

Giovanni Mazzillo

Per una comunità solidale, laboratorio di speranza

Premessa. La trattazione del mio tema in parte presuppone in parte ingloba una serie di sottotemi, che sarebbe troppo lungo persino enumerare. Per accennare solo ai gangli principali, dai quali alcuni di essi partono e verso i quali confluiscono, basti qui menzionare i termini in gioco del titolo: il senso e il valore insostituibile della comunità, il concetto e la relativa prassi della solidarietà, il ruolo della comunità ecclesiale nella costruzione o ri-costruzione della città, il valore e il senso non declamatorio ma progettuale della speranza, l'indicazione dei possibili ambiti investiti dalla ricostruzione di una speranza progettuale. Solo di striscio riuscirò a toccare alcuni di essi, volendo concentrare il mio intervento su tre nodi fondamentali che mi sono apparsi più adatti almeno a contenere le questioni per me più interessanti. Sono: 1) Dalla relazionalità ferita alle possibilità inedite della "Chiesa da Abele" come paradigma di una «nuova civiltà»; 2) Le risorse spirituali e la loro possibile efficacia; 3) il futuro della città si gioca su una progettualità socialmente significativa.

1) Dalla relazionalità ferita alle possibilità inedite della "Chiesa da Abele" come paradigma di una «nuova civiltà»

Chi si cimenta nel nostro campo in quella riflessione teologica sulla Chiesa detta "ecclesiologia", si imbatte prima o dopo nel problema delle sue origini. Se almeno per noi cattolici non ci sono dubbi che in quanto Chiesa cristiana essa è da ricondurre alla volontà di Cristo e all'effusione del suo Spirito, è ugualmente indiscusso che in quanto assemblea di Dio (con il quale concetto coincide l'idea di "convocazione" e dunque di *ekklēsia*) è di molto antecedente e va indietro nel tempo, intrecciandosi con la storia del popolo d'Israele. Ma va indietro di quanto e si può fissare una data della sua nascita? Se le risposte sono molteplici e, passando attraverso l'alleanza di Mosé, arrivano fino a quella di Abramo o, ancor prima, a quella di Noè o addirittura di Adamo, impressionano non poco alcuni antichi padri della Chiesa, che fissano le sue origini in Abele, parlando esplicitamente di una *ecclesia ab Abel*¹. Mi soffermo su quest'espressione perché la ritengo non solo simmetrica all'altra biblicamente già esplicitata della "città di Caino", ma perché mi è apparsa più che l'indicazione di un inizio temporale, la risposta ad un problema fondamentalmente qualitativo, cioè che cosa caratterizzi la Chiesa e attraverso quale tipologia di persone nasca e sussista. Insomma non solo la Chiesa che inizia con Abele, ma la Chiesa che sta con Abele perché esiste e consiste in Abele e in tutto ciò che egli esprime, a partire dal suo riferimento a Cristo, innocente respinto e ucciso da una tipologia di città che contesta radicalmente i valori che egli incarna.

La città che Abele esprime è per Sant'Agostino la *civitas Dei*: ciò solleva indubbiamente qualche problema. Se infatti quest'ultima non può e non deve essere equiparata *sic et simpliciter* alla Chiesa, non può essere nemmeno espressione di una concezione integralista che ancora ipotizzi una qualche forma teocratica di società civile. Né la *civitas Dei* si può semplicemente contrapporre alla cosiddetta *civitas mundi*. Inoltre occorre superare un altro condizionamento storico, quello per cui Caino e Abele erano, ancora in Ambrogio, l'uno prototipo della sinagoga l'altro della Chiesa.

Al di là di ogni impostazione di contrapposizione ideologica, la via oggi più praticabile è quella individuata già in epoca biblica neotestamentaria, che mette in rapporto Abele con Cristo e, restando in continuo riferimento a Cristo², vi intravede le caratteristiche del *giusto* e del *profeta*³. Si tratta di figure osteggiate e perseguitate e che tuttavia rimangono emblemi di una volontà divina che vuole guarire gli uomini dalla violenza, ponendo innanzi tutto un argine ad essa. Il sangue di Abele e quello di Cristo, per l'ingiustizia

¹ Y. CONGAR, «Ecclesia ab Abel», in *Festschrift für Karl Adam*, Düsseldorf 1952, 79-108.

