

Giovanni Mazzillo

*L'UOMO REDENTO PER UNA STORIA LIBERATA*  
(Relazione al clero, in preparazione del convegno 1991)

**Schema generale della relazione**

**0. Introduzione: indissolubilità tra fede e vita, redenzione e liberazione**

**0.1. Il valore teologico della storia umana**

Già il Concilio Vaticano II aveva cercato di ristabilire l'unità tra la fede e l'agire nella storia, il credere in Dio e l'amore verso gli uomini. Alcune sue pagine, anche se trattano solo indirettamente della teologia, ribadiscono tuttavia l'unità profonda tra il credere rettamente e l'agire concretamente. La «fede viva» è vista dal Concilio come via sulla quale «quanti sono mossi dallo Spirito di Dio ... seguono Cristo povero, umile e carico della croce per meritare di essere partecipi della sua gloria» (LG 41).

Ma a ciò è da aggiungere che se il Verbo si è incarnato ed è diventato uomo ed ogni uomo è unito a lui, non si può credere oggi in Dio se non si crede contemporaneamente nell'uomo. L'uomo è il soggetto preferenziale di Dio, direi il polo, senza del quale non ci può essere teologia. In questo stesso alveo si deve dire che assumendo la storia umana, Gesù ha dato valore a questa. La nostra storia non si può né si deve separare dalla storia della redenzione. Così come non si può separare la fede in Dio dalla fede nell'uomo, non si può separare la fede nella redenzione di Gesù dalla fede nella salvezza di tutta la storia.

Anche per questo verso, il Concilio ha saputo recuperarne la fondamentale unità tra vita e dottrina, perché ha considerato "ortodossa" la dottrina che sostiene l'inscindibile unità tra i due oggetti dell'unica fede. «In realtà solo nel mistero del Verbo incarnato si dice in una delle pagine più belle del Concilio trova vera luce il mistero dell'uomo» (LG 31). Ma entrambi sono misteri: Dio e l'uomo. Nel mistero del Verbo incarnato, del Dio divenuto uomo, l'uomo scopre tutta la ricchezza inesplorata e inesplorabile che lo inabita, scopra di essere immagine di Dio, figlio di Dio. Ma si può, in tutta fedeltà a questo testo aggiungere, che nel mistero della redenzione operata da Cristo trova piena luce il mistero della storia umana. Non ci sono due poli da contrapporre, ma occorre piuttosto scoprire all'interno dell'uomo stesso e della sua storia quella luce che promana da Dio. Ben ricordava questa pagina della *Gaudium et Spes* Giovanni Paolo II quando scriveva la sua prima enciclica, la *Redemptor Hominis*. Egli a più riprese affermava che Cristo è la chiave per interpretare il mistero dell'uomo, ma scriveva anche che nell'uomo si coglie la presenza di Dio e che tutte le vie della Chiesa conducono necessariamente all'uomo.

Le conferenze generali dell'episcopato latino-americano di Medellin e Puebla hanno approfondito un'intuizione di fondo che risale proprio alle origini della Chiesa, secondo la quale l'essere e il comportamento dell'uomo nel mondo sono intimamente collegati con il suo collocarsi davanti a Dio. Abbracciare Dio e il mondo con un unico sguardo, si potrebbe concludere, o - per restare fedeli al tema - compendiare redenzione dell'uomo e liberazione della storia, ricordando Bonhoeffer, che testimoniava: «chi guarda Gesù Cristo vede realmente Dio e il mondo con un solo sguardo, e d'ora innanzi non può più vedere Dio senza il mondo, né il mondo senza Dio»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> D. BONHOEFFER, *Etica*, Milano 1969, 61, ed. originale *Ethik*, München 1953.

## 0.2. È legittimo parlare di liberazione?

Ma se non c'è né uomo, né mondo senza storia, dobbiamo, per ciò che riguarda il nostro essere *Chiesa situata qui e oggi*, pervenire a due corollari fondamentali: a) la Chiesa non può non immergersi nella storia; di fatto vi è già immersa; b) in questa storia la Chiesa non può privilegiare altri se non coloro che sono oggetto di predilezione da parte di Dio; sicché deve compiere un'opzione preferenziale: *la scelta dei poveri*, nel cui contesto avviene anche l'opzione preferenziale dei giovani e di quanti non hanno altro nella storia che la forza delle proprie insopprimibili speranze o il dolore della loro disperazione. La redenzione raggiunge proprio costoro fruttificando come nuova prospettiva di libertà e di liberazione personale e collettiva.

Anche la *Congregazione per la dottrina della fede* ammetteva la validità di quest'opzione preferenziale e del fondamentale valore della "liberazione" già nella sua prima Istruzione sulla teologia della liberazione<sup>2</sup>. La Congregazione riconosce che l'espressione *liberazione* è valida, affermando: «l'aspirazione alla liberazione, come suggerisce il termine stesso, si ricollega ad un tema fondamentale dell'Antico e del Nuovo Testamento. Così pure presa in se stessa, l'espressione teologia della liberazione è un'espressione pienamente valida»<sup>3</sup>. E poco dopo aggiunge: «D'altronde è significativo che il termine di *liberazione* sia talvolta sostituito dalla Scrittura, con quello, molto vicino, di redenzione»<sup>4</sup>, precisando più volte che è nel contesto della redenzione di Cristo che bisogna inquadrare ogni aspetto della liberazione. Questa non può prescindere dalla redenzione, che ha come protagonista sempre Dio, che parla ed agisce, ma ha come protagonista anche l'uomo, perché destinatario della sua Parola e della sua salvezza ed ha ancora come soggetto preferenziale il povero, perché destinatario privilegiato del dialogo salvifico. Su questi elementi basilari non sussistono dubbi.

La liberazione che ha come avvenimento teologicamente generatore l'esodo, «che non sarà mai cancellato dalla memoria di Israele» (*ivi*, IV, 4: EV 888) si estende anche al popolo di Dio veterotestamentario, che è anch'esso un popolo liberato. Del resto la liberazione valeva già nell'AT non solo per Israele, ma anche per gli altri popoli. Si vedano a questo riguardo i passi molto interessanti di Amos 9,5-7: («Non siete voi per me come gli Etiopi, Israeliti? Parola del Signore. Non io ho fatto uscire Israele dal paese d'Egitto, i Filistei da Caftòr e gli Aramei da Kir?») e di Isaia 19,23-25 che riprende questo tema e ricorre alla volontà misericordiosa e rappacificatrice di Dio, che vuole collegare popoli tradizionalmente ostili, attraverso le immagini delle strade dirette tra l'uno e l'altro, per instaurare una convivenza di prosperità e di pace per tutti i popoli<sup>5</sup>.

Anche la Chiesa è un popolo di liberazione. Lo è nella storia redentiva di Cristo. Ma è anche un *popolo liberante*, perché al seguito del Cristo, la cui opera salvifica è opera di liberazione, come leggiamo oggi anche in testi del Magistero. Non è azzardato parlare anche qui di ricezione da parte del Magistero anche del valore esistenziale e politico della liberazione, che assume un valore normativo e paradigmatico per il popolo di Dio di ogni tempo, sia nell'antica che nella nuova alleanza.

Lo afferma espressamente la II Istruzione sulla teologia della liberazione: *Libertatis conscientia*:

«Se Dio strappa il suo Popolo da una dura schiavitù economica, politica e culturale, è al fine di farne, con l'Alleanza del Sinai, 'un regno di sacerdoti e una nazione santa' (Es 19,6). Dio vuole

---

<sup>2</sup> Libertatis Nuntius. Alcuni aspetti della «teologia della liberazione», del 6.8.1964: EV 9, 866ss.

<sup>3</sup> *Ivi*, III, 4: EV 834.

<sup>4</sup> *Ivi*, IV, 3: EV 887.

