

● ed esperienze di cristiani nel mondo del lavoro ●

# Itinerari

... la SOCIETÀ, il LAVORO, l'ETICA, la RELIGIONE:  
in STUDI, ATTUALIZZAZIONI, RUBRICHE, RICERCHE

1

2017  
ANNO XXXIII

---



## LA REVISIONE DI VITA

Proprietà e Amministrazione:  
Cooperativa Sociale Solidarietà



Edizioni Solidarietà  
via Pietrarubbia 25/I- 47923 Rimini  
Tel.-Fax 0541/726113  
E-mail: solidari3@solidarieta1.191.it

Direzione e Redazione:  
Centro Studi Bruno Longo  
Via Le Chiuse, 14 - 10144 Torino  
Tel.340 5005199  
E-mail: centrobrunolongo@gmail.com

Autorizzazione:  
Tribunale di Rimini n. 291  
del 10/2/1986

Abbonamento annuo € 26,00  
Estero € 31,00, un numero € 10,00  
su c.c.p. n. 11661477  
intestato a: Coop Solidarietà a r.l.,  
via Pietrarubbia 25/I - 47922 Rimini

Grafica e impaginazione:  
Coop.Solidarietà - Rimini  
Centro Stampa: Digitalprint  
via A. Novella, 15 - 47922 Rimini

Direttore responsabile:  
Paolo Guiducci  
Direttore:  
Oreste Aime

Comitato di redazione:  
Carlo Carlevaris  
Marco Craviolatti  
Piergiorgio Ferrero  
Salvatore Passari  
Paolo Rocco  
Piero Terzariol

Redazione:  
Andrea Andreozzi (Fermo)  
Marcellino Brivio (Milano)  
Gianni Fabris (Dronero)  
Antonello Famà (Torino)  
Fausto Ferrari (Brescia)  
Flavio Grendele (Vicenza)  
Gabriella Truffa (Torino)

Collaboratori:  
Beppe Boni -Torino (sindacalista)  
Gianni Colzani - Milano (teologo)  
Aldo D'Ottavio - Torino (sindacalista)  
Maurilio Guasco - Alessandria (storico)  
Carlo Molari - Roma (teologo)  
Giovanni Perini - Biella (biblista)  
Giannino Piana - Novara (moralista)  
Ermis Segatti - Torino (saggista)

Le immagini di copertina sono tratte da: [www. cardijn.info](http://www.cardijn.info) (J. Cardijn) e da: [www.lastampa.it](http://www.lastampa.it) (M. Pellegrino).

# La Revisione di vita

<b>Editoriale</b>	7
<b>La forza mite e tenace della Revisione di vita</b> <i>Piero Terzariol</i>	9
<b>Ultime notizie sulla Revisione di vita</b> <i>Oreste Aime</i>	23
<b>A Torino anche i sindacati hanno perso le ultime elezioni amministrative</b> <i>Beppe Boni</i>	33
<b>Erri De Luca, “ospite delle parole della Scrittura sacra”</b> <i>Maria Nisii</i>	47
<b>Michele Pellegrino, un pastore e una chiesa per «Camminare insieme»</b> <i>Oreste Aime</i>	61



# Editoriale

Il titolo di questa fascicolo non monografico fa riferimento ai primi due articoli dedicati alla *Revisione di vita*. Piero Terzariol ne esplora le radici storiche e l'impianto fondamentale così come è stato intuito e delineato da J. Cardijn quasi un secolo fa; Oreste Aime ne segue il suo riaffiorare recente, in particolare nei testi di papa Francesco. Non è detto che questo uso corrisponda ad un reale recupero, ma potrebbe favorirlo. Non si tratta tanto di teorizzare la Revisione di vita, quanto di riprenderne e rinnovarne la pratica, consapevoli dei suoi limiti e delle sue difficoltà ma anche nuovamente delle sue risorse. È indispensabile dunque stabilire una connessione con alcune pratiche e forme di vita che ne siano il contesto e la destinazione.

Fa seguito un contributo che riguarda la fase politica che stiamo vivendo, attraverso un'analisi del caso Torino, da parte di Beppe Boni. Come fare politica con un'attenzione che, tenendo conto delle trasformazioni produttive e sociali, non dimentichi le fasce popolari per quello che sono diventate oggi nelle periferie? Si stanno dissolvendo alcuni mondi sociali e culturali e la politica ne registra la scomparsa. Ma con quali esiti?

Viviamo, forse, anche di letture. Singolare è il percorso di Erri de Luca che ha privilegiato una continua e approfondita lettura 'laica' della Bibbia. Maria Nisii ne traccia un profilo, facendo emergere che la Bibbia può essere un grande ispiratore di pensiero e di scrittura, dentro e oltre la letteratura. È un percorso di ricerca che diventa anche una provocazione per chi alla Bibbia un po' più di attenzione potrebbe riservare.

Nell'ultimo contributo viene presentata la figura di Michele Pellegrino, a trent'anni dalla morte, la sua guida pastorale della chiesa di Torino, per tanti aspetti legata al suo tempo ma proprio per questo profetica, e il contributo diretto e indiretto che ha dato alla rinascita della GiOC.



# La forza mite e tenace della Revisione di vita

*di Piero Terzariol*

---

## Premessa

A causa della crisi economica iniziata nel 2008, il lavoro si è trasformato in una calamita del disagio esistenziale. Il suo influsso è andato oltre la dimensione economica e professionale, coinvolgendo anche l'identità personale e il senso della vita. Al di là delle forme diverse con cui si presentano, molti disagi sembrano accomunati da una dinamica diffusa trasversalmente nella nostra società. Si vive nella paura di qualcosa che non è ancora accaduto, ma che potrebbe verificarsi da un momento all'altro. Non esiste solo il fallimento dell'impresa presso la quale si lavora o il rischio di licenziamenti improvvisi. Da parte di molti soggetti si teme un possibile sgretolamento del proprio equilibrio personale, dei propri progetti, delle proprie aspirazioni. Siamo di fronte a un contesto esterno capace di bloccare il "motore interiore" delle persone perché «il motore non è più interiore ma esteriore: sono gli avvenimenti, gli incontri, le combinazioni che attraversiamo a segnare la nostra vita»<sup>1</sup>.

Per molte persone, quella che era una spiacevole sensazione psicologica si è trasformata, a causa della crisi economica, nell'interruzione improvvisa di un percorso di vita. Le cause sono esterne (fallimento dell'azienda, licenziamento, precarietà lavorativa), ma le conseguenze si manifestano a livello interiore e cambiano radicalmente lo sguardo sia su se stessi che sulla realtà circostante. Le persone diventano più vulnerabili, più fragili, più esposte. Ci si avverte non più protagonisti, ma vittime, non più attivi, ma passivi. Tuttavia, occorre registrare positivamente il fatto che molti sono riusciti lentamente a far derivare dalla crisi economica una nuova capacità di apertura sia in se stessi che verso il mondo esterno, trasforman-

do così quello che era diventato un ripiegamento e una delusione in una nuova fase di vita.

Tenendo conto del contesto appena descritto, provo a operare un collegamento tra due figure significative che appartengono a epoche molto diverse e molto distanti nel tempo: si tratta del teologo medievale Tommaso d'Aquino (1224-1274) e del prete belga Joseph Cardijn (1882-1967) che ha dedicato la sua vita ai giovani del mondo operaio. Il collegamento tra queste due figure può rivelarsi illuminante in relazione alla spiritualità e al metodo della Revisione di vita (d'ora in poi RdV) elaborato da Cardijn, ma le cui radici teologiche sembrano presenti già in Tommaso d'Aquino.

## 1. Le radici della Revisione di vita in Tommaso d'Aquino

Tommaso ha affrontato per primo una riflessione sull'agire cristiano, facendo della teologia morale un capitolo specifico del discorso teologico. Egli considera l'uomo come immagine di Dio, per cui tutte le azioni umane sono ordinate a Lui come fine ultimo. Uno dei suoi meriti è quello di aver sempre riposto una grande fiducia nella ragione umana. Per lui, la ragione non è solo capace di elaborare dei principi teorici, ma è anche una fonte di criteri che aiutano a operare delle scelte nelle situazioni concrete. Tommaso parla, infatti, di "ragione pratica". È il livello più alto della ragione, perché attraverso la decisione morale che ha sede nella coscienza, viene offerta all'uomo la possibilità del giudizio, cioè la capacità di distinguere ciò che è giusto e possibile fare *qui e ora*. Come acquisire questa capacità? Nell'ottica di Tommaso che riprende il concetto da Aristotele, è la virtù che offre la possibilità all'uomo di diventare se stesso. Attraverso di essa si acquisisce un atteggiamento e un comportamento che si trasformano in uno stile di vita. In sintesi, si può affermare che la virtù è «frutto della libertà intelligente dell'uomo che agisce sulla propria natura inclinandola verso l'acquisizione di capacità operative di bene»<sup>2</sup>.

### 1.1 La virtù della prudenza

Nella visione di San Tommaso, al centro delle virtù sta la *prudenza*. Essa, «abilitando alla sottomissione di ogni cosa alla ragione», esercita il suo ruolo di faro che illumina tutte le virtù «in quanto conferisce ad esse unità sotto la forma di un coinvolgimento totale»<sup>3</sup>; nello stesso tempo, essa esercita una spinta all'azione verso tutte le virtù, a cominciare dalle *virtù cardinali* (giustizia, forza, temperanza, prudenza) che «hanno assunto il carattere di asse portante di tutte le altre virtù»<sup>4</sup>. L'efficacia di un orientamento virtuoso nasce dal fatto che mette insieme «luce di conoscenza ed energia di azione» e rende capaci di «illuminare i diversi ambiti in cui l'agire umano si sviluppa» e di «discernere il bene possibile anche nell'ambito di situazioni complesse»<sup>5</sup>.

### 1.2 Gli atti della prudenza

L'azione come momento finale della virtù della prudenza non si traduce in un semplice “fare” di natura tecnica. Ha origine dalla ragione abilitata «alla ricerca, alla valutazione e alla realizzazione delle azioni singolari da compiere»<sup>6</sup>. Ma è anche frutto «dell'influsso dell'appetito virtuoso che [le] permette di percepire il vero come buono». Ragione, desiderio e volontà agiscono insieme nell'ottica del bene. E, infatti, Tommaso non si limita a definire la prudenza, ma ne specifica gli atti attraverso i quali è possibile orientare le azioni verso il bene.

Questi atti «sono il *consilium*, cioè la fase della raccolta dei dati e della prima valutazione; lo *judicium*, cioè la fase della valutazione in ordine alla scelta del comportamento che viene ritenuto concretamente il migliore per raggiungere il fine virtuoso; il *praeceptum*, cioè la mozione con cui la ragione ordina che il comportamento scelto venga realizzato»<sup>7</sup>.

Tommaso è consapevole del fatto che, a causa della presenza nel soggetto desiderante di «fattori passionali o pre-comprensioni che possono condizionare la ricerca»<sup>8</sup>, la realizzazione di questi atti non è automatica. Tuttavia, nella visione che l'Aquinate ha della prudenza, il dato che emerge come fortemente attuale è che la persona acquisisce la capacità di “bene giudicare” perché agisce in lei una poten-

za conoscitiva che spinge ad assumere le cose come sono. E questo può verificarsi a condizione che si liberi di “pregiudizi falsi” e si apra a “concezioni vere e rette”<sup>9</sup>.

Tornando agli atti della prudenza, è importante coglierne le potenzialità nella consapevolezza delle difficoltà sempre crescenti:

- già il ‘vedere’ può essere un’impresa difficile: «le passioni spesso distolgono dal considerare tutto ciò che ad esse si oppone, e i pregiudizi possono essere ancora più pericolosi, perché condizionano tutto il modo di vedere»<sup>10</sup>.
- Il “giudicare” diventa ancora più difficile perché «dipende molto dalla concezione che si ha della vita e da quello che si vuole raggiungere nella vita [...]. Chi è dominato dall’avidità delle ricchezze, del piacere, del successo, valuterà in modo positivo tutto quello che conduce a questi fini; mentre svaluterà tutto ciò che ad essi si oppone»<sup>11</sup>.
- L’“agire” presenta le difficoltà maggiori perché non si può passare all’azione se la persona non mette in gioco tutta se stessa: «se la persona non si è messa in sintonia con il bene e non è disposta a pagare in rinuncia, in fatica, in impegno non passerà mai all’azione»<sup>12</sup>.

In conclusione, la virtù della prudenza non sembra caratterizzata dalla stabilità di una forza immutabile o dalla garanzia di una riuscita sicura rispetto ai ‘fattori passionali’ e alla prepotenza travolgente del sistema tecnico che caratterizza la nostra civiltà. Tuttavia, si può registrare come acquisizione positiva il fatto che «con la prudenza la vita morale viene strappata a quella improvvisazione e superficialità che ha come risultato finale non la crescita, ma l’impoverimento progressivo della persona»<sup>13</sup>. Quest’ultima affermazione fa della prudenza una forza capace di contrastare le conseguenze psicologiche e interiori dell’interruzione improvvisa di un percorso di vita.

In conclusione, attraverso la virtù della prudenza e l’accoglienza dei suoi atti, si diventa capaci di agire in base a ciò che si è: per Tommaso, l’uomo nel suo nucleo più profondo è un essere chiamato al bene perché è immagine del Sommo Bene che è il Dio che si è rivelato in Gesù Cristo. È, infatti, sull’aspetto del bene che la RdV deve

tener conto della difficoltà di incrociare la cultura e l'etica attuali le quali non accettano di riconoscersi in una visione di bene considerata come fondamento ultimo. Un accordo è possibile soltanto nell'elaborazione di alcune regole di comportamento pratico senza coinvolgere nessuna concezione di bene. La virtù della prudenza e la RdV offrono la possibilità di andare oltre l'osservanza di alcune norme perché cercano di rispondere alla questione di fondo, «quella riguardante il perché 'essere morali'»<sup>14</sup>.

## 2. La fecondità pastorale della visione tommasiana: Joseph Cardijn e la Revisione di vita

La stessa attenzione che Tommaso riserva alla virtù della prudenza in quanto virtù finalizzata all'azione da realizzare attraverso tre momenti (ricerca, valutazione, realizzazione), la ritroviamo espressa molti secoli dopo, in una dimensione più educativa e pastorale, nei tratti specifici della figura di Joseph Cardijn, il prete fondatore della JOC (*Jeunesse Ouvrière Chrétienne*) in Belgio nel 1925, creato cardinale nel 1965 da papa Paolo VI.

