELVITO Mimmo
- CAMPO Ivan
- CUCINOTTA Francesco
- DA COSTA Wenderson Luiz
- D'ANNA Alfredo
- DE FELICE Donato
- DE GIORGI S. E. Card. Salvatore
- DE LUCA Lino
- DELLA VENTURA Michele
- DI CRISTINA
S. E. Mons. Salvatore
- DIBELLO Luca
- ELICE Roberto
- FALCONE Gianmarco
- FORMOLA Arturo
- FRINCHI Adriano
- FUMAGALLI Giuseppe
- GALLUCCI don Pasquale
- GIRARDI Andrea
- GOLESANO don Mario
- GRANATO Giovanni
- GRASSINI Enrico
- LA SPINA prof. Antonio
- LANFRANCHI Simone
- LAVORE Nunzio
- MAGGIO Filippo
- MAGRO Giacinto
- MALGERI prof. Francesco
- MILIA Luca
- MONGE Matteo
- NARO S. E. Mons. Cataldo
- NESCHISI Daniele
- NUGNES Armando
- PACE Michele
- PAGLIARIN Silvano
- PAPPALARDO
S. E. Card. Salvatore
- PAPPALARDO Gaetano
- PENNISI
S. E. Mons. Michele
- PETRUZZI Michele
- PINI Matteo
- PIVATO Giancarlo
- PURCARO Salvatore
- RAMARO Cristian
- RANDELLO Fabio
- ROSSI Filippo
- SANTORO Francesco
- SARTORE Silvio
- SAVAGNONE
Prof. Giuseppe
- SCALZO Pietro
- SIANI Orazio
- SPAVIERO Paolo
- SPINOSO don Pasquale
- TARCHI Mons. Paolo
- TEZZA Cristiano
- TRIZZINO Davide
- VALENZIANO
Mons. Crispino
- VITALI Marco
- ZANELLO Andrea

Don

Luigi Sturzo Movimento cattolico, politica

Prof. FRANCESCO MALGERI
Docente di Scienze Politiche, Università La Sapienza - Roma



Luigi Sturzo nacque il 26 novembre 1871 a Caltagirone, da una famiglia di piccola aristocrazia di campagna. Una famiglia nella quale emerge in particolare la figura della madre, donna eccezionale, autodidatta con una profonda carica religiosa che aveva trasmesso anche ai figli; oltre a Mario, futuro Vescovo di Piazza Armerina, e a Luigi, che abbracciarono il sacerdozio, una sorella, Remigia, sarà suora. Complessivamente erano sei i fratelli Sturzo, Luigi era nato assieme ad una sorella gemella Emanuela, Nelina, come veniva chiamata in famiglia.



La vocazione religiosa di Luigi Sturzo, matura in questo ambiente familiare e lo porta dapprima nel Seminario di Acireale poi nel Seminario di Noto e dal 1888 nel Seminario di Caltagirone. Nella prima fase della sua esperienza di studio sembra prevalere in lui una passione soprattutto di carattere umanistico, cioè un'attenzione agli studi filosofici, alla poesia, alla musica e lui stesso in alcune note autobiografiche ebbe ad affermare "il mondo esterno mi era indifferente ed ignoto". I suoi orientamenti politici, nella prima fase della sua vita e dei suoi studi sono ancora orientati su posizioni tipiche dell'intransigentismo cattolico post-unitario. Sturzo era nato l'anno successivo alla conquista di Roma da parte dello Stato Sabauda.

Vocazione religiosa
Studi
Orientamenti politici
e sociali

Sono note le conseguenze di questo evento nei rapporti tra lo Stato e la Chiesa, e nel ruolo dei cattolici nel nuovo Stato nazionale. Si tratta di una frattura che durerà a lungo, anche se col passare degli anni via via si stempera, pur restando un nodo cruciale e un elemento negativo nella costruzione del nuovo Stato nazionale italiano. Sturzo nella prima fase si muove, quindi, sull'onda di quel cattolicesimo che manifestava una piena fedeltà al Pontefice ed altrettanta diffidenza nei confronti dello Stato liberale, a causa della sua legislazione laicista, e di atteggiamenti che ferivano notevolmente la Chiesa e il mondo cattolico.

Il mutamento degli orientamenti sociali e politici di Sturzo in questi anni, si accompagna ad alcune novità che caratterizzano alla fine dell'Ottocento anche il mondo cattolico. In particolare l'emergere delle nuove generazioni di cattolici, che vivono la loro presenza nel nuovo stato liberale anche con l'attenzione a quelli che erano i problemi urgenti che andavano affrontati e risolti. Uno dei problemi riguardava la questione sociale, che cominciava ad essere una questione dibattuta all'interno del mondo cattolico, grazie anche all'Enciclica di Leone XIII la *Rerum Novarum* del 1891. Sturzo definisce questo documento di Leone XIII, come la sua "prima finestra sul mondo". L'enciclica affrontava i problemi che stavano emergendo a seguito del processo di industrializzazione capitalistica che investì non solo l'Italia, ma tutto il mondo, e di riflesso il problema della condizione operaia che appariva molto dura, pesante e umiliante.

La questione sociale

Enciclica di Leone XIII la *Rerum Novarum* del 1891. Sturzo definisce questo documento di

Leone XIII, come la sua "prima finestra sul mondo". L'enciclica affrontava i problemi che stavano emergendo a seguito del processo di industrializzazione capitalistica che investì non solo l'Italia, ma tutto il mondo, e di riflesso il problema della condizione operaia che appariva molto dura, pesante e umiliante.

Questa enciclica apriva alle nuove generazioni di cattolici, in Italia e nel mondo, nuovi campi di azione e sull'onda di questa enciclica comincia a prendere corpo un movimento che si sviluppa un po' in tutte le regioni italiane e che ha come maggiore punto di riferimento nella sua fase iniziale un sacerdote marchigiano Don Romolo Murri. Mi riferisco al movimento della prima Democrazia Cristiana. Sturzo assorbì

L'interesse verso le problematiche sociali

questi fermenti e queste istanze che emergono in seno al cattolicesimo italiano frequentando, a partire dal 1894, dopo essere

stato ordinato sacerdote, l'Università Gregoriana a Roma e entrando in contatto con la vivace realtà della Roma di quegli anni. Una realtà che gli apre nuovi orizzonti; una realtà in cui si muovono anche personaggi di grande rilievo nella vita della Chiesa. In quegli anni a Roma, all'interno di questi fermenti, troviamo personaggi come Angelo Giuseppe Roncalli, il futuro Giovanni XXIII, allora segretario del Vescovo di Bergamo Mons. Radini Tedeschi, o come Giuseppe Toniolo, il teorico del pensiero democratico cristiano, o come Romolo Murri che ne era il maggiore organizzatore.

Sturzo venne a contatto con questi uomini e venne a contatto anche con una realtà di miseria e di sottosviluppo che si svelò a lui nella Pasqua del 1895, quando andò a benedire le

case di un quartiere popolare romano rimanendone profondamente colpito. Lui stesso racconta questo episodio in alcune sue pagine autobiografiche. Cominciò ad interessarsi dei problemi sociali, seguì le conferenze di Toniolo, si informò sui problemi esistenti e sui modi per affrontarli e risolverli. Quando tornò in Sicilia si pose in prima linea nell'organizzazione del Movimento Cattolico siciliano, fondando anche un giornale "La croce di Costantino" che pubblicò a Caltagirone e che fu espressione del Movimento Democratico Cristiano siciliano. Entrò in contatto anche con altri ambienti cattolici, sia italiani che siciliani. La sua adesione al Movimento Democratico Cristiano va letta come una risposta all'esigenza di uno strumento di azione pratica a favore delle popolazioni siciliane, soprattutto i contadini e gli artigiani, e anche come strumento di formazione di una coscienza sociale e civile dei Cattolici, che a suo avviso ancora mancava. Comincia quindi questa sua azione tendente ad organizzare i contadini, a fronteggiare lo sfruttamento dei gabelotti, a ricercare i mezzi, attraverso cooperative, casse rurali, società di mutuo soccorso, per sostenere l'attività sia del mondo contadino che dell'artigianato.

Adesione al Movimento Democratico cristiano

Assieme ad altri Cattolici siciliani, quali Vincenzo Mangano, Ignazio Torregrossa, Giuseppe Lo Cascio ed altri, svolge un'opera di organizzazione, che potremmo dire opera di resistenza, dando vita ad un movimento che aveva come obiettivo anche la crescita civile, economica e politica del Mezzogiorno, un Mezzogiorno che a suo avviso era condizionato da un centralismo, da parte dello Stato, che mortificava la vita economica e amministrativa locale. Sono questi gli anni in cui, attraverso i Prefetti e attraverso uno stretto controllo della vita politica e amministrativa, lo Stato controllava e condizionava la vita meridionale. Nasce anche dall'analisi di questa realtà e di questi problemi la battaglia di Sturzo a favore della libertà delle autonomie locali, dal Comune alla Regione.

Per la prima volta nella storia del pensiero politico italiano, soprattutto all'interno del cattolicesimo politico, questa idea delle Regioni come ente autonomo che aveva la funzione di autogoverno e di auto-

Decentramento amministrativo e federalizzazione delle Regioni

mia dal peso e dai condizionamenti del centralismo dello Stato, trova in Sturzo un punto fermo di grande significato. In un suo articolo del 1901 ebbe a scrivere che il rimedio andava ricercato in “un *sobrio* decentramento regionale amministrativo e una *federalizzazione* delle varie Regioni, che lasci intatto il regime. Non voglio essere frainteso – aggiungeva – perché la poca saldezza di fede nei *principi liberali*, sui quali si è voluta poggiare l’unità della Patria, è la causa di un timor *panico* e *geloso* che invade i nostri uomini quando si parla di decentramento e di federalizzazione regionale e che li ha costretti a sancire quell’uniformità, che doveva servire a togliere le *cuciture* (è la parola del Crispi) delle varie Regioni d’Italia, e doveva dare la spinta a quell’accentramento di Stato, che è la rovina delle Nazioni moderne”.

In quegli anni Sturzo vive anche la crisi del movimento della prima Democrazia Cristiana: una crisi che è legata per molti aspetti al mutamento del pontificato, con la morte di Leone XIII nel 1903 e l’avvento di Pio X. La crisi produce uno sbandamento. Uomini come Romolo Murri, che rivendicava l’autonomia del Movimento Cattolico, ruppero con la Chiesa e vennero anche colpiti da sanzioni disciplinari da parte della gerarchia ecclesiastica. Sturzo vive questo dramma intuendo però l’esigenza di evitare le fratture e gli scontri, per preparare una nuova fase in grado di portare i Cattolici ad una scelta politica autonoma, con un proprio programma e un proprio orientamento.

Magna Carta del futuro Partito Popolare

Questa nuova prospettiva, Sturzo, la espone in un discorso tenuto a Caltagirone il 24 dicembre del 1905. In esso emerge l’idea di inserire i Cattolici nel terreno comune della vita nazionale alla pari degli altri partiti. Gabriele De Rosa ha definito questo discorso la “Magna Carta” del futuro Partito Popolare. In questo discorso sono già indicati i caratteri che dovevano caratterizzare la nuova forza politica dei Cattolici. In primo luogo l’idea di un partito che non doveva essere depositario della religione ma espressione di un pensiero proprio, che attingeva ai valori del cristianesimo e si muoveva sul terreno della laicità.

La distinzione tra fede e politica è certamente per quei tempi un fatto nuovo e originale che Sturzo individua con grande attenzione. Nello stesso discorso c’è la rivendicazione di una adesione piena e indiscutibile alla democrazia. C’è poi l’adesione all’unità nazionale: Sturzo non dimentica i limiti e i costi

che l'unificazione nazionale aveva comportato per la Chiesa e per i Cattolici. Tuttavia riteneva che bisognava lasciare alle spalle le antiche recriminazioni e aderire all'idea dello Stato nazionale unitario. L'obbiettivo era di preparare il partito e formare una coscienza politica nazionale dei Cattolici.

Ma non tutti i Cattolici, in quegli anni, aderivano alle idee di Sturzo. Pesavano molto gli atteggiamenti e gli orientamenti dei cosiddetti clerico-moderati, orientati a sostenere la classe dirigente liberal-moderata, soprattutto nel timore di un'avanzata del socialismo. Questa linea per Sturzo era rischiosa, perché faceva perdere ai Cattolici proprio la loro autonomia e la loro funzione in seno alla vita politica nazionale.

L'obbiettivo del partito sulla base del progetto di Sturzo matura, com'è noto, all'indomani della prima guerra mondiale. Una guerra che aveva avuto pesanti conseguenze in Italia e nel mondo. Basti pensare che antiche dinastie come quella

Nascita del Partito popolare italiano

degli Hoenzollern in Germania, degli Asburgo in Austria, dei Romanoff in Russia vennero travolte, spazzate via. Si delinea una realtà certamente diversa da quella dell'800. Comincia la realtà che vede l'ingresso delle masse nella vita politica dei Paesi europei. In questo nuovo quadro l'Italia vive le difficoltà di un dopo guerra carico di asprezze e carico di tensioni, oltre che di problemi economici. In questo clima Sturzo, assieme ai maggiori esponenti del movimento politico, amministrativo e sociale del cattolicesimo italiano, dà vita, il 18 gennaio 1919, al Partito Popolare Italiano. Il partito nasce con un appello ed un programma che evidenziavano soprattutto l'immagine di un partito democratico e riformista, nel quale si coglie un richiamo anche alla tradizione della prima Democrazia Cristiana. Si tratta di un partito che guarda alla realtà di un Paese che è uscito dalla guerra e che ha bisogno di riforme nelle sue strutture istituzionali e amministrative. Da qui la proposta del decentramento regionale, di una riforma amministrativa e di una riforma agraria che eliminasse il latifondo, soprattutto nel Mezzogiorno, favorendo lo sviluppo della piccola proprietà contadina.

In politica estera troviamo l'adesione al pacifismo di Benedetto XV, il Papa che durante la prima guerra mondiale aveva

Popolarismo: formazione e inculturazione di un pensiero politico

più volte invocato la pace e aveva, nel 1917, definito la guerra una “inutile strage”. Questa linea si ispira anche alla ricerca di strumenti che a livello internazionale potessero favorire una pacificazione nella comunità internazionale. Il Partito Popolare è uno dei partiti che guarda con attenzione alla Società delle Nazioni, a questa organizzazione internazionale che aveva il compito di risolvere le controversie non attraverso i conflitti militari ma attraverso mediazioni e attraverso l’incontro fra i popoli anziché le guerre. Tutto questo complesso di istanze, valori e programmi Sturzo lo volle definire con il termine “popolarismo”, individuando in questo termine una cultura, un pensiero politico, che doveva penetrare all’interno della società italiana.

Sturzo affermava che “una corrente politica non si impone solo con le opere [...] ma con la formazione di un pensiero che diviene convinzione, che genera la discussione, che occupa il campo della cultura, che supera le barriere dell’Università e che crea una propria letteratura. Nè questa è una concezione borghese o intellettuale della politica, è realismo della vita che si attua sempre su più larga scala, quanto più vasti sono i fenomeni di rivolgimento politico e quanto più vasta è la massa operante mossa da un’idea”.

**Distinzione
tra impegno politico
e impegno religioso**

L’idea del partito a-confessionale è l’altro elemento che caratterizza il Partito Popolare; Sturzo lo aveva già indicato nel ricordato discorso di Caltagirone del 1905. In questa sua indicazione, Sturzo, si scontra con gruppi e personalità del mondo Cattolico che non condividevano questo orientamento, questa distinzione tra l’impegno politico e l’impegno religioso. Uno dei contrasti maggiori lo ebbe con padre Gemelli, il fondatore dell’Università Cattolica di Milano, che sosteneva l’esigenza di non distinguere anzi di tenere unito il mondo cattolico in una prospettiva che potremmo definire politica religiosa, dando al partito una sua fisionomia orientata soprattutto nella difesa, facendone soprattutto una sorta di strumento della Chiesa all’interno della vita politica nazionale. Lo scontro tra Sturzo e Gemelli al congresso di Bologna del Partito Popolare Italiano, nel giugno 1919, fu molto duro e pesante tanto che Sturzo minacciò ad un certo punto di abbandonare l’impresa se non si voleva riconoscere

al partito la prospettiva a-confessionale che lui proponeva. Una prospettiva che Sturzo ha più volte cercato di spiegare nel senso che a suo avviso un partito doveva essere espressione di un pensiero, di un programma, di proposte che di per sé erano legate appunto ad una visione laica, tecnica della politica. Non si poteva imporre ad un Cattolico – diceva Sturzo – di essere a favore del libero mercato se invece era favorevole ad una politica protezionistica, non si può imporre ad un Cattolico di essere monarchico, se invece preferiva la Repubblica, perché si trattava di indicazioni e soluzioni che andavano aldilà della fede. Altrimenti si rischiava di coinvolgere la fede su aspetti opinabili, provocando fratture in seno alla comunità ecclesiale. Per questo motivo non volle neanche che il titolo del partito contenesse gli aggettivi “cattolico” o “cristiano”.

Emerge, quindi, l'idea di partito che doveva dare una coscienza democratica ad una massa di cittadini che in qual-

Organizzazione del Partito Popolare

che modo era stata esclusa dalla vita politica, a cominciare da quel mondo di piccoli artigiani, piccoli coltivatori, contadini che la politica protezionistica e industrialistica dei governi liberali e dei governi giolittiani, in particolare, aveva emarginato nel contesto del processo di sviluppo economico. Altro aspetto caratterizzante del Partito Popolare fu la sua organizzazione, molto moderna, basata su quadri periferici e su un centro direttivo che in qualche modo evidenzia la fisionomia di un partito moderno, non più un partito secondo la fisionomia della tradizione liberale basato sulla figura dei notabili politici, attorno a cui si raccoglievano gli elettori, senza avere una presenza capillare all'interno della società. Il Partito Popolare Italiano fu invece un moderno partito di massa.

Nel 1919 il Partito Popolare Italiano si presentò per la prima volta al giudizio degli elettori, conseguendo 100 seggi e divenendo il secondo partito alla Camera dei Deputati, dopo il Partito Socialista. Queste elezioni evidenziano anche il crollo delle vecchie forze liberali. Il Partito Popolare Italiano è, tuttavia, anche un partito d'ordine, nel senso che è un partito disposto a collaborare al governo del Paese, anche in relazione alla sua forza numerica. Partecipa, infatti, ai governi che si susseguono nel secondo dopo guerra, dapprima con Nitti, poi Giolitti, Bonomi e con Facta, fino al crollo dello Stato libera-

le. In questi anni emerge il contrasto tra Sturzo e Giolitti, il quale, intendeva governare secondo la vecchia prassi, la vecchia tradizione dell'uomo politico liberale, che vedeva con fastidio questo prete, segretario politico di un partito, che imponeva lui come fare i governi o come o quali dovevano essere i punti del programma da inserire. Giolitti definì Sturzo "piccolo prete intrigante".

Sono questi anche gli anni in cui emerge il fenomeno del Fascismo, soprattutto a partire dal 1921, emerge la violenza fascista e l'incapacità dello Stato

Fascismo e Popolarismo

nel fronteggiarla. Il Fascismo e il Popolarismo si trovano impegnati sui due fronti contrapposti avendo una particolare attenzione per le stesse classi sociali. Il mondo della piccola e media borghesia, il mondo delle professioni, il mondo contadino sono oggetto di una attenzione reciproca ma con diversi obiettivi. Il Partito Popolare voleva essere uno strumento di educazione alla democrazia, alla partecipazione all'impegno civile, mentre il Fascismo si rivolgeva alle stesse classi sociali cercando di stimolarle attorno al problema dell'ordine e della lotta contro il Socialismo. Il Fascismo cerca anche il sostegno della Chiesa. Mussolini in questa circostanza dimentica tutto il suo passato anticlericale e si muove nei confronti della Chiesa mostrando rispetto e mostrandosi disponibile a tutelarne gli interessi a condizione che venisse limitato il ruolo dei Cattolici nella vita politica. Attorno a questi problemi si consuma un po' la crisi del Partito Popolare che partecipa da prima al primo governo Mussolini nel 1922, ma dopo il congresso di Torino dell'aprile del 1923, in cui Sturzo rivendica il ruolo politico del suo partito e la distinzione nella concezione dello Stato tra Popolarismo e Fascismo, i popolari vengono estromessi dal governo.

I difficili rapporti con la Santa Sede

Comincia una fase molto difficile per il Partito Popolare e per lo stesso Sturzo che è costretto dapprima a dimettersi da segretario del partito e poi a rifugiarsi in esilio. Siamo di fronte ad una situazione molto complessa e difficile anche nei rapporti tra Sturzo e la Santa Sede. Non mancano gli inviti da parte delle gerarchie ecclesiastiche e dei vertici della Santa Sede per spingere Sturzo ad abbandonare la politica e trasferirsi all'estero. La lettera che Sturzo scrive a Pio XI, il 7 luglio del 1923, è significativa: una lunga lettera in cui

Sturzo cerca di sottolineare gli effetti negativi di una sua eventuale e precipitosa ritirata, senza la possibilità di una chiara e onesta giustificazione. Secondo Sturzo non solo gli avversari politici ma anche chi era amico del Partito Popolare avrebbe attribuito il suo ritiro, proprio alla vigilia di importanti decisioni parlamentari (era in discussione la riforma elettorale nota come “legge Acerbo” promossa da Mussolini), ad un intervento della Santa Sede, provocando tre dannose conseguenze: la prima che verrebbe accreditata l’opinione che la Santa Sede interviene negli affari politici italiani, sia pure con un atto di disciplina ecclesiastica, ma in circostanza, “prettamente politica e parlamentare e verso chi per venticinque anni ha fatto quasi esclusivamente azione politica e sociale e per quasi cinque anni ha diretto un partito politico”; la seconda che verrebbe minorata la libertà politica dei cattolici a formare un partito politico autonomo in confronto ad altri cittadini che militano in altri partiti. Come terzo punto Sturzo affermava che il Partito Popolare Italiano, aspramente combattuto e provato in tutti i sensi verrebbe ad essere scompaginato e ridotto ad un puro organismo elettorale alla mercè di qualsiasi governo. Nella stessa lettera Sturzo sottolineava che in quel momento politico era necessario che egli restasse alla guida del suo partito: “non posso né debbo attribuire alla mia persona il merito di tenere stretta la compagine popolare in momenti difficili; però non posso dissimulare che in un periodo nel quale ogni ausilio umano ed aiuto economico sono mancati, quando sono state sciolte centinaia e centinaia di amministrazioni pubbliche popolari, quando le leghe sindacali sono state sciolte o rese impotenti o costrette a passare al fascismo; e circoli e cooperative devastate, e persone innumerevoli o messe al bando o bastonate e martoriate, e persino uccise; la possibilità di una difesa politica della libertà e delle leggi umane e civili ha tenuto i nostri uomini e il nostro organismo ancora in piedi, e il mio povero nome è servito a creare fiducia e forza al partito, anche presso popolazioni che vivono nel regime del terrore. Ecco perché io credo che il mio repentino ritiro oggi può danneggiare quel partito che si ispira veramente ai principi cristiani nel vivere civile e che nella mancanza di qualsiasi carattere e virilità oggi serve a limitare, nella coscienza pubblica, l’arbitrio della dittatura”.

Dimissioni da segretario del Partito

Si tratta di una lettera molto forte che tuttavia non ebbe un esito positivo. Sturzo fu costretto a dimettersi da segretario del Partito Popolare e dopo qualche mese partì per un lungo esilio, mentre il suo partito viveva quell'agonia che vissero tutti gli altri partiti non fascisti nella nuova realtà che stava emergendo. Comincia una fase nuova nella vita di Sturzo, una fase che evidenzia un personaggio che si pone al centro della cultura democratica europea nella seconda metà degli anni venti e negli anni trenta.

Gli anni dell'esilio

Come sappiamo sono gli anni in cui emergono i totalitarismi in vari paesi europei e sono gli anni che preparano poi la tragedia della seconda guerra mondiale. Il nome di Sturzo è presente sui giornali di mezza Europa. Le sue battaglie sono dirette proprio contro l'emergere di questi totalitarismi in Europa, in difesa dei valori democratici denunciando anche le collusioni che il mondo cattolico aveva con alcuni regimi totalitari in Italia, in Germania, in Spagna. Attiva collaborazione ebbe anche con le altre componenti del Movimento antifascista in esilio, in genere espressioni di pensiero politico-laico con il quale Sturzo deve in qualche modo confrontarsi ed anche polemizzare.

Visse in Inghilterra, a Londra, dal 1924 al 1940, trasferendosi poi negli Stati Uniti.

Riprese i rapporti con l'Italia a partire dal 1943, cercando di dare dei consigli e offrire indicazioni anche nella costruzione del nuovo Partito dei Cattolici Italiani. Ma il suo ruolo, soprattutto negli ultimi anni della guerra, è legato al tentativo anche di evitare all'Italia pesanti condizioni di pace. I suoi rapporti con il Dipartimento di Stato negli Stati Uniti, i suoi rapporti con ambienti politici americani sono indirizzati soprattutto alla difesa degli interessi italiani; difesa molto difficile perché agli occhi degli Stati Uniti, e ancor più agli occhi di Paesi come la Gran Bretagna, l'Italia era un Paese sconfitto che doveva subire le conseguenze di questa sconfitta; era un Paese in qualche modo giudicato anche responsabile della guerra, per l'alleanza tra Mussolini e Hitler e da qui una battaglia molto intensa, vivace e molto sofferta da parte di Sturzo. Di fronte alla nuova realtà politica italiana e alla Democrazia Cristiana di De Gasperi, Sturzo assume soprattutto il ruolo di consigliere, il

ruolo di colui che poteva dare indicazioni ai suoi vecchi amici in merito alle scelte da fare. Questo ruolo nuovo e diverso sarà il ruolo che Sturzo assunse anche dopo il ritorno in Patria nel settembre del 1946.

Dal 1946 al 1959, anno della sua morte, Sturzo non mancò di denunciare, con forza, quegli aspetti della vita politica

Visione del ruolo dello Stato

italiana che erano, a suo avviso, negativi e che bisognava correggere. In particolare prese posizione contro l'eccessiva ingerenza dello Stato nella vita economica del paese, contro l'emergere di un mal costume e di una scarsa attenzione morale della gestione della vita pubblica. Di fronte alla nascita di grandi enti pubblici che operano nella vita economica nazionale ribadisce la sua visione del ruolo dello Stato che, secondo il suo pensiero, aveva essenzialmente il compito di ordine e di difesa; lo Stato doveva tutelare e coordinare l'esigenza dei vari organismi sociali senza divenirne parte attiva. Si è parlato di uno Sturzo liberista; certamente Sturzo ha un'attenzione al ruolo del mercato e al ruolo della libera economia anche se non va confuso con l'adesione ad un liberismo individualista. Ci sono alcune precisazioni da parte di Sturzo dove questa distinzione è abbastanza chiara. Le sue battaglie per la moralizzazione della vita pubblica, andandole a rileggere oggi, possono apparire quasi profetiche, perché sembrano già delineare i rischi a cui il Paese andava incontro.

In questi anni furono pochi a cogliere questa sua ansia, questa sua preoccupazione sui mali della vita pubblica italiana e le

Difesa di un corretto metodo di vita democratica

polemiche nei suoi confronti vennero da vari settori: vennero dall'interno della stessa Democrazia Cristiana che non gradiva questi giudizi, e vennero anche dalle forze della sinistra, di fronte alle quali Sturzo non mancava di denunciare i pericoli di un processo che avrebbe potuto portare ad una soluzione di tipo socialista. Questa sua azione in difesa di un corretto metodo di vita democratica, i suoi richiami – che spesso risultano molto chiari ed evidenti rispetto a violazioni di una corretta prassi istituzionale anche nei confronti del ruolo del Presidente della Repubblica – sono vissuti dalla classe politica italiana con fastidio. Non è gradito questo predicatore solitario, questa sorta di predicatore di sventura. Sturzo, in questi ultimi anni,

fece forse fatica a cogliere tutti i risvolti di un processo che stava modificando radicalmente la realtà sociale ed economica del nostro Paese e certamente la sua polemica non teneva conto anche di alcuni successi che la stessa linea di intervento dello Stato aveva conseguito, favorendo uno sviluppo economico del Paese mai prima conosciuto. Ma certamente, anche se si possono cogliere questi limiti, è indubbio che egli intuì lucidamente i rischi connessi al diffondersi di comportamenti non corretti, di comportamenti viziati da forme di malcostume e di corruzione.

**Don Sturzo
uomo obbediente**

In questa mia conversazione non ho affrontato un aspetto fondamentale della personalità di Sturzo, vale a dire la sua figura di prete con una fede profondissima, sulla quale interverrà S. E. Mons. Pennisi. Da parte mia voglio solo accennare un aspetto della figura sacerdotale di Sturzo, e cioè l'obbedienza. Abbiamo accennato alla sua lettera al Papa del 1923, nella quale sottolinea le sue ragioni, senza tentennamenti anzi con forza. Tuttavia, di fronte agli inviti che provengono dalle gerarchie ecclesiastiche ubbidisce. Ubbidirà anche in altre occasioni, anche in occasione del ritorno in patria dall'esilio americano. Nell'ottobre del 1945 Sturzo aveva già pronto i bagagli ed il biglietto del piroscafo ma venne un invito da Mons. Cicognani, Nunzio Apostolico a Washington, perché restasse ancora negli Stati Uniti, temendo che il suo ritorno potesse turbare la vita politica e l'orientamento dei Cattolici italiani. Sturzo appare ubbidiente anche della cosiddetta "Operazione Sturzo" in occasione delle elezioni amministrative romane del 1952, quando verrà invitato a dar vita ad una lista civica che doveva raccogliere varie componenti politiche, compresa la destra, suscitando in De Gasperi molte preoccupazioni.

Siamo, insomma, di fronte ad un personaggio di rilievo, un personaggio che ha lasciato un segno profondo nella storia, nella cultura, nella politica italiana, europea ed internazionale del Novecento.

Dibattito

Domanda:

Quali sono gli elementi più significativi della concezione a-confessionale del partito da parte di Sturzo? Quale potrebbe essere oggi il suo giudizio di fronte alla nostra at-

tuale realtà politica? Quale la differenza tra Partito Popolare di Sturzo e la Democrazia Cristiana rispetto alla visione a-confessionale del partito?