<sup>5</sup> Il testo è letterariamente molto chiaro e di grande interesse: «In quel giorno ci sarà una strada dall'Egitto verso l'Assiria; l'Assiro andrà in Egitto e l'Egiziano in Assiria; gli Egiziani serviranno il Signore insieme con gli Assiri. In quel giorno Israele sarà il terzo con l'Egitto e l'Assiria, una benedizione in mezzo alla terra. Li benedirà il Signore degli eserciti: <<Benedetto sia l'Egiziano mio popolo, l'Assiro opera delle mie mani e Israele mia eredità>> (Is 19,23-25).

essere adorato da uomini liberi. Tutte le ulteriori liberazioni del popolo d'Israele tendono a ricondurlo a questa pienezza di libertà, che non si può trovare se non nella comunione con il suo Dio. L'avvenimento più grande e fondamentale dell'esodo, dunque, ha un significato insieme religioso e politico. Dio libera il suo popolo, gli dà una discendenza, una terra, una legge, ma all'interno di un'Alleanza e in vista di un'Alleanza. Non si può, dunque, isolare per se stesso l'aspetto politico; è necessario considerarlo alla luce del disegno di natura religiosa, nel quale è integrato»<sup>6</sup>.

Certamente, nel passaggio al Nuovo Testamento, occorre ben precisare i termini del problema. Per una teologia che sottolinei infatti eccessivamente il superamento dell'elemento "caratteristico" d'Israele sussiste il pericolo di una concezione ecclesiologica complessiva spiritualista ed eterea, se non astorica. Per quella che, al contrario, sottolinei solo la storicità degli avvenimenti israelitici, senza passare alla storicità della Chiesa neotestamentaria ed attuale, subentra o il pericolo di una predominanza etnologica ebraica, oppure, ma spesso anche in combinazione con ciò, lo svilimento storico-salvifico dell'opera della redenzione. In questo secondo caso, il passaggio al popolo di Dio neotestamentario e l'attualità ed attualizzazione della redenzione liberante diventano problematici.

Sono state esplorate alcune vie per cercare una soluzione. Ne ricordiamo qui alcune, per menzionare successivamente quegli argomenti di natura prevalentemente biblico-teologica che ci sembrano più convincenti. Ma, per restare nel sicuro, basterà dire qui che la stessa Istruzione sulla teologia della liberazione<sup>7</sup> parla della liberazione operata da Cristo nell'annuncio del vangelo ai poveri e nell'opera del mistero pasquale<sup>8</sup>. Ciò esige dalla Chiesa un'opera di autentica liberazione, riconoscendo che

«i suoi membri hanno coscienza delle proprie manchevolezze e dei ritardi in questa ricerca. Ma una moltitudine dei cristiani, fin dal tempo degli Apostoli, ha impegnato le proprie forze e la propria vita per la liberazione da ogni forma di oppressione e per la promozione della dignità umana. L'esperienza dei Santi e l'esempio di tante opere al servizio del prossimo costituiscono uno stimolo ed una luce per quelle iniziative liberatrici, che al giorno d'oggi si impongono»<sup>9</sup>.

Da quanto si è finora detto si arriva alla conclusione che non solo è possibile, ma è persino doveroso legittimare teologicamente la formulazione del tema sul quale stiamo riflettendo, che mette in stretto rapporto l'uomo e la storia da un lato e redenzione e la liberazione dall'altra. Si giustifica così che se vita e teologia sono strettamente collegate, redenzione e liberazione vanno insieme, perché, come vedremo meglio in seguito, il peccato non tocca solo l'uomo nelle sue virtù individuali, ma in tutte le sue manifestazioni esistenziali e quindi anche nella sfera sociale e politica.

Affermando che la redenzione socio-politica non è esclusiva, né esaustiva di tutti gli altri aspetti, la Congregazione per la dottrina della fede non può escludere, e di fatto non esclude, che il peccato stesso si esprima come oppressione, come sfruttamento dell'altro uomo. Al contrario, afferma che Cristo, redimendo gli uomini dal peccato, opera la liberazione da ogni forma di oppressione, che è manifestazione del peccato stesso. Non si può infatti sostenere che Cristo ci ha redenti e contemporaneamente escludere che Cristo ci vuole liberi dalle attuali manifestazioni e conseguenze storiche del peccato, quali la povertà, l'emarginazione e ogni forma di discriminazione. Perché? Perché opprimere un uomo significa attentare all'immagine stessa di Dio che è in lui, significa violare quel mistero che ne costituisce l'essenza, significa ricrocifiggere Cristo stesso, che vive nell'uomo.

---

<sup>6</sup> Il titolo di questa istruzione, del 22.3.1986, già anticipata dalla prima è *Libertà cristiana e liberazione*.

<sup>7</sup> V. nota 20 dell'Istruzione.

<sup>8</sup> Cfr. *ivi*, nn. 49-51: *EV* 256ss.

<sup>9</sup> *Ivi*, n. 57: *EV* 269s. Cfr. anche *ivi* tutto il cap. IV: "La missione liberatrice della Chiesa".

La vita teologale della comunità ecclesiale tende alla liberazione da ogni oppressione, perché Cristo ci chiama a vincere il peccato con l'amore solidale. Il nostro stare insieme con Cristo nella Comunità che è la sua Chiesa, ha un senso profondamente teologale, oltre che teologico, perché è finalizzato a collaborare con Cristo nella costruzione del Regno di Dio, quel Regno che Gesù è venuto a inaugurare. L'essere insieme di tanti uomini, che possono e devono sempre più solidarizzare tra loro, costituisce il fatto teologico di una fraternità che si va costruendo sulla terra, mentre si invoca il Padre che è nei cieli. Peccare contro questa solidarietà è peccare contro Dio e contro la Chiesa.

Inoltre, nel momento in cui ci è svelata la "storia della salvezza", ci è anche svelato il mistero della storia dell'uomo. Non può essere diversamente, perché non ci sono due storie contrapposte e separate: gli uomini che vivono nella storia sono uomini salvati e redenti da Cristo, radunati nella Chiesa e che partecipano alla costruzione del Regno di Dio. Con ciò non si afferma che sono gli sforzi degli uomini a costruire il Regno; al contrario, si riconosce la concretezza e la validità del disegno di Dio che incontra realmente gli uomini e non salva soltanto le loro anime, ma anche la loro storia, la loro società. L'agire teologale del cristiano scaturisce da questa visione d'insieme della storia. Le virtù teologali sono impregnate di un sapere "le cose di Dio", perché hanno origine da un sapere "le cose dell'uomo". Di conseguenza non è ammissibile la contrapposizione tra lotta e contemplazione, tra azione e orazione. Non che non ci possa essere un'azione senza l'orazione, ma piuttosto: una vera orazione, senza azione non esiste.

La rivelazione del mistero di Cristo sofferente, morto e risuscitato è ancora la rivelazione del mistero dei sofferenti, degli ultimi, degli assenti della storia, degli esclusi, di quelli che hanno pagato caro, con la vita, il disordine violento del peccato, che si manifesta come solidarietà nel male e assume i connotati del profitto, di un'economia sbagliata, della colonizzazione, e di mille altre forme di oppressioni e di sfruttamento che calpestano l'immagine di Dio vivente nell'uomo. La rivelazione del mistero di Cristo è anche rivelazione della vittoria della vita sulla morte, della potenza di Dio, che sconfigge l'odio omicida dei potenti della terra. Cristo risorge e la sua risurrezione un faro luminoso che squarcia le tenebre, perché mostra il valore che l'uomo oppresso, vilipeso e ucciso ha davanti a Dio e davanti alla storia.

Il più povero è il primo nel Regno di Dio, perché è il preferito. L'opzione preferenziale di Dio passa attraverso l'amore del Padre per il suo figlio Gesù. Il popolo di Dio, che è la Chiesa, è di conseguenza in primo luogo il popolo dei poveri, di quanti sono l'icona vivente del Cristo crocifisso. Se la croce di Cristo rischiarava il mistero dell'uomo povero e sofferente, il popolo di Dio ha primariamente tali poveri come protagonisti. Le Beatitudini proclamate da Cristo non sono solo dirette ai poveri, ma sono la "Magna Charta" del Vangelo, perché indicano coloro che Gesù è venuto a raccogliere: quanti soffrono, hanno fame e sete di giustizia, sono perseguitati a causa della giustizia, sono miti e puri di cuore. La Chiesa è sacramento di unità di tutto il genere umano, come afferma il Concilio, perché fermenta il mondo come lievito, per riportare l'umanità all'ordine di Dio, nel superamento del disordine del peccato. Il cammino della Chiesa è anche il cammino della stessa umanità verso la sua pienezza, quando questa tende a rispondere al piano salvifico di Dio.