² Cf. Ebrei 11,4: «Per fede Abele offrì a Dio un sacrificio migliore di quello di Caino e in base ad essa fu dichiarato giusto, attestando Dio stesso di gradire i suoi doni; per essa, benché morto, parla ancora» e 12,24 «[Voi vi siete invece accostati]... al Mediatore della Nuova Alleanza e al sangue dell'aspersione dalla voce più eloquente di quello di Abele».

³ In Mt 23,35 Gesù apostrofando gli scribi e i farisei parla della loro ostilità ai profeti di Dio, mandati in continuazione, «perché ricada su di voi tutto il sangue innocente versato sopra la terra, dal sangue del giusto Abele fino al sangue di Zaccaria, figlio di Barachia, che avete ucciso tra il santuario e l'altare». In Lc 11,50-51 il brano ad esso parallelo parla del conto che dovrà dare «questa generazione del sangue di tutti i profeti, versato fin dall'inizio del mondo, dal sangue di Abele fino al sangue di Zaccaria, che fu ucciso tra l'altare e il santuario», considerando Abele il primo dei profeti.

palese che grida ancora verso il cielo e in faccia a tutta la terra, sono un insopprimibile appello a che il sangue di nessun altro essere umano sia più versato, a partire da quello degli omicidi. Infatti Caino riceve un segno da Dio perché non sia ucciso da alcuno, e Gesù muore raccomandando al Padre gli stessi suoi carnefici⁴.

Le conseguenze principali sono per noi di due ordini. Il primo riguarda la costituzione della Chiesa. Questa consta in primo luogo delle vittime dell'ingiustizia, che sono la sua materia e la sua memoria vivente, perché quanti patiscono la violenza sono associati al martire-testimone per eccellenza, a Cristo. Sicché la chiesa è *da Abele* nel senso che sussiste con il primo Abele e con tutti coloro che ne presentano le caratteristiche, e ogni Abele rimanda a Cristo, non solo "nuovo Adamo", ma definitivo Abele⁵. Non posso dilungarmi oltre, ma quest'idea, anche se non sempre espressa in questi termini, è ampiamente e profondamente cattolica, perché è parte di una spiritualità tradizionale che, tra l'altro, ha canonizzato già anticamente come "santi innocenti" i bambini uccisi da Erode (evidentemente né battezzati, né capaci di intendere) e ha fatto chiamare "martiri" anche coloro che sono stati uccisi non in odio alla fede, ma in odio alla giustizia, o semplicemente perché la loro vita costituiva una testimonianza non accettata dai violenti⁶.

Il secondo ordine di conseguenze riguarda il sistema valoriale che caratterizza la comunità ecclesiale e le sue scelte. Essa non solo consta di coloro che sono simili ad Abele, ma deve stare anche *dalla parte di Abele*, anche laddove figure, estranee alla sua compagine istituzionale, al pari di Socrate, sono stati testimoni convinti della verità, fino a dare la propria vita per essa⁷. Sono coloro nei quali si è ravvisata da parte della teologia una sorta di "profezia esterna", da accogliere e condividere sulla base della teologia dei "segni dei tempi"⁸.

Non si può negare che la caratteristica della Chiesa come *ecclesia martyrum* sia sostanziale⁹, né la presenza di un martirio reale anche in altri, in forza della loro reale somiglianza a Cristo «sino allo spargimento del sangue». Realtà che anche nel pensiero di Giovanni Paolo II «è divenuta patrimonio comune di cattolici, ortodossi, anglicani e protestanti»¹⁰. Su questa scia, cogliendo un'inscindibile unità tra fede, verità, carità e giustizia, sono da considerare nell'ottica del martirio tutti coloro che hanno subito violenza, a motivo anche di uno solo di questi valori fondamentali e talvolta anche da parte delle istituzioni, incluse quelle religiose. In ogni caso, in una più accurata ricognizione in campo ecumenico¹¹, non sarà impervio collegare all'*ecclesia ab Abel* tanto i personaggi più noti come M. L. King e D. Bonhoeffer, sul versante delle chiese evangeliche, o Gandhi, su quello più genericamente religioso, quanto le figure di giudici che hanno lottato contro la mafia per la giustizia e sono stati uccisi a motivo di essa. Ma a costoro è da aggiungere una schiera dalla quale non sono certo da escludere quanti nei contesti più diversi sono stati perseguitati fino alla soppressione violenta, a motivo del loro impegno per la pace e per ciò che ad essa afferisce¹².