Prof. Francesco Malgeri

Nel suo discorso al congresso di Bologna nel 1919, Sturzo disse: “È superfluo dire perché non ci siamo chiamati *partito cattolico*: i due termini sono antitetici: cattolicesimo è religione, è universalità; il partito è politica è divisione. Fin dall’inizio abbiamo escluso che la nostra insegna politica fosse la religione ed abbiamo voluto chiaramente metterci sul terreno specifico di un partito che ha per oggetto diretto la vita pubblica della Nazione. Non possiamo trasformarci da partito politico in ordinamento di Chiesa, né possiamo essere emanazione e dipendenza di organismi ecclesiastici, né possiamo avvalorare della forza della Chiesa la nostra azione politica, sia in Parlamento che fuori del Parlamento, nelle organizzazioni e nella tattica del partito, nelle diverse attività e nelle forti battaglie, che solo in nome nostro possiamo e dobbiamo combattere, sul medesimo terreno degli altri partiti con noi in contrasto. Oggi era maturo un atto, che, senza costituire una ribellione forse invece l’affermazione, nel campo politico della conquista della propria personalità, e potesse chiamare a raccolta quanti, senza nulla attenuare delle proprie convinzioni religiose da un lato, e senza menomazioni esterne nell’esercizio della vita civile e politica dell’altro, potessero convenire in un programma e in un pensiero politico non di semplice difesa ma di costruzione, non solo negativo ma positivo, non religioso ma sociale”.

**Distinzione
tra partito e cattolicesimo**

Questa linea, come ho ricordato, incontrò la resistenza di Padre Gemelli il quale sosteneva invece l’idea di una “rivoluzione pacifica di Cristo”, sostenendo che l’Italia ha una sola via di salvezza: Il “ritorno a Cristo trasformatore vero della nostra vita nazionale”. “Che importa – disse padre Gemelli – delle forme politiche di governo? La politica non può essere senza morale, e questa importa istaurare nel popolo”.

Replicò Sturzo: “Non abbiamo presa come insegna la religione perché noi crediamo che della religione tutti gli isti-

**Distinzione
tra vita religiosa
e impegno politico**

tuti pubblici siano pervasi, come crediamo che tutta la vita passata sia imbevuta dal suo spirito e dalla sua forza evangelica, dopo che il mondo da pagano si è trasformato in cristiano. Ma non è il caso di creare un equivoco politico al paese e dare l'impressione che si voglia ripetere qui non una organizzazione perfettamente politica ma una seconda faccia dell'azione cattolica". Questi sono i punti fermi di Sturzo.

Cosa direbbe oggi? Si tratta di una curiosità che può essere condivisa; è una curiosità che può essere certamente condivisa ma risulta anche molto difficile rispondere a questo interrogativo. Certamente non era nella prospettiva e nella visione di Sturzo una visione di carattere fondamentalista. Anzi proprio le parole che abbiamo ascoltato escludono qualsiasi ipotesi di utilizzare la fede sul piano politico. Cosa direbbe di fronte al Partito Popolare Europeo? Anche qui possiamo rifarci a quanto diceva nei confronti dei partiti cristiani che negli anni '30 guardavano con una certa attenzione al Fascismo italiano, al Nazismo di Hitler o all'Action française in Francia. Le sue denunce rispetto a questi cattolici che erano deboli nelle loro posizioni politiche e democratiche e si orientavano soprattutto spinti dal timore dell'affermazione di altre forze politiche ostili alla Chiesa, si piegavano al compromesso con movimenti di tipo conservatore o autoritario furono molto nette, lucide e intransigenti. Anche, in occasione della guerra civile spagnola quando ad essere colpiti erano i sacerdoti le suore e la Chiesa spagnola nel suo insieme, Sturzo cercò di mettere in guardia i Cattolici dall'adesione al franchismo, che aveva scatenato la guerra civile per abbattere uno Stato, la Repubblica spagnola, che era stata eletta liberamente dai cittadini. Tutto questo può farci intuire cosa Sturzo potrebbe dire oggi, ma è comunque arbitrario mettergli in bocca affermazioni sulla realtà contemporanea, in quanto i tempi sono diversi e molto lontani dai problemi che lui ha affrontato.

Partito Popolare e Democrazia Cristiana

La continuità della Democrazia Cristiana rispetto al partito popolare è un problema di particolare interesse e rilievo.

Sturzo dall'esilio americano scriveva ai democratici cristiani che stavano fondando il partito rivendicando l'idea della laicità e della a-confessionalità. Ma è diverso il quadro politico e il contesto in cui nacquero i due partiti. Era lontana da Sturzo l'idea del partito unico dei cattolici. Il Partito Popolare non nasce

come partito unico dei Cattolici, nasce come un partito che, pur ispirandosi ai valori cristiani, aveva un suo programma, una sua fisionomia ed era aperto all'adesione dei cattolici e dei non cattolici che si riconoscessero su quella linea politica. De Gasperi si trova in una situazione diversa rispetto a Sturzo. De Gasperi deve fronteggiare una realtà politica e un quadro politico che, in quel momento, impone al mondo cattolico l'esigenza di contrapporsi a quelle forze politiche, in particolare la sinistra social-comunista, che mettevano a rischio la realizzazione di un modello di stato democratico parlamentare. L'idea del partito unico dei cattolici è il risultato di quella esigenza per avere in mano un partito in grado di proporsi come forza di governo e di gestire la nascita della Repubblica e l'avvio della vita democratica del paese. Questo non significa che De Gasperi non condividesse l'idea sturziana della laicità del partito. Anzi, in De Gasperi questa idea era presente fin dai tempi in cui nel Trentino era stato deputato del Parlamento di Vienna, era stato esponente del Partito Popolare trentino durante il periodo in cui il Trentino era soggetto all'Austria. In De Gasperi è ben chiara la distinzione tra vita religiosa e impegno politico. Non a caso conobbe anche momenti difficili nei suoi rapporti con la gerarchia ecclesiastica, che intendeva far pesare e condizionare le scelte politiche della Democrazia Cristiana, incontrando in De Gasperi fermezza e decisione nel rivendicare la sua autonomia di statista e uomo politico.

Domanda:

Quale influenza ha avuto nel pensiero di Sturzo la permanenza dal 1924 al 1946 in Inghilterra e negli Stati Uniti?

Prof. Francesco Malgeri

Certamente la presenza di Sturzo in queste diverse realtà che sono l'Inghilterra negli anni '30 e poi gli Stati Uniti all'inizio degli anni '40 e quindi i rapporti avuti con diversi ambienti politici e culturali influiscono sulla sua personalità, anche se non incidono in maniera tale, a mio avviso, da modificare l'impostazione originaria. Sturzo resta sempre un sacerdote formatosi nel clima dell'età di Leone XIII, nel clima dell'impe-

**Competenza legislativa
e amministrativa**

gno sociale, del primo impegno politico amministrativo dei cattolici nella vita pubblica e rimane legato a questi valori, anche se certamente la conoscenza di altri ambienti, l'aver frequentato e l'aver avuto rapporti con settori anche del mondo laico e delle istituzioni sia inglesi che americane ha arricchito la sua personalità e la sua competenza sul piano legislativo e amministrativo. Va tenuto presente che Sturzo aveva comunque alle spalle una straordinaria competenza sul piano legislativo e amministrativo. Mi ricordava giustamente Mons. Pennisi che nella mia conversazione non ho accennato al fatto che Sturzo è stato per quindici anni anche Sindaco di Caltagirone, essendo stato eletto nel 1905 e rimasto in carica sino al 1920. La vita amministrativa di Caltagirone sotto la gestione di Don Sturzo subì notevoli cambiamenti. Vennero colpiti molti interessi e molte speculazioni che si muovevano all'interno del Comune. Sturzo si fece anche molti nemici, ma condusse la sua battaglia con una forte intransigenza morale. Sturzo è stato anche uno dei grandi esponenti della cultura meridionalista. Appartiene cioè a quell'area di cultura politica che vede nomi come Nitti, Salvemini, Zanotti Bianco, Dorsò, e molti altri che hanno segnato profondamente il dibattito politico, sociale, economico, amministrativo del nostro Paese negli anni tra la fine dell'800 fino all'avvento del Fascismo. Una cultura che negli ultimi anni, purtroppo, si è fortemente affievolita e non riesce più ad esprimere un progetto e a suscitare un dibattito attorno ai temi della questione meridionale.

Sturzo e la cultura meridionalista

ca che vede nomi come Nitti, Salvemini, Zanotti Bianco, Dorsò, e molti altri che hanno segnato profondamente il dibattito

Domanda:

Quale è stato il ruolo di Sturzo in occasione dell'“operazione Sturzo” nelle elezioni romane del 1952?

Prof. Francesco Malgeri

L'idea di una lista civica, in occasione delle elezioni amministrative romane del 1952, nasce a seguito della formazione di una lista di sinistra, capeggiata da Francesco Saverio Nitti, che raccoglieva socialisti, comunisti e altri piccoli gruppi della sinistra, con l'obiettivo di conquistare il Campidoglio. Il timore che il Comune di Roma venisse conquistato dai comuni-

sti e che, come si diceva allora, i cosacchi potessero abbeverare i loro cavalli nelle fontane di piazza San Pietro, investe alcuni ambienti vaticani. Le ultime ricerche delineano ormai in maniera chiara i contorni di questa vicenda. Gedda, presidente dell’Azione Cattolica, l’uomo che aveva fondato i comitati civici nel 1948, assieme ad altri esponenti che ruotavano attorno a quello che era definito il partito romano, una sorta di lobby clericomoderata che sopportava a fatica anche la gestione politica della Democrazia Cristiana, miravano ad un’alleanza tra la Dc e quelle che erano definite “le forze sane della Nazione”, vale a dire con i partiti della destra monarchica ma anche con un’attenzione allo stesso movimento sociale. Pio XII venne consigliato a sostenere l’idea di realizzare una lista civica che doveva andare dai partiti del centro democratico alla destra, cercando di togliere a questa lista un carattere partitico e chiaramente politico. Viene individuato Sturzo come l’uomo che avrebbe potuto svolgere un ruolo di mediazione. Sturzo non correva il rischio di essere accusato di filo-fascismo, essendo stato un antifascista che aveva pagato di persona le sue posizioni politiche. Era l’uomo che poteva garantire la democraticità dell’operazione. Sturzo ancora una volta obbedì, ma non mancarono difficoltà sul suo cammino. L’operazione preoccupava soprattutto De Gasperi, che sapeva bene che i tre partiti di centro con cui lui era al governo e cioè il Partito Liberale, il Partito Repubblicano, il Partito Socialdemocratico non avrebbero aderito a quella ipotesi, non sarebbero entrati nella lista. Anzi, c’era il rischio di provocare una loro reazione e di mettere in crisi il governo del Paese. La linea tradizionale di De Gasperi

De Gasperi
e il *Centrismo*

era come è noto il “centrismo” e cioè l’esigenza di raccogliere forze democratiche di centro per cercare di evitare sia uno slittamento a destra, sia di uno slittamento a sinistra del quadro politico nazionale. La stessa unità della Democrazia Cristiana, a quel punto, era a rischio. Sturzo, dopo aver ascoltato tutti coloro che avrebbero dovuto in qualche modo far parte di questa coalizione, si rese conto delle difficoltà e delle conseguenze politiche dell’operazione. Approfittando del fatto che stavano scadendo i termini della presentazione delle liste, fece una dichiarazione pubblica in cui affermava che il suo tentativo non aveva avuto un buon esito. La posizione di Sturzo fu estremamente delicata e difficile, con conseguenze negative per la Dc e

per la vita politica nazionale. Chiudendo la questione riuscì ad uscirne senza esserne compromesso.

Domanda:

Quali furono i primi passi di Sturzo sul piano dell'impegno politico e sociale?

Prof. Francesco Malgeri

La prima fase dell'attività sociale e politica di Sturzo è legata al passaggio che avviene all'interno del Movimento Cattolico con l'emergere soprattutto di quelle nuove generazioni di cattolici che non hanno vissuto in prima persona il trauma di Porta Pia. Si tratta di giovani che sono formati nel quadro politico e culturale del nuovo Stato nazionale e liberale, che hanno vissuto certamente l'eco dei sentimenti e delle reazioni del mondo cattolico rispetto alla questione romana, ma che ritengono quell'atteggiamento improduttivo e che invece giudicano opportuno muoversi all'interno della società, con

Uscire fuori
dalla sacrestia

proprie proposte, con proprie iniziative. Del resto la *Rerum Novarum* e l'invito di Leone XIII ai giovani cattolici di "uscire fuori dalla sacrestia" favorisce questa nuova linea, di cui anche Sturzo fu protagonista di primo piano. Certamente c'era ancora il *non expedit*, ma questo divieto a partecipare alle elezioni politiche non era visto come un elemento negativo, ma doveva essere l'occasione per una maturazione, per una formazione di questi cattolici sul piano politico. Si parlava di preparazione nell'astensione, non si cercava di forzare la mano alla Chiesa perché abolisse il *non expedit* e aprisse ai Cattolici la strada della vita politica nazionale, ma si riteneva potesse essere, tutto sommato, una fase di riflessione anche quella in cui ancora i Cattolici non entravano direttamente nelle battaglie politiche della Nazione. Certamente queste iniziative provocarono anche reazioni da parte dell'episcopato. Sturzo sotto questo aspetto fu abbastanza fortunato perché ebbe l'appoggio di alcuni Vescovi come Mons. Gerbino o come mons. Blandini che non mancarono di sostenere i giovani Democratici Cristiani siciliani. Certamente a Palermo le cose erano diverse e i giovani

La Formazione come
strumento d'impegno
politico e sociale

Democratici Cristiani conobbero anche molte resistenze e molti "bastoni fra le ruote". Come si muove Sturzo? Sturzo non vede

nella Democrazia Cristiana, in quel momento, soltanto uno strumento di carattere politico per rompere l'assenza dei cattolici nella vita politica nazionale. Egli la utilizza anche come strumento di formazione, come strumento di impegno sociale e di difesa delle autonomie locali. Sturzo lavora sul concreto, lavora su quelli che sono i problemi che si presentano quotidianamente nella società e che andavano affrontati e risolti. Non c'è in Sturzo la prospettiva ideologica, ma c'è l'idea della politica come elemento necessario per la soluzione dei problemi della gente, dei problemi del Paese.

Domanda:

Quali sono i primi interessi di Sturzo e come si indirizza verso l'impegno politico? Quale fu la sua posizione rispetto ai vari sistemi elettorali?

Prof. Francesco Malgeri

Per quanto riguarda la prima domanda, ho già ricordato come la sua fase giovanile non evidenzi, in un primo momento, una sensibilità sociale o politica. La sua attenzione fu attratta dalla filosofia, dalla musica e dalla cultura umanistica che, comunque, rimase sempre al centro dei suoi interessi. Del resto è noto che lui scrisse anche un'opera musicale, che non ebbe certamente grandi successi, ma che rappresenta una curiosità ed un aspetto della sua multiforme personalità. Successivamente, di fronte alla *Rerum novarum* e al movimento dei Fasci siciliani, a seguito dei suoi studi e dei contatti con il movimento della prima Democrazia Cristiana, subentrò un vivo interesse per i problemi sociali e politici ed un impegno che favorì anche un disegno politico destinato ad incidere profondamente sulla storia del cattolicesimo democratico italiano. Un disegno politico che ebbe la sua più significativa espressione nel discorso di Caltagirone del 1905.

Quali sono le prospettive di Sturzo rispetto ai sistemi politici e ai sistemi elettorali? Va tenuto presente che Sturzo fu sin dall'inizio, ma soprattutto tra il 1918 e il 1919, uno dei maggiori fautori dell'introduzione del sistema proporzionale in Italia. Il sistema proporzionale verrà approvato dal Parlamento italiano prima delle elezioni del 1919, sulla spinta soprattutto delle emergenti grandi formazioni politiche di massa, come il Partito Popolare, che avevano bisogno del sistema proporzionale per affermarsi a livello elettorale. Il sistema

proporzionale è il sistema che certamente favorisce maggiormente i partiti organizzati, i partiti che hanno un loro centro di coordinamento ma anche una base a livello nazionale, mentre il sistema uninominale è legato principalmente alle forze politiche locali, alle personalità che ottenevano il voto dai propri elettori.

C'è un momento però nella vita di Sturzo in cui questa sua fedeltà al sistema proporzionale comincia ad attenuarsi, soprattutto in occasione del tentativo di De Gasperi di modificare la legge elettorale, introducendo il premio di maggioranza, in occasione delle elezioni del 1953. Si tratta della cosiddetta "legge truffa", la quale prevedeva che l'insieme di liste unite che avesse ottenuto almeno il 50,01% dei voti avrebbe avuto un premio di maggioranza pari al 65% dei seggi della Camera dei deputati. Questa proposta non piacque a Sturzo, tanto si sviluppò anche una vivace polemica tra Sturzo e De Gasperi.

Sturzo giudicava inopportuna questa legge elettorale, perché riteneva che con quel sistema sarebbero stati eletti dei deputati che in realtà non avevano ottenuto il consenso degli elettori. Meglio allora, diceva Sturzo, applicare un sistema di tipo uninominale, tornando al vecchio sistema che lui stesso aveva in passato combattuto, ma che in quel momento riteneva possibile ripristinare. Pertanto la posizione di Sturzo rispetto ai sistemi elettorali non esprime tanto ad una idea definitiva e assoluta, ma si misura, di volta in volta con le esigenze che il momento poteva consigliare, ammonendo tuttavia sulla opportunità di evitare un troppo sbrigativo aggiustamento o cambiamento dei sistemi elettorali, da lui ritenuti materia molto delicata.



Don Luigi Sturzo sacerdote: testimone della carità pastorale nella società

S. E. Mons. MICHELE PENNISI

Vescovo di Piazza Armerina, Presidente della Commissione storica
per la causa di canonizzazione di don Luigi Sturzo



Qualcuno forse si chiederà a che cosa possa servire oggi rievocare il pensiero e l'azione di don Luigi Sturzo, conosciuto dai libri di storia come fondatore del Partito Popolare Italiano e che ha rappresentato un punto di riferimento per tutti i cristiani impegnati in politica e il cui nome, a ragione o a torto, ogni tanto è citato dai politici di vari schieramenti che se ne contendono l'eredità¹.



Don Luigi Sturzo, nato l'indomani del Vaticano I e morto prima che fosse annunciato il Vaticano II, è un personaggio scomodo. In occasione dell'inizio del processo di beatificazione qualcuno si è chiesto come si poteva ardire di proporre per gli onori degli altari un prete che si è occupato di politica, ritenuta se non proprio una cosa sporca certamente ambigua ed ingombrante.

Carità pastorale nella politica

Il paradosso di don Luigi Sturzo è proprio quello di essere un sacerdote testimone della carità pastorale nella politica.

La poliedricità della sua personalità e le varie e travagliate esperienze della sua lunga vita rendono arduo e complesso definirlo e inquadrarlo.

Per i conservatori cattolici dell'inizio del secolo scorso era considerato un progressista, per i seguaci più accesi di Romolo Murri un temporeggiatore, per i cattolici liberali un intransigente, per i socialisti massimalisti era definito con disprezzo "un riformista" mentre per un liberale rivoluzionario come Gobetti il "messia del riformismo", per la propaganda fascista un "prete intrigante", per il progressismo cattolico degli anni cinquanta un "retrivo", per i neo liberisti un "profeta del libero mercato", per gli affaristi della politica un "povero illuso".

¹ Sulla figura di don Luigi Sturzo Cfr. F. MALGERI, *Luigi Sturzo*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1993; M. PENNISI, *Fede ed impegno politico in Luigi Sturzo*, Città Nuova, Roma 1982; L. GIULIANI, *Don Luigi Sturzo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI); S. MILLESOLI, *Don Sturzo: la carità politica*, EP, Milano 2002.

Purtroppo anche in vasti settori del mondo cattolico c'è stato quasi un'ostracismo nei

confronti di Sturzo verso il quale è perdurato quello che è stato definito un "esilio culturale". Molti cattolici degli anni cinquanta e sessanta hanno preferito studiare il pensiero di filosofi d'oltralpe piuttosto che quello sturziano, che invece riscuoteva interesse all'estero spesso da parte di quegli stessi autori che si prendevano a modello.

È il caso di Jacques Maritain che dà sul sacerdote siciliano il seguente giudizio lusinghiero: "Per i suoi scritti di così vasta proporzione come per la sua attività pratica Sturzo è stato la grande figura storica della Democrazia Cristiana. Egli aveva compreso che la Democrazia Cristiana non può adempiere il suo compito senza solide basi dottrinali. Da ciò la sua lunga meditazione che, nutrita da una ricca e profonda cultura illuminata dalla fede, *stella reatrix*, ha prodotto frutti così abbondanti nel campo della filosofia politica e sociale, e stabilito, alla luce della sapienza cristiana, i principi che giustificano l'ideale di giustizia e di fraternità proprio della democrazia [...] Don Sturzo ha reso testimonianza

alla Democrazia Cristiana con l'azione e la sofferenza. Se egli

ha superato tanti pericoli, è perché nella sua totale fedeltà alla Chiesa, non è mai caduto in alcun errore teologico; ed anche perché ha saputo esercitare ad un livello non comune la forza di soffrire e di sopportare [...] Ciò che è al di sopra di tutto colpiva in lui era la pace dell'anima, la fiducia soprannaturale e una straordinaria serenità la cui sorgente era nascosta in Dio. Si percepiva che egli riceveva la forza della sua missione sacerdotale dall'offerta nella quale donava se stesso offrendo Gesù Cristo. Sacerdote innanzitutto, egli non aveva difficoltà a mantenere intatti, in mezzo alle agitazioni politiche il suo ministero sacerdotale e la sua vita interiore. In lui l'attività temporale e la vita spirituale erano tanto più perfettamente distinte perché intimamente unite, nell'amore e nel servizio di Cristo"².

L'esperienza di fede di don Luigi Sturzo, vissuta nel desiderio di fedeltà a Cristo nella Chiesa del suo tempo, fu coniugata con un'attività sociale, politica e culturale tesa a

² J. MARITAIN, *Hommage à Don Sturzo* in F. DELLA ROCCA, *Itinerari sturziani*, Edizioni di Politica popolare, Napoli 1959, 9.

mostrare “apologeticamente” come il cristianesimo potesse svolgere un ruolo positivo nel dare risposta ai problemi temporali, senza ridursi ad una “religione politica, chiusa alla dimensione divinizzante della grazia e a quella escatologica del Regno di Dio.

A Caltagirone nella tomba di marmo bianco dove riposano i resti mortali di don Luigi Sturzo, oltre la data della nascita e della morte, è riportata significativamente quella della sua ordinazione sacerdotale avvenuta il 19 maggio 1894 nella Chiesa del SS. Salvatore, all’interno del cui complesso monumentale è situato il mausoleo dove nel 1962 fu traslata la sua salma.

Opera in campo culturale sociale e politico

È impossibile in realtà capire profondamente don Sturzo se si prescinde dalla visione teologica basata sul realismo del soprannaturale che ha permeato non solo la sua vita interiore di “prete piissimo” come lo definì Arturo Carlo Jemolo³, ma anche tutta la sua vastissima opera in campo culturale, sociale e politico. Tra i suoi scritti, pubblicati durante l’esilio, primeggia l’opera “La Vera Vita: sociologia del soprannaturale”, in cui Sturzo, partendo da un’analisi della società, vista nella sua concretezza storica, afferma che uno studio globale di essa non può trascurare l’inserimento della realtà nell’ordine soprannaturale che partendo dal primato della grazia tuttavia salvaguarda l’autonomia delle realtà terrene⁴. Si tratta di un’impostazione a detta del teologo Severino Dianich: “di grande profondità teologica”⁵ che anticipa quanto poi sostenuto da teologi famosi come Karl Rahner e Henry De Lubac sul realismo del soprannaturale.

Concezione teologica

Alla base della concezione teologica di Sturzo una concezione del mistero di Cristo vero Dio e vero uomo ortodossa che, sulla scia della definizione del Concilio di Calcedonia, porta ad escludere sia una sorta di “neomonofismo” integrista che confonde fede e politica, sia una specie di “neonestorianesimo secolarista” che conduce

³ A.C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Einaudi, Torino 1963, p. 419.

⁴ Cfr. L. STURZO, *La vera vita – Sociologia del soprannaturale* (1943), Zanichelli, Bologna 1960.

⁵ S. DIANICH, *Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica*, EP, Torino 1985, p. 54.

ad una schizofrenica separazione dualistica fra vita cristiana animata dalla carità e impegno politico.

Don Luigi Sturzo cercò di realizzare una ortoprassi cristiana della politica, basata su un corretto rapporto tra ordine naturale e ordine soprannaturale, che escludesse sia un assorbimento del naturale nel soprannaturale, sia una giustapposizione fra i due ordini.

Quest'impostazione del rapporto fra grazia e natura si ritroverà sia nell'elaborazione del progetto di un partito laico di ispirazione cristiana⁶, sia nella sua sociologia storicista che è stata definita "cristiana nella radice anche se laica nelle foglie"⁷.

Don Luigi certamente nel giorno della sua ordinazione non poteva pensare dove e come l'avrebbe condotto la Provvidenza nel corso del suo ministero sacerdotale: organizzatore dell'azione cattolica che allora si chiamava "Opera dei Congressi", pubblicista che dirigeva un battagliero giornale intitolato "La Croce di Costantino", promotore di cooperative di contadini e di sindacati di operai, pro-sindaco della sua città natale per quindici anni,

L'impegno pastorale

vicepresidente dell'Associazione Nazionale dei Comuni Italiani, segretario generale della giunta dell'Azione Cattolica Italiana durante il pontificato di Benedetto XV, fondatore del Partito Popolare Italiano definito dallo storico Federico Chabod il più importante evento politico nella storia italiana del XX secolo, esule per oltre un ventennio durante il fascismo, autore di parecchie opere di sociologia, storia, morale, teologia, diritto, senatore a vita e battagliero polemista negli ultimi anni della sua vita.

L'impegno pastorale di Sturzo era supportato dalla sua formazione teologica di stampo neotomista assorbita alla Gregoriana e che egli cercò di approfondire e sviluppare con altre letture nel corso della sua vita. La Chiesa che risalta nei primi scritti di Sturzo è una Chiesa libera dalle compromissioni terrene, più povera, più legata al popolo, impegnata a permeare dello Spirito dell'amore cristiano le strutture della società.

⁶ Cfr. M. PENNISI, *Fede, impegno politico e partito di ispirazione cristiana in Luigi Sturzo*, in AA.VV., *Fede e politica oggi*, Ed. Massimo Milano 1983, pp. 97-119.

⁷ F. BARBANO, *Storicità e sociologia della libertà*, in AA.VV. *Luigi Sturzo nella storia d'Italia*, Ed. Storia e letteratura, Roma 1973, vol. I, p. 307.

Nella sua travagliata esperienza non venne mai meno alla coerenza con la sua vocazione sacerdotale. Quando decise di fondare il Partito Popolare Italiano si recò con i suoi amici nella Chiesa dei SS. Apostoli per una ora di preghiera. Ricordando questo episodio scrisse: “Durante quest’ora di adorazione rievocai tutta la tragedia della mia vita. Non avevo mai chiesto nulla, non cercavo nulla, ero rimasto semplice prete: per consacrarmi all’azione cattolica sociale e municipale avevo rinunciato alla cattedra di filosofia; dopo venticinque anni ecco che abbandonavo anche l’Azione Cattolica, per dedicarmi esclusivamente alla politica. Ne vidi i pericoli e piansi. Accettavo la nuova carica di capo del Partito Popolare con l’amarrezza nel cuore, ma come un’apostolato, come un sacrificio”⁸.

Nel suo testamento spirituale il sacerdote calatino scrisse: “A coloro che mi hanno criticato per la mia attività politica, per il mio amore alla libertà, il mio attaccamento alla democrazia, debbo aggiungere, che a questa vita di battaglie e di tribolazioni non venni di mia volontà, né per desiderio di scopi terreni né di soddisfazioni umane: vi sono arrivato portato dagli eventi”; e aggiungeva: “riconosco le difficoltà di mantenere intatta da passioni umane la vita sacerdotale e Dio sa quanto mi sono state amare le esperienze pratiche di 60 anni di tale vita; ma tutto ho offerto a Dio e tutto indirizzato alla sua gloria e in tutto ho cercato di adempiere al servizio della verità”⁹.

La vocazione politica

È impossibile capire profondamente Sturzo se si prescinde dalla visione teologica sottesa a tutta la sua opera e dal suo impegno pastorale di prete. “Nella mia vita – scrisse – ho chiesto incessantemente al Signore di essere sempre e soltanto, ovunque sacerdote, *alter Christus*”¹⁰.

Ad un suo compagno scriveva nel 1895 da Roma dove era andato a completare gli studi: “Sono qui per studiare teologia e sociologia: quella per elevarmi a Dio e alle cose divine, questa per prepararmi a svolgere una proficua missione a prò del popolo”¹¹.

⁸ L. STURZO, *Politica e morale (1938), Coscienza e politica (1953)*, Edizioni Zanichelli, Bologna 1972, pp. 106s.

⁹ *Testamento del sen. prof. don Luigi Sturzo*, in *Sociologia*, luglio-settembre 1959, p. 303.

¹⁰ Cit. in P. STELLA, *Luigi Sturzo Sacerdote*, p. 45.

¹¹ CALATINUS, *Luigi Sturzo*, Caltagirone 1959, p. 18.

Risulta da queste poche righe, che già indicano tutto un programma di vita, da una parte la sua fedeltà assoluta alla sua vocazione sacerdotale, dall'altra parte la modernità dell'uomo di azione che ha capito che ormai la sua attività sacerdotale deve svolgersi fra il popolo.

La "conversione" di Sturzo all'azione sociale e la sua "vocazione politica" come egli la chiama fu provocata più che dalla lettura dei documenti del magistero ecclesiastico, dall'incontro con vari esponenti del movimento cattolico-sociale quali il cardinale Rampolla del Tindaro, Giuseppe Toniolo, Romolo Murri, Filippo Meda e soprattutto dalla constatazione della miseria sia nei quartieri popolari romani, dove fu mandato a benedire le case, sia nella sua Caltagirone dove un gruppo di operai si rivolse a lui per avere consiglio ed aiuto.