In realtà, abbiamo già detto che prassi e teoria, azione e riflessione costituiscono un'unità organica. La Parola illumina la prassi e la stessa prassi in vera nella testimonianza e nel servizio la Parola. Su questa scia anche la storia della salvezza e la storia del riscatto sociale degli oppressi devono essere considerate nell'unico movimento di liberazione che vede Dio come artefice e protagonista, ma anche l'uomo come suo collaboratore. Alla luce del mistero di Cristo, si può dire che anch'esse non sono la stessa cosa, pur essendo unite: né confuse, né separate, distinte eppure unite. Il mistero di Cristo ci fornisce la chiave di lettura più autentica, per non cadere nelle trappole delle facili contrapposizioni teoriche e teologiche e nelle disquisizioni senza fine: se venga prima un elemento oppure l'altro.

L'esempio di una teologia che è radicata in un'esperienza ecclesiale e storica può dare una lezione del "fare teologia" restando fedeli a Dio e ai fratelli.

Questa lunga introduzione mi è sembrata doverosa, al fine di sgombrare il terreno da eventuali malintesi o non sempre motivate diffidenze verso i termini qui in questione. Ma cerchiamo adesso di entrare nel vivo del tema, chiarendo, prima l'estensione del peccato e la conseguente ampiezza dell'azione redentiva di Cristo ed esaminando i piani intersecati dal peccato e dalla redenzione per concludere con alcune suggestioni più dirette e immediate che spero siano utili nella nostra comune preparazione al convegno su *Nuova evangelizzazione e Ministero di liberazione*.

Che cosa dobbiamo intendere per salvezza, e per giunta per salvezza dal peccato, quando molto vagamente riusciamo a comprendere cos'è il peccato e forse ancora meno a livello razionale riusciamo a giustificare che la salvezza dal peccato passa per noi battezzati attraverso la sacramentalità della Chiesa?

Volendo offrire dei contributi di riflessione per una fenomenologia del tema teologico in questione articolerò il discorso in questi tre punti: 1) *la realtà del peccato come realtà che tocca la nostra condizione umana*; 2) *l'autostrutturazione del male come atto antisolidale*; 3) *la redenzione come nuovo patto di solidarietà interumana*. Ciò nei termini di alcune conclusioni riguardanti alcune applicazioni per la nostra realtà ecclesiale calabrese.

### **1. La realtà del peccato come realtà che tocca la nostra condizione umana - «Tutti sono sotto il dominio del peccato» (Rm 3,9)**

Per ciò che riguarda la realtà del peccato, la sua natura e la sua capacità di penetrazione nei diversi ambiti dell'interagire dell'uomo, possiamo ulteriormente suddividere il campo della nostra ricerca secondo questo schema: a) esperienza umana ed esperienza del peccato; b) natura sociale del peccato; c) caduta nel peccato come atto di de-vianza teologale.

#### **1.1. Esperienza umana ed esperienza del peccato**

Vivere da uomini significa vivere consapevolmente. Vivendo facciamo esperienza di vivere. Facciamo esperienza non solo e non tanto per accumulare sapienza, in vista del domani, ma per comprendere l'oggi. Alla nostra esperienza si dischiude una realtà che in noi stessi e negli altri appare prevalentemente come *disordine*, stonatura nel concerto del tutto, atto di violenza in un mondo che aspira a vivere in pace. A noi assetati di bellezza e di ordine si presenta ripetutamente e in diverse forme una realtà di disordine. Un qualcosa che contrasta con i nostri desideri più profondi. Il nostro smarrimento aumenta se un tale disordine, che qui chiamiamo *male* e *non senso*, non è il risultato di una catastrofe naturale, la conseguenza di un fatto ineluttabile, ma l'effetto di una scelta libera. Il male appare una realtà che si rivolge contro gli altri e mira alla istruzione di ciò che appartiene a tutti, anche a colui che compie il male. Alla radice di questo c'è il fatto che il male si rivolge spesso anche contro la propria persona. Scopriamo in noi la possibilità di *farci* del male. Vediamo il bene, eppure compiamo il male. Ci sappiamo diversi, con un cuore pieno di sogni di bellezza, con una volontà che è impaziente e di diffondersi come bontà.

La scoperta del male, che possiamo fare e realmente compiamo, ci riempie di sgomento. Ciò che ci fa realmente paura non è il peccato in sé, ma il fatto che noi possiamo compierlo e di fatti lo compiamo, non a causa di forze oscure, di cui ci sfugge il controllo, ma perché lo vogliamo.

Scrive, a ragione, K. Rahner in un suo saggio su *La colpa e la sua remissione*:

«Secondo la teologia e la rivelazione il peccato e la colpa sono anzitutto originariamente un atto, un fatto, non uno stato (...) La narrazione della caduta di Adamo (...), che si potrebbe chiamare la prima teologia del peccato, dimostra già che lo stato abituale di peccato deriva dall'atto del peccato (...) L'uomo non può accollare la responsabilità del suo peccato a un fatto oscuro,

impersonale ed anonimo (...) Egli deve riconoscere se stesso in quanto agente e paziente, in assoluta e irriducibile identità, quale causa della propria colpevolezza»<sup>10</sup>.

La citazione conferma, a un tempo, l'esperienza del peccato e quella della libera responsabilità dell'uomo. L'esperienza del disordine, che potrebbe a prima vista essere un fatto riguardante solo l'uomo e l'insieme in cui egli vive, cioè un fatto *cosmologico*, è in effetti primariamente un fatto *antropologico*. L'uomo pecca, pur sapendo di peccare, perché lo vuole. Nella sua stessa libertà si annida la capacità del male. Per essere egli *persona* è anche capace di atti contro la persona (degli altri, di Dio) perché è capace di atti anche contro la *propria persona*. È una prospettiva che viene recepita dal grande documento di lavoro del Sinodo dei vescovi su "riconciliazione e penitenza". In un contesto in cui il peccato è colto nella sua manifestazione di divisione, si parla nella prima parte (n. 6) delle tensioni e divisioni, caratteristiche della nostra epoca, «che si sviluppano secondo cerchi concentrici sempre più vasti; nascono discordie e divisioni anzitutto nelle famiglie, poi tra i diversi ceti sociali ed economici, tra popoli interi e, infine, in seno a tutto il genere umano ridotto a due blocchi contrapposti»<sup>11</sup>.

Apprendiamo dallo stesso n. 6 che il grosso contrasto riguardante le nazioni prese come blocchi contrastanti, non interessa solo la contrapposizione Est-Ovest, ma anche quella Nord-Sud<sup>12</sup>. Il documento risale alla radice del male, quando afferma al n. 7:

«È necessario andare oltre la superficie e prendere con coraggio in considerazione il rapporto che queste tensioni e divisioni hanno con l'uomo; è necessario cioè raggiungere la *radice propriamente umana* da cui germinano tutti i mali. La realtà, è sempre l'uomo, non solo l'*oggetto*, ma anche il *soggetto* di tali tensioni e divisioni»<sup>13</sup>.

La realtà antropologica del peccato descritta da Rahner già nel 1964, prima della promulgazione della costituzione *Gaudium et Spes*, appariva come una realtà di cui l'uomo è *agente e paziente*. Tale realtà è rievocata dal testo citato nei termini di *soggetto* e *oggetto*. La pagina della *Gaudium et Spes* riprende la teologia paolina dell'intima divisione interiore di Rm 7,14ss e schizza magistralmente i tratti fondamentali di questa fenomenologia del peccato al n. 10:

«In verità gli squilibri di cui soffre il mondo contemporaneo si collegano con quel più profondo squilibrio che è radicato nel cuore dell'uomo. È proprio all'interno dell'uomo che molti elementi si contrastano a vicenda. Da una parte infatti, come creatura, sperimenta in mille modi i suoi limiti; d'altra parte si accorge di essere senza confini nelle sue aspirazioni e chiamato ad una vita superiore. Sollecitato da molte attrattive, è costretto sempre a sceglierne qualcuna e a rinunciare ad altre. Inoltre, debole e peccatore, non di rado fa quello che non vorrebbe e non fa quello che vorrebbe (...) Per cui soffre in se stesso una divisione, dalla quale provengono anche tante e così gravi discordie nella società»<sup>14</sup>.