⁴ Gen 4,15 «Ma il Signore gli disse: "Però chiunque ucciderà Caino subirà la vendetta sette volte!". Il Signore impose a Caino un segno, perché non lo colpisse chiunque l'avesse incontrato»; Lc 23,34: «Gesù diceva: "Padre, perdonali, perché non sanno quello che fanno"».

⁵ Questa premessa ecclesiologica sembra essere alla base anche di chi, sul versante cristiano, si domandava già alcuni decenni fa da che parte dobbiamo stare in quanto credenti in Cristo. Cf. R. LA VALLE, *Dalla parte di Abele*, Mondadori, Milano 1971, che portava il di per sé sufficientemente espressivo sottotitolo, che sembra un sommario del libro: "...io vedo morire l'uomo nei libri dei filosofi come nei lazzaretti di Calcutta e negli inermi villaggi del Vietnam, ma chi è geloso dell'uomo?». Cf. anche il più recente: R. LA VALLE, *Se questo è un Dio*, Ponte alle Grazie Editore, Milano 2008.

⁶ Cf. Eb 11,4: «Per fede Abele offrì a Dio un sacrificio migliore di quello di Caino e in base ad essa fu dichiarato giusto, attestando Dio stesso di gradire i suoi doni; per essa, benché morto, parla ancora». Si afferma che Dio stesso fa da testimone (*martyrountos*) ad Abele, perché egli attraverso la sua fede, ha testimoniato (*emartyrêthe*) di essere giusto.

⁷ Giustino, morto martire anche lui, vedeva in Socrate un vero e proprio martire (Cf. *Apol.*, I, 2,4) e partendo dall'affermazione del filosofo nell'*Apologia di Socrate* «mi possono certo uccidere, ma non mi possono recare danno», vi leggeva l'anticipazione di un'affermazione cardine del cristianesimo, risalente a Gesù: «E non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno potere di uccidere l'anima; temete piuttosto colui che ha il potere di far perire l'anima e il corpo nella Geenna» (Mt 10,28).

⁸ Cf. E. SCHILLEBEECKX, «In search of the salvific value of a political praxis of peace», in: AA. VV., *Peace spirituality for peace makers*, (a cura di Pax christi international), Omega, Antwerpen 1983.

⁹ Cf. E. PERTERSON, «Martirio e martire», in *Enciclopedia Cattolica* VIII, Roma 1952.

¹⁰ *Tertio millennio adveniente*, 37, che cita anche l'omelia per la canonizzazione dei martiri ugandesi di Paolo VI.

¹¹ *Ivi*.

¹² Cf. J. CONE, *Martin Luther King*: «la fonte del suo coraggio nell'affrontare la morte»; G. CASALIS, «La teologia sotto il segno del martirio: Dietrich Bonhoeffer», A. HERZOG, «Martirio ed olocausto», in *Concilium* 19 (1983/3), rispettivamente alle pagine 480-491; 492-499; 474-479; per Gandhi ed altri "testimoni di pace" di questo secolo cf. E. RAGUSA, *Testimoni del XX secolo*, in L. LORENZETTI (a cura di), *Dizionario di Teologia della pace*, cit., 962-971. In campo cattolico, basti qui ricordare quanti hanno subito la stessa sorte per la loro prassi tesa alla giustizia, da Mons. Oscar Romero a I. Ellacuría. Cf. ELLACURÍA, *Il popolo crocifisso*, in I. ELLACURÍA - J. SOBRINO (a cura di), *Mysterium*

2) Le risorse spirituali e la loro possibile efficacia

Il discorso finora fatto ci conduce ad alcune conseguenze che riguardano anche la città nel suo rapporto con la comunità ecclesiale.