Don Sturzo si convince ben presto che la vita spirituale di un sacerdote non si esaurisce di un ministero culturale o devozionale, ma nell'andare incontro come Cristo verso la gente, realizzando nell'esperienza secolare le istanze evangeliche. Egli concepisce la spiritualità come qualcosa che tende ad abbracciare tutta l'esistenza.

"La pietà - scrive agli inizi del secolo- non consiste nel passare tutte le ore a recitar preghiere, ma principalmente nell'abito virtuoso dell'umiltà, nell'esercizio della presenza di Dio, nel desiderio di patir per Gesù Cristo e per Lui mortificare se stesso, nell'ordinare tutto a Dio come a fine ultimo [...] Non bisogna crear colli torti, né ipocriti tristi, ma sacerdoti il cui ministero importa attività pel popolo in tutte le ore, in tutti i momenti, nei quali siamo costretti, come diceva S. Francesco di Sales, a lasciare Dio per Dio"¹².

3. L'attività pastorale per la formazione del Clero

La sua prima attività pastorale è ispirata ad un intransigentismo "papalino" a sfondo confessionale, ma non legittimista né rassegnato, che si salderà ben presto con un intransigentismo politico che gli farà prendere le distanze dal clerico-moderatismo.

Di fronte al liberalismo risorgimentale italiano che tendeva a concepire la fede cristiana come un affare privato e a laicizzare la vita pubblica, il richiamarsi allo scandalo della Croce di Cristo e alla funzione civile esercitata dalla cristianità nel corso della storia, costitutiva, per il giovane Sturzo,

¹² L. STURZO, *Scritti inediti*, vol. I, Ed. Cinque Lune, Roma 1974, p. 231.

un invito per i cattolici ad uscire dalle sagrestie, a superare i complessi d'inferiorità, a rifiutare la riduzione della religione a freno delle masse, a strumento di dominio delle classi dominanti, a fattore di conservazione sociale. Questo lo portava a prendere le distanze dai "cattolici transigenti", i quali, nonostante l'indubbia apertura culturale e una certa ricerca di una riforma religiosa della Chiesa, si accontentavano della tiepida tolleranza offerta loro dalla società liberale ed erano inclini all'individualismo religioso e al conservatorismo sociale.

Il messaggio cristiano e l'uomo

Per Sturzo il messaggio cristiano comporta la salvezza non solo di tutti gli uomini, nei quali egli vedrà operante l'azione invisibile della grazia, ma anche di tutto l'uomo: anima e corpo. Il cristianesimo non può ridursi ad una vaga elevazione alle cose dello spirito che serva a dare afflato mistico alla vita morale dell'individuo, né all'incerta scommessa su una vita ultraterrena che lasci immutata la vita temporale; ma è un messaggio di salvezza che influisce nella vita morale sia pubblica che privata e che riguarda l'uomo sia nella sua vita presente che in quella futura.

È interessante a questo proposito citare quanto Sturzo scrive all'amico Giuseppe Stragliati, che attraversava una profonda crisi spirituale: "Perché io mi occupo di politica? Perché trovo che a mezzo di essa potrò fare del bene agli altri e realizzare, per quanto è possibile, un benessere terreno, che deve servire a meglio attuare il benessere spirituale delle anime. Gesù si occupava forse del benessere terreno quando sanava gli infermi e resuscitava i morti o sfamava le turbe nel deserto? Ma bada, ogni benessere terreno passa: la salute o la ricchezza, l'ordine familiare o sociale, tutto cambia, si muove si trasforma, passa; ogni giorno il suo male, ogni epoca le sue crisi. Ieri si credeva nel liberalismo come la salvezza dell'umanità, ci fu l'epoca del socialismo come la speranza degli operai, oggi si parla del comunismo come il futuro paradiso sociale, ma tutto passa e noi con loro. Senza una concezione religiosa dell'aldilà, un Dio creatore e giudice (quale la fede ce lo insegna) noi saremmo i più infelici fra gli esseri e i più indegni di vivere (anche se il comunismo si sarà realizzato per noi)"¹³.

¹³ Lettera di Sturzo a Stragliati, in L. STURZO, *Scritti inediti*, vol. II, Ed. Cinque Lune, Roma 1975, p. 486.

Sturzo esigea per il clero una cultura solidamente fondata sui princìpi cristiani, ma anche aperta ai problemi e alle esigenze della società moderna.

In un articolo del 1898 dal titolo *La Cultura sociale* scrive: “Così, mentre il giovane clero esce per lo più dai Seminari con le sole cognizioni di filosofia e teologia e di una certa cultura letteraria [...] non può, slanciato nell’azione, portarvi quelle cognizioni di scienze positive, di sociologia, economia politica, filosofia della storia, critica letteraria moderna, le quali, benché in parte estranee al ministero sacerdotale, pure ne compiono la cultura; e lumeggiate dalle conoscenze teologiche, possono influire molto nelle menti dei laici, per lo più educati in mezzo ad errori, e possono dare un forte impulso allo sviluppo scientifico e alla pratica azione dei cattolici, e mettere un forte riparo alle teorie socialistiche che si fanno strada specialmente fra la gioventù”¹⁴.

In uno scritto del 1901 egli, a proposito della formazione seminaristica, affronta il problema della missione del prete

La missione del prete nella società moderna

nella società moderna ed enumera le conseguenze nefaste che potrebbe produrre l’impedire ai futuri sacerdoti il contatto col mondo contemporaneo: “Si metta – scrive – il chierico in una segregazione completa, totale della vita, si faccia sì che non conosca nulla di civiltà, di progresso di scienze, di nuovi libri, di politica, di agitazione di partiti, di relazione economiche, di aspirazioni popolari, di liberalismo o di socialismo, di Democrazia Cristiana, di Opera dei Congressi, di lotte amministrative e di documenti pontifici (elementi giornalistici della giornata) e si avrà o il prete che pensa alla benedizione, al messale, al breviario e al predicozzo ai pochi fedeli riuniti in Chiesa; o per una reazione violenta, il prete che senza criteri sia sbalzato nel vortice della vita moderna col pericolo di perdersi; in ogni caso sarà chi entrando nella vita attiva senza tradizioni vive, né adeguata educazione, senza palpiti, senza idee (che si maturano negli anni giovanili) si troverà disorientato, impacciato, inadatto; scriverà il giornale come la predica, crederà il Comitato (d’azione cattolica) un Seminario, la sezione giovani una camerata d’alunni, e finirà per portare nell’ambiente delle associazioni cattoliche un piccolo

¹⁴ IL CROCIATO, *La cultura sociale* in *La Croce di Costantino*, 6 febbraio 1898, p. 3.

mondo antico, che si potrebbe chiamare l'anticamera del Seminario, della sagrestia e della curia"¹⁵.

Il prete e la pastorale sociale

Per don Luigi, se solo alcuni preti debbono dedicarsi all'impegno sociale, tutti i sacerdoti devono orientarsi verso l'azione popolare cristiana in quanto come pastori, devono occuparsi delle sorti sia materiali che spirituali dei loro fedeli.

Se il prete non si impegna in quella che oggi chiameremmo la "pastorale sociale" rischia di perdere il suo tempo in vuote attività clericali, che atrofizzano il suo ministero sacerdotale. "È necessario – scrive Sturzo – che il giovane chierico viva (nei debiti modi e nelle giuste misure) nella vita quotidiana di idee teoriche e pratiche della quale vive la società, che il chierico di questa vita, elevata a missione sacerdotale rigeneratrice, se ne formi un ideale; che questo ideale pervada tutte le sue fibre morali, ascetiche, intellettuali, sportive, affinché nelle conversazioni invece di parlare di preminenze, diritti di mozzetta o di mitra, di precedenza nelle processioni o nel suono delle campane [...] invece che pensare alle cacce e alle campagne, invece di sospirare il momento del sacerdozio per avere un posto in curia o una pieve o un beneficio, o per sottrarsi al giogo della vita comune [...] sospiri ad impiegare le sue forze nel campo dell'azione cattolica, che ha bisogno di giovani istruiti, volenterosi, entusiasti, atletici"¹⁶.

Rinnovamento politico e sociale

Una preoccupazione costante di Luigi Sturzo, nella sua prima attività pastorale, fu quella di preparare dei sacerdoti impegnati a stare in mezzo al popolo per esercitare la loro missione di pastori per il bene spirituale dei fedeli, che si realizza non soltanto orientando le persone alla vita ultraterrena, ma informando tutta la vita terrena dei principi cristiani.

Per Sturzo un autentico rinnovamento politico presuppone un rinnovamento morale che a sua volta implica una visione religiosa della vita. Questa convinzione lo spinse ad impegnarsi per far recuperare una nuova pastorale al clero meridionale e far rinascere nel popolo una fede convinta, da cui derivassero coerenti atteggiamenti morali.

Don Luigi Sturzo, inserendosi nel dibattito sulla formazione del clero innescato dall'enciclica di Leone XIII *Fin da*

¹⁵ L. STURZO, *Scritti inediti*, vol. I, cit., pp. 224-225.

¹⁶ *Ivi*, p. 226.

principio dell'otto dicembre 1902, riafferma la necessità dell'apostolato sociale del prete, concepito non come una laicizzazione del suo ministero religioso ma come una conseguenza della sua missione pastorale¹⁷.

Egli non solo teorizzò una nuova formazione del clero, ma si impegnò a realizzarla con l'appoggio del fratello maggiore, Mario, nel Seminario di Caltagirone dove introdusse gli insegnamenti di sociologia, di economia e di psicologia. Il fratello Mario, divenuto nel 1903 vescovo di Piazza Armerina, mandò via dal Seminario tutti i seminaristi che pretendevano di essere ordinati senza studi seri e nel 1904 pubblicò una lettera pastorale dal titolo *Il Seminario nella quale propone una nuova Ratio Studiorum*¹⁸.

Un ideale di sacerdote

Sturzo era convinto che per operare una profonda riforma di costume e di mentalità fra le popolazioni diseredate e avviliti del Meridione bisognava iniziare dal prete, definito da Gabriele De Rosa, come "il primo emarginato della storia della Sicilia nell'età contemporanea"¹⁹.

Egli sogna un prete culturalmente preparato, spiritualmente formato al sacrificio e ad andare contro corrente, pastoralmente attivo, difensore dei diritti degli umili contro i potenti, pronto ad interessarsi – sull'esempio di Cristo – della salvezza integrale dell'uomo.

Questo ideale di sacerdote cozzava con la situazione reale del clero meridionale, che il regalismo borbonico aveva reso servile verso il potere del re che rivendicava di essere Legato del Papa e che la politica ecclesiastica liberale aveva spinto ad una lotta per la sopravvivenza fatta di mille espedienti.

La maggior parte del clero meridionale, proveniente da famiglie di bassa condizione, era legato ai circoli borghesi, alle famiglie ricche della città, ai municipi spesso in mano ai liberali o massoni, dai quali sperava l'appoggio per ottenere un beneficio ecclesiastico, contraccambiato con l'appoggio elettorale.

Formazione del clero ed istruzione religiosa del popolo

¹⁷ IL CROCIATO, *Leone XIII e l'educazione e cultura del Clero in La croce di Costantino* 21 dicembre 1902, p. 1.

¹⁸ Cfr. M. STURZO, *Il Seminario. Lettera Pastorale*, Roma 1905; cfr. Mario Sturzo, a cura di C. NARO, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma, 1994; M. ALEO, *Mario Sturzo filosofo*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta- Roma, 2003.

¹⁹ G. DE ROSA, *Introduzione a L. STURZO, La battaglia meridionalista*, Laterza Bari 1979, VIII.

Sturzo ritiene che il compito più importante della Chiesa è di insistere sulla formazione (spirituale, culturale, pastorale) del clero e sull'educazione religiosa e civile del popolo.

Egli pur apprezzando il sentimento religioso del popolo meridionale, ne conosce anche i limiti: il sentimento, senza una adeguata istruzione e una coerente vita morale, degenera facilmente nell'estetismo esteriore, nel culturalismo rumoroso, nel fanatismo arrabbiato, nel dualismo tra fede (spesso unita alla superstizione) e condotta di vita spesso immorale.

Don Sturzo, pur guardando alla religiosità popolare non con la sufficienza dell'intellettuale, ma con la simpatia del pastore, che vive a contatto con il popolo, non manca di notarne le ambiguità e i lati negativi, con lo scopo di purificarla e di orientarla verso una fede convinta e una pratica sacramentale autentica, una vita morale coerente coi principi evangelici e gli insegnamenti del Magistero.

**Il prete.
che ruolo sociale?**

Don Luigi Sturzo non si accontentò del ruolo sociale assegnato al prete da una società laicista che, concependo la fede come affare privato che interessa unicamente la vita ultraterrena, lo relega a fare il "ministro del culto" e di un culto staccato dalla vita.

Egli si rese conto che si richiedeva un prete nuovo, fiero della sua dignità davanti ai potenti e difensore dei diritti degli umili, impegnato ad annunciare un Vangelo libero dalle catene dorate dei patronati laicali e dei concordati e a purificare da residui magici e da tradizioni paganeggianti la religiosità delle popolazioni meridionali, orientandola verso una fede convinta, una pratica sacramentale autentica ed una vita animata dalla carità.

Sturzo continua in un modo nuovo la tradizione della spiritualità apostolica e dell'azione caritativa dei "santi sociali" vissuti in Sicilia nell'Ottocento e nei primi del Novecento come il beato Giacomo Cusmano (1834-1888), prete diocesano di Palermo, fondatore delle due *Congregazioni dei Servi e delle Serve dei Poveri*; il beato Annibale Maria Di Francia (1851-1927) di Messina, che fondò due Congregazioni dedite al servizio dei poveri, i *Rogazionisti del Cuore di Gesù* e le *Figlie del Divino Zelo*, Antonino Celona (1873-1952), il palermitano Nunzio Russo attivissimo protagonista del Movimento Cattolico siciliano, Vincenzo Morinello (1870-1939) fondatore delle *Suore dei Poveri di S. Vincenzo de'Paoli*, il benedetti-

no card. Giuseppe Benedetto Dusmet (1818-1894) arcivescovo di Catania, che seppe alimentare una testimonianza di santità che si impose all'attenzione dei contemporanei per i suoi riflessi nell'azione pastorale soprattutto in campo caritativo-assistenziale.

Una preoccupazione costante di Luigi Sturzo, nella sua prima attività pastorale di prete leoniano, fu quella di preparare

Carità pastorale
e spirito missionario

dei sacerdoti impegnati a stare in mezzo al popolo animati da un'ardente carità pastorale e da uno spirito missionario, pronti ad interessarsi di tutto l'uomo nella sua vita presente e in quella futura.

Sturzo sogna dei preti umanamente maturi, culturalmente preparati, spiritualmente orientati ad una santità da ricercarsi nell'esercizio del loro ministero, pastoralmente attivi, pronti ad interessarsi, sull'esempio di Cristo, della salvezza integrale dell'uomo. Ed anche in Sicilia furono molti i cosiddetti "preti sociali" di stampo leoniano, che occuparono anche cariche pubbliche e si tennero in stretto contatto con Sturzo²⁰.

Questo sogno del prete calatino non ha perduto ancora oggi la sua attualità in un periodo nel quale assistiamo al diffondersi, tra i candidati al sacerdozio, di forme di intimismo e di estetismo di stampo clericale, di superficialità culturale nel comprendere la complessità della nostra società, di poca sensibilità per la pastorale sociale e di un impegno più diretto per i cosiddetti ultimi.

A scanso di equivoci dobbiamo precisare che don Luigi Sturzo, rilevando la necessità che il prete prendesse sul serio le indicazioni del Magistero della Chiesa in campo sociale, non concluse, per questo, sull'opportunità generalizzata che il clero s'impegnasse direttamente nell'attività politica e sociale, anche se non escluse che, in determinate circostanze eccezionali, il sacerdote che ne avesse le attitudini e che sentisse questa vocazione, potesse e dovesse impegnarsi in quel campo.

Niente di più lontano dalla concezione che Sturzo ha dell'impegno politico e sociale di quella di un prete politicante intrigante e maneggevole. La novità portata da Sturzo nella

²⁰ Cfr. AA.VV., *Preti sociali e pastori d'anime*, a cura di C. NARO, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma, 1994; U. CHIARAMONTE, *Luigi Sturzo e il governo locale*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, 2001; L. STURZO, *Carteggi siciliani del primo Novecento*, a cura di V. DE MARCO, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma, 2002.

Sicilia del suo tempo non fu tanto quella di far impegnare il prete in politica o nelle lotte amministrative, cosa abbastanza comune ai suoi tempi; ma quella di liberare il clero dal servilismo nei confronti dei partiti clientelari retti da notabili locali e di evitare che i cattolici facessero una “politica da eunuchi” e (Sturzo usa questa espressione così poco consueta nella prosa di un sacerdote) al servizio di personaggi e di partiti che nulla avevano da spartire con il messaggio cristiano.

4. La Vita Spirituale

Don Luigi Sturzo si convince dalla sua esperienza che la vita spirituale di un sacerdote non si esaurisce nell’esercizio del ministero, inteso solo dal punto di vista culturale o devozionale ma deve avere come base la carità pastorale. Nonostante il suo grande impegno a livello sociale e politico egli riuscì sempre a condurre una vita sacerdotale esemplare, carica di un certo ascetismo e tendente alla santità. La sua fu una spiritualità cristocentrica ed eucaristica.

La celebrazione quotidiana della Messa costituiva il fulcro della sua giornata. La sua Messa chiamata da molti suoi amici “la Messa di S. Alfonso dei Liguori” per la devozione e per la commozione con cui la celebrava è rimasta impressa in molti che l’hanno conosciuto²¹.

Il desiderio di approfondire il vissuto religioso nei risvolti sociali

La sua profonda spiritualità cristocentrica e la sua ansia di santità emergono nel voluminoso carteggio che don Luigi, durante il lungo periodo del suo esilio, ebbe con suo fratello Mario, vescovo di Piazza Armerina. Gli autori citati più spesso sono S. Agostino, S. Tommaso, S. Giovanni della Croce, S. Teresa d’Avila, S. Alfonso Maria de’ Liguori, S. Francesco di Sales, e tra i moderni, i filosofi francesi H. Bergson e M. Blondel, lo storico della spiritualità H. Bremond, il teologo domenicano R. Garrigou Lagrange. Attraverso queste lettere intime si svela uno Sturzo inedito per il grande pubblico, che si occupa di delicati problemi filosofici e teologici, d’ascetica e di mistica e desideroso di approfondire il vissuto religioso nei suoi risvolti sociali.

²¹ Cfr. S. ALÌ, *La testimonianza di un confratello calatino*, in *Studi Cattolici* n. 132 (1972), p. 105; G.B. MIGLIORI, *La Messa di don Luigi Sturzo*, in *Studi cattolici*, cit., p. 109.

Spesso i due fratelli ricordano la loro ordinazione sacerdotale e scrivono a lungo di ascetica e mistica.

Scrivono don Luigi da Londra il 19 aprile 1933: “vorrei essere santo, ma la via è lunga e io vedo che non progredisco e chissà che non vado indietro. Tu preghi per me, e te sono grato assai; nella comunione delle preghiere vi è un conforto reciproco per una più intensa vita spirituale”²².

Dall'abbazia benedettina St. Mary's di Buckfast dove era andato per un ritiro spirituale invitava il fratello vescovo a pregare per lui e aggiungeva in una lettera del 30 agosto 1933: “Come è soave il Signore. E come è misericordia”²³. Il 20 maggio 1934, avendo letto sull'Osservatore Romano la notizia di una conferenza di Mons. Mario su “L'Eucaristia

**Il prete:
uomo Eucaristico**

nella vita sociale” in occasione di un Congresso Eucaristico, Luigi gli scrive il 20 maggio 1934: “Come è consolante questo risveglio eucaristico”²⁴. A proposito dell'Eucaristia nella vita sacerdotale in una lettera da Parigi del 3 agosto 1937 don Luigi scrive: “sono associato alla Lega Eucaristica fra sacerdoti, con l'obbligo di fare un'ora di adorazione avanti il Santissimo tutte le settimane (e una messa annuale). Nella stessa lettera e in una successiva del 28 agosto parla della sua adesione all'Unione apostolica del clero che conobbe durante il periodo del suo esilio.

Il 3 agosto 1937 da Parigi scriveva al fratello Mario vescovo di Piazza Armerina: “Conosci tu *l'Unio apostolica sacerdotum saecularium sub auspiciis SS. Cordis Iesu?* Credo che sia di recente fondazione (ai tempi di Pio X). Io mi ci sono associato nel marzo scorso. Non vi sono veri obblighi. Tutto quello che il sacerdote deve fare nella giornata, è indicato e se ne nota l'osservanza sera per sera con dappiù l'orazione speciale per la Unione, la Messa annuale etc. Ma credo che giova molto a tenere costante la regolarità giornaliera e lo spirito di unione fra i sacerdoti”²⁵.

Don Luigi Sturzo in una altra lettera sempre inviata da Parigi del 28 agosto dello stesso anno descriveva gli scopi dell'Unione e i doveri degli unionisti: “Io ignoro i precedenti

²² Lettera di Luigi a Mario in L. STURZO-M. STURZO, *Carteggio*, vol. III, Ed. Storia e letteratura, Roma 1985, p. 202.

²³ Lettera di Luigi a Mario, *ivi*, p. 246.

²⁴ Lettera di Luigi a Mario, *ivi*, p. 323.

²⁵ Lettera di Luigi a Mario, *ivi*, vol. IV, p.215.

dell'Unione Apostolica. Quella alla quale io sono iscritto ha lo scopo di dare al prete una formazione e una pratica spirituale costante. Onde si deve notare ogni giorno, sopra un modulo, se si è anticipato il Mattutino, se fatta la meditazione, se data una parte del giorno allo studio e così via: la lezione spirituale, la visita al Santissimo, il Rosario, la nota delle entrate e delle spese, l'esame di coscienza, il ritiro mensile, l'ora dell'alzata, preparazione e ringraziamento per la S. Messa etc. Ogni mese l'obbligo d'inviare queste note al Direttore dell'Unione, di tanto in tanto riunioni, ore di adorazione eccetera. L'obbligo assunto non importa vincolo, la cui omissione sia una colpa; ma importa veridicità e chiarezza di rapporti con il centro direttivo”.

In altre lettere parla degli Angeli custodi, della devozione al Sacro Cuore, della pratica della via Crucis, della Madonna. Durante una malattia scrive da Londra il 28 gennaio 1937: “L'unica consolazione è che posso andare a dire la Messa e arrivo a dire il breviario e le preghiere. Tutto il resto mi stanca”. Nella stessa lettera informa il fratello di stare leggendo l'opera di p. Silvio M. Giraud: *Sacerdote ed Ostia*²⁶.

Attraverso queste lettere intime si svela uno Sturzo inedito per il grande pubblico, desideroso di essere innanzitutto un buon prete.

Non meraviglia dunque che egli abbia potuto descrivere a Ernesto Calligari nell'aprile del 1926 la sua attività sociale come “esplicazione di apostolato religioso e morale”. “Non avessi avuto questa convinzione e questa finalità, – scrive nella stessa lettera – non avrei potuto conciliare le mie attività col mio carattere sacerdotale e con la mia unica aspirazione di servire Dio”²⁷.

Il card. Wright, che conobbe don Luigi durante l'esilio americano, lo definì nel 1971, commemorando il centenario della sua nascita, “filosofo, profeta sociale, patriota, cittadino del mondo, pellegrino in cammino verso l'eternità, ma soprattutto e sempre prete cattolico, apostolico, romano, sacerdote cosciente, responsabile, fedele”²⁸.

²⁶ Lettera di Luigi a Mario, ivi, vol. IV, p. 23.

²⁷ Lettera del 10 aprile 1926 a Mikros (pseudonimo di Calligari) in *Scritti inediti*, cit., vol. II, pp. 137-138.

²⁸ Card. J. WRIGHT, Prefazione a P. STELLA, *Luigi Sturzo Sacerdote*, Ed. di politica popolare, Napoli 1996, p.11.

Egli scelse il sacerdozio rinunciando ad una elevata posizione sociale, alla agiatezza di una ricca famiglia e visse nell'autentico spirito di povertà. Distribuí il suo notevole patrimonio in opere caritative e sociali e visse giorno per giorno del suo lavoro, della sua attività di studioso e di scrittore. Stando alla descrizione dei luoghi dove ha abitato durante la sua lunga vita sia in Italia che all'estero, ci rendiamo conto che il suo tenore di vita era molto modesto, fino all'ultimo periodo vissuto in un istituto di suore tra cappella, studio e camera da letto. Nel suo testamento ha potuto scrivere: "Dichiaro di non possedere nulla di beni avendo rinunciato all'usufrutto lasciandomi dai miei congiunti, ai diritti sui miei scritti e ad ogni altro cespite che a titolo gratuito ho ceduto all'Istituto Luigi Sturzo di Roma"²⁹.

Non ci fu attorno a lui
suono di denaro

Santi Savarino in occasione della sua morte scrisse: "Esemplare sacerdote di Cristo viveva come un povero, per libera scelta e senza ombra di ostentazione"³⁰.

Carlo Bellò ha scritto: "Durante il suo esilio distribuì ai fuorusciti, anche non cattolici, senza una parola di commento, i suoi guadagni di scrittore. Non ci fu attorno a lui suono di denaro"³¹.

Di questa sua profonda spiritualità rimanevano colpiti quelli che lo accostavano; significativa è la testimonianza di un anticlericale come Gaetano Salvemini: "Don Sturzo crede nell'esistenza di Dio: un Dio – badiamo bene – che non solo esiste chi sa mai dove, ma è sempre presente a quel che don Sturzo fa, e don Sturzo gliene deve rendere conto strettissimo, immediatamente, e non nell'ora della morte... Con quell'uomo buono (naturalmente era anche intelligente) non si scherzava. [...] Discuteva e lasciava discutere di tutto, con una libertà di spirito, che raramente avevo trovato nei cosiddetti liberi pensatori; ma quando si arrivava alla zona riservata, cadeva la cortina di ferro, don Sturzo non discuteva più"³².

²⁹ *Testamento del sen. prof. don Luigi Sturzo*, in *Sociologia*, luglio-settembre 1959, p. 304.

³⁰ S. SAVARINO, *Un grande italiano*, in *Il Giornale d'Italia* 10-11 agosto 1959.

³¹ C. BELLÒ, *Disinteresse e povertà*, in *Studi Cattolici*, cit. p. 102.

³² G. SALVEMINI, *Memorie di un fuoruscito*, Feltrinelli, Milano 1964, pp. 51-52.

Il riferimento costante alla Croce di Cristo e alla dimensione escatologica del cristianesimo, servì a liberare Sturzo dalla volontà di affermazione e di successo ad ogni costo e impedì che la sua “utopia politica” (nel senso di progetto politico originale e critico nei confronti dei sistemi sociali e politici vigenti) venisse presentata come la “panacea” di tutti i mali.

Da questa concezione egli derivò lo spirito di sacrificio nella lotta per la giustizia, l’attesa paziente anche se non passiva dell’avvenire, il puntare su tempi lunghi, la capacità di accettare gli insuccessi e le sconfitte politiche senza perdersi d’animo, l’ubbidienza attiva, talvolta sofferta e mai servile.

Quando fu costretto a dimettersi dalle cariche del partito che aveva fondato e a partire per l’esilio, scrisse nel luglio del 1923 una lettera a Pio XI, in cui si nota la fierezza e la nobiltà del suo animo di prete ubbidiente ma che sa esprimere

**Riferimento
alla Croce di Cristo;
Ubbidienza alla Chiesa**

le sue ragioni: “Purtroppo il mio ritiro – scrive fra l’altro – sarà fatto passare come un’implicita sconfessione del Partito Popolare Italiano; quei pochi sacerdoti che vi lavorano in provincia, e che sono i mirabili difensori di tanta parte del popolo oppresso, saranno costretti a ritirarsi; ai deputati impegnati in una battaglia politica così grave (la legge elettorale Acerbo! ndr.), si rimprovererà di non comprendere il monito del Vaticano. E poiché tutti i Popolari sono Cattolici (e veri Cattolici) l’offensiva che sarà fatta sotto il pretesto della Santa Sede turberà molte coscienze e tenterà di far credere che la Chiesa appoggi il governo fascista e il Fascismo; i cui metodi, non solo nel campo politico ma in quello etico, sono per tante ragioni a rimproverarsi”. E concludeva: “Non so se Vostra Beatitudine onorerà di un suo sguardo questo mio foglio. L’ho scritto credendo di compiere il mio dovere, perché la mia coscienza altrimenti, non sarebbe stata tranquilla”³³.

L’impegno socio-politico di Sturzo, sempre concepito da lui come un’esplicazione particolare della sua vocazione sacerdotale, è collegato alla solidarietà con gli esclusi dell’Italia dell’arretratezza tagliati fuori dal processo di unificazione nazionale, al tentativo di dare la responsabilità civile alle popolazioni meridionali, sacrificate in nome di una retorica *patriottarda* agli interessi della borghesia industriale del Nord e dei latifon-

L’impegno socio-politico di Sturzo, sempre concepito da lui come un’esplicazione particolare della sua vocazione sacerdotale, è collegato alla solidarietà con gli esclusi dell’Italia dell’arretratezza tagliati fuori dal processo di unificazione nazionale, al tentativo di dare la responsabilità civile alle popolazioni meridionali, sacrificate in nome di una retorica *patriottarda* agli interessi della borghesia industriale del Nord e dei latifon-

³³ Cit. in G. CARONIA, *Con Sturzo e con De Gasperi*, Cinque Lune, Roma 1979, p. 320.

disti del Sud, asservite alle manovre clientelari e trasformistiche dei governi appoggiate dalle cricche di *ascari* numerosi fra i politicanti meridionali, impantanati nella melma della mafia e della camorra, piaghe cancrenose da cui si poteva liberare non solo con provvedimenti economici, ma con una profonda riforma di carattere culturale e morale della società meridionale³⁴.

Don Luigi Sturzo fu un meridionalista militante. Uno degli interventi che ebbe risonanza nazionale avvenne in occasione dell'ultima assise dell'Opera dei Congressi che si tenne a Bologna nel 1903. Di fronte alla persistenza di stereotipi che impediscono una corretta conoscenza della realtà meridionale e che "concorrono a determinare un urto degli animi più disastroso che l'urto degli interessi", egli si propone di offrire una analisi "accurata, coscienziosa, sobria" della questione meridionale come un vitalissimo problema di vita nazionale" alla cui soluzione anche i cattolici dell'alta e media Italia devono partecipare "con senno, solidarietà ed amore fraterno"³⁵.