## **1.2. Caduta nel peccato come atto di de-vianza teologale**

Il peccato è la caduta dell'uomo. La caduta non indica un incidente fortuito, ma una iattura radicale che fa deviare l'uomo dalla strada sulla quale diviene uomo, ne fa pertanto ritardare l'umanizzazione della storia e il suo ascensionale cammino verso la pienezza del regno. L'uomo non smarrisce la strada

---

<sup>10</sup> K. RAHNER, *La penitenza della Chiesa*, Roma 1968 (2.a), 151.

<sup>11</sup> *La riconciliazione e la penitenza nella missione della Chiesa*. Documento di lavoro del Sinodo dei Vescovi del 1983, Città del Vaticano 1983, 8.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 9.

<sup>14</sup> GS 10. EV 1350.

maestra e si incammina su una strada sbagliata, ma perde la possibilità di percorrere qualsiasi strada. La strada smarrita rappresenta infatti non solo il senso, ma l'insieme delle connessioni che conferiscono all'uomo un posto preciso, una sua armonia nella sinfonia delle "cose" esistenti. La caduta come peccato è una caduta di senso. L'uomo precipita non solo "dall'alto", ma recide i suoi legami più profondi con ciò che è nel "di dentro" della sua realtà. Taglia non solo il raccordo con le sue origini, ma brucia ogni prospettiva futura e la stessa capacità di guardare prospetticamente. La nudità, l'angoscia, la paura dell'altro, che si ritrovano in Adamo peccatore, sono le espressioni di una tragica regressione verso il non-senso.

Ora ciò che dà senso è l'amore. «L'uomo non può vivere senza amore. Egli rimane per se stesso un essere incomprensibile, la sua vita è priva di senso, se non gli viene rivelato l'amore, se non s'incontra con l'amore, se non lo sperimenta e non la fa proprio, se non vi partecipa vivamente» (*Redemptor Hominis*, n. 10.). La dimensione umana e la dimensione divina del mistero della redenzione sono già nella *Redemptor hominis* due aspetti non disgiunti, ma profondamente uniti, sicché attraverso la redenzione la realtà storico-sociale dell'uomo è svelata a se stessa. «Questa è, se così è lecito esprimersi, la dimensione umana del mistero della Redenzione. In questa dimensione l'uomo ritrova la grandezza, la dignità, il valore propri della sua umanità. Nel mistero della Redenzione l'uomo diviene nuovamente "espresso" e, in qualche modo, è nuovamente creato» (*Redemptor Hominis*, n. 10). La redenzione attraversa infatti tutti i livelli dell'umano, passando per i rapporti interpersonali.

La *Redemptor Hominis* li riassume in un lungo inciso con queste parole:

«L'uomo, nella piena verità della sua esistenza, del suo essere personale ed insieme del suo essere comunitario e sociale -nell'ambito della propria famiglia, nell'ambito di società e di contesti tanto diversi, nell'ambito della propria nazione, o popolo (e, forse, ancora solo del clan, o tribù), nell'ambito di tutta l'umanità - quest'uomo è la prima strada che la Chiesa deve percorrere nel compimento della sua missione: *egli è la prima e fondamentale via della Chiesa*, via tracciata da Cristo stesso, via che immutabilmente passa attraverso il mistero dell'Incarnazione e della redenzione»<sup>15</sup>.

Si tratta del senso dell'uomo nel mondo e più in generale nella storia. Anche in quest'ambito il peccato non aveva solo incrinato i rapporti del singolo con la comunità, aveva fatto cadere il presupposto della stessa riferibilità del singolo all'insieme, dell'*io* al *tu*, dell'uno e dell'altro al noi.

La interrelazionalità umana, la stessa comunicazione e la solidarietà sono pregiudizialmente compromesse dal peccato, che come ci insegna la *Sollicitudo Rei Socialis* si va strutturando come male non solo diffuso, ma anche in determinazioni storiche, che Giovanni Paolo II non esita a chiamare «strutture di peccato»<sup>16</sup>. Non a partire dalla sociologia, ma prendendo sul serio la teologia, la miseria delle grandi masse è vista come una situazione di peccato sociale, sicché si può parlare di un mistero di peccato da cui derivano tutte le forme di schiavitù, di oppressione, di ingiustizia<sup>17</sup>.

A *livello intermedio*, di relazioni interpersonali, lo stesso peccato presente negli altri livelli, si manifesta come disordine, egoismo, corruzione, parossismo del sé e del se, in quanto centrità dell'*io*, e conseguente superficialità nelle relazioni umane<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> *Redemptor Hominis*, n. 14, (abbr. RH).

<sup>16</sup> Cfr. *Ivi*, 36, ma vedi anche particolarmente la prima parte sugli effetti devastanti di una concezione complessiva della vita e del mondo in termini di liberismo mercantile, e quindi, sostanzialmente individualistici; e la IV e la V parte su un progetto globale di solidarietà teologicamente fondata.

<sup>17</sup> *Ivi* 36; cfr. *RH*, nn. 70, 186, 517.

<sup>18</sup> Cfr. *ivi* 328.

Si afferma anche che il peccato impregna la stessa cultura<sup>19</sup>, ma con ciò si giustifica anche la nostra indicazione del peccato come autostrutturazione antisolidale del male.

### 1.3. L'autostrutturazione del male come atto antisolidale

Gli ultimi testi citati cui hanno fatto toccare con mano la dimensione esistenziale-antropologica del peccato. Non è la singola esistenza umana ad esserne toccata. È l'esistente collocato nel mondo e nella storia. Entrambi portano le tracce e gli effetti della divisione umana. Il peccato ha una valenza sociale che si evidenzia nella storia dell'essere-con-gli-altri della persona umana. Un tale aspetto sociale non riguarda solo una fenomenologia filosofica dell'uomo. È un fatto teologico e cade sotto la luce e il giudizio della Paola di Dio. In una visione più sistematica possiamo dire che il peccato si manifesta come fatto sociale a un *micro livello*, a un *meso livello* e a un *macro livello*.

Al primo livello tocca infatti i rapporti all'interno di una famiglia, o di singoli gruppi o di piccole comunità alle quali il soggetto appartiene. Se consideriamo però tali realtà nella loro significanza teologica, queste ci appaiono tutte come manifestazioni di un'ecclesialità in germe. La famiglia è infatti la Chiesa domestica, le comunità e i gruppi sono attualizzazioni di una comunità ecclesiale particolare, che essendo Chiesa locale, è Chiesa a tutti gli effetti.

Al secondo livello, quello intermedio, la dimensione *sociale del peccato* riguarda le strutture più ampie del primo. Si tratta delle strutture interfamiliari, sociali, con le quali le microstrutture sono a immediato contatto: la scuola, la parrocchia, i vari movimenti, le diverse organizzazioni. Anche questo secondo livello di socialità è interessato dal peccato, che crea tensioni e divisioni, in molte forme e secondo diverse intensità, toccando, d'altronde, l'ecclesialità, per la parte in cui tali forme associative sono espressione di questa.

A livello più generale, che si può chiamare *macroscopico*, il peccato è presente nelle forme di ingiustizia e di soppressione che popoli interi o interi blocchi praticano su altri popoli. Il peccato è davvero qualcosa di sociale. Non è solo un fatto di interpretazione filosofico-teologica. È un fatto politico. Ce ne parlavano i Vescovi latino-americani a Puebla nel 1979: «Vediamo alla luce della fede come uno scandalo e come una contraddizione con il fatto di essere cristiani il crescente distacco fra ricchi e poveri. Il lusso dei pochi si trasforma in insulto contro la miseria delle grandi masse (...) Questo è contrario al piano del creatore e all'onore che gli è dovuto. In quest'angoscia e dolore, la Chiesa vede una situazione di peccato sociale di gravità tanto maggiore, in quanto di verifica in paesi che si definiscono Cattolici e che avrebbero la capacità di cambiare»<sup>20</sup>.