### 2.1 Il vangelo annunciato ai giovani del mondo operaio

La sua preoccupazione fondamentale è stata quella di annunciare il vangelo ai giovani del mondo operaio che sperimentavano nelle miniere e nelle fabbriche la fatica e l'abbruttimento di situazioni di vita durissime. Come annunciare loro il vangelo senza farlo percepire come un riferimento distante o come una pura proclamazione di principi smentiti dalla cruda realtà? Le prime parole con cui si apre la prefazione a una biografia del fondatore della JOC scritta da due suoi collaboratori sono relative ai passaggi essenziali della Revisione di vita e sembrano richiamare, pur in un contesto storico diversissimo, i tre aspetti con cui Tommaso d'Aquino definiva la prudenza e cioè il *consilium* o *raccolta dati*, lo *judicium* o *fase della valutazione*, il *praeceptum* o *fase della realizzazione*: «Cardijn ci ha abituato a *vedere* nel modo più oggettivo possibile; a *giudicare* gli avvenimenti alla luce del vangelo; e ad *agire* di conseguenza»<sup>15</sup>. Il fulcro della sua vita

di prete sono stati i giovani del mondo operaio ai quali ha dedicato il meglio delle sue energie.

In base a quello che si sa di lui attraverso la vita e gli scritti, emer-



*Joseph Cardijn Immagine tratta da: [www.ycwimpact.com](http://www.ycwimpact.com)*

ge la natura di un uomo d'azione e non quella di un teorico. Ma alla parola 'azione' bisogna dare, nel suo caso, tutta la pregnanza possibile. E cioè: un progetto di fede, un'analisi attenta e continua della condizione giovanile operaia, un impegno di trasformazione della realtà. Per dirla con le sue parole: una verità di fede, una verità di esperienza, una verità pastorale e di metodo. Tre aspetti che in lui si compenetrano profondamente, lasciando intuire una personalità equilibrata ed unificata insieme.

Dalle sue parole e dalla risonanza che ancora oggi producono nel lettore, si sente l'anima del contemplativo. Dio è subito "fotografato" insieme ai giovani operai e alle giovani operaie: «Ogni giovane lavoratore, ogni giovane lavoratrice, come ogni uomo, è una persona. Una persona come le tre Persone divine, una persona»<sup>16</sup>.

Questo continuo e spontaneo passaggio dal piano d'amore di Dio

alla condizione giovanile operaia non si traduce in un sentimentalismo emotivo e non si limita alla pura intercessione di preghiera. Diventa compassione profonda e partecipazione attenta: «Alla Settimana di studio internazionale di Montréal (giugno 1947), era veramente impressionante sentire raccontare dai delegati presenti l'angoscia dei giovani lavoratori nei rispettivi paesi. In tutti gli angoli del mondo la gioventù operaia soffre nel corpo e nell'anima»<sup>17</sup>. Questa concretezza intrisa di umanità nasce in Cardijn da un angolo visuale che collega strettamente la fede alla dignità della persona: «Sono io che sarò chiamato vicino a Dio, sono io che sono eterno, non è un altro. La persona è questo essere identico a se stesso, distinto da tutti gli altri, che appartiene a se stesso e che è incomunicabile»<sup>18</sup>.

Una dignità che non viene mai ridotta a una semplice proclamazione di principio, ma viene sempre tradotta in una analisi attenta e in un'organizzazione efficiente per rendere i giovani operai e le giovani operaie protagonisti del loro riscatto:

nel circolo di studio non si comincia con definizioni astratte sulla società, sul salario, il lavoro, il sindacato; non si segue il metodo di spiegare le singole parole di una definizione, per dedurre tutte le nozioni complementari. No, mille volte no! Bisogna raccontare, ripetere dei casi vissuti, degli avvenimenti, concretamente, in modo vivo. Bisogna porre delle domande precise sulla vita e sul lavoro dei giovani operai: "Dove lavorate? Come siete arrivati a questo lavoro? Quante volte avete cambiato lavoro, professione? Quanto guadagnate? Come siete trattati in officina? Di che cosa si parla? Che cosa notate sul lavoro? In che stato sono le stanze da lavoro, i laboratori, i w.c.? ecc.". È attraverso questa materia viva che bisogna risalire ai principi, trarre le conclusioni, precisare il comportamento da tenere, l'atteggiamento da assumere<sup>19</sup>.

Alla luce di questi veloci cenni sulla figura di Cardijn, emerge la fisionomia di una spiritualità legata, anche se in modo non esclusivo, all'ambiente di lavoro, orientata all'azione nell'ottica della visione tommasiana della prudenza, attenta all'insieme della realtà (personale, sociale, storica).

Non stupisce che l'enciclica *Mater et Magistra* di Giovanni XXIII (1961) faccia esplicito riferimento a questa spiritualità. Dopo aver parlato del compito delle associazioni di apostolato dei laici che consiste nell'«educazione ad agire cristianamente in campo economico e sociale» (n. 213), il testo del Magistero mette in campo dei suggerimenti pratici che riprendono i passaggi essenziali della spiritualità della Revisione di vita elaborata da Cardijn:

nel tradurre in termini di concretezza i principi e le direttive sociali, si passa di solito attraverso tre momenti: rilevazione delle situazioni; valutazione di esse nella luce di quei principi e di quelle direttive; ricerca e determinazione di quello che si può e si deve fare per tradurre quei principi e quelle direttive nelle situazioni, secondo modi e gradi che le stesse situazioni consentono o reclamano. Sono i tre momenti che si sogliono esprimere nei tre termini: vedere, giudicare, agire<sup>20</sup>.

## **2.2 La Revisione di vita come forza di trasformazione**

La Revisione di vita si presenta col duplice volto di spiritualità e di metodo. La visione cristiana della vita unitamente a delle tappe di metodo può aiutare efficacemente coloro che aspirano a non restare travolti dalla prepotenza del sistema tecnico che produce in modo inesausto sempre nuovi casi di esclusione dall'ambito economico e produttivo.

L'alveo dentro cui la RdV si inserisce non è caratterizzato né da una logica di onnipotenza né soltanto da una spinta emotiva, ma dalla forza di un progetto di fede realizzato insieme ad altri: «È l'uomo a guidare se stesso, ma [...] realizza questo compito con l'aiuto di Dio e degli altri uomini»<sup>21</sup>. Con realismo, occorre riconoscere che questi obiettivi si possono raggiungere solo attraverso quella fatica con cui Tommaso descriveva gli atti della prudenza che richiedono «molto esercizio e molto tempo». Tuttavia, pur dovendo fare i conti con i limiti e i condizionamenti generati da altri fattori (personali, ambientali, sociali, storici), la RdV si presenta come una spiritualità la cui forza risiede nel superare la tendenza già richiamata all'«improvvisazione e alla superficialità». Una forza non prepoten-

te, ma mite e tenace che favorisce la maturazione di persone interiormente libere e capaci di contrastare un agire umano concepito come totalmente dipendente dall'esterno.

### 2.3 Le tre verità

Che cosa giustifica, secondo Cardijn, questa fiducia nella RdV come forza di trasformazione? La risposta è legata alla RdV concepita come “la soluzione interiore” al problema della gioventù lavoratrice. Questa “soluzione interiore” è

da attuarsi mediante la formazione, l'organizzazione degli stessi giovani lavoratori, per la quale è indispensabile il metodo giocista. Se vogliamo che i giovani lavoratori siano gli agenti della loro propria risurrezione e di quella dei loro fratelli e sorelle di lavoro, bisogna che scoprano personalmente la loro missione insostituibile. In pratica, ho cominciato ad usare il metodo nel 1912, ma già da molto tempo ero dominato dall'intuizione di questa soluzione interiore <sup>22</sup>.

È davvero inusuale, per quell'epoca di inizio Novecento, operare un collegamento tra dimensione interiore e dimensione formativa, organizzativa e di metodo. La radice di questa prospettiva sta tutta, secondo Cardijn, nel disegno di Dio sulla gioventù lavoratrice, che egli traduce nella formulazione di “tre verità” presentate alla Settimana di Studio Internazionale tenutasi a Bruxelles nel 1935:

*“Una verità di fede”*: “Dio da tutta l'eternità ha chiamato tutti e singoli i giovani lavoratori dai 14 ai 25 anni, come tutti gli uomini, a un destino eterno e temporale, destino che li chiama ad essere nell'eternità e nel tempo i collaboratori del Creatore e del Redentore in quest'opera d'unione totale dell'umanità – in Cristo - alla vita della Santissima Trinità”. Tutti i giovani lavoratori senza eccezione hanno questo destino: è la loro ragione d'essere, è il fine della loro esistenza. Essi non sono macchine, non sono bestie da soma, ma figli, collaboratori, eredi di Dio.

*“Una verità d'esperienza”*: “le condizioni di vita dell'immensa massa dei giovani lavoratori [...] sono in totale contraddizione con questo destino eterno e temporale. Se rimangono abbandonati a se stes-

si nelle loro condizioni di vita, di fronte all'avvenire loro riservato, è quasi impossibile che sappiano realizzare il loro destino eterno e temporale. Lo ripeto: destino eterno che non è collaterale, separato dal loro destino temporale; ma destino eterno che è incarnato, che cresce, che si sviluppa già quaggiù nel loro destino temporale”.

“Una verità di pastorale (o di metodo)”: “Per aiutare questa massa di giovani lavoratori a realizzare il loro destino non c'è che un mezzo: ed è appunto, in seno alla Chiesa Cattolica, l'organizzazione della massa dei giovani lavoratori che, fra di loro, per mezzo di loro, per loro, si sorreggono, si aiutano, si servono reciprocamente, in vista della conquista del loro destino. Sta tutta qui la JOC; sta qui lo scopo della JOC, e finché non si vorrà mirare così alto e nello stesso tempo restare coi piedi per terra, non si sarà capita la JOC”<sup>23</sup>.

In conclusione, risulta evidente che sia Tommaso che Cardijn attribuiscono alla dimensione interiore qualcosa che contiene già “un'energia di azione”. Non c'è in loro la separazione tra interiorità ed exteriorità, ma la distinzione tra due momenti diversi: l'azione è già presente *in nuce* nella dimensione interiore in quanto motivazione, ma va completata attraverso i vari passaggi sopra descritti che permettono di giungere all'esecuzione. Per San Tommaso, il metodo consiste essenzialmente nell'acquisire la virtù della prudenza la cui caratteristica fondamentale sta nell'azione come momento conclusivo del discernimento. Per Cardijn, questo stesso orientamento virtuoso, proposto in particolare alla gioventù operaia, è quello che permette una liberazione globale, interiore e sociale, capace di generare “uomini nuovi”: «È una società costituita da uomini nuovi, che hanno una concezione di vita, uno stile e una mistica che elevano l'uomo in se stesso, che lo rendono più uomo, che lo distinguono rispetto all'animale e alla macchina»<sup>24</sup>.

Pur nello stile pratico che caratterizza la riflessione del fondatore della JOC, è significativo che la sua visione sia sempre attenta da una parte alla centralità dell'uomo rispetto all'animale e alla macchina e dall'altra a tutto ciò che lo eleva e lo rende completo e capace di uno stile di vita e di una dimensione mistica.

## 2.4 La RdV esprime la sfida di un'azione ampia e capace di modifiche

Se consideriamo la RdV nei suoi tre passaggi fondamentali (vedere, valutare, agire), emerge la caratteristica di un'azione capace di «un'ampiezza tale da modificare eventualmente i meccanismi e i comportamenti che impediscono di vivere da figlie e figli di Dio»<sup>25</sup>. Se davvero la RdV può arrivare a tanto, non è arbitrario considerarla come una forza spirituale in grado di affrontare qualsiasi contesto storico e sociale.

L'unione stretta tra interiorità ed energia di azione permette sia di affrontare i “meccanismi” che condizionano la realtà sia di assumere i “comportamenti” capaci di trasformarla.

### 2.4.1 I meccanismi

I meccanismi di ingiustizia che caratterizzano da sempre l'economia sono prodotti dall'uomo e dall'uomo ricco in particolare, ma, a un certo punto, acquistano una loro autonomia sfuggendo al controllo dell'uomo stesso e diventando automatici: «È necessario denunciare l'esistenza di *meccanismi* economici, finanziari e sociali i quali, benché manovrati dalla volontà degli uomini, funzionano spesso in maniera quasi automatica, rendendo più rigide le situazioni di ricchezza degli uni e di povertà degli altri»<sup>26</sup>. Il linguaggio stesso usato da Giovanni Paolo II mette in evidenza la realtà di una società basata su valori di fondo e meccanismi conseguenti che bloccano la giustizia e la fraternità. Ma la sua analisi procede oltre, nell'intento di cogliere la radice di quei meccanismi che viene definita “la vera *natura* del male”: «si tratta di un *male morale*, frutto di *molti peccati*, che portano a “strutture di peccato”. Diagnosticare così il male significa identificare esattamente, a livello della condotta umana, il *cammino da seguire* per superarlo»<sup>27</sup>. Alla luce di questa prospettiva, emerge ancora una volta l'importanza per l'economia di assumere una “direzione etica” di attenzione alla giustizia e, per coloro che accolgono una visione di vita cristiana, di aprirsi alla “dimensione politica” dell'amore evangelico:

I mutamenti intervenuti nella società, a seguito della rivoluzione indu-

striale, sollecitano un'attenzione al povero non più primariamente come singolo individuo, ma come fenomeno collettivo e conflittuale. L'interdipendenza crescente tra i vari settori nei quali si articola la vita sociale e, più radicalmente, tra i popoli della terra rende evidente la necessità di interventi e di scelte di ordine internazionale [...]. In questo senso diventa indispensabile la dimensione politica dell'amore evangelico e la ricerca sul terreno strutturale delle vie per la sua incarnazione<sup>28</sup>.

#### **2.4.2 I comportamenti**

Dunque, questi meccanismi che esprimono “un male morale” causato da “molti peccati” che si trasformano in “strutture di peccato” ci rimandano al livello “della condotta umana”. È il livello che unifica il cammino di vita interiore e il modo di vivere e di agire.

In questa continua ricerca di un'unità interiore che armonizzi le tensioni e gli impulsi personali e si traduca in comportamenti di apertura alla realtà, ritroviamo le indicazioni per una vita adulta sia di Cardijn (“uomini nuovi che [...] hanno uno stile e una mistica”) che di uno dei maggiori psicologi sociali del Novecento, Erik Erikson: «Il passaggio all'età adulta è segnato dalla capacità di assunzione di responsabilità personale, che si traduce in un'azione di interessamento, cura e investimento<sup>29</sup>. Questo tipo di azione realizza una vita interiore e un modo di agire che permette, pur con tutte le fatiche e le lotte richieste, di affrontare e superare il condizionamento di qualsiasi tipo di meccanismo. Ma ritroviamo anche la possibilità di uscire dagli scogli dell'individualismo perché, nell'ottica della RdV, l'interiorità è strettamente legata all'azione e a un'azione che spinge il soggetto a uscire da se stesso come realtà autosufficiente.