Più specificamente porta innanzi tutto la Chiesa a non impostare la sua azione-missione nella città, o più genericamente “nel mondo”, come semplice – sebbene in alcuni casi forse indispensabile – azione supplente l’assenza dello stato¹³, ma come scelta fondamentale in favore delle vittime dell’ingiustizia e come difesa dei testimoni-vittime, in un’ininterrotta continuità profetica e nel solco della *Chiesa da Abele* e della *Chiesa con Abele*. Ciò implica una prassi profetica, che più che scontrarsi sistematicamente e frontalmente con la società civile e la città, addita ad entrambe il valore dei perdenti della società medesima e se ne fa carico, invitando anche queste a riconsiderare il loro rapporto con essi.

Ciò significa non tanto e non principalmente interventi nell’ambito della carità tradizionalmente intesa, ma un’impostazione alternativa a quella di qualsiasi altra società e istituzione. Qui è da raccogliere con coraggio la lezione di testimoni che non sono mancati nemmeno nella Chiesa italiana e che, tanto per citare qualche nome, corrispondono a don Primo Mazzolari, don Lorenzo Milani, padre David Maria Turoldo, padre Ernesto Balducci, Mons. Tonino Bello, senza dimenticare ovviamente quanti, oltre ad essere profeti della *ecclesia ab Abel*, ne sono stati anche i martiri, come don Peppino Diana e don Pino Puglisi nel campo più direttamente religioso. Al di là dei riconoscimenti, per la verità un po’ tardivi, verso questi tessitori di relazioni autentiche che privilegiavano gli sconfitti e i perdenti, la Chiesa di oggi deve chiedersi davanti al suo Signore se e in che misura abbia raccolto il patrimonio e il testimone di questi profeti e in che misura sappia riconoscere, apprezzare e portare avanti la profezia. Sì, la profezia, parola oggi non proprio frequente; tuttavia, se la Chiesa ha una sua specificità, deve occuparsi delle ferite e dei feriti dalla violenza, che, da ciò che ascoltiamo anche da altre fonti, è dilagante, per una sorta di istituzionalizzazione della non-civiltà di Caino.

Urge pertanto un’innovazione di tendenza, ma essa è già ne Vaticano II:

«Come Cristo ha compiuto la redenzione attraverso la povertà e le persecuzioni, così pure la Chiesa è chiamata a prendere la stessa via per comunicare agli uomini i frutti della salvezza»¹⁴.

Il motivo non è una qualsivoglia e lodevole caratterizzazione umanitaria, ma è lo stesso

«Gesù Cristo “che era di condizione divina» e che “spogliò se stesso, prendendo la condizione di schiavo” ... e per noi “da ricco che era si fece povero”».

Pertanto:

«così anche la Chiesa, quantunque per compiere la sua missione abbia bisogno di mezzi umani, non è costituita per cercare la gloria terrena, bensì per diffondere, anche col suo esempio, l’umiltà e l’abnegazione. Come Cristo infatti è stato inviato dal Padre “ad annunciare la buona novella ai poveri, a guarire quelli che hanno il cuore contrito” ... “a cercare e salvare ciò che era perduto” ... così pure la Chiesa circonda d’affettuosa cura quanti sono afflitti dalla umana debolezza, anzi riconosce nei poveri e nei sofferenti l’immagine del suo fondatore, povero e sofferente, si fa premura di sollevarne la indigenza e in loro cerca di servire il Cristo».

Si possono leggere questi brani in tanti modi, ma uno rimane irriducibile a qualsiasi tentativo di arbitrarie interpretazioni: la dipendenza della Chiesa dalla mente e dalla prassi di Cristo. Le sue origini in lui e la sua appartenenza e permanenza in inscindibile riferimento a lui sono motivo di una continuità e di una tradizione che non si può interrompere né stravolgere¹⁵. La solidarietà verso la città non è dunque generica, ma essendo radicata nell’essere la Chiesa *in solidum* con Cristo e con quanti esprimono le forme attuali di Abele, è

Liberationis. I concetti fondamentali della teologia della liberazione, Borla - Cittadella, Roma - Assisi 1992, 682-704.