Meridionalista militante

Sturzo si impegnò per la rivendicazione e la promozione dei diritti dei contadini e degli operai attraverso strutture associative adeguate, per la difesa della libertà e dell'autonomia degli enti intermedi, contro il centralismo burocratico, contro l'incarnazione dello Stato totalitario nella dittatura fascista, contro lo statalismo del secondo dopoguerra, espressioni tutte, anche se con diverse gradazioni, di quello che egli definì il "panteismo di stato".

L'impegno cristiano di lotta per la difesa dei giusti diritti degli "umiliati e offesi" dal modo di produzione capitalistico si differenzia, nella concezione sturziana, dal classismo, di stampo marxista, la cui lotta di classe nella misura in cui dovesse prevalere la sua ideologia materialistica e antireligiosa, si tradurrebbe di fatto in "odio di classe", che non ristabilirebbe una vera giustizia sociale.

Impegno cristiano e giustizia sociale

L'impegno cristiano di lotta per la difesa dei giusti diritti degli "umiliati e offesi" dal modo di produzione capitalistico si differenzia, nella concezione sturziana, dal classismo, di stampo marxista, la cui lotta di classe nella misura in cui dovesse prevalere la sua ideologia materialistica e antireligiosa, si tradurrebbe di fatto in "odio di classe", che non ristabilirebbe una vera giustizia sociale.

si differenzia, nella concezione sturziana, dal classismo, di stampo marxista, la cui lotta di classe nella misura in cui dovesse prevalere la sua ideologia materialistica e antireligiosa, si tradurrebbe di fatto in "odio di classe", che non ristabilirebbe una vera giustizia sociale.

³⁴ Cfr. L. STURZO, *La mafia (1900). Dramma in cinque atti*, a cura di G. FANELLO MARCUCCI, Istituto Luigi Sturzo, Roma 1985.

³⁵ Sull'impegno meridionalista di Sturzo cfr. L. STURZO, *Mezzogiorno e classe dirigente: scritti sulla questione meridionale dalle prime battaglie politiche siciliane al ritorno dall'esilio*, a cura di G. DE ROSA, Ed. Storia e letteratura, Roma 1986; M. PENNISI, *Don Luigi Sturzo e il problema Nord-Sud in La Chiesa nel tempo* 3 (1987) pp. 103-118.

Il cristianesimo, secondo il prete calatino, senza rinunciare ad esprimere un severo giudizio sulla realtà del mondo capitalista e a schierarsi con i più deboli, deve mirare a liberare dall'idolo dell'egoismo e dal mito della violenza sia gli oppressi come gli oppressori per ristabilire una giustizia sociale che trovi nella solidarietà e nell'amore cristiano non solo il suo compimento e la sua pienezza, ma anche il suo fondamento e la sua fonte.

La carità: signora e regina di tutte le virtù

La carità, intesa come *virtù teologale* per la quale amiamo Dio sopra ogni cosa e il nostro prossimo come noi stessi per amore di Dio, costituisce il principio unificante dell'attività pastorale in campo sociale di don Sturzo, che risente dell'influsso del magistero di Leone XIII³⁶. La *Rerum Novarum* si conclude con un solenne richiamo alla carità "signora e regina di tutte le virtù". Il Papa parla della "carità cristiana che compendia in sé tutto il Vangelo" come del "più sicuro antidoto contro l'orgoglio e l'egoismo".

Luigi Sturzo sentì come una sua missione quella di introdurre la carità nella vita pubblica nella convinzione che la carità cristiana non può ridursi solo alla beneficenza o all'assistenza ma deve essere l'anima della riforma della moderna società democratica nelle quale le persone sono chiamate a partecipare responsabilmente alla vita sociale per realizzare il

La politica: dovere morale e atto d'amore

bene comune. La carità cristiana, per Sturzo, non può essere dissociata dalla ricerca della giustizia la quale è determinata dall'amore verso prossimo, che a sua volta è generato dall'amore verso Dio. Da queste premesse Sturzo concepirà la politica come dovere morale e atto d'amore. L'amore, considerato come il cemento che dà coesione e armonia alla vita sociale, non sopprime per Sturzo la dialettica politica, ma la corregge, la eleva e la perfeziona.

Sturzo man mano che si addentrava nella complessa realtà della politica quotidiana incominciava a rendersi conto delle ambiguità latenti in un certo cattolicesimo politico e sociale: si rischiava di confondere l'organismo della società col Corpo mistico; di sacralizzare la dialettica fra i partiti e le forze sociali; di passare con eccessiva disinvoltura dall'unità

³⁶ Cfr. M. PENNISI, *Amore e giustizia nell'impegno socio-politico di Luigi Sturzo*, in AA.VV., *Sermo Sapientiae*; Acireale 1990, pp. 223-240.

religiosa a quella politica; di asservire il messaggio universale del cristianesimo ad una politica di parte. Egli, superato l'intransigentismo iniziale, escluderà l'identificazione fra la missione pastorale della Chiesa e i compiti culturali e politici del Movimento Democratico Cristiano, eviterà di prendere le encicliche dei Papi come manifesti programmatici di movimenti particolari all'interno del mondo cattolico, rivendicherà per i cristiani una legittima pluralità di posizioni nelle scelte sociali e politiche, senza imposizioni forzate, falsi unanimismi, scomuniche inopportune.

La fede cristiana fu sempre il principio animatore dell'impegno politico di Sturzo, che ebbe sempre presente come

Umanesimo
e cristianesimo

finalità ultima il motto paolino, rilanciato da Pio X, di *instaurare omnia in Christo*.

Sturzo basandosi sulla singolare convergenza fra il cristianesimo e ciò che è autenticamente umano, invitava tutti i cristiani alla lotta contro tutte le forme di totalitarismo che andasse oltre una pura difesa degli interessi religiosi: "L'errore moderno – scrisse – è consistito nel separare e contrapporre umanesimo e cristianesimo: dell'umanesimo si è fatto un'entità divina; della religione cristiana un affare privato, un affare di coscienza o anche una setta, una chiesuola di cui si occupano solo i preti e i bigotti. Bisogna ristabilire l'unione e la sintesi dell'umano e del cristiano; il cristiano è nel mondo secondo i valori religiosi; l'umano deve essere penetrato di cristianesimo. Ecco perché è un errore combattere il nazismo soltanto in nome della religione cristiana. Bisogna contemporaneamente combatterlo in nome dei valori umani contenuti nella libertà integrale e in nome della religione cristiana che regola questi valori e li santifica per dei fini più alti"³⁷.

Nel 1947 così si esprimeva in un articolo: "il finalismo unico e inderogabile per tutti è il regno di Dio e la sua giustizia, che si ricapitola in Cristo Uomo-Dio. La realtà vera non è la natura ma il binomio: natura-soprannatura, del quale l'unione ipostatica in Cristo è il sublime ed infinito prototipo.

³⁷ L. STURZO, *Hitler-Mussolini novelle divinità*, in L. STURZO, *Miscellanea Londinese*, vol. III, Zanichelli, Bologna 1970, p. 209.

Ogni separazione in Cristo dell'uomo da Dio, come ogni separazione nell'uomo della natura dalla soprannatura, ci fa cadere nell'irreale; perché non esiste un Cristo solo uomo, come non esiste l'uomo solo natura. L'umanità di Cristo è assunta dalla divinità, la natura dell'uomo è elevata dalla grazia. [...] L'umanità fin dal primo inizio dell'elevazione alla grazia con Adamo, vive nell'atmosfera del soprannaturale"³⁸. Nello stesso articolo Sturzo rileva la riduzione del cristianesimo a naturalismo e "l'affannarsi di apologeti maldestri e di cristianelli annacquati a dimostrare che, nel campo naturale,

**Impegno socio-politico:
amore solidale,
giustizia, libertà**

individuale e sociale, il benessere viene con Cristo e per Cristo, mentre egli non promise tale benessere né come finalità della fede, né come concomitanza dell'agire cristiano; anzi chiamò beati i poveri in spirito, coloro che piangono, coloro che soffrono persecuzioni per la giustizia; comandò di prendere la croce a segnale; disse che mandava i suoi come agnelli in mezzo ai lupi; affermò che sarebbero stati odiati come odiato era stato lui stesso. E nel campo delle previsioni politico-sociali, prevede guerre, rivolte, disastri e la lotta finale dell'anticristo"³⁹.

La concezione sturziana, che fa consistere il nucleo centrale dell'impegno socio-politico nell'amore solidale strettamente collegato con la sete per giustizia e con la difesa della libertà ha anticipato in questo campo le conclusioni del magistero ecclesiastico più recente.

Si può allora comprendere come il card. Camillo Ruini, in occasione dell'apertura del processo di beatificazione il 3 maggio 2002 abbia affermato che don Luigi Sturzo "ha considerato suo dovere esercitare il ministero sacerdotale in un campo diverso da quelli intesi comunemente, ma non meno importante, ossia nel campo della politica per ricondurla alla sua finalità naturale di carità, di servizio, onde, piuttosto gli compete il titolo di apostolo della politica, intesa appunto come carità ed azione apostolica"⁴⁰.

³⁸ ID. *Cristo Re e l'apostasia dal Cristo*, in *Problemi spirituali del nostro tempo*, Zanichelli, Bologna 1961, p. 163.

³⁹ *Ivi*, pp.162-163.

⁴⁰ Card. C. RUINI, *Sempre obbediente alla Chiesa e al servizio del bene comune*, in *Rinascimento popolare* 7 (2002) n. 3 maggio-giugno, p. 5.

Il Santo Padre Giovanni Paolo II nel suo discorso all'Università di Palermo durante la sua prima visita in

**Sturzo:
modello di apostolato**

Sicilia aveva definito don Luigi Sturzo “infaticabile promotore del messaggio sociale cristiano ed appassionato difensore delle libertà civili”⁴¹ e lo aveva indicato, in un discorso ai vescovi siciliani del 1981, come modello ai sacerdoti nel “loro apostolato di evangelizzazione e di promozione umana”⁴².

La “carità politica”, che don Luigi Sturzo non solo ha teorizzato ma ha praticato in tutta la sua esistenza sacerdotale, si rivela di grande attualità, in un momento in cui assistiamo ad un disamore nei confronti della partecipazione politica da parte soprattutto delle giovani generazioni e ad una crisi dello spirito di solidarietà fra individui, classi e nazioni. Il prendere sul serio il nucleo fondamentale del pensiero di don Luigi Sturzo come di altri esponenti del cattolicesimo sociale avrebbe forse evitato rigurgiti integralistici, illusorie fughe secolariste, ubriacature politiche, spiritualismi non si sa fino a che punto ingenui nel demonizzare la politica. L'importanza del contributo di Sturzo al problema del rapporto fra carità cristiana ed impegno politico non sta tanto nel fatto che egli abbia trovato delle formule magiche adatte ad ogni situazione e ad ogni ambiente e capaci di dipanare come d'incanto tutta una serie di questioni complesse, ma nell'aver indicato con la sua vita e con i suoi scritti una serie di orientamenti, che rimandano ad un impegno creativo e responsabile per realizzare una prassi politica animata dalla fede, vissuta come esigenza intrinseca dell'amore cristiano, in spirito di servizio e di dialogo con gli uomini del nostro tempo.

⁴¹ *L'Osservatore Romano*, 22-23 novembre 1982, p. 3.

⁴² *L'Osservatore Romano*, 12 dicembre 1981, p. 1.



Chiesa italiana e Mezzogiorno: sviluppo nella solidarietà

Prof. ANTONIO LA SPINA
Ordinario di Sociologia Università di Palermo



Il motivo per cui sono stato chiamato – e ringrazio gli organizzatori dell’invito, per me lusinghiero – è, immagino, connesso al fatto che le politiche per il Mezzogiorno sono uno dei miei interessi di ricerca. D’altro canto, questo tema per me – che vivo in una regione del Sud – non ha rilievo soltanto



come oggetto di studio, ma anche come esperienza di vita vissuta, alla quale guardo, tanto come cittadino quanto come persona. Le cose che dirò vanno ricollegate sia a tale esperienza di vita che alle ricerche svolte nella veste di scienziato sociale.

Per altro verso, sono molto meno esperto di tematiche pastorali, e ciò non perché su questo argomento la sociologia non abbia nulla da dire, quanto piuttosto perché non si tratta di un campo della mia disciplina che io possa affermare di padroneggiare bene. Esiste in effetti una branca della sociologia, denominata sociologia delle religioni, che ha dedicato un numero non enorme ma nondimeno significativo di contributi al modo in cui la religione è vissuta nel Mezzogiorno, prodotti da alcuni autori che citerò, via, via nell’esposizione. In particolare l’opera più significativa è un libro uscito nel 1998, che si intitola appunto *La religiosità nel Mezzogiorno* (Pizzuti et al., 1998). Vi sono poi diverse altre pubblicazioni che contengono i risultati di indagini sulla religiosità, ma quasi tutte riguardano una dimensione nazionale.

Intenderei organizzare la mia esposizione su tre filoni. In primo luogo vorrei accennare ai risultati di tali studi – soprattutto quelli recenti – dedicati alle forme di religiosità riscontrabili all’interno del Mezzogiorno. In effetti, la domanda più rilevante da porre è se la religiosità nel Mezzogiorno si distingua rispetto al medesimo fenomeno nel resto d’Italia e – nel caso in cui la risposta sia affermativa – così come è stata nei primi studi, quale sia la sua specificità.

L’altro nucleo di considerazioni che vorrei esporre, riguarda invece il Mezzogiorno in sé e per sé, considerato come area in ritardo di sviluppo. Sintetizzerò alcune scuole di pensiero, almeno un paio, circa la situazione attuale del Mezzogiorno e le possibili linee d’intervento. In effetti ci sono due grandi orientamenti che dicono pressappoco l’uno il contrario

dell'altro, ed entrambi trovano un riconoscimento, nel senso che autori, esponenti dell'uno o dell'altro orientamento pubblicano libri presso case editrici nazionali esponendo i propri punti di vista, e vengono consultati e ascoltati, più o meno, sul "che fare" rispetto al Mezzogiorno.

In realtà alle spalle di questo dissenso così radicale non c'è soltanto una mera descrizione della situazione attuale, ma ci sono anche delle teorie, delle spiegazioni, delle risposte a domande del genere: perché il Mezzogiorno è nella condizione in cui è? Perché il Mezzogiorno non si sviluppa? Ovvero, perché alcune parti di esso si sviluppano e altre no? Anche questo è un tema gigantesco, che non possiamo affrontare oggi nella sua complessità. Tuttavia, qualche spunto su di esso possiamo fornirlo, anche perché si tratta di aspetti che vengono puntualmente richiamati nei documenti ufficiali della CEI "Chiesa italiana e Mezzogiorno: sviluppo nella solidarietà" (1989) ed "Educare alla legalità" (1991). In effetti, da quando quei documenti furono divulgati ad oggi si è avuta, nel 1992, l'abolizione dell'intervento straordinario nel Mezzogiorno. Entrambi i documenti sono di poco precedenti a tale abolizione, e si collocano nella fase in cui si discuteva ancora di cosa fare di questo intervento straordinario, se modificarlo ancora, come già era avvenuto, o abolirlo, come poi avvenne. Nel 1986 esso era già stato in realtà modificato profondamente, con l'adozione della disastrosa "legge 64". Era stato così, ad esempio, cambiato il nome alla Cassa per il Mezzogiorno, trasformandola in Agensud (una cosa molto italiana). Incombeva un referendum abrogativo, promosso da un gruppo di referendari il cui leader era Massimo Saverio Ginanni, un esponente della cultura riformista, insigne studioso di diritto amministrativo. Per evitare tale referendum, in tutta fretta, con un decreto-legge poi convertito nella "legge 488" del 1992, l'intervento straordinario veniva abolito, per essere sostituito con strumenti "ordinari" (vale a dire in linea teorica non differenziati a seconda delle aree del paese, ma in effetti caratterizzati da intensità di aiuto e concentrazioni più elevate con riguardo alle regioni meridionali). Si tratta quindi di un periodo molto interessante. Dei due documenti soprattutto quello sull'educazione alla legalità risponde anche ad altri tipi di eventi e sollecitazioni, connessi all'escalation dell'attacco allo Stato condotto sempre in quegli anni dalla criminalità organizzata di stampo mafioso. Anche per questa ra-

gione, non è casuale che quei documenti siano stati esitati proprio in quel momento.

Nella terza sezione offrirò alcune riflessioni su quello che potrebbe essere una strategia d'azione per il Mezzogiorno dal punto di vista della Chiesa Cattolica italiana. Questo è ovviamente, tra tutti e tre, l'argomento su cui sono meno ferrato: mi sento infatti di parlarne più come un semplice cristiano che come un esperto.

Certamente ne sapete molto di più voi di me, sicché lo tratto sia perché è quello che centra di più il tema assegnato mi, sia per suscitare un confronto dal quale io possa apprendere.

Uno dei primi elementi che la sociologia delle religioni ha sottolineato sulla religiosità meridionale è stato, sicuramente, che tale religiosità era di tipo popolare. Ciò nel duplice senso di fortemente radicata negli strati meno abbienti del popolo, e caratterizzata, in generale, anche nella pratica dei ceti più elevati, da un approccio popolaresco. Tale caratterizzazione popolare costituirebbe pertanto il "basso continuo" (ground bass) della religiosità del Mezzogiorno.

L'idea del basso continuo (Bellah, 1974; D'Agostino, 1984, 1988), che è presente nel sottofondo di una composizione musicale anche nei momenti in cui non lo sentiamo, serve a sottolineare appunto che la componente popolare si riscontrerebbe non soltanto tra le persone meno istruite e più anziane, ma anche presso strati ben più vasti della popolazione.

Ne segue che ciò che contraddistingue il rapporto con la religione è minore, secondo tali prime descrizioni, con la Chiesa

**Religiosità popolare
e rapporto con la Chiesa**

come istituzione, mentre è maggiore con alcuni consuetudini e alcuni punti di riferimento: il culto dei Santi; i voti per impetrare l'ottenimento di una grazia; i pellegrinaggi; la partecipazione a certi riti o processioni collettivi (tra cui battesimi, prime comunioni, cresime, matrimoni, funerali, festività natalizie e pasquali). Molti di questi elementi hanno peraltro a che fare con una prospettiva comunitaria, cioè con l'orientamento a vivere la religione attraverso le ricorrenze, le congreghe, le norme sociali, le feste e i festini (come quello di Santa

Rosalia a Palermo, in cui tutt'oggi i palermitani si ammassano a decine di migliaia lungo tutto il percorso del carro recante la Santa).

Secondo questa concezione della religiosità meridionale, quindi, sia le classi popolari sia quelle più altolocate la vivrebbero soprattutto nelle dimensioni della comunità e dell'adesione affettiva, relegando in secondo piano il rapporto con la Chiesa. Ma a queste dimensioni si assocerebbero anche alcuni aspetti di carattere genuinamente materialistico. Ad esempio: perché si dovrebbe essere devoti in modo speciale ad un dato Santo? Per potersi rivolgere a lui, se mai dovesse esservene la necessità, affinché egli interceda per l'ottenimento di una grazia. Perché si dovrebbe andare in pellegrinaggio? Per "ricambiare" una grazia ricevuta o per rafforzare la richiesta di una nuova grazia. Perché, in generale, instaurare o mantenere un certo rapporto con certe figure religiose? Per ragioni di tipo particolaristico o, addirittura, materialistico.

Questo tipo di religiosità si accoppia poi alla superstizione, cioè a una serie di credenze e condotte che, pur non essendo perfettamente in linea con la dottrina ufficiale della Chiesa, nelle percezioni e nella mentalità del "popolo" che coltiva il sentimento religioso, sono vissute come appartenenti, o quanto meno contigue, alla sfera strettamente religiosa. Per un verso, quindi, il rapporto con la religione è talora caratterizzato da una razionalità utilitaristica, materialistica (il che a prima vista appare un controsenso) e per altro verso la dimensione esperienziale del sacro, del trascendente, del soprannaturale viene vissuta in modo anche intenso, ma attraverso pratiche e frequentazioni non approvate dalla Chiesa, come ad esempio le ritualità della superstizione o al limite la magia.

Sentimento religioso e particolarismo

Tutto ciò è stato sottolineato prima da antropologi ed etnologi, e più di recente, in uno studio che a suo tempo sollevò un certo scalpore, dal sociologo statunitense Robert Bellah, il quale vedeva come caratteristica centrale di una certa forma di religiosità appunto il particolarismo.

Questa analisi molto influenzata da un'altra ancor più nota teoria, dovuta ad un altro studioso nordamericano, Edward C. Banfield, nella sua opera *Le basi morali di una società arretrata* (1958), secondo cui il Mezzogiorno sarebbe stato caratterizzato da un atteggiamento ben radicato nella cultura dei suoi abitanti, da lui etichettato come "familismo

amorale". Nei primi anni '50, in effetti, Banfield visse per due anni in una cittadina della Basilicata, da lui denominata con il nome di fantasia di Montegrano, in cui riscontrò un diffuso atteggiamento in base al quale l'interesse fondamentale ed esclusivo che il montegraneese tipico perseguiva era il proprio interesse individuale e quello della sua ristretta cerchia familiare, aspettandosi che anche tutti gli altri agissero nello stesso modo. Se i fini ultimi dell'azione sono ripiegati sul singolo e sulla sua famiglia, vi sarà assai poca attenzione per l'impegno civico, per la tutela dei beni collettivi, per un funzionamento imparziale dell'amministrazione pubblica, e anche per la partecipazione ad attività associative e alla vita della comunità religiosa. Gli interessi collettivi, siano essi il bene della Patria, o più riduttivamente il beneficio comune derivante dal far funzionare un acquedotto, o il servizio dei trasporti di un piccolo centro, vengono sistematicamente trascurati.

Familismo e interesse collettivo

E in effetti ciò è proprio quanto riscontrava Banfield (circa mezzo secolo fa) nella sua ricerca basata sull'osservazione partecipante. C'era, secondo lui, una chiara e salda connessione tra il "familismo amorale", e il fatto che le persone al Sud erano di norma dei familisti, e il mancato sviluppo del Mezzogiorno.

È stato obiettato a Banfield che il meridionale non è sempre e soltanto un familista. Vi sono casi in cui il gruppo di riferimento non coincide con la famiglia, ma piuttosto con il clan (non necessariamente mafioso), la cerchia di amici, il gruppo di colleghi, i compaesani, o si riferisce a rapporti di tipo localistico, o di tipo patrono/cliente. In questi casi non abbiamo in senso stretto un familismo, ma ciò non muta di molto i termini della questione: i risultati che si punta ad ottenere, i benefici che si vogliono conseguire saranno comunque riferiti a gruppi molto ristretti. Di conseguenza, nel perseguire esclusivamente il proprio tornaconto, o comunque interessi molto circoscritti e specifici, è possibile (e anzi molto spesso è quello che avviene) che s'impedisca il raggiungimento, e prima ancora la percezione, di un interesse collettivo.

Più che di familismo, quindi, è opportuno parlare di particolarismo. In un contesto del genere le regole universali valgono per i nemici e gli sprovveduti, ma in genere non si ap-

Regole universali e relazioni particolariste

plicano, o comunque possono essere distorte se vi è un soggetto sufficientemente influente che lo richiede. Ciò che conta e che impera sono allora relazioni appunto di tipo particolaristico. In specie, le risorse per la sussistenza o anche per l'ascesa sociale verrebbero ottenute sulla base di rapporti di lealtà personale diretti con i decisori politici, o con mediatori in grado di intervenire su di essi. Si parla infatti di un rapporto tra "patroni" e "clienti", in modo anche terminologicamente affine a quello usato per designare le richieste rivolte al Santo patrono da alcuni suoi non disinteressati devoti.

Immersa in un contesto premoderno e particolaristico, quale appariva tempo addietro il Sud d'Italia a questi osservatori statunitensi (che peraltro menzionavano espressamente quale termine di paragone e modello alternativo la religiosità protestante diffusa nel New England – Banfield – o una certa idea di "religione civile" anch'essa di marca anglosassone –

Identificazione e impegno verso l'etica pubblica

Bellah), anche la religiosità nel Mezzogiorno poteva e doveva dunque essere a propria volta particolaristica. La concezione della quotidianità, pur intrisa di riferimenti religiosi, ha una accentuazione materialistica. Inoltre, il cristiano meridionale tende a nutrire nei confronti del prossimo un rapporto di diffidenza, il che è un tratto tipico del contesto, ed è anche un problema che una religiosità particolaristica e materialista non solo non affronta, ma addirittura contribuisce ad aggravare. Quando si dice che in generale manca la fiducia reciproca, non ci si riferisce alla fiducia personalizzata (ad esempio: mi fido di mia madre, o mi fido della persona che ho conosciuto fin da quando ero bambino, o mi fido del mio compagno di clan), bensì alla fiducia impersonale, tra estranei, che è la chiave del funzionamento di una società moderna. Ci si fida l'uno dell'altro non perché si è ingenui, faciloni o idealisti, bensì quando ci si sente tutti vincolati ad obbedire a regole universalistiche che tutelano beni collettivi (come ad esempio l'imparzialità e l'efficienza dell'amministrazione o della giustizia, la concorrenzialità di un mercato o l'affidabilità delle contrattazioni, beni pubblici come un'infrastruttura, l'ambiente, il paesaggio, e così via). Una religiosità particolaristica valorizza appartenenze e lealtà a loro volta particolaristiche, come quelle verso la famiglia o le cerchie ristrette di cui si è detto, e indebolisce, per converso, l'identificazione e l'impegno verso l'etica pubblica e i valori della "liberaldemocrazia".

Ho notato che in una certa tradizione sociologica è presente una radice protestante, che può anche risolversi nell'adesione a veri e propri pregiudizi quando si tratta di analizzare il caso italiano. In effetti, gli autori che hanno sottolineato il rapporto tra un certo tipo di religione e la modernità, a prescindere dalla situazione italiana, molto spesso erano essi stessi di ascendenza protestante. Ricordo per tutti il famosissimo saggio di Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904), ove si afferma che esiste non soltanto un rapporto tra riforma protestante e modernità, tema di per sé degno di approfondimento, ma addirittura una connessione tra protestantesimo (nella versione calvinista) e accumulazione capitalistica, attraverso una ascesi intramondana che spinge l'imprenditore a rinunciare al consumo opulento e alla vita comoda e ad assumersi il rischio d'impresa.

Sempre Max Weber (1906), oltre a studiare il ruolo del calvinismo nella creazione del capitalismo in Europa, dedicò uno scritto alle sette protestanti negli Stati Uniti, che erano di piccole dimensioni e molto disperse sul territorio. Nel Far West, in particolare, ma non soltanto lì, era pressoché assente una autorità pubblica che mantenesse l'ordine e garantisse il rispetto degli accordi e la tutela del diritto di proprietà. Di conseguenza mancava appunto la fiducia. Allora, l'ammissione (sulla base di un reclutamento selettivo, esigente e rigoroso) ad una setta protestante, ad esempio quella dei battisti o dei metodisti, serviva anche a garantire l'affidabilità, poniamo, di un commerciante: se quella persona avesse violato un patto, se non avesse mantenuto un accordo, non soltanto avrebbe fatto una brutta figura con la sua controparte, ma sarebbe diventato un reietto anche dal punto di vista della comunità religiosa cui apparteneva. A differenza di una Chiesa (definita da Weber come "è un istituto per dispensare grazia", che però "non dà alcuna indicazione delle qualità etiche dei membri"), una setta "è una congregazione volontaria di individui, qualificati esclusivamente (in teoria) per le proprie idee etico-religiose. L'adesione è volontaria, condizionata unicamente dalla conferma delle qualità religiose" (ivi, pp. 64-5). "Per essere accettato nella cerchia della comunità, il membro di una setta [...] doveva possedere delle qualità determinate, la cui presenza [...] era di notevole importanza per l'evoluzione del mo-

dero capitalismo razionale. Il membro, per affermarsi in tale cerchia, doveva documentare costantemente questi suoi requisiti, che venivano così coltivati in lui, in modo permanente e continuo” (ivi, p. 95).

Un significativo filone del pensiero sociologico ha quindi sottolineato i rapporti fra certe configurazioni della religiosità e delle comunità religiose, da un lato, e dall’altro, lo sviluppo socio-economico e la modernizzazione in genere. La fiducia, in particolare, è necessaria per rendere possibili i rapporti di scambio, le attività produttive remunerative per consentire lo sviluppo, e ciò può essere favorito o viceversa ostacolato da certe forme di religiosità.

Due osservazioni. La prima, già sollevata, è che può esservi, nelle analisi di certi studiosi provenienti da aree anglosassoni o dall’Europa settentrionale, un preconcetto sfavorevole al cattolicesimo, che li indurrà ad accentuare pregiudizialmente gli effetti negativi che questo potrebbe avere su altre sfere della vita sociale, come quella civile ed economica. D’altro canto, però, restando all’Italia, casi come quelli della Lombardia, e poi del Veneto o delle Marche (ove ha prevalso tra l’altro la piccola e media impresa a base familiare) e, uscendo dall’Italia, casi come l’Irlanda, la Spagna o il Portogallo stanno a dimostrare che a certe condizioni possa esservi una repentina modernizzazione e un impetuoso sviluppo senza che sia d’ostacolo una forte presenza cattolica. Di conseguenza, se si vogliono analizzare seriamente i casi di sviluppo bloccato, cui appartiene il Mezzogiorno, la religione non è che uno dei tasselli di cui dare conto. Nondimeno, è un tassello importante.