In questo modo, la paziente analisi della realtà, la valutazione alla luce del vangelo e la trasformazione personale e di gruppo diventano tappe fondamentali attraverso le quali si viene posti nella condizione di poter affrontare sia gli imprevisti della vita che il sistema economico su cui è basata la nostra società occidentale.

## Conclusione

La RdV offre a coloro che la sperimentano in modo continuativo una conoscenza che impara a «conoscere con la totalità di se stessi (e non solo con l'intelletto), [...] che non disprezza la specializzazione né la tecnica, ma che non si riduce mai a queste dimensioni; che sa generare saggezza, attingendo a essa»<sup>30</sup>. Sia per Tommaso che per Cardijn, questa saggezza ha un fondamento mistico. Il teologo medievale che è stato dichiarato santo dalla Chiesa e il prete educatore dei giovani operai e delle giovani operaie nel XX secolo di cui è stato avviato il processo di beatificazione hanno aiutato i loro contemporanei a impegnarsi nella storia offrendo la consapevolezza di essere «ambiti di una realtà più grande»: «Tutti dobbiamo diventare mistici. Oggi è un'esigenza questa. E più l'umanità avanza nella sua storia, più è necessaria questa consapevolezza. Siamo ambiti di una realtà più grande»<sup>31</sup>. Con la RdV si può fare esperienza della mistica che Tommaso e Cardijn hanno vissuto «in seno alla Chiesa Cattolica», fondendo insieme spiritualità e metodo, riflessione e azione, persona e società. Non resta che continuare, nel nostro piccolo, questo cammino che si può definire di «mistica politica». È un'espressione usata da Helder Camara, famoso vescovo brasiliano del secolo scorso, che, nella presentazione della biografia di Cardijn che possiamo estendere alla figura di Tommaso, scrive: «Siamo certi che Cardijn accetterebbe volentieri l'omaggio della nostra volontà di non fermarci a quanto ha fatto lui, ma di intuire e di intraprendere quello che farebbe se tornasse sulla terra. Nelle grandi assemblee, come tra gli intimi, amava dire – lo ricordiamo bene – 'avanti!'. Il lavoro da compiere è di una portata ciclopica. Il tempo urge»<sup>32</sup>.

## Note

- 1 MAGATTI M., *La grande contrazione*, Feltrinelli, Milano 2012, pp. 75-76.
- 2 PIANA G., *In novità di vita*, I, Cittadella Editrice, Assisi 2012, p. 500.
- 3 PIANA G., *In novità...*, I, p. 535.
- 4 Ibid., p. 533.
- 5 Ibid., p. 533.

- 6 MURARO G., *Prudenza, la virtù dimenticata*, in «Archivio Teologico Torinese», 1 (2013), p. 117.
- 7 IBID., p. 122.
- 8 IBID., p. 125.
- 9 IBID., cfr. p. 130.
- 10 IBID., p. 123.
- 11 IBID., p. 123.
- 12 IBID., p. 123.
- 13 IBID., p. 136.
- 14 PIANA G., *In novità di...*, I, p. 508.
- 15 FIEVEZ M., MEERT J., *Cardijn*, Elle Di Ci, Leumann (To) 1983, p. 5.
- 16 AA.VV., *Va libérer mon peuple*, Vie Ouvrière, Bruxelles 1982, p. 37.
- 17 IBID., pp. 28-29.
- 18 IBID., p. 143.
- 19 IBID., p. 143.
- 20 GIOVANNI XXIII, Lett. Enc. *Mater et magistra* (20 maggio 1961), p. 217.
- 21 MURARO G., *Prudenza, la virtù dimenticata*, in «Archivio Teologico Torinese», 1 (2013), p. 116.
- 22 IBID., p. 136.  
FIEVEZ M., MEERT J., *Cardijn...*, p. 99.
- 23 FIEVEZ M., MEERT J., *Cardijn...*, p. 98.
- 24 FIEVEZ M., MEERT J., *Cardijn...*, p. 66.
- 25 DE BERRANGER O., *Spiritualità della Revisione di vita*, in «Itinerari», 5 (1993), p. 7.
- 26 GIOVANNI PAOLO II, Lett. Enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 dicembre 1987), 37:AAS 80(1988), pp. 565-566.
- 27 IBID., pp. 565-566.
- 28 PIANA G., *In novità...*, III, p. 174.
- 29 MAGATTI M., GHERARDI L., *Una nuova prosperità*, Feltrinelli 2014, p. 154, nota 63.
- 30 IBID., pp. 95-96.
- 31 MOLARI C., *Per una spiritualità adulta*, Cittadella Editrice, Assisi 2007, p. 136.
- 32 FIEVEZ M., MEERT J., *Cardijn...*, p. 8.

---

# Ultime notizie sulla Revisione di vita

*di Oreste Aime*

---

## 1. Il magistero di Francesco

Dopo un certo successo pastorale, teologico e anche editoriale, sul finire degli anni Sessanta e ancora negli anni Settanta, la Revisione di vita (RdV) ha conosciuto in Europa un rapido tramonto; persino la formula che Paolo VI aveva usato - il Vaticano II come revisione di vita della chiesa – non ha lasciato traccia né nella riflessione né nella pratica.

Non così in America Latina e in altre parti del mondo<sup>1</sup>, dove spesso e in luoghi significativi è stata adottata come metodo della pastorale fino ai nostri giorni, riproponendosi in maniera inattesa attraverso Francesco alla chiesa intera. Troviamo infatti lo schema e lo spirito della RdV in diverse occasioni del suo magistero, mai nominata e liberamente utilizzata: il questionario per la preparazione al primo Sinodo sulla famiglia lo adotta in maniera palese; quello stile pervade l'andamento riflessivo e il proposito dell'*Evangelii gaudium* ed è molto visibile nella *Laudato si'*.

Ci soffermiamo su questi due testi, un'esortazione e un'enciclica, per trovare le tracce della RdV, e poi ricorderemo brevemente qualche suo momento di emersione in altri contesti teologici.

### 1.1. Il metodo dell'*Evangelii gaudium*

Per interpretare il mondo e reagirci evangelicamente, l'*Evangelii gaudium* propone una prospettiva – il discepolato e la missione di una chiesa in uscita – ampiamente articolata. Per elaborarla e renderla possibile, adotta anche se non esplicitamente una specifi-

ca forma di metodo sia analitico che pastorale, quello della *revisione di vita - vedere, valutare, agire* - che faceva parte dell'eredità della Dottrina sociale della chiesa. Una specie di consacrazione del metodo inventato per la JOC fin dal 1912 da Joseph Cardijn è avvenuta nella *Mater et magistra* (1961) di Giovanni XXIII: «217. Nel tradurre in termini di concretezza i principi e le direttive sociali, si passa di solito attraverso tre momenti: rilevazione delle situazioni; valutazione di esse nella luce di quei principi e di quelle direttive; ricerca e determinazione di quello che si può e si deve fare per tradurre quei principi e quelle direttive nelle situazioni, secondo modi e gradi che le stesse situazioni consentono o reclamano. Sono i tre momenti che si sogliono esprimere nei tre termini: vedere, giudicare, agire».

L'uso che se ne fa nell'*Evangelii gaudium* e nella *Laudato si'* va oltre il campo dell'azione sociale e acquista una valenza pastorale e forse teologica, sull'onda teologica e antropologica inaugurata dalla *Gaudium et spes*. Al di là dell'aspetto di metodo, la sequenza *vedere, valutare, agire* propone un nesso che permette di abbandonare la tendenza dottrinarica che sempre compare nella chiesa a livello teologico e pastorale. La Revisione di vita, infatti, è sempre in situazione, esige un'integrazione di fede e vita, cosicché può, entro certi limiti, pungolare la teologia e la pastorale a fare altrettanto.

*Diagnosi (vedere)*. La sezione *Alcune sfide del mondo attuale* (nn. 52-75) corrisponde a questa fase della RdV, che però ricompare altrove ogni qual volta si debba fare i conti con la realtà (che è sempre superiore all'idea, come si sostiene in linea di principio ai nn. 231-233). La descrizione si muove dalla constatazione del dominio dell'economia trasformatasi in idolatria del denaro, tale da produrre iniquità e violenza. Prosegue con l'identificazione di alcune sfide culturali (attacco alla verità e alla libertà religiosa, privilegio all'apparenza, globalizzazione come omologazione, fondamentalismo e spiritualità senza Dio, secolarizzazione e privatizzazione della fede, banalizzazione della morale, individualismo) e con la necessità di inculturare la fede, soprattutto nelle culture urbane, che stanno ormai primeggiando in tutto il mondo: «Vivere fino in fondo ciò che è umano e introdursi nel cuore delle sfide come fermento di testimonian-

za, in qualsiasi cultura, in qualsiasi città, migliora e feconda la città» (n. 75).

*Criteri (valutare).* Quasi di passaggio, in un contesto che analizza la religiosità popolare, l'*Evangelii gaudium* enuncia un principio di particolare importanza, senza ulteriori approfondimenti: «la grazia suppone la cultura». Rispetto al tradizionale principio tomista, «la grazia suppone la natura», viene formulato un criterio antropologico che assume la cultura, e dunque la storia e la storicità dell'uomo, come altrettanto indispensabili. Di per sé è ciò che ha cercato di dire la «svolta antropologica» della teologia sull'onda della *Gaudium et spes*, ma qui la formulazione del principio ha il vantaggio dell'incisività, anche col ricorso indiretto alla provocazione comparativa. Per fare ciò, occorre uno scavo di grande mole, sia sul piano dell'intelligenza sia soprattutto su quello della pratica. Se la natura ha qualcosa di relativamente stabile, la cultura è mobile e plurale quanto la vicenda umana, e la sua considerazione va continuamente aggiornata.

Gli altri criteri, più articolati, in ordine al bene comune e al dialogo sociale, sono presentati ai nn. 217-237. Il più singolare è il primo: «la superiorità del tempo sullo spazio». Certo, lo spazio mantiene una sua importanza, oppone resistenza al tempo della globalizzazione, uniforme come quello della finanza e delle sue regole: l'accento cada allora sulle periferie.<sup>2</sup> La superiorità del tempo richiama ad assumere la responsabilità del presente nella sua 'novità'. Questo principio, di non facile giustificazione teorica, è invece alla portata della teologia, se si assume la prospettiva originaria del cristianesimo: i cristiani dei primi secoli abitavano più il tempo (escatologico) che lo spazio (imperiale). D'altra parte l'incarnazione è ingresso dell'eterno nella carne e, meno sottolineato, nel tempo.

Molta pastorale è legata quasi unicamente al territorio, ben poco al tempo, se non alla ciclicità liturgica che tende a sottrarsi al passare dei giorni. Il tempo quotidiano e storico, invece, invoca la via dell'interpretazione dei segni dei tempi – via difficile ma indispensabile.

*Azione.* L'esortazione apostolica si impegna a indicare traduzioni concrete delle linee di riflessione proposte (in particolare al capi-

tolo quarto). Il suo apporto più significativo riguarda l'ambito sociale e comunitario, ulteriormente ampliato e approfondito dalla *Laudato si'*. Vi si intrecciano il senso globale dell'esistenza nel mondo e nel tempo e le determinazioni etiche e relazionali dentro le figure consentite dalla cultura. L'azione e le pratiche, infatti, sono il punto culminante e delicato di questo processo. Ridisegnarle in forme sufficientemente stabili e significative con la priorità conferita all'inclusione sociale dei poveri è forse la sfida più delicata dell'intero progetto: il fare, nel senso più nobile e nei suoi moduli, è ciò che costituisce - struttura e inventa - l'identità cristiana, compito delicato soprattutto nell'odierna situazione di diaspora e di secolarizzazione.

### **1.2. La struttura della *Laudato si'***

Possiamo raggruppare le riflessioni dell'enciclica dedicata alla *cura della casa comune* attorno a tre assi, secondo lo schema ben visibile per quanto non dichiarato della RdV. Non si tratta di raccogliere informazioni, ma di «prendere dolorosa coscienza, osare trasformare in sofferenza personale quello che accade al mondo» e trovare il contributo di ciascuno e di tutti.

Al *vedere* appartengono il primo capitolo che descrive la situazione del grave dissesto ecologico della terra e la debolezza delle reazioni rispetto alla gravità del problema. A questo asse appartiene anche l'analisi della mentalità dominante con cui si leggono i problemi e si cercano risposte - che non sono di cura ma di dominio - in quella forma di sistema che è diventata la *tecnocrazia* (prima parte del terzo capitolo). La tecnica non è un mero strumento, «perché oggi il paradigma tecnocratico è diventato così dominante, che è molto difficile prescindere dalle sue risorse, e ancora più difficile utilizzare le sue risorse senza essere dominati dalla sua logica» (n. 108).

Il *valutare* consiste nel comprendere e nel vagliare gli aspetti emersi dal momento di analisi. In questo caso si possono intravedere due processi di comprensione e di giudizio. Il primo è teologico (ma con significative valenze culturali): la teologia della creazione, tipica della tradizione ebraico-cristiana (nel secondo capitolo). Ogni creatura

ha una sua funzione e nessuna è superflua. L'universo materiale è linguaggio dell'amore di Dio. L'amicizia con Dio si svolge in uno spazio geografico. Nessuna creatura resta fuori dalla manifestazione di Dio – così «l'essere umano impara a riconoscere se stesso in relazione alle altre creature» (nn. 84ss). Questa prospettiva diventa un elemento proprio al valutare, quando è integrata con un processo sociale, politico e culturale che si esprime e si articola come *ecologia integrale*, modulata dal dialogo entro un rete di complessità. La linea di fondo è davvero innovativa perché riunisce insieme, forse per la prima volta, ecologia e giustizia sociale: «Ogni approccio ecologico deve integrare una prospettiva sociale che tenga conto dei diritti fondamentali dei più svantaggiati» (n. 93). Entro questo contesto la valutazione propriamente etica è affidata a due principi: il (tradizionale) *bene comune* (nella situazione mondiale attuale il bene comune diventa appello alla solidarietà e all'opzione preferenziale per i più poveri) e il (nuovo) *patto tra generazioni* (intragenerazionale e intergenerazionale).