Se nel mistero del Verbo incarnato trova piena luce il mistero dell'uomo, si potrebbe anche affermare che nel mistero della redenzione trova piena luce il mistero della liberazione, in una storia e in una società pienamente liberate. Di conseguenza la Chiesa scopre la presenza del peccato e le tracce della redenzione operanti tuttora nel mondo. Addita nel peccato la causa prima dell'intima divisione dell'uomo nella stessa struttura della persona e nei rapporti interpersonali <sup>21</sup>. Lo vede ancora all'opera nelle minacce incombenti sulla società e sull'intera umanità, e ciò genera ed estende l'angoscia. «L'uomo, pertanto, vive sempre più nella paura -scriveva Giovanni Paolo II nella *Redemptor hominis* -. Egli teme che i suoi prodotti, naturalmente non tutti e non nella maggior parte, ma alcuni e proprio quelli che contengono una speciale porzione della sua genialità e della sua iniziativa, possono essere rivolti in modo radicale contro lui stesso; teme che possano diventare mezzi e strumenti di una

---

<sup>19</sup> *Ivi*, 405.

<sup>20</sup> *Puebla. L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America latina*, EMI, Bologna 1979, parte I, 2.2. (28).

<sup>21</sup> Cfr. *Gaudium et spes*, n. 10, *RH* n. 14.

inimmaginabile autodistruzione di fronte alla quale tutti i cataclismi e le catastrofi della storia, che noi conosciamo sembrano impallidire <sup>22</sup>.

Sono passate in rassegna alcune forme sociali e storiche di tale peccato, che Giovanni Paolo II chiamerà più tardi «strutture di peccato»: la mancanza di una «razionale e onesta pianificazione» dello sfruttamento della terra, l'incontrollato e sconsiderato impiego delle risorse a scopi militari, l'assenza di altri significati dello stesso ambiente naturale all'infuori di «quelli che servono ai fini di un immediato uso e consumo» e, in generale il decadimento di una contestualità etica in cui valutare lo stesso progresso <sup>23</sup>. Non suscitano sorpresa allora le denunce che seguono.

«È, infatti, ben noto - scriveva ancora il papa - il quadro della civiltà consumistica, che consiste in un certo eccesso dei beni necessari all'uomo, alle società intere - e qui si tratta proprio delle società ricche e molto sviluppate -, mentre le rimanenti società, almeno larghi strati di esse, soffrono la fame, e molte persone muoiono ogni giorno di denutrizione e di inedia»<sup>24</sup>.

Ma in tal modo si consuma anche un peccato: quello dell'indifferenza dinanzi al Cristo affamato e assetato. Le parole di Cristo nella scena del giudizio (Mt 25) sono parole che smascherano il peccato dell'egoismo, che diventa struttura peccaminosa.

«Queste parole - aggiungeva la *Redemptor hominis* - acquistano una maggiore carica ammonitrice, se pensiamo che, invece del pane e dell'aiuto culturale ai nuovi stati e nazioni che si stanno destando alla vita indipendente, vengono offerte, talvolta in abbondanza, armi moderne e mezzi di distruzione, posti a servizio di conflitti armati e di guerre che non sono tanto un'esigenza della difesa dei loro giusti diritti e della loro sovranità, quanto piuttosto di una forma di sciovinismo, di imperialismo, di neocolonialismo di vario genere» <sup>25</sup>.

Ma in questo contesto, mi si consenta di aggiungere che anche la Calabria ha i suoi peccati strutturali, oltre ad avere le sue potenzialità positive e i suoi valori. Ha giuste aspirazioni di giustizia e di sviluppo, alle quali si risponde, purtroppo, non con strutture di solidarietà, ma con quelle che il Papa aveva altrove chiamato «strutture di peccato»: la militarizzazione e le varie forme di imperialismo e di neocolonialismo, da lui espressamente menzionate<sup>26</sup>.

## **2. la redenzione come nuovo patto di solidarietà interumana**

«Ci ha fatto conoscere il disegno di ricapitolare in Cristo tutte le cose» (Ef 1,9-10)

Da quanto si è detto appare chiaro che il peccato è una realtà umana la cui malizia, però, risulta essere un rapporto interpersonale disatteso o deformato, miscosciuto o tradito. È un rapporto che tocca gli altri uomini come persone libere e responsabili, ma tocca anche Dio. I documenti magisteriali già citati partono dal presupposto che «in realtà solamente nel mistero del verbo incarnato trova luce il mistero dell'uomo»<sup>27</sup>.

---

<sup>22</sup> RH, n. 15.

<sup>23</sup> RH, n. 15.

<sup>24</sup> RH, n. 16.

<sup>25</sup> RH, n. 16.

<sup>26</sup> "Se la produzione delle armi è un grave disordine che regna nel mondo odierno ... non lo è meno il commercio delle stesse armi" (*Sollicitudo rei socialis*, n. 24; «È da rilevare, pertanto, che in un mondo diviso in blocchi ...dove, invece dell'interdipendenza e della solidarietà, dominano differenti forme di imperialismo non può che essere un mondo sottomesso a «strutture di peccato" (*ivi*, n.36).

<sup>27</sup> *Gaudium et Spes*, 22.

È questa la dimensione cristologica della nostra riflessione sull'uomo. Essa riguarda la risalita dal peccato e la salvezza dell'uomo stesso. Non di meno appare però già nella prima parte della riflessione come un bisogno ineluttabile nel momento in cui si vuol superare una visione puramente antropologica della realtà del peccato. Se infatti la descrizione dell'uomo come persona, soggetto decisionale e quindi libero ci ha fatto capire la realtà del peccato come disordine e rottura di una relazione originaria con se stesso e con gli altri, dal punto di vista teologico non si può non convenire con quanto è scritto nel documento già citato su "la riconciliazione e la penitenza", che parlando della intima scissione dell'uomo come radice del peccato, al n. 8 afferma: «Chi si lascia guidare dalla Parola di Dio non tarderà a riconoscere che questa radice è il peccato: non un male qualsiasi, di natura puramente psicologica o sociale, ma il peccato, cioè un *atto malvagio che l'uomo compie liberamente davanti a Dio* e contro Dio, rifiutando il suo amore».

La redenzione ristabilisce tutti i riferimenti interumani, mette in evidenza l'unico e imprescindibile valore dell'amore nella vicenda umana, come vicenda di una società che cammina nella storia e costruisce la storia. La redenzione passa attraverso tutti i piani che il peccato aveva sfaldato. *A livello esistenziale*, siamo riconciliati con noi stessi, con la nostra costituzione più intima, con il nostro mistero e solo allora diventiamo capaci di scorgere il mistero che è nell'altro, riscoprendo così che anche l'altro è soggetto. Per questa ragione si può parlare di aspetto personale e di aspetto sociale dell'unico e indissolubile mistero della redenzione.