Mezzogiorno e religiosità diffusa

La seconda osservazione è che il quadro fin qui abbozzato sembra ormai datato. Caratterizzare oggi la religiosità dei meridionali soltanto in termini di religione popolare ci fornisce un’immagine fedele della realtà? Cipriani (1988) ha sostenuto che nel Mezzogiorno si riscontra una religiosità diffusa, cioè un atteggiamento, quantitativamente prevalente, per cui da un lato ci si dichiara genericamente credenti e cattolici, mentre dall’altro lato sono relativamente deboli il sentimento di appartenenza alla Chiesa, e soprattutto la concreta osservanza dei suoi dettami, delle prescrizioni specifiche della morale cristiana, che spesso non si traducono in comportamenti conseguenti. Quindi nella vita quotidiana, nel lavoro, nei rapporti con la dimensione pubblica e politica, avremo condotte non coerenti con l’adesione espressa alla Chiesa cattolica. Ci si sente religiosi, anzi

aderenti ad una particolare religione, e lo si dichiara, ma poi si vive la propria quotidianità in modo disperso e incoerente. Non c'è una corrispondenza tra l'adesione al messaggio cattolico e il comportamento concreto. Ciò si traduce anche in una pratica religiosa relativamente debole e intermittente, in alcune incertezze nelle credenze e nella conoscenza delle regole, in una morale quotidiana permissiva, in un ossequio ai valori religiosi che può ridursi alla dimensione esteriore, talvolta anche nella mescolanza con altre forme di religiosità. Permarrebbe, secondo Cipriani, anche un certo attaccamento a vissuti e tradizioni tipici della religiosità popolare. Tramite il concetto di religiosità diffusa, pertanto, trova in qualche modo conferma la problematicità del rapporto tra il vissuto religioso e i valori civili.

Rapporto tra religiosità e valori civili

Dopo una vasta ricerca sulla religiosità in Italia (Cesareo *et al.*, 1995), realizzata dall'Università Cattolica con il patrocinio della Cei, un gruppo di studiosi facenti capo Università e centri di ricerca campani, nonché alla Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, ha svolto, su un campione di 1500 intervistati, la ricerca empirica cui si è già accennato prima (Pizzuti *et al.*, 1998). Pizzuti, in particolare (ivi, p. 22), nel presentare la ricerca esordisce osservando che "assumere la distinzione tra religione e fede come una dicotomia netta, assegnando alla seconda un carattere nettamente positivo e connotando la seconda come sinonimo di costruzione sociale e culturale, frutto dell'orgoglio umano e della sete di potere e di controllo sociale, ovvero misto di magia e paganesimo, appare un'operazione intellettualmente fuorviante e pericolosa, non solo dal punto di vista della teologia, ma anche per la stessa teoria sociologica". La tesi di fondo di questo importante volume è che, lungi dall'essere immobile, fissato allo stereotipo della religiosità popolaresca e materialista (ammettendo per il momento che quello fosse, in passato, un modo non fuorviante di descrivere la realtà in oggetto), il Mezzogiorno presenta, nella sfera dei fenomeni religiosi, un notevole dinamismo. Tra l'altro, lo stereotipo della religiosità popolare, ricorrente nella letteratura antropologica ed etnografica, non era stato in passato sottoposto ad un controllo con riguardo alla dimensione quantitativa della sua presenza concreta. Una religiosità colorita e pittorresca è certo più visibile e resta più impressa nella memoria, ma non è detto che fosse quella effettivamente prevalente.

Dinamismo dei fenomeni religiosi

Religione di Chiesa
Religiosità riflessiva
Religiosità diffusa

Secondo Martelli, “l’ipotesi generale è che si vada attenuando la specificità religiosa di questa grande area territoriale” (ivi, p. 98). Inoltre, quella che abbiamo definito, con Cipriani, religiosità diffusa in realtà sarebbe meno presente di quanto ci si potrebbe attendere. La nuova ricerca afferma (pp. 385 ss.) che nel 33,3% si riscontra una “religiosità integrata nella religione-di-chiesa”, cioè una consapevole adesione ai principali precetti della Chiesa cattolica. Nel 15,7% si riscontra invece una “religiosità riflessiva”, che si distacca più o meno sensibilmente dall’insegnamento ecclesiale. Un pò più del 40% dei casi rientrano nella religiosità diffusa. In definitiva, nel Mezzogiorno, rispetto non solo all’Italia ma anche a tutto il resto d’Europa, secondo questa ricerca si avrebbe la più alta incidenza di religiosità di Chiesa. Ad uno sguardo d’insieme, si ha la massima adesione alla religione cattolica (addirittura il 91,7%, cioè oltre 8 punti percentuali in più rispetto al dato nazionale) e massimo consenso verso la Chiesa cattolica (ivi, pp. 198 ss., 287 ss.). Meno frequente che nel resto d’Italia, però, è la partecipazione a gruppi e associazioni volontarie.

Venendo al supposto radicamento della religiosità popolare, si riscontrano dati che segnano alcune differenze dal resto d’Italia, che peraltro non sembrano decisive (ivi, p. 193, 238 ss.). Ad esempio, il 54% (+11,7 rispetto al dato nazionale) ha partecipato una volta o più a processioni; il 21% a pellegrinaggi (+6,2). Il 22,2% ha fatto un voto (+ 4,4). Soltanto l’11% ha affermato di pregare per chiedere una grazia (+1,3, cioè una differenza minima, rispetto al dato nazionale; ivi, p. 244). Sembrerebbe quindi che la religiosità materialistica, ammesso che sia stata veramente molto diffusa in passato, adesso sia stata lasciata alle spalle.

Il capitolo sulle trasformazioni etiche e gli orientamenti morali, scritto da Giacomo Di Gennaro, evidenzia peraltro come le violazioni di norme morali percepite come più gravi siano ancora (e ciò in misura differente rispetto al dato nazionale, fermo restando che anche nel resto d’Italia l’etica pubblica non è tra le prime preoccupazioni) quelle che hanno effetti sulla dimensione privata. «Nei meridionali [...] la visione del danno che si arreca “agli altri” si attenua [...] rispetto agli italiani: essi disapprovano l’inquinamento ambientale, l’evasione fiscale, l’uso furbesco dei mezzi di trasporto pubblico [...] ma non ne condividono la gravità» (ivi,

p. 271 ss.). L'idea di una persistente diffusione di orientamento familistico e particolaristico (probabilmente associato alla religione diffusa, ma non necessariamente disgiunto dalle altre forme di religiosità), quindi, sembra trovare conferma.

Il documento del 1989 *Chiesa italiana e Mezzogiorno* esordisce dichiarando l'intenzione di "riflettere, alla luce dell'insegnamento del Vangelo e con spirito costruttivo di speranza, sulla questione meridionale come problema di tutto il Paese, che impegna l'intera Chiesa italiana nell'ambito della sua missione".

Un'affermazione del genere, apparentemente del tutto condivisibile, con il passare degli anni è diventata controversa. Il Mezzogiorno, dicono oggi svariati autori, non è più un'area unitaria. Ad esempio, l'Abruzzo e il Molise, ai fini delle politiche di coesione comunitarie destinate alle aree in ritardo di sviluppo, non rientrano più nel cosiddetto *Obiettivo 1* (cioè tra le aree caratterizzate dal ritardo più serio, così come tradizionalmente era il Mezzogiorno). Anche la Basilicata e la Sardegna si accingono ad uscire dall'*Obiettivo 1*. Certamente sono un po' indietro rispetto alla media comunitaria, ma non più a sufficienza da essere ritenute aree arretrate meritevoli di intervento. Non c'è più, dunque, almeno sotto questo profilo, uno solo Mezzogiorno. Ce ne sono diversi.

Quanti mezzogiorni?

Nel documento del 1989, in effetti, si riconosce che "appare più appropriato parlare di *Mezzogiorni*, ossia di aree differenziate – talvolta all'interno delle stesse regioni – di sviluppo come di emarginazione". In quell'epoca era ancora in atto l'intervento straordinario, e si parlava assai poco, nel nostro paese, di politiche comunitarie, ivi compreso l'*Obiettivo 1* (per quanto risalga proprio al 1989 l'avvio del primo Quadro comunitario di sostegno). Il Mezzogiorno, si diceva già in quegli anni, è come una pelle di leopardo, in cui ci sono le macchie, che corrispondevano ad alcune aree più circoscritte, dinamiche e sviluppate, e il resto, che restava meno sviluppato.

Oggi a maggior ragione si deve parlare di svariati Mezzogiorni: quello dei distretti industriali, che si riscontrano in Puglia, in Campania, in Basilicata, ma poco o nulla in Sicilia o in Calabria; un Mezzogiorno delle aree metropolitane; e ancora un Mezzogiorno che resta arretrato.

Abolizione del Mezzogiorno

Detto questo, qual è la soluzione? Un'alternativa radicale è quella tra intervento e astensione dall'intervento. Se ci si astiene dall'intervento, allora bisogna coerentemente richiedere sia l'abolizione degli interventi da parte dello Stato e delle varie regioni meridionali, sia l'uscita immediata dall'*Obiettivo 1* delle quattro regioni che ancora vi restano (Sicilia, Calabria, Campania, Puglia). In un suo recente pamphlet, l'economista pugliese Viesti (2003) ha sostenuto che bisogna "abolire il Mezzogiorno", non nel senso di distruggerlo fisicamente, ma piuttosto nel senso di superarlo come categoria concettuale, rinunciando a politiche che si rivolgano ad esso trattandolo come un oggetto di cura in qualche modo specifica. In questo modo, sarà possibile lasciarsi alle spalle un atavico complesso di inferiorità, e finalmente cominciare a creare uno sviluppo capace di sostenersi da solo. Coerentemente, la conclusione che si dovrebbe trarre da una tesi del genere è che occorre appunto astenersi da tutti gli interventi, ivi compresi quelli comunitari. Ma non è questa la posizione di Viesti e di altri autori ai quali egli può essere accostato.

Tutt'ora in Italia la gran parte di coloro che si occupano dell'argomento aderiscono, con sfumature variegata, all'idea che lo sviluppo debba essere *locale ed endogeno*, cioè uno sviluppo che faccia perno soprattutto sulle forze già presenti su un determinato territorio. All'interno dei sistemi locali ci saranno imprenditori, partner (sindacati, camere di commercio, associazionismo religioso e non), esponenti della politica e

Come rompere la trappola del sottosviluppo?

delle amministrazioni, tutto su scala locale. Promuovendo (attraverso interventi pubblici cui non si intende affatto rinunciare) la cooperazione tra tali attori locali, si dovrebbe rompere la trappola del sottosviluppo. Qual è la traduzione più naturale di questo tipo di approccio? I patti territoriali, e in genere la programmazione negoziata: appunto uno strumento tramite il quale si mettono insieme certi soggetti; soggetti che dovrebbero ideare certi progetti; progetti che, assemblati in modo coerente, ottengono il finanziamento dal centro; si attivano rapporti di collaborazione; la popolazione comincia a sperimentare i vantaggi della fiducia; tutto va meglio e il sottosviluppo viene gradualmente abbandonato. Se tutto ciò funzionasse saremmo in un mondo molto bello. Ma purtroppo

raramente funziona. Del resto, se veramente i sistemi locali fossero in grado di camminare con le proprie gambe, perché non dovrebbero esserci già riusciti, anche senza bisogno dei patti territoriali? Dovremmo in effetti trovare già lì, sul posto, delle forze che si sono attivate per creare nuove iniziative e diffondere lo sviluppo, così che vi sia soltanto bisogno di un incentivo estremamente ridotto, una piccola sollecitazione.

Ma nella maggior parte dei casi le cose non stanno affatto così: o le forze imprenditoriali locali sane e innovative non ci sono, oppure, quando ci sono, l'incentivazione prende altre vie. In genere, interventi siffatti vengono gestiti soprattutto dai sindaci, e con logiche di creazione del consenso e distribuzione particolaristica delle risorse, riconfermando, in effetti, la tradizione di politiche di intervento rivelatesi da tempo fallimentari.

Politiche d'intervento fallimentari

Al riguardo riscontro una quasi totale sintonia con quanto si legge nel documento Cei del 1989, al punto 12: "L'essere stato il Mezzogiorno più *oggetto* che *soggetto* del proprio sviluppo, e il peso assunto dai rapporti di potere politico, hanno favorito l'instaurarsi di rapporti di dipendenza verticale verso le istituzioni, con una crisi di sviluppo della società civile e delle autonomie locali [...] La funzione della mediazione politica, a livello locale e nazionale, ha finito per assumere un'incidenza sociale di straordinario rilievo, generando una rete di piccolo e grande clientelismo, che misconosce i diritti sociali e umilia i più deboli. L'ostacolo forse principale alla crescita autopropulsiva del Mezzogiorno viene quindi proprio dal suo interno e risiede nel peso eccessivo dei rapporti di potere politico, lungo una linea, che nel Meridione può dirsi di continuità storica. I gruppi di potere locali si presentano verso il centro come garanti del consenso, e verso la base come imprescindibili trasmettitori di risorse, più o meno clientelari, più o meno soggette all'arbitrio, all'illegalità, al controllo violento".

Ostacolo alla crescita autopropulsiva

Una prospettiva – differente da quella dello sviluppo endogeno – nella quale personalmente mi riconosco (La Spina, 2003), parte dall'assunto secondo cui se il Mezzogiorno non decolla, ovvero – guardando non all'intero Mezzogiorno, bensì ai singoli sistemi locali – se l'area del palermitano, del nisseno, del reggino o della Locride non si sviluppano, ciò significa che è presente *in loco* un qualche impedimento allo

sviluppo, che va individuato e rimosso. Il blocco dello sviluppo può dipendere dall'assenza di certe risorse locali (di volta in volta i capitali, i macchinari, le professionalità, l'organizzazione, la reputazione, e così via), che allora dovranno essere immesse *ab externo*, ovvero dal fatto che le attività produttive dipendono in vari modi dal sistema politico-amministrativo, che ha tutto l'interesse a mantenere tale situazione a proprio vantaggio. Una ricetta di intervento che esalti il ruolo del ceto politico-amministrativo locale, pertanto, da questo punto di vista sarà viziata in radice. Sarà viceversa necessario azionare delle leve di cambiamento *esogene* per rompere la trappola del sottosviluppo.

Ricapitolando, l'idea secondo cui esistono tanti Mezzogiorni secondo me non può essere confutata. Ma perché esistono tanti Mezzogiorni? In effetti è normale che sia così in un'area tanto vasta. Alcuni settori produttivi in certi momenti tirano un po' più di altri; alcune imprese hanno più di altri una leadership dinamica; alcuni territori presentano dei van-

Sviluppo e specificità locali

taggi competitivi specifici; e così via. Da ciò tuttavia non deriva necessariamente l'indicazione secondo cui l'azione vada pressoché esclusivamente modellata sulle specificità locali. La triste conseguenza di una filosofia del genere potrà essere che queste specificità locali (in tutti i sensi del concetto) avranno la meglio, e lo sviluppo non ci sarà.

Questa giornata della vostra iniziativa è dedicata alla figura di Don Luigi Sturzo, che tra le altre cose è stato anche un sociologo e un grande meridionalista, e non si è mai posto il problema dello sviluppo endogeno, perché considerava il Mezzogiorno un problema nazionale. L'unificazione economica del paese, pertanto, secondo lui non poteva essere affrontata a livello soltanto o prevalentemente locale. In effetti, l'intervento straordinario nato nel 1950 si ispirava a questa impostazione, e ha ottenuto alcuni importanti risultati, oggi spesso misconosciuti o dimenticati, fino ai primi anni '70 dello scorso secolo. Così come vi si ispira anche il più volte citato documento *Chiesa italiana e Mezzogiorno*, che al punto 7 prosegue: "I termini della *questione meridionale*, d'altra parte, sono sempre più termini nazionali, e una questione nazionale non può essere ridotta ad un fatto regionale. Per la sua soluzione sono necessari pertanto l'apporto e lo sforzo solidale di tutte le componenti della società italiana".

Campania, Calabria, Sicilia, Puglia. Sono queste le regioni meridionali (tra le più vaste e popolose) che resteranno, per il momento, nell'*Obiettivo 1*.

Come è evidente, sono anche le quattro regioni italiane dove è radicata la malavita organizzata

**Malavita organizzata:
un freno allo sviluppo**

di stampo mafioso. Tale presenza è certamente un freno allo sviluppo. Il sistema locale da solo è in grado di liberarsi dalla malavita organizzata? Sotto certi profili il sistema locale può fare molto. Ad esempio, può stimolare certe reazioni tra gli imprenditori, i commercianti, le forze della società civile, l'opinione pubblica. Può controllare più attentamente gli appalti. Può evitare infiltrazioni al proprio interno. D'altro canto, tutti sappiamo che questo tipo di organizzazioni hanno una capacità intimidatoria, una vastità di interessi, una ramificazione, un peso economico, una forza d'urto tali da rendere indispensabile l'azione di contrasto da parte dello Stato.

La mafia è forte, ma forse oggi lo è un pò meno rispetto ad una decina di anni fa, quando sfidava direttamente lo Stato con le stragi e gli omicidi eccellenti. Molte riforme sono state adottate e attuate, molti boss oggi stanno in galera, sottoposti al regime di massima sicurezza, moltissimi beni derivanti da attività criminali sono stati sequestrati o confiscati, e così via. La malavita organizzata teme sempre di più l'azione dello Stato, ed è stata indebolita. Nondimeno, in una città come Palermo l'80% dei commercianti continua a pagare il pizzo. Il che significa che la strada da fare non è stata ancora terminata, e al contempo che la mafia rimane un ostacolo allo sviluppo del Mezzogiorno.

C'è un bel libro del sociologo Gambetta (1992) in cui, nel dar conto dell'origine e dell'affermazione della mafia nell'ottocento, egli fa riferimento ad una presenza particolarmente debole dello Stato, il che faceva sorgere l'esigenza di un soggetto che potesse tutelare gli equilibri cui era interessata la nobiltà, ed in generale agire quale garante degli accordi. Secondo Gambetta, quindi, la mafia nasce e ha successo perché manca la fiducia, non c'è un insieme di istituzioni pubbliche che garantisca i rapporti, i contratti e i diritti di proprietà. È un soggetto privato che offre, in modo coercitivo, protezione di cui la gente ha anche bisogno.

Questo ragionamento, che ho schematizzato in modo assai rozzo, da un lato tenta di farci capire l'origine della mafia e

**Debolezza
delle Istituzioni
nel Mezzogiorno**

l'importanza che la mafia ha in una certa società in quanto garante della protezione. Dall'altro lato mette immediatamente in evidenza che una protezione del genere, anziché porre le premesse della libertà d'impresa, dell'innovazione e della concorrenza, grazie alle quali si può creare uno sviluppo sostenuto, impone all'imprenditore tutta una serie di vincoli e di prestazioni (di cui il pizzo è soltanto un esempio). Nel complesso, quindi, essa si risolve in un freno, in un onere, in un inquinamento degli appalti, ma più in generale dell'amministrazione e della vita pubblica. Il fatto stesso che le varie mafie si siano affermate dimostra peraltro che le istituzioni pubbliche nel Mezzogiorno sono *deboli*. Questo è veramente il problema cruciale. In effetti, anche lì dove la mafia non c'era, mi riferisco alla Basilicata o anche alla Sicilia orientale degli anni '50, ciò non significò senz'altro una modernizzazione e uno sviluppo economico immediati. Anche in assenza della mafia le diverse aree del Mezzogiorno hanno comunque presentato dei seri problemi di sviluppo. D'altro canto, è evidente che non averla, o eliminarla, facilita di molto le cose.

Alcune teorizzazioni della questione meridionale hanno dipinto un Sud che non cresceva perché sfruttato dal Nord.

Questione meridionale e trappola della dipendenza

Non c'era una vera strategia di unificazione da parte dell'élite politica e anche economica italiana. L'unificazione politica ha

portato dei danni nell'immediato per il Mezzogiorno e la questione meridionale è emersa proprio per questa ragione. Si è avuto un atteggiamento predatorio da parte dei piemontesi. Pertanto, nel momento in cui si ricostruisce il Paese e si dà vita alla Repubblica all'indomani della seconda guerra mondiale, nasce l'obbligo di risarcire il Mezzogiorno. E in effetti sia l'intervento straordinario, sia altre forme di aiuti, vennero disposti anche in base a idee del genere.

Ma la concezione secondo cui il Sud era stato danneggiato, sicché bisognava riparare, è stata anche un formidabile alibi per creare un'economia dipendente, una società dipendente, dei progetti di vita individuali dipendenti, un mondo in cui ciò che si fa o si vuole fare dipende da un'unica certezza: che occorrerà rivolgersi al ceto politico amministrativo per l'ottenimento delle risorse o dei nulla osta. Si è così prodotta una trappola della dipendenza. Una trappola in cui proprio quelle politiche che dovevano servire a sbloccare l'arretratezza sono diventate, paradossalmente, il principale fattore di sottosviluppo.

Pur essendo innegabile che l'unificazione politica abbia prodotto alcuni costi significativi per i meridionali, l'approccio "riparazionista" può tra l'altro essere più o meno consapevolmente usato per occultare il cuore del problema. L'aspetto fondamentale che va enfatizzato è che nel Mezzogiorno, già al tempo dei Borboni, e poi anche dopo l'unità d'Italia, e anche adesso, le istituzioni pubbliche sono istituzioni deboli, cioè sono istituzioni che non hanno in concreto la capacità di garantire i rapporti economici. Quindi un imprenditore, un operatore economico, nel calcolo delle sue strategie di medio-lungo periodo, non può stabilire ciò che è conveniente per lui, perché non ha davanti a sé interlocutori credibili.

Le istituzioni pubbliche al Sud (così come avviene anche in tanti altri paesi sottosviluppati in Africa, in Sud America, in Asia) nel loro complesso si caratterizzano come realtà deboli, nel senso suddetto (La Spina, in stampa). Esistono le leggi, ma chi deve far eseguire le norme non è capace di farlo, o non intende farlo, o non è messo nella condizione di farlo. Inoltre, l'aspettativa generale è che le cose non possano che andare così. Eccoci di nuovo alla mancanza di fiducia, di affidamento tra gli attori sociali ed economici. Se non si capisce la crucialità di questo aspetto non si intende neanche il fallimento di ben 42 anni d'intervento straordinario nel Mezzogiorno, anni nei quali vi fu tra l'altro un costante incremento delle risorse finanziarie pubbliche. Ma nonostante ciò il divario tra il Centro-Nord e il Sud è aumentato comunque, dopo i primi venti anni di risultati positivi. Non è, allora, soltanto un problema di danaro, quanto piuttosto, ancora una volta, un problema di rapporti interni al sistema di potere del Mezzogiorno, che vanno modificati.

4.
I cristiani
e il Mezzogiorno

Il Mezzogiorno (non tutto, certo, ma alcune tra le sue parti più salienti) si trova ancor oggi in una condizione di ritardo rispetto all'Italia e all'Europa. D'altro canto, il Mezzogiorno contemporaneo non è certo quello degli anni '50. Il livello d'istruzione medio o il livello di accesso ai servizi socio-sanitari del Mezzogiorno di oggi è assai superiore a quello di 50 anni fa. Quindi non si può dire che il Mezzogiorno non sia andato avanti. Il Mezzogiorno è indietro rispetto al resto d'Italia, ma è molto più avanti rispetto a quello che era, sicché non si pongono più con la medesima drammaticità pro-

blemi come l'indigenza, l'analfabetismo, la carenza assoluta dei servizi pubblici, la costrizione ad emigrare.

Imprenditoria dipendente e incapacità di rischiare

Persiste, invece, una concezione distorta dell'impresa e dell'economia. Il sommerso, apprezzato da alcuni, in realtà distorce la concorrenza, consente rapporti di sfruttamento, conferma la tendenza all'illegalità diffusa. Le risorse pubbliche destinate agli aiuti, che continuano finora ad essere significative grazie ai fondi comunitari, restano un appiglio fondamentale per un'imprenditoria dipendente, spesso poco responsabile e incapace di rischiare. Risiede soprattutto in ciò il problema dell'arretratezza del Mezzogiorno, che a sua volta si riallaccia agli interessi e alle inefficienze del ceto politico e delle amministrazioni locali. A questi si aggiunga la presenza e la pervasività della criminalità organizzata di stampo mafioso, che condiziona e distorce l'economia, la politica, le professioni, l'amministrazione, la società civile. Generalmente parlando, una smodata ricerca del profitto (specie se questo si basa su speculazioni finanziarie e non corrisponde ad attività produttive sostanziali) qual è quella che ha caratterizzato alcune esperienze del capitalismo contemporaneo è da condannare e tenere sotto controllo, come evidenziato anche nel documento *Etica e finanza* dell'ufficio nazionale della CEI per i problemi sociali e il lavoro. D'altro canto, nel Mezzogiorno siamo spesso in una situazione *precedente* al consolidamento di un capitalismo moderno e di un'economia concorrenziale di mercato. Oltre a condannare gli eccessi del capitalismo, oltre a vigilare sui difetti e sui fallimenti di un mercato sregolato, quindi, sarebbe necessario impegnarsi per istituzionalizzare sia un capitalismo dal volto umano, sia il mercato concorrenziale, e per far loro raggiungere una piena maturità lì dove ciò ancora non si è verificato, cioè appunto nel Sud d'Italia.

Come ho cercato di mostrare nei punti precedenti, una precondizione dello sviluppo economico è la creazione di rapporti di cooperazione e di fiducia, ispirati a regole che tutelino il bene comune e superino quel particolarismo che appare ancor oggi assai diffuso. Guardando all'economia, che non è soltanto ricerca del lucro, si rivela qui la necessità del contributo della legalità e della morale, in mancanza del quale la prima è condannata a restare asfittica.

L'avvertimento di tali problematiche è compiutamente espresso nei due documenti della CEI già citati. I cristiani, sia

quando si trovano ad occupare posizioni di responsabilità sia come esponenti dell'opinione pubblica e come cittadini, dovrebbero quindi impegnarsi al massimo per contrastare "l'eclissi della legalità", dando personalmente l'esempio, imparando a conferire priorità al senso civico (Putnam, 1993), e al contempo pretendendo il rispetto di rigorosi standard di etica pubblica da parte di "colletti bianchi" operanti nella politica, nell'amministrazione, nell'economia, nelle professioni, nelle varie formazioni sociali. Tutti questi punti si ritrovano affermati con energia e nitidezza nei citati documenti, sicché non vi è molto da aggiungere da parte mia sul piano delle dichiarazioni d'intenti.

Mi limito, invece, per concludere, a due considerazioni di ordine fattuale. Il più volte citato volume del 1998 di Pizzuti e

Mezzogiorno
e insegnamenti
della Chiesa

altri, ha evidenziato, per un verso, che la specificità della religiosità meridionale, se deve essere intesa come un folkloristico "cattolicesimo popolare", non sembra così spiccata. Per converso, se di specificità deve parlarsi, questa sta piuttosto nel fatto che, a quanto sembra, nel Mezzogiorno, rispetto all'Italia e all'Europa, vi è al massimo grado un vasto uditorio di fedeli attento a recepire gli insegnamenti della Chiesa. Una pastorale rivolta quotidianamente e persuasivamente – in concreta applicazione dei documenti ufficiali – ad un uditorio del genere, quindi, dovrebbe in linea teorica risultare più efficace che nel resto d'Italia e d'Europa.

In secondo luogo, dal momento che continuano a non essere marginali i casi di esponenti del mondo dei colletti bianchi che, per citare proprio le parole di *Educare alla legalità*, volgono a "illecito profitto la funzione di autorità" di cui sono investiti, impongono "tangenti a chi chiede anche ciò che gli è dovuto", realizzano "collusioni con gruppi di potere occulto", primi tra i quali gli esponenti della criminalità mafiosa, e asseriscono "l'amministrazione a interessi di parte", e dal momento che svariati di essi si fanno addirittura un vanto della loro ispirazione cattolica, ecco che si presentano importanti occasioni concrete affinché con l'autorevolezza e la forza del magistero spirituale possano essere recisamente e pubblicamente condannate, coerentemente con quanto annunciato nei predetti documenti, quelle persone e quelle pratiche che mortificano la legalità e, al di là dei profili giuridici e criminali, continuano a impedire che nel Mezzogiorno si creino le condizioni per consolidare e far crescere tanto l'economia quanto la società civile.

Bibliografia

BANFIELD, E. C.

1958 *The Moral Basis of a Backward Society*, Glencoe, The Free Press; trad. it. *Le basi morali di una società arretrata*, Bologna, Il Mulino, 1976.

BELLAH, R.N.

1974 *Le cinque religioni dell'Italia moderna*, in Cavazza, F.L. e Graubard, S.R. (a cura di), *Il caso italiano*, Milano, Garzanti, II.

CESAREO, V., CIPRIANI, R., GARELLI, F., LANZETTI, C., ROVATI, G.

1995 *La religiosità in Italia*, Milano, Mondadori.

CIPRIANI, R.

1988 *La religione diffusa. Teoria e prassi*, Roma, Borla.

D'AGOSTINO, F.

La "grammatica" dello sviluppo. Le basi socio-culturali dello sviluppo, Liguori, Napoli.

1988 *Il significato del "basso continuo" nella cultura meridionale italiana*, in "Studi di sociologia", XXVI, 4.

GAMBETTA, D.

1992 *La mafia siciliana. Un'industria della protezione privata*, Torino, Einaudi.

LA SPINA, A.

2003 *La politica per il Mezzogiorno*, Bologna, Mulino.

in stampa: *Mafia, legalità debole e sviluppo del Mezzogiorno*, Bologna, Mulino.

PUTNAM, R. D.,

1993 *Making Democracy Work*, Princeton, Princeton University Press; trad. it. *La tradizione civica nelle regioni italiane*, Milano, Mondadori, 1996.

VIESTI, G.

2003 *Abolire il Mezzogiorno*, Roma, Laterza.

WEBER, M.

1904 *Über die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus*, trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni, 1965.

1906 *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus*, trad. it. *Le sette e lo spirito del capitalismo*, Milano, Rizzoli, 1977.

Breve biografia di Padre Pino Publisi



Don Giuseppe Puglisi nasce nella borgata palermitana di Brancaccio il 15 settembre 1937, figlio di un calzolaio e di una sarta, e viene ucciso dalla mafia nella stessa borgata il 15 settembre 1993, giorno del suo 56° compleanno.

Entra nel Seminario diocesano di Palermo nel 1953 e viene ordinato sacerdote dal cardinale Ernesto Ruffini il 2 luglio 1960. Nel 1961 viene nominato vicario cooperatore presso la Parrocchia del SS.mo Salvatore nella borgata di Settecannoli, limitrofa a Brancaccio, e Rettore della Chiesa di San Giovanni dei Lebbrosi.

Nel 1963 è nominato cappellano presso l'istituto per orfani "Roosevelt" e vicario presso la Parrocchia Maria SS. ma Assunta a Valdesi. Sin da questi primi anni segue in particolare modo i giovani e si interessa delle problematiche sociali dei quartieri più emarginati della città.

Segue con attenzione i lavori del Concilio Vaticano II e ne diffonde subito i documenti tra i fedeli con speciale riguardo al rinnovamento della liturgia, al ruolo dei laici, ai valori dell'ecumenismo e delle Chiese locali.