L'acme di tutta la riflessione è posto nell'invito *all'agire*, che risponde alla domanda: come attuare la cura? La complessità della crisi fa riconoscere che le soluzioni non possono venire da un unico modo di interpretare la realtà. Occorre ricorrere alle ricchezze culturali dei popoli, all'arte e alla poesia, alle spiritualità, alle scienze e alla saggezza, religiosa e no. Sono descritti interventi concreti che si estendono dal livello micro a quello macro, dal locale all'universale. Dunque nessuno può sottrarsi, rispettando una precisa gerarchia di piani. «La politica non deve sottomettersi all'economia e questa non deve sottomettersi ai dettami e al paradigma efficientista della tecnocrazia» (n. 189).

L'invito pressante all'azione, tuttavia, sarà accolto in modo efficace solo se l'azione sarà sostenuta da forti motivazioni; altrimenti prevarranno egoismi ed alibi di ogni tipo. «Qualunque soluzione tecnica che le scienze pretendano di apportare sarà impotente a risolvere i gravi problemi del mondo se l'umanità perde la sua rotta, se si dimenticano le grandi motivazioni che rendono possibile il vivere insieme, il sacrificio, la bontà» (n. 200). Occorre perciò a sostegno dell'azione una vera e propria spiritualità, ecologica e/o religioso-

ecologica. A questo scopo l'opera educativa è indispensabile e urgente.

## 2. Altri apporti

A questi due importanti e autorevoli interventi, che incorporano la RdV nella loro struttura e nel loro procedere teologico e pastorale, aggiungiamo due altri esempi di natura teologica. Il primo si modella su quello schema per un'indagine programmatica di ecclesiologia, l'altro è un tentativo di rinnovare la riflessione teologica a proposito della RdV.

**2.1. Marcelo Barros**, benedettino brasiliano, a lungo collaboratore di dom Helder Camara, è un importante esponente della teologia della liberazione, alla quale può essere ricondotto il suo *Evangelo e istituzione* (Messaggero, Padova 2014), un breve trattato di ecclesiologia impostato a partire dalla segnalazione di una tensione presente nella vita e nella storia della chiesa. La struttura del testo adotta lo schema della revisione di vita, ampiamente usato in Brasile, che rimarca ancora di più il tenore militante del saggio, che vuole però essere innanzitutto una meditazione evangelica.

Nella parte dedicata al *vedere*, Barros innanzitutto precisa che cosa si debba intendere per *Evangelo* e *Istituzione*, non certo in modo oppositivo ma critico, attento a non ricondurre la chiesa al solo aspetto istituzionale. La domanda rivolta da Paolo VI a chiusura del Vaticano II resta attuale: *Chiesa, che dici di te stessa?* Solo questa avvertenza continua, che si esercita anche attraverso la ricostruzione storica e critica del passato, ci rende attenti alle sfide del presente. In particolare Barros stigmatizza il ritorno al modello di cristianità recentemente proposto (e imposto).

La seconda parte, concentrata sul *giudicare*, entra nel merito dell'istituzione e prende in esame il potere. È la parte più impegnativa per la questione esaminata e di solito non sufficientemente presa in carico dall'ecclesiologia. L'analisi si concentra sul sorgere della comunità cristiana dall'alveo ebraico e il suo progressivo diventare istituzio-

ne. L'accento teologico viene posto sull'Evangelo, a partire dal quale è commisurato l'aspetto istituzionale nelle varie forme che la storia delle origini cristiane permette di delineare. Uno scivolamento dal carismatico al giuridico è visto come il mutamento più denso di problemi. Perciò questa parte si conclude con un breve ma sintomatico capitolo dedicato a *L'immagine di Dio e la questione del potere*. Nel modo di porre il potere e di gestirlo nella chiesa è in gioco propriamente non tanto l'istituzione quanto la stessa immagine di Dio; viceversa, certe immagini teologiche, in particolare l'onnipotenza, sono all'origine di conseguenti e problematiche declinazioni del potere.

La terza parte è propositiva. *L'agire* ricavato dalle indicazioni tratte dalle due precedenti sezioni si orienta verso una forma di chiesa incarnata nella realtà attuale, *con* i poveri e *dei* poveri, a servizio del regno di Dio, in un perenne rinnovamento, capace tanto di essere inclusiva quanto di aprirsi all'universale. Dunque un nuovo modo di essere chiesa, proprio perché fedele alle sue origini. Il capitolo conclusivo infine è molto concreto e dedicato ad una spiritualità in grado di far emergere e comporre i conflitti, che non vanno nascosti o soffocati in nome di una elusiva e superficiale ecclesiologia di giurisdizione e di comunione.

L'adozione della RdV nell'indagine ecclesiologica è sufficientemente persuasiva, benché il campo di riflessione tenda a sfuggire in molti modi ad uno schema che talvolta non può liberarsi da alcune rigidità.

**2.2.** Uno dei pochi approfondimenti teologici recenti sulla RdV è quello offerto dal teologo filippino **Daniel F. Pilario** con *Rivisitare il metodo "vedere – giudicare – agire"*, in «Concilium» 1/2016 (dedicato a *Cammini di liberazione. Gioie e speranze per il futuro della teologia*), pp. 108-120. Non è solo uno studio teorico, anzi è fortemente ancorato all'azione sociale e alle prospettive della teologia della liberazione (asiatica).

L'articolo passa criticamente in esame i tre momenti della RdV per individuarne gli aspetti critici, le originarie dimensioni da recuperare, le virtualità da scoprire. La validità del metodo è conferma-

ta, anche se lo si deve ri-contestualizzare nel presente e nelle culture sociali che lo possono adottare o ri-adottare. La forte attenzione ai poveri avvicina il saggio di Pilario alle classiche posizioni evangeliche della teologia della liberazione, soprattutto nella denuncia dell'idolatria del denaro. Il luogo da cui parla, l'Asia, fa tesoro dei primi passi di una teologia attenta al contesto e al dialogo interreligioso.

La conclusione è condivisibile, perché ricorda che l'adozione reale della RdV non è qualcosa di neutrale né di indolore. «Fin dall'inizio del metodo “vedere – giudicare – agire”, Cardijn si accertò che l'azione quotidiana dei suoi giovani operai di fabbrica “promuovesse uno *shock* redentivo, indomito, un po' selvaggio e folle”, atto a sfidare la precisione tecnica razionale o esatta che è caratteristica delle forze dominanti. ... Per il metodo teologico abbandonare queste stesse direzioni significa essere cooptato dalla logica dei poteri sociali (ed ecclesiastici) egemonici. Può anche significare uccidere le nostre 'speranze e gioie per il futuro' che un tempo il Vaticano II ha promesso. Al di là di ciò, potrebbe perfino comportare la morte di una cosa che di solito la gente chiama 'teologia'» (p. 120).

### 3. Alcune considerazioni prospettiche

La prima considerazione constata che la RdV è ancora viva e ha trovato il modo di rinnovarsi da metodo per piccoli gruppi a metodo di riflessione e azione pastorale (e non solo). I due documenti di Francesco ci permettono di cogliere che la RdV può anche contribuire a pensare in grande.

Di fronte a questa vitalità, in secondo luogo, ci sarebbe da domandarsi perché, pur essendo stato formulato in Europa, questo metodo non vi abbia mai incontrato un'accettazione critica e intelligente. Si è temuto che un uso ingenuo potesse trasformare quel 'metodo' in qualcosa di rigido e autosufficiente, teso più alla conferma che alla scoperta. È importante non trascurare questi rilievi critici. Perciò, a motivo di questa stessa autorevole ripresa, il metodo della Revisione di vita avrebbe bisogno dal punto di vista epistemologico di un approfondimento, di una fondazione e di una contestualiz-

zazione. L'integrazione necessaria potrebbe venire da un collegamento sia con la *lectio divina* per il primato della Parola di Dio sia con l'esercizio della *lettura dei segni dei tempi*, che per principio esorbita dall'adozione di un metodo. Sul piano soggettivo occorre integrare *l'arte della narrazione di sé e degli altri*, perché non manchi il radicamento nella vita delle persone, nella loro interiorità e nella loro responsabilità.

In terzo luogo, grazie a questi collegamenti, come già avviene in *Evangelii gaudium* e *Laudato si'*, si potrebbe avviare una convergenza, ormai indispensabile, di teologia fondamentale, morale, pastorale e spirituale, sia sul piano teoretico sia su quello pratico. La figura del discepolo-missionario proposta dall'esortazione apostolica lo richiede e forse la RdV potrebbe sul piano concreto esserne un buon sostegno.

Infine, l'ultima osservazione vale come avvertenza cruciale. La RdV è innanzitutto una 'pratica' – un modo di pensare ancorato a modi agire e di essere. Solo se effettuata e vissuta ha poi senso parlarne e rifletterne teologicamente. Senza pratica la riflessione diventa qualcosa di sterile e di contraddittorio.

Questo ritorno, persino inatteso, ci obbliga a trovare i modi per rinnovare quel dono che Cardijn e la GiOC hanno fatto all'intera chiesa.

## Note

- 1 Utilizzata nelle Conferenze episcopali dell'America latina e Caraibi (CELAM) a Medellín e Puebla, non a Santo Domingo, poi di nuovo a Aparecida. In Asia la Federazione delle conferenze episcopali (FABC) ha cercato di armonizzarla con lo spirito asiatico di armonia e contemplazione.
- 2 A. RICCARDI, *Periferie. Crisi e novità per la Chiesa*, Jaca Book, Milano 2016.



---

# A Torino anche i sindacati hanno perso le ultime elezioni amministrative

*di Beppe Boni*

---

## La provocazione

Mi rendo ovviamente conto che il titolo di questo breve intervento possiede una certa carica provocatoria, ma mi piace raccontarla in questo modo. Una narrazione che incomincia da chi, più di altri, si è fortemente meravigliato dei risultati elettorali usciti a Torino in occasione delle ultime elezioni amministrative. Infatti, tra i più sorpresi c'è stato e c'è l'ex sindaco Fassino. Un politico a modo suo puro e, forse per questa ragione, e nonostante l'impegno personale profuso, un amministratore "spaesato", come alcuni assessori della sua giunta. A questo punto, per sospingere in avanti il racconto e per meglio capire come stanno le cose, è corretto porsi due domande - e argomentare tenendole presenti, ovvero: come è stata possibile la sconfitta elettorale di Fassino alle ultime elezioni comunali? La seconda: come mai ha potuto godere di un così ampio e acritico appoggio sindacale?

## Appropriarsi del passato

Si potrebbe incominciare a scrivere - soppesando queste due domande - che il discorso sarebbe troppo lungo e che quindi sarebbe meglio passare oltre... ma sarebbe un errore. Molto meglio tentare di capire, e per farlo è necessario guardare alla natura profonda dell'esperienza sociale e politica torinese e in che modo si è situata

nei confronti di quella sindacale.

Ancora oggi Torino è culturalmente e socialmente influenzata – per ovvie ragioni storiche, non ultima quella di essere stata sede di grandi manifatture non solo meccaniche e automobilistiche ma così pure, per esempio, tessili e alimentari – da un sottile e a volte invisibile approccio alla realtà di tipo “operaistico”. Esso ha comprensibilmente prodotto, sotto molte variabili, una centralità dell’elemento *produttivo* rispetto ad altri aspetti della realtà sociale e culturale; tale elemento, nel tempo e nella realtà torinese, dall’essere ‘parte’ è diventato il ‘tutto’, e nel tempo si è fatto mentalità ‘diffusa’ e, sotto molti aspetti, quasi ‘naturale’, ‘ovvia’, e ancora oggi, per questo motivo, capace di condizionare ragionamenti e comportamenti.

Sappiamo che gli “atteggiamenti” politici sono il prodotto storico, il residuo e il risultato di elaborazioni culturali e sociali antecedenti, che non soltanto si consolidano nel tempo ma che possono sopravvivere, almeno in parte, alle ragioni materiali e simboliche che hanno generato l’occasione perché si manifestassero come “qualità” politiche. Per questa ragione, la sfida politica tra alcuni candidati alla carica di sindaco della città di Torino è stata una competizione, sotto molti punti di vista, per appropriarsi del passato più che del futuro della città. Prendiamo, per esempio, Fassino e Airaudo: non è difficile scoprirli nelle loro identità culturali e ideologiche su cui hanno giocato la propria partita politica, sospinti dalla stampa locale e nazionale, in occasione delle ultime elezioni amministrative.

## **I sindacati ai margini**

In effetti, all’inizio della campagna elettorale, e non a caso, lo scontro è stato nell’immediato tra Airaudo da una parte e Fassino dall’altra, mentre il terzo incomodo, la Appendino del Movimento 5 Stelle, futura sindaca, rimaneva soltanto sullo sfondo. In questo contesto Airaudo ha rappresentato, più sul piano simbolico e culturale che sul piano reale, il mondo operaio delle fabbriche, il mon-

do dei quartieri operai; Fassino, al contrario, ha rappresentato il 'mondo' della politica, quella del Partito Democratico.

In qualche modo, nei primi tempi della campagna elettorale, il confronto o lo scontro elettorale aveva visto in campo, con Airaud, la soggettività operaia o quello che rimaneva di questa opzione ideologica, tesa tra lo spontaneismo e le teorizzazioni del giovane Gramsci; contemporaneamente, con Fassino, a guardare bene le cose, un'impostazione strettamente politica più che amministrativa e sociale. In questo secondo caso, però, il sindacato, secondo un vecchio "vizio" all'origine della tradizione comunista e anche socialdemocratica, è visto come un soggetto organizzativo e sociale dipendente e subordinato alla dimensione politica. Nel contesto del nostro paese, questa posizione ebbe ed ha il sostegno teorico del Gramsci maturo. Il teorizzatore del "Principe", ossia del partito con la P maiuscola. Oggi un tale approccio, teorico e culturale, è stato sostituito dalla sociologia della *governance* imperniata su piccoli e grandi leader, assunta dentro al cosiddetto "primato della politica". Non a caso, nella gestione di Fassino del comune di Torino, i sindacati non sono stati tenuti in gran conto se non nelle ultime fasi, più per necessità che per convinzione.