### **2.1. Aspetto personale della redenzione come liberazione**

In una visione dialogica del rapporto tra l'uomo e Dio, alla caduta dell'uomo corrisponde però un'ulteriore offerta di salvezza da parte di Dio. All'espressione malvagia della libertà umana segue l'espressione salvifica di una libertà divina che riabilita l'uomo a vivere ordinatamente la sua interpersonalità nei vari livelli sociali già considerati. L'ordine non è naturalmente di carattere meramente cosmologico, né è espressione del fato o una necessità mitologica. È solo l'espressione di un progetto d'amore, di un patto amichevole tra Dio e l'uomo. L'uomo vive ordinatamente, quando risponde a quest'offerta di interpersonalità. L'uomo e Dio sono soggetti di un'alleanza che, una volta caduta, per colpa dell'uomo, viene ad essere *qualitativamente e definitivamente* recuperata attraverso la persona di Cristo. In lui, Dio-uomo, il dialogo uomo-Dio non solo si realizza, ma fonda ogni altra possibilità di dialogo. Gesù Cristo appare egli stesso come Alleanza offerta per ridare senso e significato all'esistenza umana e a tutto ciò che costituisce la rete interrelazionale degli uomini nella storia. Perso infatti ogni senso a causa del peccato, l'uomo sarebbe caduto nell'insignificanza e nel non-senso più radicale se non fosse stato salvato dalla parola di Dio venuta sulla terra. La sua reificazione, diventato egli stesso cosa tra le cose, in balia di un destino che presto lo avrebbe buttato tra i relitti di ciò che fu, è stata superata dalla redenzione liberante di Cristo, che lo ha richiamato alla sua originaria dignità di partner di Dio. Nel mistero del Verbo incarnato viene pertanto restaurata la capacità relazionale dell'uomo, la possibilità stessa di parlare con il suo mistero e di scoprirlo, di incontrare Dio e di ritrovare se stesso negli altri. In Dio, ritrovato come persona, l'uomo si riscopre soggetto nell'offerta d'amore di Lui, che lo chiama all'amore. Così l'uomo ridiventa capace di amare.

Quando parliamo allora di salvezza, intendiamo questo recupero del senso dell'uomo. Ci diventa possibile una ri-definizione dell'uomo in relazione, perché la sua salvezza è liberazione dal suo non-senso più radicale. Ma tutto ciò avviene in Cristo, che è il *senso che Dio dà al mondo e dà all'uomo*. All'uomo viene restituita e ampliata la pienezza di senso rispetto a tutte le cose, nel rapporto con gli altri. Il suo posto ridiventa comprensibile sia nel cosmo che nella storia e nella società.

Se il peccato è una caduta di senso dell'uomo in tutte le sue dimensioni, in quanto peccato strutturale, la redenzione in Cristo ne è la riabilitazione. Se il peccato è rottura del dialogo dell'uomo con l'unica Persona capace di definire la sua umanità, la redenzione di Cristo è riallacciamento di tale dialogo. Se il peccato infine è una caduta nel non senso o nella finitudine più insuperabile, nella morte,

la salvezza di Cristo è al contrario recupero di tale finitudine e, attraverso la morte, è vittoria sulla morte stessa. Gesù Cristo è dunque la pace e la riconciliazione, come giustamente titolava il numero 19 del documento *La riconciliazione e la penitenza*. È pace e riconciliazione perché ci libera dalla schiavitù del peccato (cfr. Gv 8,3-36), ristabilendo la nostra libertà e dignità di persone e ci chiama dalle tenebre della nostra caduta di senso alla sua luce ammirabile (cfr. 1Pt 2,9).

## 2.2. Aspetto sociale della redenzione

Nella luce del redentore l'uomo non riacquista solo il senso della sua esistenza, ma anche quello degli altri e della società in cui vive. Ciò avviene a livello di rapporti interpersonali, familiari o di gruppi primari (*micro-livello*); a livello di gruppi più ampi (*meso-livello*) e a livello di strutture sociali più complesse (*macro-livello*). Tutto ciò tocca, però, l'aspetto sociale della redenzione che è il risvolto liberante, positivo, della dimensione sociale del peccato. La redenzione è infatti una realtà sociale. Così come il peccato era una caduta sul piano ecclesiale, la salvezza è una reintegrazione allo stesso livello. Ne parlavano espressamente già le costituzioni apostoliche di Paolo VI *Paenitemin*<sup>28</sup> e *Indulgentiarum doctrina*<sup>29</sup>. Nella seconda si afferma: «Regna tra gli uomini, per arcano e benigno mistero della divina volontà, una solidarietà soprannaturale, per cui il peccato di uno nuoce anche agli altri, così come la santità di uno apporta beneficio anche agli altri»<sup>30</sup>. Riprendevano la stessa idea il nuovo *Ordo penitentiae* che citava tali fonti e lo stesso documento *La riconciliazione e la penitenza* che nel n. 24 distingueva i due aspetti dell'itinerario della penitenza tra quello *personale* e quello *sociale*. Nella stessa logica si muovono altri documenti magisteriali quali la *Sollicitudo rei socialis* la cui prima parte si sofferma sugli effetti devastanti di una concezione complessiva della vita e del mondo in termini di liberismo mercantile, e quindi, sostanzialmente individualistici; mentre dedica la IV e la V parte a un progetto globale di solidarietà teologicamente fondata.

In questo progetto hanno certamente un'importanza tutta particolare quei soggetti che erano le vittime del male in quanto autostrutturazione anti-solidale. Si tratta dei poveri, miti, perseguitati per causa della giustizia, affamati ed assetati di essa, misericordiosi, puri di cuori e costruttori di pace. Sono essi il popolo delle beatitudini e formano il Popolo di Dio della Nuova Alleanza. A questo punto sorge l'ultimo interrogativo, che è quello riguardante le forme effettive di liberazione dei poveri, che la Chiesa vuole perseguire. È l'argomento, il più difficile, affrontato nell'ultimo capitolo della II Istruzione sulla teologia della liberazione, intitolato «La Dottrina sociale della Chiesa per una prassi cristiana della liberazione»<sup>31</sup>.

Qui non solo è recepito il concetto di liberazione nella sua densità teologica in linea di principio, ma è accostato anche al tema controverso e delicato della prassi. Riprendendo il tema dell'urgenza delle applicazioni pratiche della libertà e liberazione cristiana, viene delineato anche dalla congregazione un cammino storico verso la liberazione, al quale partecipano non solo i singoli e i popoli ma l'intera creazione. Quanto alla prassi, non solo non è ripudiato come concetto, ma diventa argomento di quest'intero capitolo ed è senza dubbio un concetto mutuato dalle scienze sociali e non appartiene al patrimonio lessicale della Chiesa.

---

<sup>28</sup> Del 17.2.1966: EV 2, 625ss, qui 634.

<sup>29</sup> Del 1.1.1967: EV 2, 921ss.

<sup>30</sup> EV 924.

<sup>31</sup> Cfr. Cap. V: EV 10, 292.

In una prassi cristiana di liberazione l'appello è a privilegiare le persone sulle strutture (n. 75)<sup>32</sup>, a valorizzare adeguatamente sia il principio di solidarietà che quello di sussidiarietà (n. 73)<sup>33</sup>, a praticare la via della nonviolenza, pur ammettendo come «estremo ricorso» l'insurrezione nei limiti già previsti dal Magistero (n. 78)<sup>34</sup>, facendo opera di trasformazione culturale oltre che educativa (cfr. nn. 80; 93-94)<sup>35</sup>.

Sono indicazioni che integrano e sviluppano ulteriormente la cosiddetta «Dottrina sociale della Chiesa», ma sono anche indicazioni che dimostrano la validità di quel metodo che vuole riflettere sulla società e sui suoi meccanismi, sulle forme di asservimento dell'uomo e sulla loro liberazione alla luce della parola di Dio e della Fede in Lui come liberatore degli oppressi. In un atteggiamento spirituale che ripensa a Maria come a colei tra tra i «Poveri di Jahvè» fu la più fedele a Dio e la più fedele al suo popolo. «Ella ci insegna - dice l'Istruzione - che è mediante la fede e nella fede che, sul suo esempio, il Popolo di Dio diventa capace di esprimere in parole e di tradurre nella vita il mistero del disegno della salvezza e le sue dimensioni liberatrici sul piano dell'esistenza individuale e sociale»<sup>36</sup>.

### **3. La redenzione come nuovo patto di solidarietà interumana**

(Conclusioni riguardanti alcune applicazioni operative per la nostra realtà ecclesiale calabrese)

Nell'Ottobre del 1978 ci fu in Calabria un avvenimento ecclesiale di notevole importanza: il primo convegno regionale ecclesiale postconciliare, un convegno che non aveva avuto uno simile dal 1896. La Chiesa calabrese si interrogò su «Le vie dell'evangelizzazione in Calabria» a Paola, dal 28.10 all'1.11.1978. «Evangelizzazione e promozione umana» costituiva il binomio nel quale rientrava la progettualità conciliare di un rinnovamento dell'intera Chiesa italiana: un appuntamento al quale la Calabria non voleva mancare. Riprendendo concetti ormai acquisiti dal Magistero ufficiale, si sentì ribadire dai nostri vescovi: «Non esiste opposizione né separazione, ma complementarità tra evangelizzazione e progresso umano...l'agire per la giustizia e il partecipare alla trasformazione del mondo ci appaiono chiaramente come una dimensione integrante della predicazione del Vangelo»<sup>37</sup>.