Il suo desiderio fu sempre quello di incarnare l'annuncio di Gesù Cristo nel territorio, assumendone quindi tutti i problemi per farli propri della comunità cristiana.

Il primo ottobre 1970 viene nominato Parroco di Godrano, un piccolo paese in provincia di Palermo – segnato da una sanguinosa faida – dove rimane fino al 31 luglio 1978, riuscendo a riconciliare le famiglie con la forza del perdono. In questi anni segue anche le battaglie sociali di un'altra zona della periferia orientale della città, lo "Scaricatore".



Il 9 agosto 1978 è nominato pro-Rettore del Seminario minore di Palermo e il 24 novembre dell'anno seguente direttore del Centro diocesano vocazioni.

Nel 1983 diventa responsabile del Centro regionale Vocazioni e membro del Consiglio nazionale. Agli studenti e ai giovani del Centro diocesano vocazioni ha dedicato con passione lunghi anni realizzando, attraverso una serie di "campi scuola", un percorso formativo esemplare dal punto di vista pedagogico e cristiano.

Don Giuseppe Puglisi è stato docente di matematica e poi di religione presso varie scuole. Ha insegnato al liceo classico Vittorio Emanuele II a Palermo dal '78 al '93.

A Palermo e in Sicilia è stato tra gli animatori di numerosi movimenti tra cui: Presenza del Vangelo, Azione cattolica, Fuci, Equipes Notre Dame. Dal marzo del 1990 svolge il suo ministero sacerdotale anche presso la "Casa Madonna dell'Accoglienza" dell'Opera pia Cardinale Ruffini in favore di giovani donne e ragazze-madri in difficoltà.

Il 29 settembre 1990 viene nominato parroco a San Gaetano, a Brancaccio, e nel 1992 assume anche l'incarico di direttore spirituale presso il seminario arcivescovile di Palermo. Il 29 gennaio 1993 inaugura a Brancaccio il centro "Padre Nostro", che diventa il punto di riferimento per i giovani e le famiglie del quartiere. La sua attenzione si rivolse al recupero degli adolescenti già reclutati dalla criminalità mafiosa, riaffermando nel quartiere una cultura della legalità illuminata dalla fede.

A partire dal 1994 il 15 settembre, anniversario della sua morte, segna l'apertura dell'anno pastorale della diocesi di Palermo.

Il 15 settembre 1999 il Cardinale Salvatore De Giorgi ha insediato il Tribunale ecclesiastico diocesano per il riconoscimento del martirio, che ha iniziato ad ascoltare i testimoni. Un archivio di scritti editi ed inediti, registrazioni, testimonianze e articoli si è costituito presso il "Centro ascolto giovani don Giuseppe Puglisi".

La sua vita e la sua morte sono state testimonianze della sua fedeltà all'unico Signore e hanno disvelato la malvagità e l'assoluta incompatibilità della mafia con il messaggio evangelico.

"Il credente che abbia preso in seria considerazione la propria vocazione cristiana, per la quale il martirio è una possibilità annunciata già nella rivelazione non può escludere questa prospettiva dal proprio orizzonte di vita. I 2000 anni dalla nascita di Cristo sono segnati dalla persistente testimonianza dei martiri"

(Giovanni Paolo II, *Incarnationis Misterium*, n.10)

Tratto dal sito padrepinopuglisi.net



on Puglisi: La vocazione del prete e il territorio

S. E. Mons. SALVATORE DI CRISTINA
Vescovo Ausiliare di Palermo



Mi è stato chiesto di parlare, a proposito del Servo di Dio Don Giuseppe Puglisi, della “vocazione del prete nel suo rapporto con il territorio”. Il tema è tra quelli a cui un ente come l’Ufficio Nazionale CEI per i Problemi Sociali e il Lavoro, che lo ha scelto, non può



non sentirsi direttamente interessato; esso comunque coglie, per un verso, un dato particolarmente emergente nella vicenda personale di Don Puglisi e, per altro verso, tocca un aspetto indubbiamente importante per il servizio pastorale del prete, tale da interessare, secondo quanto avrò modo di dimostrare, addirittura la sua autentica vocazione cristiana. Il rapporto con il territorio, vissuto e interpretato da Don Pino Puglisi come il suo modo normale di essere prete, poteva comportare, e di fatto comportò, nelle condizioni ambientali nelle quali gli capitò di viverlo, l’eroismo del martirio.

A proposito delle “condizioni ambientali” appena accennate, penso che non sfugga a nessuno di noi la speciale suggestione che deriva, alla nostra conversazione di stasera, dal fatto che essa si svolga proprio qui, in questa Chiesa parrocchiale di Brancaccio.

In questo stesso salone nel quale ora ci troviamo, undici mesi prima di essere ammazzato, Don Pino aveva voluto che si tenesse un “primo – rimasto unico – convegno di studi” dal titolo *Parrocchia, pastorale della carità e territorio*. In questo posto dunque, normale come tanti altri, anche abbastanza anonimo, don Pino visse momenti “normali”, diciamo feriali, del suo ministero di parroco di borgata. Semmai appare eccezionale il fatto che, in un luogo come questo, la “sua” attenzione al territorio abbia potuto costargli la vita, mentre l’eroismo di questo costo altissimo apparirebbe dal fatto che egli, pur crescendo nella consapevolezza dell’eventualità di un tale esito della sua attenzione pastorale a “questo” territorio, abbia voluto mantenersi fedele a quella che considerava una precisa consegna d’amore.

Ulteriormente significativo mi sembra poi il fatto – e desidero sottolinearlo – che questo tema io lo tratti con un gruppo di seminaristi, con persone cioè che si preparano al ministero sacerdotale.

Svolgo dunque la mia semplice relazione in due punti, la cui formulazione rischia di apparire una specie di gioco di parole: “Il territorio nel ministero pastorale del prete” (primo punto), “La vocazione del prete e il rapporto con il territorio” (secondo punto).

Un capoverso dell'introduzione alla vita di Don Pino Puglisi di Francesco Deliziosi comincia con queste parole: “La vita di padre Puglisi è anche un pezzo della vita di Palermo”. L'osservazione potrebbe sembrare esagerata, oppure semplicemente riferita al fatto che l'assassinio di Padre Puglisi, con tutto quello che ha prodotto in fatto di riflessione, emozione, si iscrive ormai definitivamente nella storia di Palermo. Ma è chiaro che non è questo il senso inteso dall'autore. Il concetto è emblematico del modo di essere e di fare il prete da parte di Don Pino Puglisi, un modo che ha fatto sì che la sua vita si sia trovata profondamente inserita nella vita di Palermo fino a rimanerne condizionata, dal suo bene e dal suo male, da protagonista comunque, come può trovarsi inserito chi abbia deciso di non rifugiarsi nel suo privato, e dunque come un prete che non ha mai il diritto di rifugiarsi nel privato, perché non ha mai il diritto di considerarsi un uomo privato.

**Il territorio:
luogo della concretezza
e della missione**

Ma che cosa intendiamo per territorio? Ritengo che non abbiate bisogno che io ve ne fornisca una definizione. Mi sembra indispensabile però che ne condividiamo in questo momento qualche idea, per essere sicuri di comprenderci. In primissima battuta penso che possiamo trovarci d'accordo sull'idea che il territorio è il luogo nel quale, come nel caso nostro, un prete svolge di fatto il suo ministero, quale che esso sia in concreto. Naturalmente qualche prete, come me ad esempio, può avere svolto il suo ministero, anche per molti anni, in Seminario come educatore, o a scuola come docente. Dov'è il territorio in questo caso? Mi sembrerebbe più proprio in questo caso parlare di ambiente, anche se un territorio di riferimento rimane sempre, ad esempio quello delle persone vive e concrete a cui il tuo ministero di educatore si indirizza o quello nel quale queste persone vive e concrete saranno chiamate a produrre il frutto della tua seminazione e coltivazione. Come è possibile infatti che anche l'educatore, specialmente se prete,

non si consideri compagno di viaggio dei suoi discepoli, e dunque coinvolto dentro precisi, ben conosciuti territori?

Il territorio dunque, più o meno ampio che sia, è per il pastore luogo per eccellenza della concretezza: è infatti il luogo del contesto e dell'indispensabile contestualizzazione dell'azione pastorale. È sul territorio che le domande assumono concretezza e le risposte imparano a farsi concrete. Ed è la conoscenza del territorio ad aiutare la comprensione delle domande e a suggerirne di volta in volta il grado di urgenza e la tempestività delle risposte.

Non è difficile a questo punto concludere che il territorio, in quanto luogo ineludibile della missione del pastore, è elemento integrante della sua vocazione. Lo stesso Gesù, al momento di inviare in missione i suoi discepoli dice loro: «Andate in tutto il mondo e predicate il Vangelo ad ogni creatura» (Mc 16,15). Noto l'ordine dei pensieri: in prima istanza la prospettiva del viaggio – un cammino per il mondo – naturalmente non con l'attitudine del viaggiatore, ma con l'attitudine di colui che cerca con forte intenzione. La predicazione – che è collocata in seconda istanza, sebbene sia la motivazione e lo scopo del viaggio – dovrà raggiungere tutte le creature del mondo, là dove esse si trovano, nella singolarità delle loro comunità (le “nazioni” del parallelo di Mt 28,19) e di ogni persona.

Naturalmente, la concretezza del “contesto” non è data dal territorio considerato nella sua materialità; indispensabile è la sua dimensione temporale, o storica, che ne costituisce, per così dire l'anima; e si sa quanto questa dimensione storica sia terribilmente mutevole: certamente assai più dell'aspetto fisico e demografico del territorio.

Orbene, allorché Gesù inviava gli apostoli in missione nel mondo, si era in un tempo in cui gli uomini avvertivano, in

**Contesto culturale
e bisogno di salvezza**

misura assolutamente generalizzata, un bisogno acuto di salvezza, e noi sappiamo che la predicazione voluta da Gesù, destinata a “fare discepoli di Cristo tutte le nazioni” (*ivi*), altro non era che un annuncio di salvezza. “Imparare Cristo”, secondo la bella espressione paolina, era il modo cristiano di entrare nella salvezza a cui tutti anelavano, compresi coloro che la cercavano nei culti misterici. Per questo – ci fanno sapere gli storici della teologia – durante tutto il corso dell'epoca patristica la “cristologia” non fa che descrivere e approfondire teologicamente l'annuncio soteriologico cristiano.

Oggi, lo sappiamo, lo scenario è profondamente mutato. La gente, gli uomini del nostro tempo, questo bisogno di salvezza ritengono di non averlo; in ogni caso non lo avvertono più. Alla luce della fede noi continuiamo a dire che tutti gli uomini sono chiamati alla salvezza e che la storia non ha cessato di essere storia di salvezza. Ma la gente (quella in generale che si professa non credente o vive nell'indifferenza religiosa), questa necessità della salvezza, non l'avverte. Ce l'ha, senza dubbio, questa necessità; ma si dice paga di aspirare a una sua salvezza laica, immanente ed empirica, consistente in individualistiche e perfino anche comunitarie autorealizzazioni, nelle quali possono avere più o meno abbondante spazio anche le emozioni.

**Esoterismo delle parole;
risposte prefabbricate**

La nostra missione pastorale esige che prendiamo coscienza di questo contesto culturale, che è anche il nostro, e lo illuminiamo con la luce della nostra fede. Soprattutto esige che in questo stesso contesto sappiamo cogliere gli uomini, nostri compagni di cammino, e impariamo a comunicare ad essi la parola di salvezza secondo le modalità espressive di questo contesto, rinunciando all'esoterismo delle "nostre" parole, che rischiano di apparire risposte prefabbricate.

Come ogni altro prete Don Pino Puglisi sapeva che la sua vocazione era mettersi al servizio della salvezza degli uomini, e non mi risulta – per la lunga consuetudine che per grazia di Dio ho avuto con questo servo di Dio – che egli abbia considerato solo astrattamente questa sua vocazione. Mi permetterete di ricordare il tempo del nostro Seminario. Allora eravamo, tutti e due, educatori assistenti – "prefetti di camerata", si chiamavano – con gruppi di venti o poco più seminaristi più giovani affidati alle nostre cure. Ci scambiavamo spesso impressioni; ci confidavamo difficoltà e problemi. Puglisi non ebbe mai a inserire nelle conversazioni le sue difficoltà personali, quali il rimpianto di non trovarci con i nostri compagni o il tanto tempo da impiegare nell'assistenza ai seminaristi e il poco disponibile per il nostro studio. Erano argomenti piuttosto frequenti in bocca agli altri "prefetti", ma non ricordo mai di averglieli inteso esprimere. La cosa mi colpiva e ha continuato a fare parte del mio bagaglio spirituale. I nostri problemi avevano a che fare sempre con i "nostri" ragazzi, sul come aiutarli. Per quanto giovane anche lui, dava a vedere il "maestro" che era in lui: lui che aveva fatto il magistrale.

Il territorio nella vocazione del prete non può essere pensato in astratto, come argomento su cui limitarsi a riflettere, un pò come stiamo facendo noi in questo momento, con curiosità da sociologi. L'attenzione ad esso fa parte – dovrebbe ormai essere chiaro – della vocazione del prete.

Il tema comunque, anche sul piano teorico, appartenne alla riflessione di Don Pino Puglisi. Se ne occupò da direttore del Centro Diocesano Vocazioni a proposito di pastorale vocazionale. Fu anche direttore del Centro Regionale Vocazioni e consigliere presso l'omologo Centro Nazionale. Ciò avveniva durante tutti gli anni '80, e questo è anche il periodo più documentato di tutto il suo ministero sacerdotale. Sono rimasti i testi dei suoi interventi e delle sue lezioni ai campi-scuola vocazionali, addirittura nelle diverse successive edizioni manoscritte: tre campi-scuola ogni anno per i diversi livelli di partecipanti. Ora disponiamo anche di un'edizione curata da un sacerdote che lo ha tanto amato, Mons. Francesco Pizzo, suo predecessore nella direzione del Centro Vocazionale.

Riflessione
sul senso della vita

Interessante il metodo pedagogico usato, che sotto un certo aspetto possiamo definire induttivo. Cominciava infatti dalla presa di consapevolezza di sé, del proprio ambiente familiare, scolastico, amicale... Il tutto molto alla buona, anzitutto perché egli stesso si proponeva molto alla buona. Poi invitava a riflettere sulla vita e sul senso della propria esistenza: «A che cosa paragoneremo la nostra vita? Suggestitemi un'immagine». Spuntava sempre e abbastanza presto l'immagine del "cammino". «Sì, ma verso dove?» Era la sua risposta, seguita da un'ulteriore incalzante domanda. Di questo "Sì, ma verso dove?" si è fatto uno slogan col quale si è voluto sintetizzare la sua pedagogia vocazionale. Era il suo primo stimolante approccio alla riflessione sul senso della vita.

Il suo discorrere sul senso della vita avveniva in modo molto personale, con il tono pacato e la lentezza dell'esposizione che gli erano tipici. Soprattutto con l'inconfondibile bonomia, autoironia e attitudine al rispetto per chi lo ascoltava che gli conquistava i cuori. Un rispetto il suo non di maniera e neppure semplicemente imposto dall'abitudine alla benevolenza, ma che nasceva dal clima di effettiva cordiale conoscenza dell'altro che egli cercava subito di instaurare e che si

L'eschaton
e la concretezza
della storia

sviluppara a mano a mano che la conoscenza si approfondiva fino a diventare confidenza e amicizia.

Ben presto il cammino cominciava a prendere significato e direzione nell'incontro con un uomo, concreto e vivente, Gesù Cristo. Egli lo presentava da innamorato ai suoi ragazzi, come l'uomo dalla libertà sconfinata, dalla carità sconvolgente e coinvolgente: l'uomo con cui è sempre e a tutti possibile diventare amici. La sua pedagogia vocazionale proseguiva per i successivi due terzi del "programma" concentrato sulla persona di Cristo, sulla sua umanità con le sue caratteristiche di universalità e perenne contemporaneità, ma analizzata con amore delicato in tutti i suoi tratti storici. Alla fine la risposta alla domanda "verso dove?" non poteva che passare per Cristo, la sua persona concreta divenuta nota, amabile e definitivamente amata «Sì, ma verso dove?». Identifichereesti immediatamente questo "dove" con la vita eterna? Ma per Don Puglisi il cammino di ciascuno verso "l'eschaton" non può non passare per la concretezza della storia, la quale ha dalla concretezza della chiamata di Cristo il suo orientamento, nella sua parola la chiave ermeneutica e nella sua vita il paradigma.

**La vocazione:
Dio ne è il soggetto**

La vocazione! Non abbiamo il diritto di averne un'idea soggettivistica, quasi questa parola stesse a definire l'inclinazione o le inclinazioni della nostra persona. La vocazione ha Dio come soggetto: Dio creatore, radicalmente. Il "dove", la direzione della mia vita è data dalla chiamata – discreta e rispettosa – ma divina. Ha i caratteri della onnipotenza di Dio, la garanzia della sua benevolenza nei nostri confronti. È l'unica che possa corrispondere perfettamente alla misura del nostro cuore. Ma è orientata al bisogno dell'altro, ti allena a scoprire nel volto dell'altro il volto di Cristo. Questo troviamo nella parola di Dio e queste erano le cose che insegnava Don Puglisi, testimoniandole con la sua vita di "chiamato". Se non l'avessero ucciso, oggi non staremmo qui a parlare di lui; ma

**Un cuore
capace d'accogliere
la misura d'amore**

egli avrebbe continuato a insegnare queste cose, forse ancora qui dove ora ci troviamo. Il martirio però non ha messo la parola fine alla sua vita. Gli ha invece permesso di mettere la firma al tessuto della sua vita con il suo stesso sangue. Noi oggi sappiamo "verso dove" Dio voleva che andasse la sua vita. Lui, l'ha capito un po' prima

di noi. Come? Imparando a leggere il bisogno del fratello alla luce della parola di Dio. Quando? Quando si rese conto che la misura del suo cuore, ben nota a Dio, era stata fatta capace di accogliere la misura d'amore pienamente proporzionata alla sua vocazione di pastore a Brancaccio in quel primo scorcio degli anni '90.

Nel dinamismo vocazionale tocca alla parola di Dio avviare il dialogo d'amore che fa di un povero uomo un pastore del gregge di Cristo. Questo stesso dialogo d'amore avvolge in unico abbraccio Cristo e il fratello al cui servizio sei mandato. Il territorio, con tutto ciò che questa parola è capace di annettersi, illuminato anch'esso dalla parola di Dio – e dunque messo al riparo dall'ideologia e dalle sue proiezioni pseudo-sociali –, fornisce concretezza spazio-temporale alla vocazione di ogni prete, fino a lasciarne intravedere, nella singolarità di ogni storia umana, l'irripetibile "verso dove". Raggiungere questo "dove" dipende naturalmente anche, misteriosamente, dal sì di ciascuno.

Don Pino Puglisi fu aiutato nel dire il suo sì anche dalla sua scelta di povertà. Era *francescanamente* povero, lui che si

**La povertà:
penetrante e convincente
per la vita**

vestiva dall'armadio dei poveri; disadorno perfino nel parlare, e tuttavia penetrante e convincente per la vita. Era povero e umanamente disarmato; eppure la sua casa era addirittura ingombra di libri, molti da regalare, certamente; ma moltissimi anche letti: libri di esegesi biblica – i più numerosi –, ma anche di sociologia, psicologia e pedagogia.

Gli chiesi una sera: «Pino, come fai a trovare il tempo per leggere?». «Lo trovo, lo trovo» mi rispose. Quella sera aveva da assistere il papà molto malato...

Non vi so dire molto della sua preghiera intima. Ed è ovvio che sia così. Qui davvero sono i frutti a parlare: la serenità del suo tratto; la fermezza nei confronti dei prepotenti, che però non rinunciò mai a credere nella possibilità del dialogo, fondato sulla potenza della parola di Dio e capacità di ogni uomo ad accogliere la redenzione, la sua disponibilità a tutto campo.

Questo supporto spirituale, l'apertura alla parola di Dio e la preghiera autentica, può spiegare il fatto, altrimenti inspiegabile, di un don Puglisi appassionatamente aperto al dialogo con il territorio delle tre parrocchie nelle quali prestò

**La preghiera
e il dialogo appassionato
con il territorio**

servizio, sebbene non si possa dire che avesse particolare inclinazione per i problemi sociologici e apparisse del tutto privo di specifiche motivazioni ideologiche. Nel rapporto con il suo Signore e Maestro egli aveva imparato ad essere totalmente, semplicemente e umilmente un prete, un pastore.

I giornali che all'indomani della sua uccisione avevano intitolato con l'etichetta del "prete antimafia" ebbero assai presto a ricredersi: Don Puglisi non aveva nessuna delle caratteristiche proprie di quel *cliché* giornalistico. Francesco Deliziosi, il suo primo biografo, ha proposto un elenco di alcuni dei suoi meriti pastorali: non rientrano nel *cliché*. Vi si parla di una signora della sua parrocchia a Godrano che riuscì a perdonare la madre dell'assassino di suo figlio; di un altro giovane, sempre di Brancaccio, che contro le leggi dell'omertà decise di deporre davanti ai giudici, essendo stato testimone oculare di un omicidio; di un giovane che ne condivise la scelta e oggi vive nel Nord Italia con una nuova identità; di una ragazza madre, recuperata alla vita insieme con i suoi bambini; una prostituta strappata alla strada; e poi di tossicodipendenti, pregiudicati, detenuti con i quali "Tre P" (come benevolmente veniva chiamato Padre Pino Puglisi) riaprì un dialogo, facendoli sentire nuovamente figli di Dio. Si conserva la lettera che il "prete antimafia" scrisse da questa parrocchia, in un giorno di Natale, coinvolgendo nell'operazione tutta la parrocchia: una lettera

L'attenzione pastorale al territorio

commovente inviata ai suoi parrocchiani detenuti. Si potrebbe continuare. Anch'io ho due esperienze personali: due giovani donne presentatesi a pochi giorni dalla sua morte con il medesimo messaggio: «Mi manda padre Puglisi, perché mi aiuti a discernere la mia vocazione alla vita consacrata». Padre Puglisi, il parroco con l'istinto dell'educatore, era tutto questo e Dio sa quant'altro ancora. Non lo interessarono i proclami, sebbene non si sia mai voluto sottrarre, quando opportuno e civicamente necessario, al dovere di manifestare in favore dei diritti dei più deboli. Non cercò né accettò mai l'esposizione a interviste o talk show. Non fu un organizzatore, e forse non ne aveva neppure la stoffa, ma lavorò sempre senza risparmiare energie e pesi, nella povertà dei suoi mezzi e con la forza coinvolgente del suo esempio di uomo mite e generoso. Il Centro "Padre Nostro" è frutto del suo pensiero e del suo cuore: è in qualche modo il monumento – più significativo sul piano della fede, che umanamente efficiente – della sua attenzione pastorale al territorio della sua Brancaccio.

Dopo quanto detto fin qui sulla “connaturalità” dell’attenzione al territorio con la vocazione presbiterale, la domanda con cui penso di concludere non potrà che apparire provocatoria. Io la faccio però ugualmente, ed è questa: il modello di prete rappresentato da Don Puglisi costituisce una eccezione rispetto allo statuto pastorale del prete ovvero non è altro che la regola, anche se non sempre rispettata da tutti i preti?



Ovviamente, per rispondere serenamente sarà bene prescindere (ma solo per ragioni statistiche!) dalla parte che nel “modello Puglisi” ha avuto il martirio, esso sì eccezionale (sempre sul piano statistico).

Ebbene c’è chi, come un mio amico prete, valoroso storico della Chiesa, si dice convinto dell’eccezionalità del modello Puglisi, nel senso che l’attuale corrente interpretazione del ministero sacerdotale, legata a una visione prevalentemente sacramentalistica della pastorale, impedirebbe che quel modello possa essere indicato come rappresentativo di fatto dello statuto vocazionale del prete come tale.

La mia risposta tuttavia – come la forma data al quesito lasciava intravedere – vorrebbe essere più articolata.

A mio modo di vedere, quanto abbiamo detto fin qui circa l’idea della connaturalità

Quale modello di prete?

della cura pastorale con l’attenzione al territorio, in quanto contesto culturale concreto nel quale la prima è chiamata a svolgersi, implica necessariamente l’accoglienza di un’altra idea: quella che vede quale destinatario della cura pastorale l’uomo nella sua integrità, e non soltanto la sua “anima”. Stando così le cose, il modello presbiterale di Don Puglisi, in quanto è espressivo di una pastorale che coglie il suo destinatario nella concretezza storico-culturale del proprio territorio, non può non rappresentare a suo modo la regola della missione pastorale di ogni presbitero. Ciò comporta necessariamente che questo stesso modello, ovviamente prescindendo

do dagli aspetti dipendenti dalla specificità del particolare territorio nel quale è stato vissuto e dal quale è stato caratterizzato (fino al martirio!), venga rivendicato e riproposto come modello veramente adeguato. Ciò, naturalmente, a differenza di altri modelli, la cui inadeguatezza potrebbe addirittura comportare un addebito di negligenza più o meno colpevole in chi dovesse attardarsi ad interpretarli.

Comunque stiano le cose, io però non ritengo che lui, Don Pino Puglisi, si sia mai considerato, come prete, un'eccezione. C'è da pensare che, avendo ben altro a cui badare, non abbia avuto tempo di fermarsi a pensare al nostro quesito e che proprio non gli sia mai passato per la testa di poter rappresentare un modello eccezionale.



I prete oggi alla luce della Gaudium et Spes

Prof. GIUSEPPE SAVAGNONE
Docente Storia e Filosofia - Palermo



Ritornare ad un grande testo conciliare come la *Gaudium et Spes* non significa certamente riprenderne l'ampia analisi del mondo qual'era negli anni sessanta del secolo scorso – l'epoca in cui il documento ha visto la luce – che, almeno per alcuni versi,



non corrisponderebbe più alla realtà. In questi quarant'anni la società è profondamente cambiata, con una rapidità e una radicalità che ogni giorno ci sorprendono e che impongono nuove letture sociologiche e culturali.

Ma questo non significa che la "Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo" abbia perso la sua più profonda attualità. Al contrario, mai come oggi, all'inizio del terzo millennio, in un momento di vorticosa trasformazione, appare urgente un recupero, da parte nostra, del suo metodo e dei suoi principi ispiratori. Ciò che rende importante la *Gaudium et spes*, al di là dei suoi contenuti particolari, è la scelta, da parte della Chiesa, di mettersi in ascolto di ciò che Dio aveva da dirle non solo nelle Sacre Scritture, non solo per

La storia e il Mistero dell'Incarnazione

bocca dei suoi Santi e del suo Magistero, ma attraverso quegli sviluppi della storia umana che tradizionalmente venivano considerati profani, dunque esterni al tempio, e che invece il Concilio ha voluto far entrare a pieno titolo nell'ambito del Sacro e ha considerato luogo anch'essi della manifestazione del disegno divino.

Un metodo che, a sua volta, suppone l'assunzione, a grande principio ispiratore, di quello che effettivamente sta al cuore del messaggio cristiano, che è il mistero dell'incarnazione. Un principio troppo spesso sottovalutato, se non addirittura misconosciuto, dagli stessi cristiani, col rischio di costruire per sé un mondo parallelo e autoreferenziale, invece di collaborare a salvare quello per cui Dio ha dato il suo Figlio Unigenito. L'incarnazione implica che i discepoli di Gesù facciano proprio lo stile del loro Maestro, che è stato quello della totale condivisione e della solidarietà. In questo senso il testo conciliare dice della Chiesa che essa *cammina insieme con l'umanità tutta e sperimenta insieme al mondo la medesima*

sorte terrena ed è come il fermento e quasi l'anima della società umana (GS 40). Reciprocamente, le gioie, le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie, le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore (GS 1).

Voglio fare una seconda premessa, che in qualche modo scaturisce dalla precedente. Quanto dirò è rivolto a un uditorio formato da persone che sono avviate al sacerdozio ministeriale, dunque da credenti. Ma i problemi che solleverò, le proposte che emergeranno, non sono interni alla Chiesa. Riguardano ogni uomo, ogni donna in quanto tali, coinvolgono l'intera società. Perciò, questo discorso si propone di non essere confessionale, ma di interpellare anche il non credente che è dentro ciascuno di noi e i cui dubbi spesso siamo portati a ricacciare ed esorcizzare.

Ma andiamo più specificamente al nostro tema. Nel testo della *Gaudium et Spes*, dei presbiteri in quanto tali si parla

Quali i fattori di dispersione, divisione e frammentazione

assai poco. Al n. 43 però vi è un passo in cui, riferendosi ai "vescovi con i loro preti", si addita loro come compito primario nei confronti delle società umane quanto è detto nel terzo capitolo della *Lumen Gentium* al n. 28.

Soprattutto però abbiano in mente le parole di questo Concilio: «Siccome oggi l'umanità va sempre più organizzandosi in unità civile, economica e sociale, è tanto più necessario che i sacerdoti, unendo sforzi e mezzi sotto la guida dei vescovi e del sommo Pontefice, eliminino ogni motivo di dispersione, affinché tutto il genere umano sia ricondotto all'unità della famiglia di Dio» (GS 43).

Si tratta dunque di individuare quali siano i nuovi fattori di "dispersione", dunque di divisione e di frammentazione, nel mondo d'oggi, per poi leggere, secondo questa prospettiva e in questo contesto, la figura e il compito del prete.

Nell'intento di riprodurre lo stile di ascolto della Costituzione conciliare, cerchiamo di mettere a fuoco alcuni dei grandi scenari del nostro tempo, senza alcuna pretesa, evidentemente, di essere esaurienti.

Ci limiteremo qui a tre grandi fenomeni, la cui importanza sembra indiscutibile.