## La potenza della politica

Per comprendere meglio il fallimento elettorale dell'esperienza dell'amministrazione Fassino ma così pure, per certi versi, della proposta Airaud è necessario allontanarsi un po' da Torino e puntare, provvisoriamente, verso Roma. Infatti, nei mesi passati, i giornalisti hanno dato notizia di una singolare tavola rotonda che vedeva dialogare, in una libreria romana, da una parte, uno dei padri dell'operaismo e gran conoscitore del mondo operaio torinese, Mario Tronti, passato in seguito a teorizzare il primato della politica (idea raccolta anche dalla Cisl all'inizio degli anni Novanta del secolo passato con un articolo sulla rivista «Progetto» di Luigi Cocilovo, segretario confederale e nazionale della Cisl, in merito alla reinterpretazione dell'idea di concertazione, declinata in ter-

mini di primato della politica); dall'altra parte, la ministra delle riforme Maria Elena Boschi del governo di Matteo Renzi. L'occasione di questo singolare incontro è stata la presentazione di un libro di Tronti intitolato *Dello spirito libero*, edito dal Saggiatore, in cui egli scrive che "la libertà comunista è diventata un oggetto non solo introvabile, ma indesiderabile". In questo modo, in una sola frase e con una grande capacità di sintesi, l'autore disegna il cambio di un'epoca, e da comunista prende atto, senza congedarsene completamente, di un fallimento: quello dell'idea comunista. La ministra Boschi di cui, sbagliando, spesso si apprezza più l'avvenenza che l'intelligenza politica, offre una sponda a Tronti scegliendo le parole di un discorso che si fa comprensione e, contemporaneamente, offre la sua proposta "politica" di modifica istituzionale. Questo ponte dalla "politica" alla "politica", questo innesto, in uno dei punti alti della teorizzazione della politica, fra culture politiche apparentemente lontane e diverse, possiede un tratto in comune: condizionare o diventare l'interlocutore principale della dimensione economica e soprattutto, come conseguenza, modellare e plasmare lo spazio sociale. Troviamo molte di queste cose in ciò che è stata l'amministrazione di Fassino, ossia una forte sopravvalutazione della politica e una potente sottovalutazione della realtà. Anche per questa ragione, essa ha coltivato o cercato di coltivare principalmente le élite culturali ed economiche torinesi. Nel medesimo tempo, ciò ha comportato una scarsa attenzione al mondo del lavoro e, per conseguenza, anche alle forze sindacali.

## **Una nuova fase**

Affrontando percorsi personali e culturali diversi, sia Fassino sia Airaudo non hanno in realtà fatto i conti con il cambiamento economico e sociale che è intervenuto negli ultimi decenni nella capitale sabauda; lo hanno trascurato o non lo hanno capito, con particolare riguardo al fatto che la città industriale e manifatturiera torinese, sotto molti punti di vista, oggi non c'è più. Infatti, i nostri anni non sono più quelli in cui la fabbrica si impadronisce dell'in-

tera società – leggi ‘città’-, quando, per esempio, in molte città del Nord Italia in particolare, la dinamica sociale era ridotta alle esigenze delle fabbriche, secondo un modello di sviluppo territoriale, oltretutto produttivo, fordista. Ma già all’inizio degli anni Settanta del secolo passato, a Torino incominciava la *proletarizzazione* che si presentava come sviluppo della *terziarizzazione* – per usare, senza però assumerne la prospettiva ideologica, un’espressione formulata da Mario Tronti sul finire degli anni Sessanta sul n. 2 dei «Quaderni Rossi». Attualmente non c’è più, per così dire, una città ridotta a fabbrica, ed è però cresciuto, in effetti, nell’area torinese un terziario povero che impiega, il più delle volte in modo temporaneo, troppi lavoratori professionalmente poveri.

## Le periferie

In effetti, in questi ultimi lustri i “quartieri operai” si sono trasformati in “periferie”, e questo passaggio può essere individuato in molti modi. In primo luogo, i quartieri operai dell’area torinese si sono trasformati, anche per effetto della globalizzazione, in periferie dall’incerta e variegata identità sociale - ma è possibile pensare che sia, più o meno, la stessa cosa per Genova, Milano, Brescia, Livorno, Mestre e tante altre città industriali del paese. Quartieri ormai lontani dal mondo operaio tradizionale, ma non vicini a nuove sicurezze sociali e produttive. Per raccogliere piccoli indizi di vita quotidiana è sufficiente orecchiare il mutamento comunicativo che si può ascoltare in queste periferie torinesi in tema di lavoro, per esempio. Ieri, negli anni Sessanta e Settanta e ancora per una parte degli anni Ottanta, quando sei o sette lavoratori su dieci erano operai, il discorso sindacale e sociale era strettamente connesso all’orario, lo straordinario, le ferie, il sindacato ecc.; molto più raramente alla durata del lavoro che era quasi sempre, e per quasi tutti, a tempo indeterminato. Nel tempo che riguarda i nostri giorni, invece, i discorsi cadono “solo” sulla durata del lavoro e si può sentire dire: “Domani finisco un lavoro, ma forse la prossima settimana riesco a trovarne un altro”. Nel medesimo tempo, soprattutto

tra i giovani, la parola 'sindacato' è nominata molto spesso in senso negativo oppure, quando così non è, non lo si menziona nemmeno. In ogni caso, è importante sottolineare che, pur di avere un lavoro, averlo risulta essere più importante delle modalità in cui questo si può svolgere. In queste periferie sono cresciute forme di lavoro altamente 'marginali' rispetto a quelle basate sulla continuità del rapporto di lavoro e sulle possibilità di crescita professionale. Per questa e per molte altre ragioni, i quartieri operai di ieri, a poco a poco, si sono trasformati in prevalenza in 'periferie', a partire dal lavoro della 'precarietà'. Quest'ultima ha prodotto delle mentalità strumentali ed occasionali verso la politica e verso le altre organizzazioni sociali, tra cui il sindacato. Il legame sociale e organizzativo fra lavoratori e sindacato è diventato molto più debole, per non parlare di quello con la politica.

### **Incertezza sociale**

Le periferie di oggi, dunque, si differenziano molto dai quartieri operai degli anni passati, dove poteva esserci la fatica del lavoro nelle manifatture ma erano quasi assenti l'insicurezza e la precarietà sociale, personale e familiare. Attualmente, la precarietà del lavoro, nonostante gli ultimi provvedimenti governativi, contribuisce a renderle luoghi di grande incertezza einsicurezza sociale, luoghi dove si sono sciolti vecchi e nuovi - nel senso di più recenti - riferimenti di natura sociale e politica. Non a caso, in queste periferie il Movimento 5 Stelle ha raggiunto, in non pochi casi, il 70 per cento dei votanti. La loro presenza non è stata percepita come una forza politica ma, soprattutto, come forza sociale nuova, capace di rappresentare elementi di indignazione sociale verso i privilegi, molto lontani dal 'merito', in modo particolare nei confronti della politica; tesa, quest'ultima, verso una presenza puramente elettorale, ossia tesa a chiedere soltanto voti.

In secondo luogo, la comunicazione dei 5 Stelle è stata ed è ancora, più che sui mass-media, nel rapporto 'faccia a faccia', dando così l'impressione ad ogni cittadino di essere un interlocuto-

re. Se tutto ciò possa trasformarsi in un progetto politico urbano si vedrà nei prossimi mesi. Ma, certamente, i competitori dei 5 Stelle, le forze politiche più tradizionali, almeno nella realtà torinese, non sembrano essere oggi dei concorrenti credibili.

### **Centro e periferia**

Torino è stata sottoposta a dei cambiamenti sociali radicali, speculari ai mutamenti avvenuti nelle sue manifatture e nelle sue industrie. In realtà, la cultura industriale e manifatturiera ha rappresentato per decenni il tratto culturale che univa i quartieri operai ai quartieri per così dire “borghesi”. Questa comune cultura, al di là delle differenze ideologiche e di reddito, faceva da collante fra le diverse posizioni e anime sociali in cui era articolata l’area torinese. Allora, in un certo senso, i quartieri operai si sentivano appunto “quartieri operai” ma non “periferia sociale e culturale” nei confronti del “centro” o della “collina”. Sotto questo aspetto, la sottolineatura di Fassino e della sua giunta della cultura intesa principalmente come fruizione di eventi e mostre ha aiutato, forse inconsapevolmente e anche a livello simbolico, i meccanismi di esclusione e marginalizzazione che hanno portato a ‘dividere’ e a ‘separare Torino tra ‘centro’ e ‘periferia’.

### **Nuova fabbrica**

Con la crisi Fiat degli anni Ottanta del Novecento prende forma l’idea e la necessità, fra le élite torinesi, di diversificare le attività produttive ed economiche. Dentro a questa esigenza cultura e turismo, a partire dalle Olimpiadi invernali del 2006, vengono strettamente legati. Il “centro” diventa una “fabbrica” di eventi culturali che possono spaziare dalle *Luci d’Artista* a mostre di pittura, a musei come il Museo del Cinema o il Museo Egizio, con delle puntatine verso il Lingotto e la Reggia di Venaria... Una cosa di per sé non sbagliata, ma divenuta tale perché inserita in un discor-

so, nel suo complesso, in cui la città è assente; tutto è infatti concepito e fatto in funzione di questa “nuova fabbrica”: trasporti nuovi e vecchi, individuali e collettivi, uffici di informazione, manutenzioni dell’arredo urbano, luoghi di svago e ritrovo, negozi di prossimità ecc... E alle periferie soltanto le briciole. Conseguentemente, sarebbe interessante entrare in possesso dell’esatto calcolo di quanto, negli ultimi anni, si è investito nel centro città rispetto alle periferie. Queste ultime sono state - e in qualche caso sono ancora - pensate in funzione delle infrastrutture che “servono” al centro città. In realtà, quando si dice che Torino è cambiata, si dice che è cambiato, in modo prevalente, il *centro* città.

## “Niente”

La ‘cura’ del centro e l’‘incuria’ delle periferie ha aggiunto elementi di frustrazione e di risentimento a problemi più generali come la mancanza o la precarietà del lavoro. Così è per la principale sofferenza dei giovani, senza dimenticare quegli anziani con pensioni minime, donne che vanno a fare lavori a ore, i piccoli commercianti le cui attività commerciali sono sempre più erose dalla grande distribuzione, immigrati senza riferimenti culturali e sociali ecc. E tutte quelle situazioni di solitudine e anomia sociale che spesso sfociano nella droga o in altre regressioni esistenziali. Indicatori che si accompagnano a un sempre più debole associazionismo politico e a un sempre più debole associazionismo sindacale. Nell’ambito di quest’ultimo non mancano le tessere, ma dentro ad un sempre più stanco legame sociale tra iscritto e organizzazione. Ossia, senza coinvolgimento e partecipazione, soprattutto se si guarda la dimensione orizzontale.

## Il debito

Tutte queste cose non avvengono per caso. Le cause sono molteplici, impossibile qui elencarle tutte. Possiamo soltanto sfiorarne

alcune e brevemente.

Per varie ragioni Torino è gravata da un consistente debito, dovuto tuttavia a investimenti legati soprattutto alle Olimpiadi invernali svoltesi nel 2006, che hanno fatto conoscere e promuovere in modo particolare il *centro* di Torino nel mondo; dunque, non un debito “spendaccione” ma che ha avuto comunque anche un ritorno turistico-culturale. In ogni caso, si parla di un debito ridotto di 600 milioni di euro nel periodo in cui Fassino è stato sindaco di Torino. Ottima cosa, certamente. Ma questo ‘veloce ritmo’ di rientro del debito non ha proprio niente a che fare con l’incremento della povertà a Torino? Non ha niente a che fare con la mancata manutenzione, per esempio, delle periferie? E, in quest’ultimo caso, in una situazione in cui non sono mancate le risorse per la manutenzione delle zone centrali della città. E poi, in fin dei conti, basta manovrare l’asticella dell’Isee – che misura il reddito goduto - verso il basso per escludere, per così dire, molte persone dalla povertà.

La dinamica della gestione del debito cittadino, infatti, non ha tenuto conto della crisi, e conseguentemente dell’incremento della disoccupazione e della povertà. Eppure Fassino, come presidente dell’ANCI, godeva di un prestigio istituzionale che gli dava la forza per proporre, certamente non solo per Torino, una diversa modulazione dei debiti comunali, in grado di tener conto della crisi e delle sofferenze sociali che essa ha generato.

### *Trickle-down*

Quando le donne gli uomini delle periferie torinesi hanno incominciato ad elaborare segni di malumore e di insofferenza per il differente trattamento tra le periferie e il centro della città, le élite politiche, economiche e culturali torinesi hanno incominciato a giustificare una tale scelta. In effetti, per un verso si è incominciato ad affermare che, dal centro, il rinnovamento si sarebbe diffuso anche alle periferie; per altro verso, che non è pensabile che dal rinnovamento del centro non fosse derivato qualche vantaggio anche

alle periferie. Entrambe le giustificazioni delle élite torinesi sulle dinamiche dello sviluppo dell'assetto urbano paiono molto vicine a quelle affermazioni legate alla crescita delle diseguaglianze nella distribuzione della ricchezza e delle risorse: esse sostengono che i ricchi sanno creare ricchezza ed è giusto che vengano premiati con una sempre maggiore ricchezza, e che in ogni caso ciò permetterà uno "sgocciolamento" verso i poveri; mentre, quando la marea si alza - si afferma -, si sollevano naturalmente tutte le barche, anche quelle dei poveri. Questo sgocciolamento viene individuato, con parole inglesi, come la teoria del *trickle-down*. È singolare come una giunta di centro-sinistra abbia adottato queste giustificazioni proprio quando è stato più evidente lo squilibrio degli investimenti e degli interventi tra i quartieri centrali della città e le briciole lasciate agli altri quartieri della periferia.

## **Declino?**

Sotto molti aspetti Torino sta dando la sensazione, vera o soltanto presunta, di una città destinata al declino. Diminuiscono gli abitanti, seppure di poco, e non attrae nemmeno più gli extracomunitari, e con la diminuzione degli abitanti diminuiscono i centri decisionali: la Fiat, le decisioni della banca Intesa-San Paolo, la Exor - finanziaria di controllo della Fiat - il Salone del Libro, mentre il quotidiano di casa Agnelli, «La Stampa», è entrato nell'orbita del gruppo La Repubblica - L'Espresso; nel medesimo tempo case editrici torinesi sono controllate da altre case editrici non torinesi, in barba a tutti i discorsi sulla cultura dell'ex sindaco Fassino. Mentre l'esodo legato a stabilimenti manifatturieri e industriali sembra non fermarsi, salvo Mirafiori (per ora?). In altre parole e per varie ragioni Torino ha perso di importanza, soprattutto per i suoi cittadini delle periferie. Sembrerebbe avviarsi, come ha avuto modo di osservare il vescovo Nosiglia, verso una situazione di marginalità. Emblematica, in questo senso, la vicenda del Salone del Libro.