Il soggetto apparve la Comunità, la cui consistenza teologica fu mutuata attraverso la terminologia conciliare di «popolo di Dio», un popolo tanto vicino a quel «popolo delle beatitudini» e «popolo della pace», di cui si era parlato anche nelle due *routes* internazionali della Pax Christi in Calabria, il 1977 e 1978. Monsignor Cantisani disse, nelle sue prime conclusioni sul Convegno:

«Parlando di Chiesa come comunione, penso sia anche necessario parlare di comunione a livello regionale. E il nostro convegno è particolarmente importante proprio perché 'regionale' (...) C'è di più, però. Non si potrà mai avere la liberazione della Calabria da ogni forma di sottosviluppo, dalle violenze occulte e non, se non siamo uniti, se non siamo un «noi» (...) se non siamo veramente popolo, perché è il popolo il vero protagonista della storia. È significativo che mentre si svolgeva il

---

<sup>32</sup> EV 10, 300.

<sup>33</sup> EV 10, 297.

<sup>34</sup> EV 10, 306.

<sup>35</sup> EV 10, 308; 328-329.

<sup>36</sup> *Libertatis Conscientia*, cit., n. 97: EV 10, 336.

<sup>37</sup> *Discorso d'apertura di Mons. Sorrentino*, in: *Le vie dell'evangelizzazione in Calabria*, Dehoniane, Napoli 1980, 18.

nostro convegno, 30.000 calabresi sfilavano per le vie di Roma per chiedere giustizia: tutta la nostra Chiesa era lì presente»<sup>38</sup>.

Il convegno di Paola ha avuto il merito di aver tentato un modo nuovo di incontrarsi, di discutere, di guardare al futuro. Si trattava sicuramente di una strada ardua, alla quale non eravamo né abituati, né preparati. Tuttavia fu un gesto coraggioso, al quale sta per seguirne un altro. A noi sembrò un'occasione utilissima per prendere coscienza della nostra realtà di Chiesa che vive in Calabria per fare il punto sulla evangelizzazione e la promozione umana, che oggi qui chiamiamo «liberazione». Sembrò quel convegno essere quello che più di ogni altro recepiva e rilanciava a livello regionale contenuti teologici ed itinerari ecclesiali di grande attualità. Per lo meno fu un tentativo serio di una lettura ecclesiale d'insieme, prima ancora della diocesanizzazione e della specializzazione dei vari gruppi e movimenti, che di lì a poco si andarono estendendo, in una molteplicità e diversificazione, che se spesso è salutata come una benedizione della Chiesa, non è però l'ottimale per quel progetto pastorale globale, che non può non rifarsi a scelte comuni e decisioni prese insieme, che in ogni caso sono puntualmente da verificare, per ciò che riguarda le loro realizzazioni pratiche, perché appunto i convegni non restino solo dei bei convegni. Forse anche per la mancanza di tali impietose verifiche ogni movimento finisce con l'aver le sue priorità che sono decise altrove sia per l'impostazione generale sia per le scelte particolari. Non di rado succede che i gruppi ed anche i loro presbiteri abbiano progetti e responsabili che godono di una sorta di extraterritorialità ecclesiale con il rischio costante di una spiritualizzazione, che non è più capace di cogliere il valore teologico del popolo di Dio nella realtà storica e come soggetto culturale e politico oltre che ecclesiale.

Quanto ai contenuti, anche il convegno di Paola non lascia aditi a dubbi. Essi sono quelli che vanno nella direzione già vista della *storicizzazione dell'atto di fede come progettualità liberante*, e si chiamano: *conciliarità* come prassi nuova nella gestione comunionale della Chiesa, *primato dell'evangelizzazione*, nella quale rientra la promozione umana, *comunionalità* come riferimento costante per ogni gruppo o attività settoriale, *povertà* come stile evangelico che ci fa rinunciare a forme di privilegio o a mezzi imponenti che offuscano l'annuncio. Pertanto la Chiesa di Calabria sente oggi, come avvertì allora la necessità di fare scelte che la vedano accanto agli emarginati e i senza voce, prendendo a cuore il destino degli umili e degli indifesi.

#### **4. Tra denuncia profetica ed annuncio testimoniale**

Dalle premesse poste la Chiesa di Dio che vive in Calabria deve ripensare al suo impegno per una evangelizzazione liberante. Riprendendo termini, riassunti nella relazione finale del gruppo di studio «Fede ed impegno politico» di Paola 1978, conservano piena attualità affermazioni come queste:

«È stata riconosciuta la necessità di una costante azione di denuncia profetica della Chiesa, più coraggiosa ed incisiva: questa diffusa esigenza rende evidente come le chiese locali, in tutte le loro componenti, debbano disporsi a riassumere un atteggiamento di servizio e di distacco da compromessi con il potere. Tali considerazioni sono state accompagnate dal riconoscimento della vigile presenza dell'episcopato calabro sui principali problemi emergenti nella regione (mafia, lavoro, emigrazione)»<sup>39</sup>.

La *denuncia profetica*, anche se frammentariamente ha riguardato e riguarda mali endemici antichi ed altri più recenti come la mafia

«cancro esiziale e soprastruttura parassitaria che rode la nostra compagine ecclesiale; succhia con i taglieggiamenti il frutto di onesto lavoro; dissolve i gangli della vita civile; con sequestri,

---

<sup>38</sup> *Ivi*, 216.

<sup>39</sup> *Ivi*, 208.

che non risparmiano più nemmeno le donne e i bambini, e con uccisioni cinicamente consumate, irride e calpesta i valori più alti e gli affetti più sacri della vita» (*Messaggio dell'episcopato calabro del 25.11.1979*)<sup>40</sup>.

Non manca la menzione delle cause incentrate sulla disoccupazione, sacca di miseria e disperazione, al punto che, si aggiungeva nel messaggio: «questo terribile male trova i suoi adepti tra i molti giovani parcheggiati nella disoccupazione e nel precariato». La realtà odierna registra purtroppo un peggioramento, e ci mette davanti alla brutalità e all'estensione del male, come nuovo patto antisolidale e mafioso, struttura peccaminosa, che si aggiunge alle altre già viste: egoismo di poche classi, abuso di potere e clientelismo, nuova colonizzazione e militarismo avanzante in tutto il Sud e anche in Calabria.

Tutto ciò sembra essere abbinato a mali antichi, ma ancora corrosivi quali «un malcostume che porta allo sperpero del pubblico denaro e alla discriminazione nei confronti delle libere iniziative», come diceva lo stesso appello, che menzionava anche quello ormai classico, divenuto vera favola nazionale, ma che, a rigore, non è solo della Calabria né solo del Sud: «un perdurante sistema clientelare nell'assegnazione dei contributi, del resto assolutamente insufficienti anche per i gravosi prelievi stabiliti dalla legge»<sup>41</sup>.

Contro un tale patto di peccato, occorre rinnovare un patto di solidarietà e d'amore, perché vale oggi più che nel passato l'appello etico, che non giustifica nessun assenteismo. di cui parlavano allora i nostri Vescovi:

«In un contesto povero come quello calabrese ogni pigrizia e ogni inadempienza a questo riguardo è grave colpa e, socialmente, un gravissimo errore. Il grido di chi è oppresso dalle ingiustizie e le lacrime di quanti soffrono o si trovano nel bisogno vanno considerati e compresi, prima che diventino esasperazione e minaccia di ribellione»<sup>42</sup>.