¹³ In ciò concordo con quanto affermato al recente convegno «Chiesa nel Sud, Chiese del Sud» (Napoli 12-13/02/09), da G. Savagnone, che si appoggiava a G. Ruggieri, *La problematica teologico pastorale di una nuova evangelizzazione. Materiali per un seminario di studio*, in *Ho Theologos* 11 (1993), n.2, pp.194-195. Cf. anche R. CANANZI, *Prospettive di una nuova solidarietà* in AA.VV., *Chiesa italiana e Mezzogiorno*, ed. AVE, Roma 1993, 199: «Nulla può essere richiesto e atteso dalla Chiesa che non sia secondo la sua peculiare natura e missione; ma nulla di meno può la chiesa dare di quello che la sua natura e la sua missione impongono».

¹⁴ *Lumen gentium*, n. 8. Qui è la fonte anche delle altre due citazioni immediatamente seguenti.

¹⁵ Cf. a questo riguardo G. MAZZILLO, *Una Chiesa povera per essere Chiesa dei poveri*, in Associazione Teologica Italiana, *Annuncio del Vangelo forma ecclesiae* (a cura di D. Vitali), San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005, 257-268.

solidarietà che ha in se stessa un principio sussistente ed è preventivamente qualificata come solidarietà verso le vittime della città e verso le sue relazioni ferite o peggio violate.

Di conseguenza il primo scopo che la Chiesa deve proporsi è di influire il più possibile per bloccare la spirale della violenza, proprio per amore e facendo memoria delle sue vittime. Ricorro a un apologo suggestivo quanto inquietante, collegato all'assassinio di Zaccaria, ucciso tra il tempio e l'altare, come ricordava Gesù. Si racconta che dopo l'assassinio nessun numero di sacrifici riusciva a cancellare la macchia di quel sangue che imbrattava le pietre del tempio, che, in una sorte di indomita ribellione, continuava a muoversi, al punto che Nebuzarsadan pensò di placarne l'ira uccidendo gli assassini e i nemici del profeta. Ma tutto risultò vano, fino a quando egli non si rivolse direttamente al sangue, domandandogli se per caso non chiedesse di uccidere tutti: «Zaccaria, Zaccaria, ho distrutto i migliori di essi, vuoi che li uccida tutti?». Fu allora che il sangue si fermò e la macchia poté essere cancellata e ciò fece finalmente aprire gli occhi a chi pensava di lavare il sangue con altro sangue, sicché finalmente questi esclamò: «Se ciò è successo a causa di un solo uomo, quanto più dovrà accadere a quest'uomo (cioè a me), che ha ucciso tutti questi uomini che erano in vita!»¹⁶.

È su questa linea la prima e fondamentale risorsa della comunità ecclesiale: contribuire il più possibile a porre fine alle relazioni violente, che degradano le persone e le allontanano sempre più, alimentando un *humus* che è conseguenza e causa dell'autostrutturarsi della violenza nelle relazioni nella città. Tra i cristiani la comunità ecclesiale può e deve produrre segnali veri e autentici per arrestare la violenza, anche con gesti sofferti, aventi un innegabile prezzo di dolore e di amore. Il contributo può venire non in nome di un buonismo diventato perdonismo, ma con la sensibilizzazione attenta e partecipe sulle cause dei conflitti e delle loro degenerazioni. Tutto ciò deve avere delle ricadute anche a livello catechetico, riprendendo e valorizzando la lezione dei nostri martiri, formando a saper individuare le violenze palesi e le violenze occulte, le commistioni inconfessabili e anche quelle solo superficialmente indecifrabili. Insegnando a reagire e in tale processo arginare il dilagare della violenza, mostrando senza reticenza le forme anche inconsce della sua interiorizzazione.