## Il “minimo sindacale”

Insomma, bisogna dire il vero, con la giunta Fassino la quotidianità dei torinesi, in modo particolare quelli delle zone periferiche, è nettamente peggiorata. Nel contempo, nel caso di alcuni assessori, l’interferenza dei torinesi sulle decisioni della giunta, quando c’è stata, è stata percepita con troppa insofferenza. È il caso delle vicende che hanno riguardato i disabili, più spesso connotati ancora come “handicappati”, rispetto ai problemi dei quali, in alcuni casi, sono state prospettate soluzioni di tipo ottocentesco, rilevando una cultura premoderna; ciò è avvenuto soprattutto nell’ambito della mobilità pubblica cittadina che, tra l’altro, è rimasta molto lontana da quella direttiva europea che recita a favore dell’espansione dell’autonomia della persona disabile. È inoltre giusto osservare che da parte della dimensione confederale del sindacato non è mai venuto un segno di solidarietà nei confronti delle richieste delle associazioni dei disabili. Prendendo spunto da questo caso si può osservare che i ceti più deboli dell’area torinese sono trattati, per ironia della sorte, “al minimo sindacale”.

## Periferie e sofferenze sociali

Rispetto alle cosiddette esigenze “politiche”, periferie e sofferenze sociali sono passate in secondo piano nel programma della giunta Fassino. Ma anche il sindacato torinese è stato più che tiepido in questa direzione. Infatti, nella lettera firmata Cgil, Cisl e Uil rivolta ai candidati in occasione delle ultime elezioni amministrative, non si parla né di periferie né di sofferenze sociali.

In definitiva il risultato elettorale, proprio perché il sindacato confederale ha dato l’impressione di schierarsi senza ‘se’ e senza ‘ma’ dietro la giunta Fassino, ha contribuito ad omologare il sindacato alla politica. Per queste e altre ragioni, un sindacato limitato all’offerta di servizi, ossia alla sola tutela individuale, non è più sufficiente poiché non è capace di *ascoltare* e, soprattutto, di *interpretare*. In particolare, sembra rimanere sordo nei confronti di una nuova

domanda di eguaglianza che sale dalle periferie della città - e non soltanto da quelle di Torino. Tuttavia, rimane il fatto che il sindacato ha crescente difficoltà a rappresentare la nuova realtà sociale delle periferie, almeno a Torino.

### **Scarsa conoscenza e sopravvalutazione della politica**

Molti, troppi, hanno dichiarato che non si aspettavano una sconfitta di Fassino, e una simile affermazione denota una scarsa conoscenza sociale e del mondo del lavoro della città: in realtà, non basta più conoscere le fabbriche, piccole o grandi che siano, senza conoscere al tempo stesso i territori in cui queste sono inserite. Detto per inciso, bisogna tra l'altro notare che, pur avendo tutta la stampa, giornalistica e televisiva, a favore, Fassino ha perso lo stesso, segno che stampa e televisione contano sempre meno. Le periferie leggono poco e le televisioni sono guardate con sempre maggiore diffidenza. E nelle periferie ciò vale soprattutto per i giovani.

C'è inoltre stata, almeno in occasione delle ultime amministrative a Torino, una sopravvalutazione della politica - che non ha toccato soltanto Torino ma anche altre realtà urbane -, e Fassino l'ha rappresentata perfettamente.

In tale contesto, al sindacato è mancata la capacità di raccontare la realtà sociale delle periferie: un sindacato, in particolar modo nelle sue istanze confederali, rifugiato negli uffici o troppo autoreferenziale. Per queste e altre ragioni, e soprattutto a causa di uno smaccato e passivo appoggio a Fassino, si può ben dire che anche il sindacalismo confederale, perlomeno a Torino, ha perso le ultime elezioni amministrative. A questo proposito e al di là di ogni giudizio politico, i 5 Stelle hanno vinto perché sono stati in mezzo alla gente e hanno dato l'impressione di "tentare" di risolvere i problemi delle persone, finalmente considerate "cittadini", e senza chiedere voti. In definitiva, e non è poco per un movimento politico, non si sono fatti vivi soltanto in prossimità del voto come è accaduto, per esempio, per i candidati del Partito Democratico. I voti, soprattutto in occasione del primo turno elettorale, sono caduti giù spon-

taneamente e copiosamente come frutti maturi da un albero. Bisognerà vedere se nei prossimi mesi sapranno passare dal “metodo” al “merito” politico e amministrativo, in modo tale da superare, come dicono di voler fare, il contrasto tra *centro* e *periferia*.

### “Non ne posso più”

Da troppo tempo il mondo del lavoro, e il mondo sociale che lo accompagna, ha subito gli effetti più radicali dei processi di disuguaglianza che hanno caratterizzato questi ultimi decenni. Parlare allora di lavoro, di salari, di welfare e, in prospettiva, di “reddito di cittadinanza” in relazione ad una evoluzione tecnologica che spinge a diminuire piuttosto che aumentare l’occupazione, significa parlare di una più giusta distribuzione delle risorse tra cui, come sostiene Pierre Carniti, lo stesso orario di lavoro. E a puntare ad una maggiore uguaglianza. Anche perché, a detta ormai perfino da molti che hanno goduto dei benefici dell’ondata iperliberista in questi ultimi decenni, il sistema non funziona più. Recentemente lo ha detto anche uno come Marchionne che rivoluzionario certamente non è. Poco tempo fa, in una conferenza all’Università LUISS di Roma, ha sostenuto che “i mercati ... non sanno distinguere ... tra ciò che è giusto e ciò che non lo è ...” (così il «Corriere della Sera» del 28 agosto 2016). Stabilire ciò è giusto e ciò che non lo è dipende anche dal sindacato, anche se questa parola non piace a qualche “gazzettiere” interno alle organizzazioni sindacali; dalla sua capacità di ritornare al rapporto “faccia a faccia” con i lavoratori, giorno dopo giorno, e costruire così il proprio consenso. Infatti, ai dibattiti televisivi pseudo-politici e pseudo-economici, le persone comuni incominciano sempre più a preferire, in modo particolare nelle periferie delle nostre realtà urbane - e non dobbiamo stupircene -, programmi come *Ballando con le Stelle* o *Don Matteo*, per esempio. Oppure frequentare sale da ballo e “balere” dove si balla al suono di una canzonetta, e la dice tutta, intitolata *Non ne posso più*. Con qualche ragione, naturalmente. Anche l’ultimo referendum del novembre scorso sulla riforma costituzionale è



---

# Erri De Luca, “ospite delle parole della Scrittura sacra”

*di Maria Nisii*

---

Dell'ebraismo condivido il viaggio, non l'arrivo. Non in terra promessa, la mia residenza è in margine all'accampamento. Non mi accosto all'altare, alle preghiere. La porzione di manna è garantita da lettura in ebraico, aperte innanzi al giorno. Condivido l'alba con chi sta zitto e ascolta. A sera la mia tenda è appena fuori dal recinto... Scegliesi un dove e un come di nascita, ribadirei gli stessi: al Sinai da straniero. Non devo appartenere, sto con i tredicesimi, estranei alla dozzina convocata. Mio titolo di viaggio è seguire in disparte... Rimango volentieri nel deserto. (Erri De Luca, *E disse*, 87-9).

Studio l'ebraico, leggo la Bibbia. Alcune pagine, alcune parole mi hanno rivelato qualcosa della loro verità e mi hanno istigato a darne notizia... Per molti la Bibbia è un testo sacro. Ma mi commuove più di quel valore in sé, il sacro aggiunto, l'opera degli innumerevoli lettori, commentatori, sapienti che hanno dedicato a quel libro il tempo migliore della loro vita... Nel corso degli anni quel libro è diventato la mia intimità... Questa frequentazione è tutta l'autorità di cui dispongo. (*Una nuvola come tappeto*, 9-12).

Sono uno che non crede. Ogni giorno mi alzo assai presto, sfoglio per mia usanza l'ebraico dell'Antico Testamento che è la mia ostinazione e la mia intimità. Così imparo. Sento che ogni giorno i pezzi che perdo nel vivere vengono risarciti da una parola che lentamente viene incontro alla mia immobilità e mi conforta con un'intelligenza... In tutto questo io resto non credente. (*Ora prima*, 8).

\* \* \* \* \*



Erri De Luca Immagine tratta da: <https://commons.wikimedia.org>

Per parlare di un autore come Erri De Luca, apologeticamente “frainteso” da molti credenti per quella rara maestria con cui rinarra il testo biblico, ritengo sia bene partire dalle sue esplicite dichiarazioni di intenti, nelle quali ci tiene a rimarcare il suo essere “straniero”, uomo sulla “soglia”, qualcuno che legge le Scritture come letteratura e per quell’aggiunta di sacro che tanti lettori vi hanno apportato. Anche lui però, come quei tanti, vi sta dedicando la vita - a partire dallo studio della lingua ebraica e dalla lettura quotidiana “aperta innanzi giorno”, fino a intrattenere con il testo quello che egli stesso definisce un rapporto di “intimità”. Tra i suoi propositi di scrittore vi è quello di ridare il più possibile la Bibbia alla lettura, là dove il fervore di un tempo si fosse spento: *“Restituisco in disordine una parte minima del dono di poterla frequentare”* (*Ora prima*, 6). Una spiegazione che De Luca sente di dover fornire e riprendere quasi a ogni introduzione e conclusione d’opera, consapevole di quel fraintendimento, come se non si potesse leggere la Bibbia solo per la bellezza delle sue narrazioni.

Questo autore napoletano è uno degli esempi di scrittori laici e non credenti contemporanei, che cercano ispirazione nelle pagine del testo biblico, nelle sue tante storie e nel loro intreccio con la storia dell'umanità che da queste è stata segnata. In *E disse* teorizza il proprio lavoro in linea con i tanti che lo hanno preceduto: *“Tra un rigo e l'altro, nello spazio bianco, governa il vento. È la voce riunita di tutti quelli che hanno aggiunto in margine un commento”* (89). L'esegeta ara il testo per riportarne alla luce i significati possibili, lo scrittore invece interviene a colmare creativamente quei silenzi “governati dal vento”, dunque ispirati e ispiranti altre letture e riscritture, per *“liberare scintille prigioniere dal chiuso della materia”* (*Le sante dello scandalo*, 60), *“opera che avviene negli spazi bianchi della scrittura sacra, che sono più vasti degli spazi neri delle lettere”* (*Penultime notizie circa Ieshu/Gesù*, 68-9). E se “liberare le scintille” porta con sé l'atto interpretativo, la riscrittura mira altresì a ridare vita a quella materia che è il testo. Difficile classificare questo autore dalle riconosciute doti narrative e poetiche, oltre che provvisto di una sensibilità quasi filologica per il testo originale: *“Mi imbatto qualche volta nella bellezza di un verso che ha perso luce nel trasferirsi dalla sua madrelingua. Ecco il rigo 39 del salmo 105, dove si canta Dio che guida gli Ebrei nel deserto. Il testo ufficiale della Chiesa traduce: ‘distese una nube per proteggerli’. Alla lettera è invece: ‘stese una nuvola come un tappeto’”* (*Una nuvola come tappeto*, 10-11), una traduzione letterale che darà il titolo a una delle sue raccolte di racconti. L'originalità di questo autore, a partire dalla scelta suggestiva dei titoli, ne fa indubbiamente un riscrittore, ma non semplicemente un romanziere o autore di racconti, quanto piuttosto un libero battitore in un terreno che sembra situarsi a metà strada tra la teologia narrativa e l'esegesi. D'altronde De Luca neppure si sottrae alla lettura comparata di Antico e Nuovo Testamento, indugiando nel rilevare quel richiamarsi degli episodi, spesso secondo una scelta inconsueta rispetto alla tradizione ecclesiale, altre volte invece solo apparentemente “allineata” – come è il caso dell'associazione tra l'episodio della torre di Babele e quello della Pentecoste – per poi subito stupire nella suggestione proposta: *“Così il cristianesimo riprenderà l'opera di ricondurre l'umanità dispersa in Babele verso un'unica altura, a un solo altare. È impresa forse non gra-*

*dita al Dio che presso la torre disperse il più grande tentativo ecumenico tentato dagli uomini. Forse Dio apprezza di più i molti nomi con cui i popoli lo hanno rivestito nelle varie lingue... Scelse di essere nominato in mille lingue perché non si esaurisse la ricerca. È ancora lì, alla superficie del caos" (Una nuvola, 18).*

Lavorando su entrambi i Testamenti, De Luca è tornato più volte sulle vicende evangeliche, spesso anche riprendendo i medesimi brani – come è nel suo stile di lettore che rilegge e riscrive la Scrittura e se stesso riscrittore. Tra i tanti ricordiamo l'episodio della nascita di Gesù che chiude *In nome della madre* con la "preghiera alla rovescia" di Miriam, richiesta a Dio che quel figlio "non sia niente di speciale" e solo un piccolo ebreo come tanti (70-2). Questa nascita ritorna in *Penultime notizie circa Ieshu/Gesù* attualizzata negli immigrati di oggi (47 e 51) e in *Le sante dello scandalo* dove si ripercorre il senso della festa che di questa nascita fa memoria attraverso alcuni passaggi di quella vita: dal bambino quieto all'uomo "che stava contro il legno di un albero a braccia spalancate" (52). Le pagine più intense vedono al centro il rapporto, reso spesso in forma di dialogo, tra Miriam e Josef che fa da motivo conduttore di ogni rinarrazione della vicenda del figlio. A questo proposito il più recente *La faccia delle nuvole* (Feltrinelli, 2016) - ideale continuazione del celebre *In nome della madre* (2006), che probabilmente per questo è stato contemporaneamente riedito con l'identica veste grafica – si presenta come il racconto della storia di Gesù dallo sguardo in soggettiva dei genitori. Aperto là dove il primo si chiudeva, con il parto notturno di Miriam, il dialogo degli sposi è spesso intercalato dalla voce del narratore, che commenta quanto le parole dei due tralasciano: i piccoli gesti, i pensieri celati, i tratti dei volti. Il narratore resta tra loro anche all'arrivo dei pastori, coloriti di napoletanità ("Ha pigliato dal profeta Elia, tiene 'a faccia ispirata 'e chillu santo, è iso ch'è turnato", 25) – come già Gasparre, versione esilarante di uno dei magi, in *Penultime notizie*. Nel seguito il narratore interviene ogni volta che occorre spiegare gli incroci delle storie bibliche, i richiami dei destini da un personaggio all'altro, il senso racchiuso in un termine ebraico o greco – come è il caso della fuga in Egitto, che vede protagonisti

due Giuseppe (qui il marito di Miriam e in Genesi il fratello venduto dai figli di Giacobbe), ma che non può davvero dirsi “fuga”, dato che nel testo originale si tratta di *“ritirarsi (anakhoreo)... in un pellegrinaggio di salvezza”* (43).