La divaricazione tra dimensione mondiale e dimensione particolare

Fino a quarant'anni fa, i protagonisti della storia mondiale erano ancora gli Stati. Nati all'inizio dell'età moderna, essi avevano finito per rappresentare, sia al loro interno che nei loro rapporti reciproci, il soggetto politico per eccellenza. L'emergere del concetto di sovranità aveva assicurato loro una esclusiva giurisdizione rispetto a ogni altro possibile concorrente, mettendoli al di sopra di tutto e di tutti (sovrano vuol dire appunto "che sta sopra"). Non v'era fenomeno sociale, economico, culturale, che non passasse attraverso il loro controllo, a volte tirannico – come

Lo Stato: il quadro odierno

nelle monarchie assolute o, più tardi, nei totalitarismi – a volte discreto – come nei regimi liberali e liberal-democratici. Le realtà locali erano organicamente incorporate in questa struttura tendenzialmente monolitica, anche quando, a causa di sostanziali differenziazioni etniche, linguistiche, religiose, esercitavano una forte spinta centrifuga, che restava perciò comunque imbrigliata da mille vincoli legislativi e burocratici. Quanto a tutto ciò che stava fuori dei confini, per lo Stato era irrilevante – almeno sul piano del diritto – anche se di fatto esso doveva fare i conti con altri Stati, tenendoli a bada con la sua diplomazia e, in caso estremo, affrontandoli in guerra.

Questo quadro oggi è completamente cambiato. Il vecchio Stato sovrano si trova ormai sempre più indebolito, al punto che molti ne prevedono la fine inevitabile. A causare questo declino sono stati da un lato la globalizzazione, che ha determinato la nascita di una nuova comunità mondiale (a cui va aggiunta, in qualche caso, come in quello dell'Unione Europea, la creazione di un nuovo organismo sovranazionale

Questo quadro oggi è completamente cambiato. Il vecchio Stato sovrano si trova ormai sempre più indebolito, al punto che molti ne prevedono la fine inevitabile. A causare questo declino sono stati da un lato la globalizzazione, che ha determinato la nascita di una nuova comunità mondiale (a cui va aggiunta, in qualche caso, come in quello dell'Unione Europea, la creazione di un nuovo organismo sovranazionale

le), dall'altro il carattere sempre più marcato e aggressivo delle autonomie locali.

La globalizzazione è originariamente un fenomeno economico. Ma la sua portata è stata tale da coinvolgere anche la sfera politica, sociale, culturale, mettendo in crisi gli equilibri tradizionali. Qualche esempio, per illustrare quanto detto. L'età moderna aveva visto una stretta simbiosi fra le grandi imprese

L'interdipendenza
tra gli Stati e accordi
internazionali

economiche e i rispettivi Stati, fra la Krupp e il Reich tedesco, fra la Ford e gli Stati Uniti d'America, eccetera. L'economia era soggetta alle leggi dello spazio e dell'appartenenza territoriale. Oggi non è più così. Una grande multinazionale può benissimo avere la direzione a Ginevra, gli uffici di rappresentanza a Roma, le catene di montaggio in Malesia, e così via. Nessuno dei rispettivi Stati ha alcun reale potere su di essa. Al contrario, sono le scelte di questa multinazionale ad avere un'influenza sulla situazione interna degli Stati: il trasferimento di una grossa fabbrica da una regione all'altra del mondo può portare disoccupazione e crisi economica in un paese e prosperità in un altro.

Analogamente, un tempo gli Stati erano responsabili della sicurezza dei propri cittadini e avevano gli strumenti per far fronte a questo compito. Oggi non è più così. I grandi problemi dell'*effetto serra*, del buco nell'ozono, eccetera, non possono essere affrontati adeguatamente da un solo Paese. L'interdipendenza a livello mondiale tra gli Stati è ancora più evidente se si pensa ad alcune cause di insicurezza come il rischio di incidenti a centrali nucleari. In Italia esse sono state considerate troppo pericolose e si è ripiegato su altre fonti di energia. Ma, come ha dimostrato il caso di Chernobyl, un incidente che si verificasse in una centrale in una qualunque zona d'Europa avrebbe sul nostro Paese effetti altrettanto devastanti che se esso si fosse verificato sul suo territorio. Gli Stati non sono più in grado di controllare le situazioni e devono cercare nella creazione di accordi internazionali, a cui poi devono restare soggetti, la soluzione ai problemi che prima risolvevano con scelte autonome.

Dicevamo dell'Europa. In questo caso, oltre che alle ragioni generali sopra dette, il declino dello Stato è determinato dalla nascita dell'Unione Europea che ne limita in modo sempre più evidente la sovranità. Già da tempo vediamo i governi dei singoli Stati costretti a rispettare parametri econo-

mici che condizionano le loro scelte politiche interne e “baccettati” dalle autorità comunitarie quando non li rispettano. Con la nascita della nuova Costituzione europea gli spazi d'autonomia dei singoli Paesi sono destinati ad attenuarsi ancora, progressivamente. Certo, si potrà dire che in questo caso è stata comunque la scelta dei rispettivi governi a vincolare questi Paesi. Ma, a ben vedere, la scelta era obbligata e l'alternativa alla soggezione era l'emarginazione.

L'altra spinta, opposta e simmetrica, che tende a divorare le entità politiche statali, è la localizzazione. Mentre da un lato vengono risucchiati in assetti ed equilibri più grandi di

Localizzazione e globalizzazione

loro, gli Stati devono fare i conti sempre più spesso con processi di disgregazione interna, che indeboliscono il potere centrale e, in qualche caso, determinano un vero e proprio sfaldamento dell'unità politica. È stato il caso dell'ex Unione Sovietica, della ex Jugoslavia e della ex Cecoslovacchia. Ma problemi di varia gravità travagliano anche la Spagna, con il moto separatista dei paesi baschi, il Belgio, con la tensione fra regioni valloni e fiamminghe, l'Inghilterra, con la crescente insofferenza della Scozia nei confronti del controllo inglese, l'Italia, con le spinte separatiste della “Padania”. Ogni gruppo, ogni campanile, vuole riconosciuta la propria identità e la propria autonomia, sottraendosi a regole comuni che sente soffocanti.

È chiaro che in entrambi questi movimenti – quello verso una universalità planetaria e quello verso una gestione politica più attenta alle concrete condizioni di una regione – vi sono non soltanto delle motivazioni, ma anche dei valori positivi. Il vecchio Stato sovrano ha costituito uno strumento di ordine e di equilibrio, ma anche di oppressione e di aggressività. Un respiro più ampio da una parte, una maggiore concretezza dall'altro, costituiscono prospettive nuove, di cui tener conto con interesse e senza preclusioni a priori.

È anche vero, però, che entrambe queste tendenze, prive di un controllo che ne controbilanci la spinta, rischiano di degenerare. La mondializzazione che consegue alla globalizzazione può facilmente trasformarsi in una nuova e più insidiosa forma di imperialismo, determinata, più che dagli interessi di un singolo Stato, come in passato, da quelli dei grandi centri di potere economico e finanziario, e sottomettere le reali esigenze delle popolazioni, soprattutto delle più povere, alle regole spietate e anonime del mercato. Reciprocamente, la localizzazione

può manifestarsi, come già è stato, in nazionalismo e in scontro etnico, evidenziando il volto demoniaco di una diversità che si chiude in se stessa e degenera in contrapposizione.

Qualcosa del genere si verifica, oltre che al livello economico e politico, anche a quello culturale. Un tempo le diverse tradizioni spirituali, linguistiche, religiose, coesistevano, spesso senza mai entrare in reciproco contatto. Quando ciò accadeva, nascevano seri problemi, di cui è testimonianza la storia del colonialismo europeo negli altri continenti. Intere civiltà, anche abbastanza evolute, sono state cancellate – per esempio quelle precolombiane in America –, in seguito a questi incontri-scontri. Ma, nella maggior parte dei casi, gli esiti erano meno drammatici, anche per la grande capacità di autoconservazione che le identità culturali locali avevano anche dopo l'occupazione straniera.

Oggi, con la diffusione dei mezzi di comunicazione, con la relativizzazione del fattore spazio, con la capacità di penetrazione

**Globalizzazione:
universalismo livellatore**

che, al seguito dell'economia, hanno anche le visioni del mondo e della vita connesse alla logica del mercato, è forte il rischio che un'anonima globalizzazione culturale fagociti tutto e tutti all'interno di un unico orizzonte, travolgendo le differenze. Anche in questo caso, ad essere più direttamente minacciate sono le culture dei paesi più deboli economicamente e politicamente. Ma alla fine tutti – ricchi e poveri, cristiani e seguaci di altre religioni – corrono il pericolo di vedere svanire in pochi anni il loro retroterra culturale e di perdere le proprie radici e la propria identità.

Il fondamentalismo è una risposta sbagliata a questo problema fin troppo reale. Esso è il disperato tentativo di difendere i caratteri originari della propria tradizione culturale, irrigidendone l'opposizione nei confronti di tutte le innovazioni provenienti dall'esterno. Ci si attacca alla lettera delle proprie fonti religiose, alle forme passate dei propri costumi e delle proprie usanze, come il naufrago si attacca alla zattera per resistere

**Fondamentalismo:
particolarismo chiuso
e conflittuale**

alla tempesta. Ciò avviene in tanti casi quante sono le culture che oggi si sentono minacciate: esiste un fondamentalismo islamico, di cui molto si è parlato in questi ultimi anni; ma ne esiste uno cristiano, vivo soprattutto negli Stati Uniti, e non solo là; esistono un fondamentalismo indù e uno ebraico.

Che questo a volte si coniughi con comportamenti esteriormente violenti è accidentale. Quel che è certo è che nel fondamentalismo stesso, in quanto tale, si annida il seme di una violenza culturale, perché esso nasce dal conflitto non mediato tra il proprio mondo particolare e quello esterno.

Gli esperti additano un modello, la glocalizzazione, in grado di mediare, a tutti i livelli, fra le due tendenze che qui abbiamo cercato di illustrare – quella a un universalismo livellatore e quella a un particolarismo chiuso e conflittuale – incarnando la prospettiva planetaria proveniente dalla globalizzazione nella realtà concreta di una località e di una cultura particolari, sfuggendo così al duplice rischio sopra indicato. Ma è un modello che stenta a farsi strada e che ha bisogno di forze concrete che ne favoriscano l'attuazione.

La frammentazione sociale e antropologica

Un secondo fenomeno di divisione e “dispersione”, per usare le parole del Concilio, che sta interessando in particolare il mondo occidentale, ma che – in forza della globalizzazione di cui si è appena parlato – fa sentire sempre di più il suo influsso anche su altre culture, è il passaggio da una società tendenzialmente monolitica a una complessa e frammentaria, in cui non conta più tanto il tutto, quanto gli individui e i gruppi che lo costituiscono. Questo vale sia per le comunità più piccole, come la famiglia, sia per quelle più grandi, come i partiti, i sindacati, la stessa Chiesa, sia per la società nel suo insieme. Ad ognuno di questi livelli si registra una profonda trasformazione, che da un lato valorizza il singolo – o anche aggregazioni relativamente ristrette di singoli, accomunati da una stessa identità professionale o culturale – dall'altro porta allo smembramento delle comunità e alla crisi delle appartenenze.

Risvolti di una società complessa e frammentaria

Non è lontano il tempo in cui la famiglia, la parrocchia o l'Azione Cattolica, il partito, plasmano la personalità dei loro membri, che se ne sentivano in ogni momento e in ogni situazione rappresentanti. Ciò dava luogo anche a forme di dipendenza e di fanatismo, e probabilmente non è da rimpiangere che sia venuto meno. Oggi le persone non accettano più di avere una fisionomia fissata una volta per tutte. Le divise vengono rifiutate. Gli individui sono molto più liberi di ridefinirsi incessantemente, alla luce delle mutevoli esperienze che vanno

facendo ogni giorno. Se frequentano un ambiente religioso o politico, non se ne sentono però vincolati in modo rigoroso e si ritengono in diritto di abbandonarlo in ogni momento se esso non corrisponde più alle loro esigenze. Se si uniscono tra di loro, lo fanno in nome non di un legame preconstituito – come il sangue, la famiglia, la fede – ma sotto la spinta di interessi concreti che possono cambiare in ogni momento.

È vero anche, però, che questa logica si ispira a quella moderna del mercato, caratterizzata appunto dalla possibilità sempre aperta di “uscita” dal rapporto, rispetto a quella arcaica del dono, che invece implicava un vincolo reciproco di fedeltà (i doni non si possono revocare). Si capisce così il passaggio dalla cultura della famiglia, che poneva al centro la responsabilità verso il coniuge e i figli, a quella della coppia, fondata su un consenso da rinnovare ogni giorno e che viene meno ove anche uno solo dei due non si “senta” più di continuare. Si capisce la trasformazione della politica, che invece di servire al bene comune (o, nei casi peggiori, al potenziamento dello Stato) è diventata l’arte di mediare tra interessi individuali o di gruppo strutturalmente diversi e contrapposti, nell’intento di mantenere il consenso. Si capisce, insomma, la deriva di individualismo e corporativismo di cui siamo tutti protagonisti, oltre che spettatori, e che ha reso sempre più conflittuale il mondo occidentale contemporaneo.

**Individualismo
e corporativismo**

È appena il caso di sottolineare che alla maggiore indipendenza dei singoli corrisponde anche una maggiore solitudine. Il culto della *privacy* implica che alti steccati vengano innalzati – e non solo metaforicamente – intorno alle abitazioni e alle vite, separandole le une dalle altre. La diffidenza verso l’altro in quanto tale aumenta. Per altro verso, in una cultura in cui nessuno risponde più a nessuno, si diventa autonomi, ma non si è più necessari. E può accadere che il corpo di una persona venga ritrovato dopo tre mesi, senza che alcuno si fosse preoccupato nel frattempo della sua sparizione.

Questa frantumazione del tessuto sociale favorisce quella delle personalità. In un mondo sempre più complesso, dove le opportunità, i messaggi, gli stimoli si moltiplicano a dismisura, anche il soggetto diventa meno capace di avere una identità univoca e si affida al gioco indefinito delle esperienze, che lo

**Frantumazione
del tessuto sociale
e della personalità**

coinvolgono e lo determinano. “Vedo me stesso – scrive C. Lévi-Strauss – come il luogo in cui qualcosa accade, ma non v’è nessun *io* né alcun *me*. Ognuno di noi è una specie di crocicchio ove le cose accadono. Il crocicchio è assolutamente passivo: qualcosa vi accade. Altre cose, egualmente importanti, accadono altrove. Non c’è scelta: è una questione di puro caso”⁴³.

Impossibile, in questa logica, avere un’unità, un centro interiore. Anche l’uomo e la donna contemporanei, di fronte alla domanda: “Chi sei, qual è il tuo nome?”, risponderebbero, come l’indemoniato del Vangelo: “Mi chiamo Legione, perché siamo in molti” (Mc 5, 9).

Da qui, certamente, una maggiore ricchezza ed elasticità. Le personalità di un tempo erano monolitiche, “tutte d’un pezzo”. Don Camillo e Peppone sono l’emblema di un mondo in cui ognuno sapeva perfettamente chi era, in che cosa credeva, cosa voleva. Ma il prezzo di questa unità interiore era una rigidità che rendeva incapaci di concepire prospettive diverse dalla propria.

Rigidità, labilità e contraddittorietà

Oggi questa rigidità è svanita, col guadagno di una grande ricchezza e disponibilità, ma al prezzo di una labilità e di una contraddittorietà che rendono difficile ogni scelta duratura, ogni legame stabile, ogni impegno definitivo. Da qui la crisi delle vocazioni. Non solo di quella religiosa o sacerdotale, ma anche di quelle matrimoniali. L’io si è trasformato in una società per azioni dove, volta per volta, hanno la maggioranza azionisti diversi. E a decidere sono di fatto le situazioni casuali che coinvolgono l’individuo e gli conferiscono il volto del momento.

Anche la libertà – apparentemente dilatata da questi vastissimi scenari – finisce per essere vanificata. Poter fare troppe cose, ha come paradossale effetto quello di paralizzare e di rendere impossibile una scelta. Davanti a quaranta canali televisivi si è molto meno in grado di individuare qualcosa che veramente interessi e si rischia di passare il tempo a vagare con lo *zapping* dall’uno all’altro, senza vedere nulla.

Si ripropone, in tutta la sua sconcertante attualità, la vicenda del Dott. Jekyll e di Mister Hyde narrata da Stevenson. Una fame di esperienze che porta a esplorare zone sempre

⁴³ C. LÉVI-STRAUSS, *Mito e significato*, ed. it. a cura di C. Segre, Il Saggiatore, Milano 1980, pp. 16-17.

nuove, e talora anche più oscure, della propria personalità, rischia alla fine di lasciare il soggetto disintegrato – in certi casi in forma addirittura patologica – nelle diverse identità a cui non ha saputo rinunciare.

È possibile ritrovare un fine condiviso che restituisca alla politica il suo significato originario di orientamento della

**Interrogativi
a cui dare risposte**

comunità verso il bene comune? È possibile ricostituire, più a monte, il tessuto di una società che, con la sua parcellizzazione, ben lungi dal potere costituire un'alternativa allo Stato – come vorrebbero alcuni – alimenta spesso la perversione della politica? È possibile recuperare il senso unitario delle comunità particolari, prima fra tutte la famiglia, sfuggendo alla deriva centrifuga che le ha reso delle nebulose senza più una vera coesione interna? È possibile trovare, a livello antropologico, il modo di recuperare l'unità dell'io, sottraendolo alla sua tendenziale schizofrenia? Sono alcuni degli interrogativi a cui oggi siamo chiamati a dare una risposta, ma per cui non è affatto sicuro che ve ne sia una affermativa.

La difficoltà sta nel fatto che non si tratta di tornare al passato. Società e personalità monolitiche erano forse adeguate ad un altro contesto storico, ma non sono riproponibili nel nostro. Non solo per una oggettiva impossibilità, ma anche perché noi stessi, per quanto critici del presente, non vorremmo mai rinunciare a quanto di positivo è stato conquistato. Quella della libertà dei singoli è un'esigenza reale, e il fatto che a volte costituisca una minaccia per la dimensione comunitaria non significa che vada annullata. Si tratta di trovare il modo di far comunicare queste due istanze, entrambe irrinunciabili, mediando tra di esse in modo da armonizzarle, non di scegliere tra di esse; si tratta di ritrovare l'unità senza sacrificare le differenze.

La fine della comunità dei valori

Il terzo fenomeno di “dispersione” che vogliamo brevemente analizzare è la crisi della comunità etica, che aveva sostanzialmente tenuto fino agli anni sessanta. Fino a quella data si può dire che, per quanto profonde fossero le fratture determinate nel tessuto sociale dalle ideologie, sussisteva comunque un terreno comune che un osservatore attento avrebbe potuto facilmente cogliere dietro lo scontro. *Don Camillo* e *Peppone* condividevano alcuni valori che alla fine, al di là

Crisi della comunità etica

della loro reciproca contrapposizione, giustificavano una sottile complicità, spinta talora, fino all'esplicita cooperazione. Entrambi credevano, per esempio, che ci fosse una verità, anche se, ovviamente, ognuno dei due riteneva fosse la sua. Entrambi ritenevano di lottare per la giustizia, e anche questo, in fondo li rendeva cittadini dello stesso universo mentale. Esistevano, insomma, dei punti di riferimento a cui entrambi potevano appellarsi per rivendicare la validità delle proprie tesi e dei propri comportamenti.

Quello che oggi colpisce quanti hanno avuto modo di vivere quella stagione è il fatto che non vi sono più parametri comuni in base a cui valutare le teorie e le pratiche sia proprie che altrui. In passato la normalità in senso sociologico veicolava una sostanziale convergenza su quella in senso morale. Oggi, dissoltasi la prima, sembra impossibile o addirittura arrogante cercare di stabilire la seconda.

Tanto più che il modo stesso di intendere la trasgressività è cambiato radicalmente. Fino a pochi decenni fa, i concetti di "peccato" e di "colpa" avevano un preciso significato, offrendo ampio spunto al perbenismo borghese per bollare qualunque comportamento non si conformasse alle norme stabilite. Erano forme di "trasgressione", che condannavano chi se ne rendeva responsabile a restare ai margini della società.

Valori condivisi: una convergenza ardua

Oggi essere trasgressivi è considerato un modo di manifestare la propria personalità e i genitori e gli educatori guardano con preoccupazione il ragazzo troppo rispettoso delle regole. Il peccato è diventato un reperto archeologico e la colpa viene ormai quasi esclusivamente nominata a proposito di un disturbo psicologico, il senso di colpa, che richiede l'intervento non del confessore, ma dello psicologo.

A questo punto è diventato arduo convergere su un orizzonte di valori condivisi. Non ce n'è più nessuno che non trovi una decisa e argomentata contestazione da parte di gruppi e movimenti. Da qui enormi problemi a mantenere in piedi il concetto di educazione pubblica, un concetto che richiederebbe, oltre alla trasmissione di competenze e abilità, anche l'offerta di alcuni valori degni, indiscutibilmente, di passare da una generazione all'altra. In mancanza di ciò, la nostra scuola si è ridotta a fornire ai giovani una gamma di strumenti sempre più varia e sofisticata, dai corsi di restauro a quelli di

scherma o di scacchi, abdicando al più difficile compito di additare fini.

Anche in famiglia, il gap generazionale non si manifesta più clamorosamente, come alla fine degli anni sessanta, come rottura, con liti, urla, fughe da casa, ma nella forma di una specie di incommensurabilità tra la prospettiva etica dei padri e delle madri e quella dei figli. A meno che – e ciò va diventando sempre più frequente – anche i primi non siano ormai appiattiti sulla cultura della tolleranza senza limiti nei confronti di qualsiasi idea o comportamento.

**Tolleranza:
rispetto di un pensiero
o livellamento della verità**

È questa tolleranza che, in definitiva, ha sostituito la comunità dei valori. Certo, si potrebbe osservare che è essa stessa un valore, ma tale da escludere che ce ne possano essere altri. Per tolleranza, infatti, non si intende, come forse era all'origine di questo concetto, il rispetto per le persone che non la pensano come noi, ma la convinzione che ognuno abbia la sua verità e che perciò, in definitiva, non ce ne sia nessuna che possa imporsi come universale per tutti. Da qui l'impossibilità di una critica che non appaia subito intolleranza e dogmatismo. Da qui, ancora, la rinuncia a discutere delle concezioni di fondo, anzi, in molti casi, ad averne una (almeno consapevole). La tolleranza di fatto si identifica con l'in-differenza, nel senso letterale di caduta delle differenze: tutto si equivale.

**Caduta delle differenze:
tutto si equivale**

Da un lato vi è in tutto ciò il superamento di schemi e dualismi che si traducevano in precise discriminazioni giuridiche e sociali; dall'altro, dovrebbe inquietare il fatto che questo sforzo di proteggere e legittimare le diversità finisca per tradursi, paradossalmente, nel suo contrario, vale a dire in un'omologazione che cancella ogni differenza morale tra le scelte, livellandole in un'anonima equivalenza.

La crisi della comunità etica è resa più evidente dall'evolversi della nostra società nella direzione del multiculturalismo. Via via che nelle nostre strade, nelle scuole, nelle case, si fanno più frequenti gli episodi di coabitazione fra persone

di culture diverse, diventa più difficile trovare stili di vita che rispecchino le esigenze e le aspettative di tutti. Il problema delle culture – e delle religioni che ad esse sono spesso inscindibilmente connesse – è che esse, a differenza delle posizioni politiche o degli interessi economici, non sono suscettibili di negoziazioni e di compromessi. Non ci sono vie di mezzo quando si tratta di tradizioni secolari o di fedi: l'alternativa è tra una fedeltà che rischia di accendere conflittualità e il rinnegamento che cancella l'identità.

Comunità dei valori e multiculturalismo

A queste difficoltà si reagisce, spesso, cercando di depotenziare i fattori caratterizzanti la nostra civiltà – il caso della polemica sul crocifisso nelle scuole è emblematico – ripiegando su un anonimato che appare più rispettoso di questa varietà. Ma anche qui riaffiora lo stesso paradosso che si segnalava prima: il rispetto delle differenze, portato all'estremo limite, si traduce nella rinuncia ad esse. Che poi è rinuncia alle identità – prima fra tutte la propria – o almeno alla loro rilevanza pubblica. Le tradizioni diventano un affare privato, da far valere in una ristretta cerchia domestica. Come il fumo, anche le idee ormai sono vietate nei luoghi pubblici.

Un tentativo dell'Occidente di mantenere un'identità culturale è costituito dall'appello ai diritti umani. Si ritiene di dover far spazio a tutte le possibili idee e pratiche, purché non violino questi diritti. In quest'ottica sono stati affrontati problemi come l'infibulazione delle donne, vietata non per motivi culturali o religiosi, bensì, appunto, perché lesivi dell'integrità del corpo femminile. Ma anche questo approccio non è al riparo da contestazioni, perché gli stessi diritti umani sono spesso considerati un prodotto della nostra civiltà, più che un obiettivo terreno di incontro tra essa e le altre. Ancora una volta, la rivendicazione del rispetto delle diversità porterebbe all'annullamento di ogni unità e all'incommensurabilità delle stesse differenze.

Seconda parte

Per una comunicazione tra le differenze

A tutti e tre i livelli sopra esplorati c'è un problema di comunicazione. Non solo, evidentemente, come scambio di messaggi, ma nel senso in cui Tommaso diceva, seguendo Aristotele, che *communicatio facit domum et civitatem*; la comunicazione costituisce la famiglia e la comunità politica: bisogna che vi sia un rapporto non puramente estrinseco, di giustapposizione o, peggio, di contrapposizione, perché nasca l'unità. È proprio questo che manca, oggi.

Può stupire che nel tempo della comunicazione di massa si verifichi una tale disgregazione. Ma, a questo proposito, notava acutamente Lucien Sfez: "Non si parla mai tanto di comunicazione come in una società che non sa più comunicare con se stessa, la cui coesione è contestata, i cui valori si sfaldano, che dei simboli troppo usati non riescono più a unificare [...] Non si parlava di comunicazione nell'Atene democratica, perché la comunicazione era alla base stessa della società. Era il legame che gli uomini avevano conquistato strappandolo al caos, che dava senso al sistema in tutte le sue facce: politica, morale, economica, estetica, relazione al cosmo [...] La comunicazione non era un problema neppure per la Città cristiana, e per le stesse ragioni [...] Noi oggi abbiamo perduto la traccia di quei principi primi che assicuravano la coesione d'insieme [...] Dio, la storia – questo dio laicizzato –, le antiche teologie fondatrici delle grandi figure simboliche, quali l'Uguaglianza, la Nazione, la Libertà, sono scomparse come mezzi di unificazione. Ora, queste figure permettevano di vederci più chiaro, di situarsi nel mondo, di agire consapevolmente. È nel vuoto lasciato dal loro fallimento, che nasce la comunicazione, come un'impresa disperata di ricollegare analisi specialistiche, ambienti chiusi all'estremo. Come una nuova teologia, quella dei tempi moderni fruisce della confusione dei valori e delle frammentazioni imposte dalla tecnologia"⁴⁴.

In altri termini, la comunicazione nasce come tentativo disperato di ritrovare qualcosa che realmente accomuni. È

⁴⁴ L. SFEZ, *La communication*, Presses Universitaires de France, Paris 1991, (tr. nostra), pp. 4-5.

l'assenza di questo "qualcosa" (o "qualcuno"?) a rendere impossibile il recupero dell'unità tra i diversi, via via che la loro diversità si evidenzia. Perché ci sia vera comunicazione tra di essi, è indispensabile che vi sia un terreno comune, un legame significativo, un Terzo che li colleghi.

La morte del Padre

In realtà, la storia dell'età moderna è segnata dalla progressiva perdita di coscienza di questa necessaria condizione della comunicazione. Emblematico il tentativo dell'Illuminismo di ripensare il concetto cristiano di fraternità, secolarizzandolo e abolendo la figura del Padre, sostituita con quella, ben più neutra e lontana, di un Architetto primordiale.

**La morte di Dio:
negazione
di una verità comune**

Il risultato è stato devastante. La fraternità è rimasta, ma nella forma conflittuale che già costituiva un "luogo" classico della tradizione religiosa e della mitologia – Caino e Abele, Giacobbe ed Esaù, Atreo e Tieste, Eteocle e Polinice, Romolo e Remo – e che esprime il lato oscuro del rapporto fraterno. Come ha scritto, a questo proposito, René Girard: "i figli dell'orda primitiva, ormai privi del padre, sono tutti *fratelli nemici*; si somigliano talmente da non avere più la benché minima identità; è impossibile distinguerli gli uni dagli altri; ormai sono soltanto *una folla di persone che portano tutte lo stesso nome e vestite allo stesso modo*"⁴⁵.

Oggi la fraternità sembra presentarsi in due possibili versioni, entrambe perverse: quella di un vacuo universalismo, che implica in realtà lo svuotamento delle identità di cultura, di religione, di età, di genere; oppure quella di un affratellamento di tipo etnico-religioso, a carattere fortemente fondamentalista, il cui cemento ultimo è costituito dalla chiusura e dalla conflittualità nei confronti degli altri gruppi.

Nell'eliminazione del Padre, in effetti, era già adombrato quell'evento culturale decisivo che Nietzsche ha chiamato "la morte di Dio", e che si traduce nella negazione dell'idea stessa di un mondo e di una verità comuni. Proprio in quanto la figura paterna rappresenta, come ricorda Freud, il "principio di realtà", essa costituiva un punto di riferimento in grado di creare un vero legame tra i fratelli senza annullare le

⁴⁵ R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, tr. it. O. Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano 1992, p. 279.

loro diverse identità. Hannah Arendt, ha scritto che “vivere insieme nel mondo significa essenzialmente che esiste un mondo di cose tra coloro che lo hanno in comune, come un tavolo è posto tra quelli che vi siedono intorno; il mondo, come ogni *in-fra*, mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo. La sfera pubblica, in quanto mondo comune, ci riunisce insieme e tuttavia ci impedisce, per così dire, di caderci addosso a vicenda. Ciò che rende la società di massa così difficile da sopportare non è, o almeno non è principalmente, il numero delle persone che la compongono, ma il fatto che il mondo che sta tra loro ha perduto il suo potere di riunirle insieme, di metterle in relazione e di separarle”⁴⁶.

Senza Padre, i fratelli si assomigliano troppo e si combattono; senza realtà, gli esseri umani non hanno nessun mondo comune che li unisca e li distingua nello stesso tempo. È il destino della società di massa, in cui “gli uomini sono divenuti totalmente privati, cioè sono stati privati della facoltà di vedere e udire gli altri, dell’essere visti e dell’essere uditi da

Una soggettività
che imprigiona

loro. Sono tutti imprigionati nella soggettività della loro singolare esperienza, che non cessa di essere singolare anche se la stessa esperienza viene moltiplicata innumerevoli volte”⁴⁷.