Sulla base della *sequela Christi*, in quegli ambienti che oltre a grondare violenza e prevaricazione sono come irretiti dalla paura, la Chiesa deve far risuonare alto e forte il messaggio che fu anche di tutti coloro che, pur non conoscendo Cristo, hanno guardato alla giustizia e alla pace, alla verità e alla fraternità umana come a una costellazione di valori intramontabili e insopprimibili: «Non temete coloro che possono uccidere il corpo, ma non possono uccidere l'anima e, con ciò, tutto quello che l'anima di ogni uomo nel suo più profondo insegue!». A questo riguardo occorre individuare con spirito di profezia quei meccanismi che mirano, purtroppo con qualche successo, a strappare alla città e ai suoi abitanti non questa o quell'anima (quella cristiana o quella civile, quella culturale o quella partenopea), ma mirano semplicemente a strappare l'anima, cioè la propria umanità, quella che ci rende grandi e vulnerabili allo stesso tempo!

Il recupero o l'attaccamento alla "propria anima" significa lo smascheramento dei surrogati di essa, i quali, complici gli strumenti di comunicazione di massa, allignano anche tra gli strati più popolari, sicché la sensibilità è ridotta a sensazione, l'amicizia agli pseudo-"amici" televisivi, l'amore a emozione da telenovela, la grandezza umana a miseria e miserie morali ostentate in qualche isola lontana o in qualche casa in cui notte e giorno vigilano non gli occhi di qualche Dio del passato, ma le telecamere per teleudenti guardoni quanto compiacenti. Per venire più da vicino alla città e alle nostre città, l'anima è strappata e surrogata da quanti insegnano che ciò che rende grande un giovane sono bullismo e machismo, disprezzo e sopraffazione del più debole, ostentazione di oggetti e di possesso di denaro (procurato anche in maniera illecita: dalla manovalanza del crimine a quella dello spaccio, agli scippi).

L'emergenza educativa di cui qualcuno ha già parlato è evidente ed essa investe la società civile e le istituzioni, senza sconti per nessuno. Ma per ciò che interessa la comunità ecclesiale, è un'emergenza che deve penetrare ogni ambito dei nostri strumenti formativi: dal catechismo per la prima comunione alle scuole della Parola di Dio, dall'omiletica domenicale e quotidiana all'insegnamento della religione nelle scuole, agli stessi corsi di formazione teologica. Tutto ciò non in forza di una supplenza, ma per fedeltà al vangelo e per fedeltà all'uomo. Essere Chiesa di Abele significa non solo salvare Caino da altra violenza, ma educare affinché non

¹⁶ Cf. H. L. STRACK - P. BILLERBECK (a cura di), *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch* 4, C. H. Beck, München 1989⁹, 241.

nascano altri Caino. Significa mostrare l'inconsistenza e il potenziale distruttore, a tutti i suoi livelli, di ciò che è stato chiamato, paradossalmente eppure appropriatamente, *reality-fiction*.

3) Il futuro della città si gioca su una progettualità socialmente significativa

Approfondendo sul piano ecclesiale le possibilità di contribuire a costruire una città solidale, occorre indicare un'altra istanza formativa, che riguarda soprattutto il rapporto con la storia e l'essere "soggetti" di storia. Significa che ogni intervento formativo deve mirare a liberare l'animo meridionale da ogni residua concezione immobilista e fatalista. Anche qui la forza e l'efficacia dell'annuncio non nascono dalla rincorsa a modelli efficientisti presi in prestito da altri, ma da una corretta rilettura biblica, che oltre all'arresto della violenza, mira alla costruzione di una comunità fraternamente solidale. Nella sua relazione al recente convegno «Chiesa nel Sud, Chiese del Sud»¹⁷ il Prof. Carlo Greco riprendeva da Adorno «il bisogno di lasciar parlare il dolore» come «la condizione di ogni verità» e lo proponeva come presupposto di ogni azione pastorale, che oltre a denunciare e annunciare deve anche accompagnare gli uomini, a partire dai più svantaggiati. Ciò non significa affatto la ricaduta nel vittimismo o la tacita condivisione di un rassegnato fatalismo, tanto è vero che nella parte conclusiva del suo intervento si parla di un indispensabile passaggio da compiere: «da una pastorale difensiva ad una pastorale profetica e creativa».