Altro elemento caratterizzante il riscrittore De Luca è il suo restare il più possibile accostato al testo: *“Quello che il libro non dice noi non dobbiamo dirlo perché nessuna parola va aggiunta alla Scrittura”* (*Ora prima*, 25). E molti dei suoi racconti ruotano semplicemente attorno a una parola e alle risonanze di senso che questa è in grado di produrre: *“Accampare pretese sul dettaglio è impresa poco adatta al passo di superficie di queste pagine. Sciogliere e riannodare un verso, tentare emendamento del mondo o di una pagina: l'urgenza investe spesso i non idonei. Si porta un compito”* (*Una nuvola come tappeto*, 102). Per questo non tenta neppure di colmare il grande vuoto temporale tra i dodici anni e l'inizio della vita pubblica di Gesù, salvo concedersi qualche divagazione divertita, come quando immagina il dialogo che può essersi svolto alla frontiera dell'Egitto con il doganiere, allertato a proposito di un *“neonato ricercato dalla polizia”* (45), in cui evidentemente torna il richiamo alla fuga degli immigrati verso la salvezza – un *leitmotiv* per l'autore, che sostiene: *“Nascesse oggi, sarebbe in una barca di immigrati, gettato a mare insieme alla madre in vista della costa di Puglia o di Calabria”* (*Nocciolo d'oliva*, 21).

Nel seguito della vicenda la parola torna ancora una volta alla coppia Miriam/Josef, ma il racconto è riportato al passato: la vicenda è già trascorsa, *“trentadue pasque insieme al figlio adesso adulto, adesso vuol essere chiamato ben Adàm, figlio dell'uomo, un nome che dispiace a loro due perché un po' li rinnega”* (51). Per questo anche le loro voci tendono a ritirarsi dietro la narrazione di quel terzo, il narratore appunto, che nella finzione letteraria li scruta e coglie il loro turbamento: *“La profezia si pianta nel suo grembo, come fece al momento dell'annuncio... Miriam adesso sa: non ci sarà la Pasqua trentatré”* (53). Così sul Golgota sono presenti entrambi, allacciati nel loro rapporto solidale di genitori di quel figlio, di cui hanno già accettato la libertà di aver accolto altri per familiari: *“Dava la precedenza al mondo, apparteneva a loro. Credi che potevamo trattenerlo?”* (64). E dopo le tante rimostranze del padre contro la gente che voleva asso-

ciarlo ad altri uomini del passato – “non voglio più sentire che somiglia a qualcuno. Basta con questa favola, nostro figlio non ha la faccia delle nuvole che cambiano forma e profilo secondo il vento” (49) – è la madre a riconoscerne l’immagine: “È un albero piantato sopra questa altura di Gerusalemme. Il suo tronco è nodoso, indurito dal vento, le braccia sono rami spalancati” (65). È anche il loro congedo, perché i capitoli successivi lasciano posto alla sola voce in terza persona, che rinarra del viandante sulla strada per Emmaus e della sua “volontà di coincidere con la scrittura sacra” (75), come spiega ai due amici, affinché diventino “recipienti colmi che si travaseranno a loro volta dentro una scrittura. Perché lì, in quelle pagine, quella storia continua” (77). Come continua fuori, grazie a De Luca che vi ritorna costantemente e appassionatamente e ai tanti riscrittori che infondono nuova linfa a una storia fondante, perché non sia possesso esclusivo della lettura credente, ma diventi sempre più accessibile agli uomini tutti affinché possano attingervi quella che Christoph Theobald definisce una forza rigeneratrice che ha qualcosa da dire alla nostra umanità. Un tratto simile a quello che De Luca spiega, molto più poeticamente, come “un resto di saggezza ancora a portata di raccolto”: “Ognuno di noi che sfoglia le Scritture sacre è l’ultimo venuto tra i lettori; ognuno di noi passa tra quelle righe come tra le vigne già spogliate, che non ci appartengono ma alle quali veniamo ammessi perché, da ultimi, siamo i più poveri. Eppure un resto di saggezza è ancora a portata di raccolto ... Anche all’ultimo lettore è dato di trovare il frutto rimasto” (Ora prima, 20-1).

Chi conosce De Luca quasi sicuramente di lui ha almeno letto *In nome della madre*, scritto forse per riparare a quello che ritiene essere un torto delle sacre Scritture, che sbilanciano tutta l’attenzione sul figlio, come premette in *Nocciolo d’oliva* (23-25), sorta di antefatto del testo successivo che qui muove probabilmente i primi passi nelle intenzioni dell’autore. *In nome* riequilibra l’interesse sulla madre con la narrazione in prima persona di Miriam/Maria del fatto dell’annuncio, della rivelazione a Josef della gravidanza, del matrimonio-scandalo, della partenza a Betlemme per il censimento e infine del parto. Un testo diviso in “stanze” come una ballata, che dona

centralità alla figura della madre nella versione inedita di giovane donna innamorata del suo Josef (“*bello e compatto da baciarsi le dita*”, 17), dominata da una calma nuova che la rende tanto forte da sopportare le conseguenze del suo stato, ma anche presa da una grande gioia: “*una festa per quella nicchia in corpo che mi faceva madre senza aiuto di uomo*” (19). Miriam sente che non appartiene più alla legge, che invece inquieta Josef. Ma a dispetto della legge e della tradizione degli uomini, lui le crede, “*crede nella versione inverosimile di quella gravidanza. La verità è spesso inverosimile e ha bisogno di entusiasmo per essere detta e creduta. Josef crede a Miriam per amore e in amore credere non è cedere, ma aggiungere manciate di fiducia ardente*” dirà in un testo successivo (*Le sante dello scandalo*, 43-4). Per questa fiducia Josef sfida la legge e la gente del villaggio, suscitando uno scandalo che viene descritto con le tinte forti del dramma napoletano: “*Le donne sputavano dietro il mio passaggio... ai loro insulti tiravo più dritta la schiena, più in fuori la pancia... avevo paura del loro malocchio*” (29). La forza dei due nasce dal grembo di lei, con cui la giovane intrattiene un dialogo intessuto delle note liriche più alte del testo: “*Sei stato messo dentro di me da un fiato di parole, non da un seme. Sarai pieno di vento*” (33).

Come gli invitati a nozze che rifiutano l’invito nella parabola evangelica (Mt 22), al di fuori dei parenti stretti nessuno si presenta alla festa del loro matrimonio – De Luca qui sembra voler costruire un parallelo tra i genitori e il figlio, presente anche ne *La faccia delle nuvole*: “*Il loro figlio un giorno dirà: ‘Chi è senza errore tiri la prima pietra’. L’ha imparato in famiglia. Josef non l’ha tirata*” (12); e sempre Josef, remissivo di fronte alla necessità del censimento, dichiara: “*Diamo a questo Cesare il suo e teniamoci quello che non può levarci*” (*In nome*, 50). Un principio che ispira anche il film di Guido Chiesa *Io sono con te* (2010), in cui Maria è presentata come anticipatrice (o precorritrice) del figlio – come lo è pure nel racconto di De Luca agli occhi di Josef: “*Per loro tu sei pietra d’inciampo, per me sei la pietra angolare da cui inizia la casa*” (40). Ma i paralleli tra il testo delucano e il film di Chiesa non finiscono qui – impossibile non richiamare infatti la disarmante sicurezza dipinta sul volto della giovane attrice tunisina, Nadia Khlifi, con quella della Miriam delucana, a

proposito del parto che dovranno affrontare da sole durante il viaggio: "Sarà la cosa più facile del mondo, madre mia. Una vita si annida, cresce e poi trova l'uscita" (41).

Prima di queste narrazioni "familiari", De Luca si era già cimentato in uno dei tentativi forse più azzardati della storia delle riscritture: il racconto di Gesù in prima persona nei giorni del sepolcro. La lettura è ardita, ma il risultato non stona e l'effetto sul lettore è assicurato: "Solo uno sbaraglio di amore... trascina a vita nuova... Io l'ho intensificato dentro di me al punto da farmi invadere il corpo dalla sua energia e mi bastava sfiorare un male per scacciarlo, una ferita per sanarla" (*Nocciolo d'oliva*, 29), per concludere con: "La mia agonia sforzata su un osceno patibolo renderà questa macchina di morte un simbolo di amore. Le mie braccia spalancate dai chiodi resteranno fino alla fine degli abbracci" (31). Questa sovversione – da macchina di morte a simbolo d'amore – era già stata programma di vita, per la "precedenza ai calpestati" (*Penultime notizie*, 16), a cui si avvicinava per correggere "i guasti di natura: non tutti quelli del vasto mondo, però quelli che capitavano a tiro, alla portata dei suoi sensi... guarire era la sua manifestazione amorosa preferita. Più guariva e più aumentava la capacità. L'amore è questa incomprensibile energia per la quale più se ne spende, più se ne riproduce nelle fibre" (11).

Questa energia d'amore sembra inesauribile, già che persiste financo nel crocifisso marmoreo che il protagonista dell'ultimo romanzo (*La natura esposta*) è chiamato a restaurare. Mosso a compassione per quel corpo denudato e martoriato, lo scultore esegue l'opera in un crescendo di coinvolgimento fisico ed emotivo a dispetto del suo essere un non credente. E tale, naturalmente, resterà fino alla fine, sebbene nell'ultimo atto che concluderà il suo mandato di restauratore, non potrà accostarsi alla statua senza prima essersi tolto le scarpe e con il tremore delle mani.

Narratore-poeta delle Scritture, De Luca è la bella penna dei nostri giorni che, come parafrasando l'autore del terzo vangelo, si definisce "investigatore dilettante" (*Ora prima*, 23). Ma questo non dice una predilezione o una scelta tra i vangeli, perché l'autore attin-

ge a tutti i libri biblici – pur selezionando i dettagli, le parole, le narrazioni. Ed è probabilmente per la maggiore abbondanza di racconti che tende a preferire l'Antico Testamento con la cui lettura inizia ogni giornata nell'acribia del comprendere e la delicatezza del ripensare a quanto raccolto in queste "parole dure", che durante il giorno restano nell'orizzonte come *"un nocciolo d'oliva da rigirare in bocca"* (*Nocciolo d'oliva*, 41).

Quelli di De Luca sono poco più che libretti e raccolgono spesso testi brevi nella forma di racconti, composizioni, riletture. Eppure la quantità di carta che si tiene in mano contiene una densità pari forse solo ai testi poetici. Un paragone tutt'altro che inadatto, dato che lo sguardo che si posa sulle sacre lettere è oltremodo delicato, leggero, garbato. Un garbo che conserva anche quando passa dalle vicende antiche a quelle contemporanee, sempre presenti al suo occhio vigile di lettore della vita e dell'umano. Resta il fatto che il suo tono non finisce mai di stupire, come quando commentando la chiamata di Geremia si sofferma sulla dichiarazione divina che afferma di conoscere il giovane fin dal grembo materno: *"La vita del grembo che per la modernità è incerta, non del tutto fondata e perciò ritenuta estirpabile, è in questo inizio del libro di Geremia un'opera perfetta e compiuta fin dall'embrione"* (*Nocciolo d'oliva*, 102-3). Il discorso sulla vita ricevuta in dono che non ci appartiene ritorna anche a proposito della traduzione di *ruah*, che il nostro preferisce rendere con "vento", anziché spirito, perché *"non è tuo nemmeno il respiro, che è invece un vento venuto da fuori... comincia nel neonato con un vento che forza gli alveoli chiusi, li spalanca, li asciuga. Si è ospiti di un vento che s'infila col suo miscuglio di ossigeno azoto e gas inerti"* (*Sottosopra*, 20). La somma delle ricorrenze ritrovate – Gesù sul Golgota che restituisce lo spirito, riprendendo Sal 31,6, e l'annuncio di Is 57,15 – carica così di nuovo senso la prima beatitudine matteana, qui ritradotta "Lieti gli abbassati di vento", che meglio renderebbe il significato di coloro che *"stentano a respirare per come sono oppressi"* (*Sottosopra*, 21).

Rinarrare le storie della Scrittura è incontrare la vita e la morte, un'occasione per l'autore di inserirsi nel testo e concedersi una digressione, sebbene le sue siano poco più che pennellate, scorci,

intuizioni: *"Mosé sul Nebo ha dalla guida in dono il racconto dell'infinita serie di zigzag, paci e guerre, esili e ritorni. Forse per questo non gli spiace morire su quel monte, non partecipare al seguito. Forse nella morte di ognuno c'è un angelo della profondità che fa sbirciare il dopo, l'accozzaglia di affanni, e così distoglie dall'impulso di vivere ancora"* (Sottosopra, 14-5). Come i tanti personaggi biblici, anche per Mosé si eleggono a elementi caratterizzanti tratti sempre un po' inconsueti, foss'anche solo per il modo in cui sono proposti. Il primo profeta sarebbe stato infatti uno scalatore, abilità appresa da pastore e poi esercitata per raggiungere la cima dove avrebbe "percepito la divinità... avvolto di vento" (*E disse*, 10). Da lassù *"vedeva più lontano, fiutava e percepiva segni remoti, più di chiunque"* (11), ma *"in montagna si è degli intrusi e si passa grazie a un'indulgenza della natura"* (21). Saliva sul monte per cercare ogni tanto la solitudine dalla vita con quel popolo che guidava nel deserto: *"si muovevano insieme con effetto di coro sulla terra. Cantavano per riempire lo spazio minaccioso della libertà, che non è un elenco di comodità e diritti, ma azzardo di inoltrarsi in territorio vuoto. La libertà chiede una disciplina adatta allo sbaraglio. Era un deserto spalancato intorno e nessun tetto"* (33).

Con quella stessa libertà, Mosé è stato l'uomo che ha osato porre una domanda inaudita a Dio, ovvero chiedergli il nome: *"che libro sacro è quello in cui si leggono simili arroganze?"*, occasione però che resta sfumata, in quanto l'interesse volge subito a nuove suggestioni: *"La Bibbia pullula di domande sospese, così disperate da suonare vane: 'Cos'è l'uomo perché tu te ne ricordi...' La voce dell'ottavo salmo dà il tu a Dio, ma chiede di sé, dell'uomo fatto di polvere, essere del quale domandare cosa sia, non chi sia... Erano tempi in cui l'ebreo bussava a Dio nella lingua comune, quella in cui gli si era rivelato. Allora anche il silenzio era una risposta e gli uomini sapevano ascoltarlo"* (*Una nuvola come tappeto*, 51-2).