Da qui anche il fenomeno dilagante della violenza. Secondo Girard, essa nasce non dalla presenza di un oggetto reale, conteso tra più individui, ma dal fatto che una cosa in sé insignificante diventa desiderabile solo perché altri la vogliono: “*Il soggetto desidera l’oggetto perché lo desidera il rivale stesso [...] Il rivale è il modello del soggetto [...] sul piano essenziale del desiderio [...] Il desiderio è essenzialmente mimetico*”⁴⁸. Conosciamo bene questi meccanismi: è la logica delle mode, della ricerca disperata di *status symbol*, della gara sfrenata per il successo. I fratelli, privi ormai di ogni punto di riferimento che non sia il cattivo gioco di specchi per cui ciascuno vuole imitare l’altro, si ritrovano faccia a faccia in un meccanismo mimetico che fa sì che ognuno agogni di essere l’altro, senza che nessuno riesca ad essere se stesso.

⁴⁶ H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, intr. A. Dal Lago, tr. it. S. Finzi, Bompiani, Milano 1989, p. 39.

⁴⁷ *Ivi*, p. 43.

⁴⁸ R. GIRARD, *op. cit.*, pp. 204-205.

Totalitarismo mascherato

I riflessi di tutto ciò sulla politica sono inevitabili quanto devastanti. La deriva delle democrazie verso un totalitarismo mascherato, in cui l'opinione pubblica è controllata da meccanismi occulti di potere, è un rischio reale. In una pagina profetica, Alexis de Tocqueville scriveva nel 1840: "Immaginiamo sotto quali nuovi aspetti il dispotismo potrebbe prodursi nel mondo: vedo una folla innumerevole di uomini simili ed uguali che non fanno che ruotare su se stessi, per procurarsi piccoli e volgari piaceri con cui saziano il loro animo. Ciascuno di questi uomini vive per conto suo ed è come estraneo al destino di tutti gli altri: i figli e gli amici costituiscono per lui tutta la razza umana; quanto al resto dei concittadini, egli vive al loro fianco ma non li vede; li tocca ma non li sente; non esiste che in se stesso e per se stesso, e se possiede ancora una famiglia, si può dire per lo meno che non ha più Patria. Al di sopra di costoro si erge un potere immenso e tutelare, che si incarica da solo di assicurare loro il godimento dei beni e di vegliare sulla loro sorte. È assoluto, minuzioso, sistematico, previdente e mite [...] Lavora volentieri alla loro felicità, ma vuole esserne l'unico agente e il solo arbitro; provvede alla loro sicurezza, prevede e garantisce i loro bisogni, facilita i loro piaceri [...]; perché non dovrebbe levare loro totalmente il fastidio di pensare e la fatica di vivere?"⁴⁹.

Brodo primordiale: solitudine e omologazione

Ma lo stesso si può dire per la sfera culturale e sociale: private di un terreno comune su cui incontrarsi per dialogare, le diverse culture e le stesse vite individuali delle persone diventano atomi di una massa caotica e informe. Le differenze, nell'exasperarsi, finiscono anche col suicidarsi, perché dove viene meno ogni unità e tutto si disgrega, non ci sono più neppure delle identità che possano differenziarsi tra di loro e tutto anega in una specie di "brodo primordiale" in cui tutti sono soli e al tempo stesso omologati. Massificazione e solitudine non sono, come spesso si crede, contrapposte, ma costituiscono le facce di una stessa medaglia. Il loro comune denominatore è l'assenza di un Terzo – la realtà, la verità, il bene – che accomuni e consenta, al tempo stesso la differenziazione tra i diversi e la loro distinzione.

⁴⁹ A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, a c. di N. Matteucci, vol. II, UTET, Torino 1981, p. 812.

Fare il corpo di Cristo nell'orizzonte della Trinità

Il problema più urgente, oggi, è dunque ritrovare questo Terzo che, a tutti e tre i livelli sopra indicati, consenta ai diversi di comunicare senza confondersi o annullarsi. Ma in che modo il sacerdote potrebbe contribuire alla soluzione di questo problema, restando nell'ambito del suo ministero e delle sue competenze? Ritorna alla mente l'invito della *Gaudium et Spes*, citato all'inizio di questa riflessione, che attribuisce al presbitero il compito di fare unità. Ma in che senso? In che modo?

**Il compito del presbitero:
fare unità**

Fra le funzioni proprie del sacerdozio ministeriale, che lo distinguono nettamente – per essenza e non per grado – da quello dei fedeli laici, un posto particolare spetta alla celebrazione del Mistero Eucaristico. Dice a questo proposito la *Lumen Gentium*, dopo aver elencato varie funzioni dei presbiteri: *Ma soprattutto esercitano il loro sacro ministero nel culto eucaristico o sinassi. Poco dopo si aggiunge che essi raccolgono la famiglia di Dio, quale insieme di fratelli animati da un solo spirito (LG 28)*. Potremmo dire, sintetizzando, che per il Concilio Vaticano II, come del resto in tutta la tradizione della Chiesa, compito del sacerdote, in inscindibile unione al suo vescovo, è innanzi tutto di *fare il corpo di Cristo*, sia consacrando il pane e il vino sull'altare, sia radunando e presiedendo l'assemblea dei fedeli.

Non a caso, per rappresentare quest'ultima, l'immagine del corpo è ampiamente valorizzata dalla stessa *Lumen Gentium*, dove, riprendendo la prima lettera di Paolo ai Corinzi (cfr. 12, 12-13. 27), si ricorda che *come tutte le membra del corpo umano, anche se numerose, formano un solo corpo, così i fedeli in Cristo (LG 7)*.

**Una comunicazione
in forza della diversità**

L'importanza di questa simbologia per il nostro tema è evidente: come in quello umano, *anche nel corpo mistico di Cristo vige una diversità di membri e uffici*. Al tempo stesso, però, *uno è lo Spirito che, unificando Egli stesso il corpo con la sua virtù e con l'interna connessione dei membri, produce e stimola la carità tra i fedeli (LG 7)*. Siamo davanti, insomma, ad una figura che coniuga inscindibilmente l'unità e la diversità. Un corpo non è una somma disarticolata di membra fra loro giustapposte o addirittura contrapposte. Ma non è neppure una massa amorfa, oppure un unico gigantesco naso, o braccio, perché neppure questo sarebbe un organismo. Così l'immagine del corpo, applicata alla Chiesa, valorizza la comuni-

cazione tra i diversi non *malgrado* la loro diversità, ma precisamente *in forza* di essa.

Tutto ciò non vale soltanto per i battezzati. È la stessa *Lumen Gentium* ad affermare solennemente che *la Chiesa è in Cristo come un sacramento [...] dell'unità di tutto il genere umano* e che il suo interno dinamismo, ben lungi dall'essere centripeto ed autoreferenziale, la porta a far sì che *tutti gli uomini, oggi più strettamente congiunti da vari vincoli sociali, tecnici e culturali, possano anche conseguire la piena unità in Cristo* (LG 1).

**Fare il corpo di Cristo:
armoniosa unità
dei diversi**

Fare il corpo di Cristo, per il sacerdote, significa dunque innanzi tutto operare affinché la comunità cristiana che gli è affidata trovi l'armoniosa unità dei diversi che è propria di un corpo ben sviluppato; ma significa anche tendere incessantemente a che questa comunicazione delle differenze "trabocchi", per così dire, sul territorio circostante e si irradi progressivamente verso sponde sempre più lontane. E se è vero che i confini dell'azione missionaria sono quelli stessi della terra, è chiaro che questo sforzo unificante non può arrestarsi troppo presto, ma deve abbracciare i grandi fenomeni planetari, o anche semplicemente europei, a cui facevamo riferimento nella prima parte. Il sacerdote deve essere, proprio in forza del suo ufficio, un instancabile operatore della riconciliazione tra dimensione universale e identità locali, tra le molteplici forme di diversità che caratterizzano la società complessa, tra le molteplici esperienze che minacciano l'identità delle persone, tra i divergenti valori che si fanno strada e si fronteggiano nella nostra società.

È appena il caso di dire che questa ampia prospettiva non deve far perdere di vista la peculiarità della figura del presbitero, che non va mai confuso con un semplice operatore culturale, sociale o politico. Egli può fare il corpo di Cristo nel senso della comunità solo perché fa il corpo di Cristo nel senso del sacrificio. Anche se il suo ministero coinvolge la sfera dei valori terreni, esso trova la propria motivazione, il proprio impulso, la propria sorgente nascosta, nella dimensione trascendente del Mistero Eucaristico. La comunione umana ha il suo fondamento in quella con Dio: *Nella frazione del pane eucaristico partecipando noi realmente del Corpo del Signore, siamo elevati alla comunione con Lui e tra di noi* (LG 7).

Anche nella conduzione della sua comunità, il sacerdote non è un manager che, esclusivamente in base a competenze psicologiche o a capacità organizzative, gestisce il gruppo in modo da massimizzarne la coesione e il rendimento, ma lo strumento di un amore che a sua volta egli ha ricevuto e che le capacità e le competenze umane possono veicolare, non sostituire. Perciò il presbitero resterà sempre innanzitutto l'uomo che sull'altare compie il miracolo dell'incontro fra il cielo e la terra, il miracolo dell'assunzione delle fatiche e delle sofferenze umane nella vita di Cristo, affinché Egli le possa portare, a sua volta, al Padre.

**Presbitero:
strumento di quell'amore
che ha ricevuto**

Ma, se il prete può fare questo, è perché a monte, attraverso di lui opera la potenza del Dio, che dona il suo Figlio nello Spirito. Solo nella Trinità trova il suo fondamento l'unità dell'assemblea eucaristica, che ne è l'icona. Nella Trinità trova la sua spiegazione ultima il mistero dell'unità e della diversità tra i membri del corpo di Cristo. È Dio il Terzo in cui la comunicazione tra le diverse realtà umane può realizzarsi, trovando un terreno di convergenza. Proprio nel sacrificio eucaristico il sacerdote rende presente, nella sua espressione più alta, questo Terzo, di cui i diversi, con le loro variegate esperienze personali, hanno bisogno per incontrarsi. Ma esso, identificandosi con la Santissima Trinità presente in modo eminente nella passione, morte e resurrezione di Cristo, è non soltanto il garante, ma anche il modello della comunicazione, essendo nel suo mistero più profondo comunione di tre Persone in eterno dialogo tra di loro.

Oltre la frammentazione

Qui può trovare le sue radici ultime la prospettiva di una comunione nella diversità, al di là sia del dualismo e della frammentazione, sia della fusione omologante. E qui si ha la risposta alla domanda che ci eravamo posti, e cioè come sia possibile superare le divaricazioni e le dispersioni che caratterizzano la nostra società.

Per quanto riguarda quella tra universale e particolare, nella prospettiva del Terzo che è il Dio trinitario e sul modello analogico del corpo di Cristo l'unità politica può essere riconsiderata come frutto della dialettica tra solidarietà e sussidiarietà in vista del bene comune. Il declino dello Stato sovra-

no, dicevamo prima, non è necessariamente da rimpiangere. E esso, storicamente, si è posto spesso come un sostituto di ciò che doveva garantire, vale a dire, appunto, del bene comune della società umana, operando non al servizio di questo bene, ma in funzione della propria autoconservazione e potenza.

Ora che si indebolisce il protagonismo straripante dello Stato, si può far luce, finalmente, sulla varietà delle identità e delle funzioni particolari della società civile, senza per questo

**Obiettivi comuni
al di là dell'omologazione**

tradire la solidarietà che unisce i cittadini. A differenza del primato dello Stato, a cui finora eravamo abituati, quello del bene comune si presta a restituire alle singole comunità intermedie e particolari il loro dinamismo proprio, valorizzandolo nella sua peculiarità locale, ma consente anche di raccorderle tra loro in rapporto ad un orizzonte più universale, che non si conclude necessariamente all'interno di una singola realtà nazionale, ma può estendersi a livello planetario. Sarebbe così possibile una comunità tra popoli che – pur al di fuori di una logica statale (uno Stato mondiale sarebbe inevitabilmente totalitario) – convergano su stili e obiettivi comuni, al di là dell'omologazione e della conflittualità. È il modello del corpo e della Trinità, assunto come ispiratore di una nuova politica.

Nella stessa logica è pensabile una comunicazione tra le culture che consenta di ricondurre la varietà delle tradizioni in esse presenti a un orizzonte trans-culturale di verità e di bene, entro cui le diverse identità possano, pur restando se stesse, dialogare, al di là del relativismo e del fondamentalismo.

In continuità con questa prospettiva può essere letto anche il compito che ci attende, se vogliamo cercare di sanare

**Recupero
di un comune patrimonio
di verità e valori**

la frantumazione individualistica all'interno della nostra società. Si tratta, anche qui, di valorizzare le differenze, le scelte e le esperienze individuali, creando però occasioni e spazi di incontro e confronto fra di esse, affinché, senza nostalgia per le grandi strutture monolitiche del passato, si ricostituiscano forme comunitarie più flessibili ma non meno capaci di unire le persone e di aiutarle a ritrovare una unità interiore. Anche questo impegno, però, esige il riferimento a un Terzo, che non si identifichi con nessuno dei singoli protagonisti della vita sociale e che sia, perciò, in grado di accomunarli. E qui ritor-

na l'esigenza del Padre, e di un Padre capace di fare unità nella diversità, come avviene nel Mistero Eucaristico sul fondamento del modello trinitario. Tradotto in termini umanamente apprezzabili anche da chi non è credente, questa esigenza implica il recupero di un comune patrimonio di verità e di valori in cui gli individui e i gruppi particolari possano di nuovo riannodare dei legami non meramente utilitaristici e, al tempo stesso, per quanto concerne i primi, riscoprire il fondamento unificante della propria personalità.

Infine, anche per quanto riguarda il terzo livello, quello dei valori, bisogna andare al di là della secolarizzazione selvaggia che, appiattendolo l'esperienza umana sul piano meramente fattuale, non consente più di ritrovare punti d'incontro e di convergenza. Anche qui si tratta di ritrovare nel mondo umano la traccia di qualcosa che supera l'arbitrario soggettiv-

Superamento
del soggettivismo
arbitrario

simo. Non importa quale nome gli si dia. Esso costituirebbe comunque, che lo si sappia o no, un riflesso più o meno luminoso del Dio che è, nella tradizione cristiana, la sorgente di ogni verità e di ogni bene e che, donandosi in Gesù, ha fondato l'unità non solo dei credenti, ma di tutto il "genere umano".

Alla luce di quanto detto si può comprendere meglio anche quello che hanno fatto presbiteri come don Sturzo e don Puglisi. Per quanto rilevante sia stato il loro ruolo, rispettivamente sul piano politico e su quello sociale e culturale, sarebbe un grave errore di prospettiva credere che essi lo abbiano svolto in alternativa al loro ministero sacerdotale, oppure, al contrario, in aggiunta ad esso, come una semplice appendice. In entrambe le ipotesi, infatti, si perderebbe di vista la sola corretta chiave di lettura del loro impegno terreno, che non è quella esclusivamente politica per Don Sturzo o quella sociologica, sociale, umanitaria per Don Puglisi, ma va cercata proprio nel loro essere presbiteri. Quello che essi hanno realizzato, a livello temporale, non ha mai cessato di avere un senso sacerdotale, perché non era nient'altro che il prolungamento e la traduzione analogica, sul piano della vita politica e sociale, di quella mediazione che essi facevano ogni giorno sull'altare, tra Dio e gli uomini, e perciò anche tra i membri della società umana.

La formazione del sacerdote, oggi

Se il compito del presbitero oggi assume queste vastissime dimensioni, è chiaro che non si può pensare di conti-

nuare a formare i sacerdoti senza quasi tenerne conto, come invece spesso si continua a fare.

Certo, alla base di tutto vi sono delle esigenze che sono di ogni tempo. Si tratta, in primo luogo, di educare delle personalità ad essere fino in fondo di Dio e fino in fondo degli uomini. Il grande rischio del presbitero, oggi come ieri, è di restare a mezz'aria tra queste due dimensioni, senza realmente appartenere totalmente a nessuna delle due. Un uomo "troppo umano" – nel senso che Nietzsche dava a questa espressione nella sua polemica col cristianesimo – per poter testimoniare davvero la presenza di Dio, e troppo separato dagli altri per poter condividere davvero la loro vicenda. L'esatto contrario, insomma, di ciò che era Cristo, al tempo stesso vero Dio e vero uomo. E in Cristo si manifesta tutta la falsità dell'alternativa tra le due appartenenze: i Santi hanno saputo donarsi pienamente agli uomini proprio perché si sono donati pienamente a Dio, e non malgrado ciò. Un presbitero disumano non lo è perché troppo vicino al Signore, ma perché non ha ancora trovato la strada del Suo cuore e la ricchezza della Sua pace.

Fermo restando questo orizzonte di fondo, il progetto educativo dei futuri presbiteri dovrebbe puntare su alcune priorità che sono specifiche dell'oggi. Una, alla luce di quanto detto, è di renderli aperti ad una prospettiva planetaria e al

**L'esodo:
lo stile del sacerdozio**

tempo stesso di educarli all'attenzione alle situazioni del luogo e del momento in cui si troveranno a svolgere la loro missione pastorale. Anche qui il pericolo, soprattutto per chi svolge la funzione di parroco, è di restare fuori dall'una e dall'altra sfera, isolato all'interno di una micro-comunità preconstituita, ostaggio di un gruppo di "pie donne" che fanno da filtro nei confronti degli altri fedeli, talmente assorbito dai problemi della gestione della pastorale ordinaria e dalla cura di quella parte del gregge rimasta nel recinto del tempio, da finire per trascurare sia i grandi problemi del mondo, come se fossero estranei alla più genuina missione del sacerdote, sia quelli del territorio particolare, dove vivono le "novantanove pecorelle smarrite".

Quello che il sacerdote dovrebbe acquisire, in Seminario, è lo stile dell'esodo, che è proprio delle Persone della Trinità, le quali sono l'una per l'altra (e in ciò consiste la loro identità). Questo stile ha caratterizzato tutta la storia della salvezza. Non è un caso che Israele abbia avuto la sua origine, come po-

polo, solo nell'uscita dall'Egitto. Come non lo è che il primo atto della Chiesa appena costituita dall'azione dello Spirito sia stato di venir fuori dal cenacolo. Uscire significa rischiare, abbandonare il terreno sicuro delle proprie abitudini, delle proprie certezze, per rimettersi in discussione fino in fondo. Ad attendere fuori c'è il deserto, c'è un mondo che può sembrare, a prima vista, ostile e i cui linguaggi sono incomprensibili. Ma c'è anche il Signore, che proprio nel deserto si fida col suo popolo. Come dice il profeta Osea: "Perciò, ecco, la attirerò a me, la condurrò nel deserto e parlerò al suo cuore [...] Là canterà come nei giorni della sua giovinezza, come quando uscì dal paese d'Egitto [...] Ti fiderò a me nella fedeltà e tu conoscerai il Signore" (Os 3, 16-17. 22).

Anche oggi il presbitero è chiamato ad affrontare la *nuova Babele* dei messaggi elettronici, le vicende convulse di un macro-cosmo, il mondo, o di un micro-cosmo, il territorio o l'ambiente, travagliati entrambi da immensi problemi. È comprensibile la sua tentazione di restare al sicuro dentro il proprio rifugio, come il protagonista del film di Giuseppe Tornatore *La leggenda del pianista sull'oceano*, spaurito da un mondo troppo vasto e senza paletti. Ma così nessuna mediazione è possibile. Ciò che al contrario si chiede, al prete, è di essere solidale con tutti gli uomini e le donne della terra, non per disperdersi in un vuoto paralizzante, ma per poter esserlo veramente nei confronti dei pochi che potrà raggiungere fisicamente. Come dice San Paolo:

Ministero sacerdotale
mediazione
tra il macro-cosmo
e il micro-cosmo

"Infatti, pur essendo libero da tutti, mi sono fatto servo di tutti per guadagnarne il maggior numero: mi sono fatto Giudeo con i Giudei, per guadagnare i Giudei; con coloro che sono sotto la legge sono diventato come uno che è sotto la legge, pur non essendo sotto la legge, allo scopo di guadagnare coloro che sono sotto la legge. Con coloro che non hanno legge sono diventato come uno che è senza legge, pur non essendo senza la legge di Dio, anzi essendo nella legge di Cristo, per guadagnare coloro che sono senza legge. Mi sono fatto debole con i deboli, per guadagnare i deboli; mi sono fatto tutto a tutti, per salvare ad ogni costo qualcuno" (1 Cor 9, 19-22).

Non meno impegnativa si presenta la missione del sacerdote in una società complessa e frammentata, dove egli non trova più i tradizionali punti di riferimento per i suoi comportamenti e deve inventare prassi nuove, per far fronte a

situazioni sempre più problematiche. Un esempio per tutti. Un tempo la pastorale familiare si svolgeva secondo binari sicuri. Il compito del sacerdote era di andare a benedire le case, di accettare qualche invito a cena, di far festa ai bambini. La sua collocazione era ben definita da una tradizione consolidata. Oggi, sempre più spesso, le coppie che frequentano la Chiesa e lo avvicinano non sono sposate religiosamente, o perché non vogliono, o perché non possono farlo. Le questioni che pongono sono spinose, come quelle relative alla contraccezione o alla fecondazione assistita. E la posizione del prete nei loro confronti non è più quella di un'autorità indiscussa, ma di un interlocutore che deve riuscire a farsi accettare.

Non si tratta solo di mutati atteggiamenti soggettivi: il quadro delle famiglie presenta delle difficoltà oggettive. I ruoli dei due partner, in casa, non hanno più nulla a che vedere con la tradizionale divisione dei compiti, a cui ancora il Magistero si appella. Il lavoro di entrambi è sempre più spesso caratterizzato da condizioni di mobilità, anche spaziale, che rendono precaria la convivenza materiale. I bambini crescono in un'orgia di consumismo che è difficilissimo controllare. Diventa molto difficile, per il sacerdote, dare indicazioni, assumere una linea coerente e al tempo stesso flessibile, per cercare di fare unità in questo guazzabuglio. Eppure è questo che gli si chiede. Certo, a cena può continuare a parlare del più e del meno, distribuire sorrisi e buone parole, accarezzare i bambini e tornare di corsa tra le sue signorine devote, che questi problemi non li hanno. Ma ciò, appunto, sarebbe la fine della sua mediazione. I mediatori devono essere, come Gesù, capaci di lasciarsi ferire, al limite della lacerazione, dai problemi degli altri.

**La missione:
carattere avventuroso
e affascinante**

Ancora più evidente è il carattere in qualche modo avventuroso – dunque anche rischioso ma, al tempo stesso, affascinante – che la missione del prete oggi assume di fronte al moltiplicarsi delle scale di valori e alla loro apparente incommensurabilità. Qui più che mai è urgente quanto arduo rifare unità, senza per questo pretendere di annullare una diversità che, mentre ci disorienta, per tanti versi ci arricchisce. La formazione del futuro presbitero nei Seminari di cinquant'anni fa si valutava in termini di solidità, di fedeltà, di coerenza. Tutti questi aspetti rimangono attuali, anzi lo sono ancora di più

oggi, ma devono coniugarsi con altri: creatività, duttilità, senso della prospettiva. Il dogmatismo e lo scetticismo hanno la stessa radice: un'idea angusta di ciò che è la verità. Il sacerdote è chiamato a testimoniare che essa, come Dio, è più grande del nostro cuore, e che, accolta generosamente in tutto lo spettro delle sue innumerevoli sfumature, può sempre sorprenderci.

Meraviglia e unità interiore

Ma perché dai Seminari escano preti capaci di questo, forse anche lo studio nelle Facoltà Teologiche dovrebbe essere animato da uno spirito diverso. Si ha talvolta l'impressione che esso sia vissuto dai futuri presbiteri come un pedaggio da pagare per giungere all'ordinazione. Oppure, comunque, che sia inteso come l'acquisizione di un bagaglio di conoscenze che potranno tornare utili nell'esercizio del ministero. Si tratta di un fatale equivoco. Il problema non è di imparare libri e di superare esami, come in una corsa ad ostacoli. È, al contrario, di sapersi fermare e di aprire gli occhi sulla realtà. Le lezioni, i testi, sono come una finestra. Propriamente parlando, essa non è niente: un'apertura nel muro, un'interruzione nel materiale della parete. Ciò che conta è il mondo che questo vuoto consente di vedere, la luce che lascia entrare. Ciò a maggior ragione quando, come negli studi teologici, lo spettacolo che si offre è il mistero stesso di Dio, in cui si rispecchia quello dell'uomo.

La virtù più importante, per chi studia – e quindi anche per chi si prepara al sacerdozio – è la meraviglia. Non quello

La meraviglia
apre lo spazio
della ricerca

sbalordimento di fronte a fenomeni straordinari, di cui oggi sembra esservi una morbosa ricerca, ma la capacità di aprire i propri occhi su ciò che è più semplice, più vicino, e proprio per questo più invisibile allo sguardo distratto che sogliamo posare sul mondo circostante. Solo occhi limpidi possono vedere ciò che la fretta e l'abitudine ci tengono abitualmente nascosto. Platone dice e Aristotele ripete che è la meraviglia ad aprire lo spazio della ricerca. E noi abbiamo bisogno, oggi più che mai, di preti che sappiano stupirsi e porsi delle domande, non per insicurezza psicologica, come talora accade, ma per passione nei confronti della verità e per la consapevolezza che nel mistero di Cristo, Verbo di Dio, si celano profondità ancora da scoprire e da esplorare.

Solo in questo spirito sarà possibile al prete affrontare il frastagliato, inesauribile arcipelago di idee e di culture in cui oggi dobbiamo navigare a vista, senza mappe precostituite. Solo così egli potrà vincere la tentazione dell'indifferenza e del sincretismo, che accompagnano come un'ombra il pluralismo, senza per questo perdere il gusto di scoprire l'anima di vero e di bene che si nasconde in ogni posizione. Diceva Giustino, un martire del secondo secolo che era anche un filosofo, che "tutto ciò che è stato detto di vero appartiene a noi cristiani; giacché, oltre Dio, noi adoriamo ed amiamo il Logos del Dio ingenito ed ineffabile, il quale si fece uomo per noi, divenendo partecipe delle nostre infermità, e ci guarì da esse"⁵⁰. In una società policentrica e multiculturale come la nostra, un sacerdote deve aver meditato a lungo su queste parole.

Ma l'obiettivo più importante, nella formazione del presbitero del nuovo millennio, è che egli stesso sia unificato. Di tutti i problemi che abbiamo individuato, sia pur sommariamente, nella nostra panoramica, la frammentazione dell'io è forse il più grave perché tocca direttamente la persona nel

*Uno in se stesso
Contro la frantumazione
dell'io*

santuario della sua intimità e costituisce così lo sbocco di tutti gli altri a livello antropologico. Nessuno, oggi, può esserne immune. E forse, anche potendo, non sarebbe bene tornare agli uomini e alle donne tutti d'un pezzo (o che almeno tali si manifestavano), da cui era popolato il mondo di alcuni decenni fa. Solo se sarà "uno" in se stesso, il presbitero potrà assolvere il compito, assegnatogli dalla *Gaudium et Spes*, di eliminare "ogni motivo di dispersione, affinché tutto il genere umano sia ricondotto all'unità della famiglia di Dio".

Oggi spesso i preti vivono come un grosso problema quello di comunicare veramente con la gente. Sanno comandare sui loro parrocchiani, ma questo in molti casi viene realizzato in modo tutt'altro che comunicativo, anzi come fuga da un reale confronto. Chi si arrocca dietro la propria autorità come dietro un baluardo spesso ha solo paura, anche se non lo sa ammettere. Forse tanti presbiteri non sanno comunicare con gli altri perché non sanno comunicare abbastanza con se stessi. Fanno tante, troppe cose, ma non riescono ad avere una propria identità che, in ultima istanza, dovrebbero trovare in Cristo.

⁵⁰ GIUSTINO, *Seconda Apologia*, 13; PG VI, col. 468 (trad. nostra).

*Comunicare con se stessi
per comunicare
con gli altri*

Perché ciò accada, però, sarebbe illusorio puntare sul modello di unità monolitica che era proprio del credente e del sacerdote di epoche passate. Bisogna, piuttosto, che il presbitero impari ad accettare e a vivere la complessità anche dentro di sé. Bisogna che si attrezzi spiritualmente per dare un volto a quelli che Jean Vanier chiama “i mostri” che si muovono dentro di noi, nelle profondità del nostro essere, e che vengono alla luce specialmente in certi momenti. Perché nulla rende più pericolose queste sorde pulsioni, queste inclinazioni disordinate, quanto il tentativo di esorcizzarle e di rimuoverle senza volerle guardare in faccia, anzi negando, davanti a noi stessi, prima che davanti agli altri, la loro stessa esistenza.

Questo vale anche a livello di esperienza di fede. C'è, dicevamo all'inizio, un non credente dentro di noi, di cui non dobbiamo fingere di non sapere nulla. Prendere atto della sua presenza, dialogare con lui, è importante. La molteplicità può anche diventare una ricchezza, una capacità di capire altri uomini e altre donne che la vivono come noi.

Il miracolo che può restituirci la pace è l'umiltà. A questo innanzitutto il futuro presbitero dovrà educarsi. Il modello è Maria, con la sua povertà, con la sua difficoltà a comprendere quanto le accadeva. Delle pochissime parole che ella dice in tutto il Vangelo, due sono domande: quella all'angelo, circa la possibilità di concepire il Salvatore, visto che ella non conosceva uomo, e quella a Gesù: “Figlio, perché ci hai fatto questo?” (Lc 2, 48). E almeno la risposta alla seconda fu per lei del tutto incomprensibile: “Ma essi non compresero le sue parole” (Lc 2, 50). E tuttavia ella non cessava di riflettere: “Maria, da parte sua, serbava tutte queste cose meditandole nel suo cuore” (Lc 2, 19).

Il verbo greco che qui si traduce “meditandole” è *symballein*, che significa unire cose diverse, collegandole fra loro e quasi sfregandole l'una contro l'altra. È un significato simile a quella del verbo *legein*, che vuol dire parlare, pensare, ma anche unire i diversi nella loro diversità. Il verbo da cui deriva il sostantivo *logos*. Maria generò il *Logos* nel suo cuore, dopo averlo partorito nella sua carne, con questo atteggiamento di ascolto e di riunificazione dei diversi. L'augurio che si può fare al presbitero del terzo millennio è di somigliarle.