Insistendo su questo passaggio, l'ascolto e la condivisione del dolore, che ricalcano il metodo di Dio verso i suoi figli, significa per la Chiesa la sua assunzione, perché il dolore passato abbia un senso, quello presente sia alleviato e quello futuro sia risparmiato il più possibile. Pur nella consapevolezza che, in quanto tale dolore avrà sempre un'eccedenza d'incomprensibilità, che rientra nella stessa incomprensibilità di Dio¹⁸, l'annuncio cristiano deve essere ricondotto all'annuncio non solo della vittoria sulla morte, ma anche della sconfitta del male, e pertanto occorre lottare contro il dolore stesso, che del male è una conseguenza e un'espressione. L'annuncio della risurrezione è infatti annuncio di una nuova dimensione della vita e, pur guardando continuamente alle figure bibliche di Abele e di Giobbe, ciò comporta una spiritualità che superi le accentuazioni doloristiche, ancora ben presenti in certe catechesi e in alcune forme non solo e non tanto della pietà popolare, ma delle divulgazioni della spiritualità cristiana, con l'insistenza sul sangue, le piaghe, le lacrime, la volontà sacrificale di Dio ecc.. E ciò avviene anche attraverso emittenti radio e canali televisivi, privati quanto pubblici, attraverso alcuni tipi di pellegrinaggi organizzati, attraverso pubblicazioni e persino forme di predicazione e catechesi, sui quali raramente si ode una parola teologicamente e sanamente critica. Dico questo, perché tutto ciò certamente non favorisce, ma ostacola il passaggio da una spiritualità immobilista a una spiritualità profeticamente protesa in avanti.

In realtà, proprio la Parola di Dio spinge la Chiesa verso una spiritualità gioiosa e solidale e liberante e condivisa, anche se ciò significa un'inevitabile messa in crisi di una prassi pastorale tranquillizzante ed accomodante. È proprio quest'ultima infatti l'alveo rassicurante in cui prospera spesso una doppia morale. Quella che esige rigore ma non prende sul serio la radicalità alla quale il Vangelo ci chiama; che parla dell'evangelizzazione in tutte le sue forme, senza tuttavia compiere le necessarie verifiche per misurare il proprio grado di assorbimento del Vangelo; quella che dispiega tutte le sue energie e schiera i suoi membri migliori nella lotta contro la cultura del mondo e della società, ma nello stesso tempo usufruisce acriticamente (si pensi agli *sponsor* e ai vantaggi economici) di tutto ciò che entrambi offrono, anche perché gli appelli morali siano sempre più sul piano della morale privata e sempre meno su quello della vita pubblica e della trasparenza nelle operazioni finanziarie, militari, mediatiche, ecc. Lo stesso pericolo della doppia morale affiora nelle coscienze di non pochi credenti, che privatamente vivono l'opposto di quanto in materia morale dichiarano in pubblico.

Ne deriva l'urgenza di trasformare tutti i luoghi, dove la coscienza ecclesiale si forma e si esprime, in laboratori di crescita umana, che sappiano coniugare la conversione del cuore con la trasformazione delle strutture: da strutture violente e oppressive a strutture dove fiorisce la speranza e si opera per una salvezza tesa ad abbracciare tutto l'uomo e tutti gli uomini.

Solo una simile impostazione, che progetta e va sperimentando una nuova qualità di rapporti, può rendere credibile la volontà di costruire la cosiddetta "civiltà dell'amore", che prima di essere tale e per essere tale,

¹⁷ Le indicazioni sul convegno sono già state date precedentemente.

¹⁸ «L'incomprensibilità del dolore è un frammento dell'incomprensibilità di Dio» (K. RAHNER, «Perché Dio ci lascia soffrire?», in Id., *Sollecitudine per la Chiesa*. Nuovi Saggi VIII, Paoline, Roma 1982, 542-562, qui 557).