A noi sembra di non essere lontani dal vero, se affermiamo che la strada indicata in quel messaggio, al quale sono seguiti anche altri, che non possiamo citare per ragioni di spazio, dovrebbe costituire la strada maestra sulla quale l'intera Chiesa calabrese dovrebbe camminare, sia per fedeltà alla Parola di Dio sia per fedeltà a quella stessa terra sulla quale ci troviamo. Ma la denuncia profetica richiede anche un annuncio testimoniale, in quanto evangelizzazione liberante, da vivere non solo a livello personale, ma anche a livello comunitario. Con coraggio, dobbiamo allora chiederci fino a che punto questo binomio è diventato prassi delle nostre parrocchie, nei nostri gruppi, oltre che nelle nostre scelte di vita individuali. Fino a che punto essere *operatori di giustizia e di pace*?

Ma la Chiesa di Calabria, insieme di Chiese diocesane, per poter liberare deve ancora liberarsi di alcuni fardelli, di certi pregiudizi come di ataviche tendenze, che talora privilegiano ancora forme di collateralismo, mentre si va intensificando in questi ultimi anni una formazione che corre continuo pericolo di spiritualizzazione e di liturgismo. Ciò è molto riduttivo e suscita l'impressione di voler esaurire la prassi cristiana alla sola attività della preghiera o alla creazione di una cultura alternativa a tutte le altre e a queste concorrente e rivale. Ciononostante, noi crediamo che un'inversione di tendenza sia possibile. Lo sarà nella misura in cui sapremo riscoprire la storicità del popolo di Dio e la sua permanente attualità. Per questa inversione di tendenza che esca dalle strettoie dell'intimismo e dell'etichettatura cristiana ad ogni costo, è necessario riconsiderare centrale la riflessione sulla Chiesa

---

<sup>40</sup> CEC, *Supplemento al Bollettino ecclesiastico Diocesano 2* (Luglio-Dicembre 1979) 65-66.

<sup>41</sup> *Ivi.*

<sup>42</sup> *Ivi.*

di questi nostri anni. Quella che fa tanto parlare di sé ed ha suscitato interventi autorevoli, che vogliono ben calibrarne la portata. Si tratta del tema della liberazione.

Dicevano che la Chiesa di Calabria deve essere fedele al suo progetto: «essere sempre segno e strumento d'amore», non solo in una dichiarazione di principi, ma con la forza attinta alla santità, come suonavano le parole conclusive del convegno regionale del 1978, che rimandavano a S. Francesco di Paola come modello di servizio e di difesa dei poveri e dei deboli<sup>43</sup>.

Può esserlo e deve esserlo. Lo sarà nella misura in cui si convertirà continuamente a ciò che essa è nella sua dimensione misterica più profonda: Chiesa di Cristo, segno e strumento di unione e di liberazione. Da questa premessa partiva anche la «Proposta di linee pastorali in vista degli anni novanta», elaborata al termine dell'interessante *Convegno Regionale dei giovani*, tenutosi a Vibo Valentia dal 28.2 al 3.3.1985. Chiedendosi come si poteva realizzare la riconciliazione cristiana insieme alla comunità degli uomini e nella comunità degli uomini, i giovani calabresi rispondevano dicendo che ciò è possibile se la Chiesa è se stessa: cioè ha Cristo come centro, via e meta del suo cammino; se è popolo di Dio, che non si apparta dalla storia, né si separa da essa, ma sceglie l'uomo come sua strada; se non fugge la società, ma nemmeno si esaurisce in essa, restando evangelicamente come lievito nella massa e sale della terra; se vive della parola di Dio, che le fa rifiutare ogni privilegio e la fa essere coraggiosa. Per una profezia non saccente, ma testimoniale ed efficace occorre avere le idee chiare - si aggiungeva in quel contesto - sui meccanismi sociali che producono dipendenza e arretratezza, intervenendo in prima persona, con scelte di vita, per reagire ed annunciare un modo nuovo di vivere socialmente<sup>44</sup>.

La nostra storia diventerà una storia liberata solo se tenteremo di creare

«una società che privilegi i più deboli ed i più poveri e che ispiri alla solidarietà le sue scelte politiche (...) passando dal lamento alla progettualità, dalla protesta individuale all'azione solidale, dalla genericità alla puntuale identificazione di ogni forma di violenza che attenti alla vita»<sup>45</sup>.

Sono tutte queste logiche conseguenze del discorso teologico che qui abbiamo fatto e sono anche parte della nostra storia. Anche se vengono prima del *Convegno della Chiesa italiana* tenuto a Loreto dal 9 al 13 aprile 1985, ricevono per molti versi proprio in quel convegno una conferma autorevole. A Loreto è stata la Chiesa italiana a definirsi Chiesa itinerante, popolo di Dio proteso a «seguire Gesù Cristo e a vivere di Lui, crocifisso, risorto e vivo per riconciliare pienamente gli uomini con se stessi, tra di loro e con Dio»<sup>46</sup>. Proprio per questo motivo la Chiesa si dice a Loreto

«viene così a sentirsi partecipe di tutti i frammenti di umanità, in questa società italiana che porta ancora le ferite di tanta violenza, non solo di quella terroristica e delinquenziale, ma anche della violenza dei poteri occulti, della sempre possibile violenza culturale sui poveri, della violenza emarginante»<sup>47</sup>.

È una via di servizio alla quale siamo tutti chiamati e sulla quale la Chiesa italiana, nel suo insieme, ha inteso esprimere la sua solidarietà e il suo appoggio, abbozzando le grandi linee di *una politica per*

---

<sup>43</sup> *Le vie dell'evangelizzazione in Calabria*, cit., 218.

<sup>44</sup> Idee registrate in presenza al convegno, del quale l'Istituto teologico Calibro, di cui ero docente, aveva preparato i testi introduttivi.

<sup>45</sup> *Un itinerario di riconciliazione per una Chiesa missionaria*, Effesette, Cosenza 1985, 198-199.

<sup>46</sup> *Nota Pastorale*, del 7.6.1985, n.8.

<sup>47</sup> *Ivi*, n.38.

*il superamento della questione meridionale*<sup>48</sup>. Anche le occlusioni di quel documento parlano di *ministerialità di servizio e di liberazione*<sup>49</sup> e di *testimonianza coraggiosa e profetica*<sup>50</sup>. Tornano alla memoria alcune espressioni della *Nota pastorale di Loreto*, che precisavano la natura di tale ministero:

«servizio riconciliato con la gente, ministero che si dirige a tutti, non solo a gruppi ristretti; ministero che ama la gente povera, ministero che è partecipazione alla storia delle persone, capacità di ascoltare ed insieme di aiutare tutti ad ascoltare, per far crescere nella verità e nella responsabilità; ministero che sa parlare il linguaggio che parla la gente, secondo una destinazione popolare della misericordia e della pedagogia di Dio»<sup>51</sup>.

Anche da queste ultime indicazioni viene confermata la via che la prassi ecclesiale deve perseguire: *una liberazione autentica ed integrale*. *Autentica* perché fondata in Cristo e nella sua Redenzione, *integrale* perché non isola elementi settoriali, economici o spirituali, ma considera il peccato e la grazia, la caduta e l'oppressione, che la redenzione e la salvezza come fatti riguardanti l'uomo nella sua complessità e totalità.

In questa complessità ed organicità noi ritroviamo noi stessi. Ritroviamo le nostre radici, che sono nella nostra gente povera eppure credente, mortificata eppure capace di gesti di tenerezza, di gratuità, di eroismo. La liberazione è integrale perché sappiamo di avere un'anima, quella di cui l'avanzare e il diffondersi di miti efficientistici, economicistici, quanto cinici, vorrebbe privarci. Nella forza liberante del Vangelo ritroviamo la nostra tenacia ed il nostro silenzio, la nostra meditazione sul senso della vita e della morte; in essa ritroviamo sempre la forza di andare avanti, di continuare ad amare e lottare, fosse anche il lottare in solitudine e contro ogni speranza.

---

<sup>48</sup> CEI, *Sviluppo nella solidarietà*, n.19.

<sup>49</sup> *Ivi*, n. 29.

<sup>50</sup> *Ivi*, n.25.

<sup>51</sup> CEI, *Nota pastorale*, cit., n.22.