deve essere innanzi tutto una civiltà non violenta e tesa non a garantire i privilegi dei più forti e dei più furbi, ma a promuovere i più deboli e i meno garantiti. Pertanto il contributo della Chiesa verso la città deve andare nella linea di quei tentativi già avviati di cambiare con l'uomo anche le forme della convivenza umana. L'appello alla conversione del cuore non può essere generico, ma deve essere appello al superamento di ogni interiorizzazione sia del fatalismo sia della vendetta, sia dell'ingordigia di soldi sia dell'insaziabilità di soddisfazioni individualistiche. Deve essere anche conversione dall'apatia e dall'accidia, per prendere in mano le sorti della propria vita e della propria città, andando oltre l'atavico e insuperato preoccuparsi solo della propria famiglia e di quanto ad essa afferisce. Se nelle nostre città è in vigore il corto circuito tra arcaicità e post-modernità¹⁹, ciò significa che la maggior parte dei cittadini pur non essendo né benestanti, né ricchi, hanno assimilato e respirano a pieni polmoni (nonostante l'insalubrità dell'aria inquinata) il fascino del progresso economico illimitato come il massimo cui un uomo possa aspirare²⁰. Ora la vera "rivoluzione antropologica" da fare è proprio qui: nell'additare i limiti e gli esiti del puro e semplice progresso economico dove questo è già realtà, nel Settentrione d'Italia o in altre parti del mondo. Lì ci sono tutti *i mezzi per vivere*, ma purtroppo cominciano a scarseggiarne i *motivi*, quelli veri, di natura umana e spirituale, culturale e morale. A questa mancanza si supplisce con motivazioni effimere quanto anguste: localismi per i quali si difende solo se stessi e ci si nega previamente agli altri e ai diversi, ritenendoli in blocco nemici e portatori di sciagure. La città di Caino si afferma e si consolida proprio così. La Chiesa può e deve fare quanto è in suo potere per smascherare lì gli approdi falsi e sovente anticristiani di una ideologia del benessere individualistico e xenofobo, mentre da noi deve coraggiosamente denunciare i vicoli ciechi non ancora rischiarati dalla risurrezione, né sufficientemente pervasi dalla volontà di un vero riscatto. Può e deve profeticamente mostrare la natura antievangelica di una concezione economica ugualmente individualista, ma che si dilata e si consuma nel familismo.

Offrire dei laboratori di speranza significa offrire almeno spazi concreti, non episodici, né solo d'immagine, che vadano in questa direzione, dove i cristiani "più maturi" e "più formati", che - come si evidenziava altrove - esistono anche nelle nostre città, accompagnino quanti, stanchi di piangersi addosso, hanno avviato esperienze lavorative e di crescita comune. Si tratta talora di esempi e parabole di un modo diverso di vivere e di progettare e tuttavia sono ugualmente importanti. A cominciare da un sistema cooperativistico in cui si impara a socializzare con i propri bisogni anche le proprie risorse, si condivide il proprio lavoro, da inventarsi volta per volta senza aspettarlo dall'alto, e si condivide anche la propria possibilità di sognare un mondo più giusto. Appunto, un mondo che non emargina e che riconcilia le relazioni disgregate e ferite, perché salda insieme l'elemento collettivo con quello storico, la liberazione della singola persona con la solidarietà verso i più svantaggiati.

Tutto ciò può risuonare ancora semplice utopia e quindi ritorcersi contro chi ne avverte l'urgenza come un tacito giudizio di una sua sostanziale impraticabilità. Ma è questo proprio il punto. Pensare così significa restare prigionieri del passato e della sua apatia. Pensare che un altro modo di vivere è possibile, cominciando a sperimentarlo, è già l'inizio di un modo nuovo di essere e di vivere.

¹⁹ Cf. Savagnone, nella sua precedentemente citata relazione.

²⁰ Sebbene pensata in un altro contesto e in un momento diverso dall'attuale, fa riflettere anche noi, che vediamo le nostre città del Sud in situazioni di povertà e di sofferenza, l'analisi di J. B. Metz, il quale aveva indicato la vera conversione del cristiano nella conversione del "cuore borghese" (leggi individualista e pago di se stesso): «i cittadini del primo mondo devono liberarsi non dalla loro impotenza, ma dalla loro superpotenza, non dalla loro povertà, ma semplicemente dalla loro ricchezza, non dalla loro penuria, ma dal loro totale consumismo, non dalla loro sofferenza, ma dalla loro apatia...» (J. B. METZ, *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*, Kaiser-Grünwald, München/Mainz 1980, 100).