Se l'uso del tempo passato (*"gli uomini sapevano"*) sembrerebbe suggerire una diversa consuetudine nell'oggi, il monito che l'ebreo si ripete nella preghiera quotidiana, *Ascolta Israele*, diventa per De Luca indicazione di lettura: *"Solo se sei capace di ascolto puoi arrivare a leggere"* (*Almeno cinque*, 37). Come anche la lettura non credente può esserlo, quella di chi gusta con piacere le storie sacre, dalle quali rice-

ve *“molto più amore di quanto possa restituire o solo testimoniare”* (*Altre prove di risposta*, 59). Una lettura vissuta nella partecipazione del corpo, attraverso il movimento delle labbra e nel soffio che ne fuoriesce (60) - una mimesi accolta dalla tradizione ebraica, rispetto alla quale, come detto, si definisce uomo sulla soglia. Ed è proprio l'esperienza del corpo a essere spesso fonte di ispirazione per accedere al personaggio: *“Davide si è avvezzato alle siccità, al vento, alle privazioni. È da esperienza fisica che viene il suo desiderio di Dio: ‘Ha sete di te il mio fiato, si strugge per te la mia carne in terra di aridità e assetata senza acqua’. Davide sente il suo corpo come un deserto, si sente prosciugato di fonti. Ha imparato dal deserto che il solo sollievo è cercare Dio”* (*Nocciolo d'oliva*, 15). Richiamando l'interpretazione classica che vuole Davide autore del Salterio, il più grande re di Israele è qui ridotto a un corpo assetato e inaridito dalla vita nel deserto, tempo di prova in cui scopre il desiderio di Dio. Più tardi, all'apice del suo regno, il re balla, suona e ride davanti al corteo che accompagna l'ingresso dell'arca dell'alleanza a Gerusalemme. Per l'atteggiamento assunto, inadatto a un re secondo Mical – moglie che si è ripreso dopo la morte di Saul – viene da questa deriso: *“Si vergogna di lui, del suo scomposto atteggiamento di buffone, di saltimbanco di Dio”* (*Nocciolo*, 91). Ma Davide difende quella danza festosa, *“ha scoppiettato di risate dirimpetto a Dio. Ha saltato come un grillo, ha sudato e sbuffato per il fiatone. Non è stata mancanza di rispetto, ma intensità di coinvolgimento fisico, culmine di partecipazione totale di ogni sua fibra alla preghiera. Il corpo loda il suo creatore esultando”* (*Nocciolo*, 92).

Espropriato dalla lettura cristiana il corpo è presenza forte nei racconti della Bibbia ebraica, una ragione in più per amarli e riscriverli con la passione del narratore. Se infatti a fondamento dell'istituzione matrimoniale si ripropone puntualmente il racconto dei testi di Genesi, forse mai nessuno ha osato colmare quello spazio bianco che è la prima notte della coppia primigenia, fondamento altissimo dell'unione matrimoniale, in cui l'amore è anzitutto conoscenza, ovvero conoscenza carnale dell'altro (come già nell'ebraico, in cui *iadà*, conoscere, è il verbo usato per dire l'unione di Adamo ed Eva in Gen 4, 1), il che fa della conoscenza sempre qualcosa di incarnato. Conoscenza l'uno dell'altro, ma anche scoperta e gioco per due

che vivono tutte quelle esperienze fuse in una sola nel giorno stesso della loro venuta al mondo: *"Fu la prima scoperta della conoscenza, senza la distinzione ancora del bene e del male. Quella prima notte profumava di creato spento. L'amore accelerava l'esperienza, faceva succedere tutto in una notte. E che notte, la prima: non erano stati bambini, l'amore fu il primo dei giochi. Passarono dalle risate al solletico, alla concentrazione del frugarsi. Mentre si strofinavano felici si urtarono le labbra. Stupiti si scansarono, poi le riaccostarono. Si chiusero gli occhi da soli, la vista e tutti i sensi accorsero alla bocca. Nacque per accidente allegro il primo bacio. Al termine del gioco erano arrivati al bacio mille"* (E disse, 51).

Il corpo vanta i suoi diritti anche nell'amore tra Dio e l'uomo cantato nel Cantico dei Cantici, un amore che porta scompiglio già solo per lo sguardo che si posa sull'amato e che fa chiedere all'amata nell'affanno: *"distogli i tuoi occhi da dinanzi a me"* (Almeno cinque, 27). Storie incarnate, quelle bibliche sono corpo anche nel testo scritto, perché *"l'ebraico è una lingua fisica e ospita la rivelazione di una divinità che si manifesta in un'entusiasmante varietà di concretezza, in cima alle quali sta l'uso della parola"* (Sottosopra, 20). Fisicità, creatività e fecondità della parola si manifestano, secondo il nostro autore, per il fatto che *"le lettere ebraiche sono femminili. Il corpo scritto della Torà, affidato all'albero di trasmissione maschile, è composto di cellule femminili, perciò è vivo e mette fuori getti nuovi a ogni lettura, in ogni generazione"* (Le sante dello scandalo, 8). Corpo è il testo e corpo è la terra, il suolo *"che ha mestruo di latte e miele"*, come traduce non inappropriatamente De Luca, recuperando una delle occorrenze del verbo *zub*, che si riferisce al flusso mestruale (cfr. Lv 15, 25, 2Sam 3, 29 e Nm 5, 2). *"Così la divinità ne sottolinea la fertilità, potente e femminile"* (Le sante, 25) come sono molte delle donne raccontate nella Bibbia, che *"prima di salire in un elenco sacro e sugli altari... furono riempite di grazia, forza sovranaturale per sostenere da sole la rissa con il mondo e con le leggi degli uomini"* (Le sante, 53). Terra e parola (o le 10 parole, come sono detti i comandamenti) sono come saldate tra loro dal comando *shamar*, che secondo De Luca non sarebbe reso in modo adeguato dalle traduzioni che esprimono con *"custodire" quando si tratta della terra e "osservare" quando si*

riferisce ai comandamenti di Dio. L'ebraico antico invece insiste a tenere insieme cielo e terra, sacro e suolo, attraverso un verbo che li contiene entrambi. La terra è affidata come scrittura tramandata" (Nocciolo d'oliva, 48).

Col corpo vibrante della Scrittura, ogni mattino il nostro autore "inaugura i sensi a partire dall'ascolto" (*Almeno cinque*, 38), un esercizio quotidiano dal quale ottiene un senso di felicità e di bellezza: "Non vado oltre il primo significato, il significato letterale, perché per me è già bello così, è già sufficiente per la mia felicità" (*Altre prove*, 60), catturato dal "lato emotivo della lettura" (61) che lo spinge a riraccontare per ridonare ad altri il beneficio ricevuto. Una lettura che insegna l'ascolto di sé e degli altri ridà nuovo senso al concetto di sacro (quale il "sacro aggiunto" dai tanti lettori) e di santo. "Siate santi, perché io, il Signore Dio vostro, sono santo" (Lv 19, 2) dice la richiesta di misurarsi con la santità del creatore, ma è da questo ascolto che De Luca deriva come "al creatore della scrittura sacra importa la fatica dell'imperfezione che trascina il carico in salita, fallisce, riprova, affanna nell'impossibile obbedienza e, senza raggiungerla, intanto si migliora" (*Mestieri all'aria aperta*, 21). La fatica dell'alpinista, metafora prediletta da un napoletano che ama scalare i monti e i versetti della Bibbia, esprime l'attitudine di qualcuno che mira alla vetta. Una volta raggiunta, il cielo potrà anche apparire gelido (*La natura esposta*, 25), ma in quello sforzo vi è già felicità e godimento di bellezza. Forse grazie a questo brivido del corpo che ci raggiunge nella pagina scritta, altri potranno tentare l'arrampicata, magari persino con gli occhi fissi alla volta celeste, ma – spero - non immemori degli appigli sulla via ferrata che qualcuno, passando prima, ha fissato perché anche lui, ultimo venuto, potesse raggiungere la cima e godere di quel "resto di saggezza ancora a portata di raccolto".

## Bibliografia

- Erri De Luca, *Una nuvola come tappeto*, Feltrinelli, Milano 2014 (prima ed. 1991).
- *Ora prima*, Qiqajon, Magnano (BI) 1997.

- *Nocciolo d'oliva*, Edizioni Messaggero, Padova 2002.
  - *Altre prove di risposta*, Ed. Dante & Descartes, Napoli 2002.
  - *In nome della madre*, Feltrinelli, Milano 2016 (prima ed. 2006).
  - *Penultime notizie circa Ieshu / Gesù*, Ed. Messaggero Padova 2009.
  - *Le sante dello scandalo*, Giuntina, Firenze 2011.
  - *E disse*, Feltrinelli, Milano 2011.
  - *La faccia delle nuvole*, Feltrinelli, Milano 2016.
  - *La natura esposta*, Feltrinelli, Milano 2016.
  - *Opera sull'acqua e altre poesie*, Einaudi, Torino 2002.
  - *Bizzarrie della provvidenza*, Einaudi, Torino 2014.
- Con Gennaro Matino, *Mestieri all'aria aperta*, Feltrinelli, Milano 2004.
- *Sottosopra. Alture dell'Antico e del Nuovo Testamento*, Mondadori, Milano 2007.
  - *Almeno cinque*, Feltrinelli, Milano 2008.

---

# Michele Pellegrino, un pastore e una chiesa per «Camminare insieme»

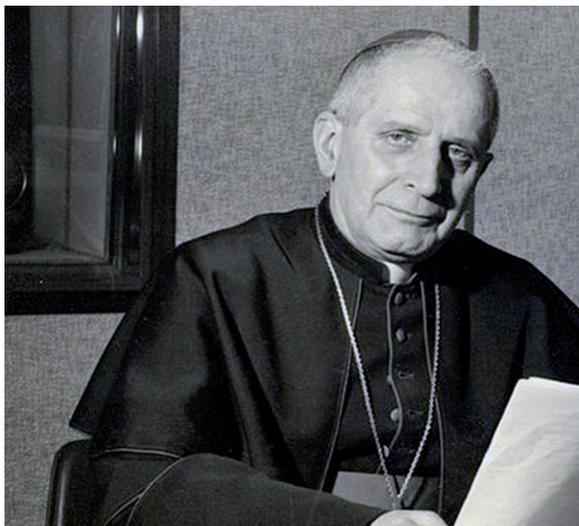
*di Oreste Aime*

---

## 1. Oblio, storia, memoria: il debito

Questo contributo dedicato a Padre Michele Pellegrino e al programma inscritto nel suo motto episcopale, *evangelizare pauperibus*, si lascia ispirare sul piano del 'metodo' dalla triade riceuriana che intreccia memoria, storia, oblio<sup>1</sup>.

C'è un *oblio* 'naturale', legato al trascorrere degli anni e alla distan-



Card. Michele Pellegrino (<https://it.wikipedia.org>)

za storica. Pellegrino e il suo mondo è nel passato e qualcosa è ormai perduto nel senso di altro da noi, forse irraggiungibile persino a chi gli era allora contemporaneo. Ci sono però degli oblii di altra natura che incidono fino ad oggi nel riaprire questo capitolo.

Ne ricordo due, opposti ma con effetti simili. Alcuni aspetti non secondari di quella vicenda ecclesiale andarono perduti perché una parte del clero per svariati motivi non si sentì mai pienamente a proprio agio con la

sua proposta pastorale. Non furono pochi che con l'avvento del successore, Anastasio Ballestrero, si ritennero meglio guidati e quindi anche giustificati nel lasciarsi alle spalle elementi mai formalmente rifiutati ma neppure del tutto adottati. Ci fu anche, da un altro versante e con accentuazioni notevolmente diversificate, un oblio prodotto da chi si sentiva ben oltre Pellegrino, accusato di non innovare a sufficienza. Anche questo atteggiamento divenne una forma di presa di distanza con effetti pratici di oblio.

La *storia*: pur mancando una biografia di ampio respiro, è possibile ricostruire il periodo dell'episcopato di Michele Pellegrino con sufficiente obiettività, almeno nella scansione fattuale. Non scarseggiano tuttavia problemi di un certo peso per raggiungere questo risultato. Sul lato ecclesiale il suo episcopato corrispose alla prima fase della recezione del Vaticano II; solo più tardi se ne ebbe la consapevolezza ermeneutica con i molti dibattiti che ha prodotto. Peraltro questo non è un capitolo del tutto concluso neppure oggi - si pensi alla questione della collegialità - con ricadute sul nostro modo di leggere quel passato e anche sul modo adottato da Pellegrino nel relazionarsi con Paolo VI. Che cosa sia stato quel Concilio *pastorale* condiziona non marginalmente l'indagine su un contesto delimitato quale fu la diocesi di Torino nei tre lustri successivi. Inoltre la ricostruzione storica del primo periodo post-conciliare di solito pecca di un'omissione rilevante. In quello stesso lasso di tempo, da metà anni Sessanta in poi, in Occidente ma non solo, si innestò un rapidissimo processo di cambiamento culturale di cui forse non si sono ancora prese le misure neppure oggi. Per quanto ancora in epoca di guerra fredda, con un quadro politico internazionale bloccato, i cambiamenti in Occidente furono molto profondi, soprattutto nei mondi vitali. Il Sessantotto, se vogliamo ancora chiamarlo così, mutò profondamente il modo di vivere e la cultura, con il passaggio dalla società di massa, che aveva caratterizzato il "secolo breve", alla società degli individui, che si è pienamente manifestata dagli anni Ottanta in poi. Dal punto di vista strettamente religioso quegli anni videro l'emersione di ciò che ormai abitualmente chiamiamo "secolarizzazione", in singolare simbiosi con ciò che fu designato come "disenso". L'intreccio delle due dinamiche - post-Concilio e Sessantotto -

non appare del tutto nelle ricostruzioni di quella fase ma fu tanto l'epicentro di un sommovimento di immensa portata nella vita della chiesa quanto una forma di cesura storica.

La *memoria*. Chi parla e scrive in questa occasione è stato un giovane testimone di quella vicenda, in quel mondo a parte che era ancora il Seminario di allora e poi per un breve periodo di inizio attività pastorale nella periferia di Torino. La memoria, dice Ricœur, è dei vicini, di chi sente maggiormente l'onere di salvaguardare qualcosa di vitale e può talvolta avvertire come ingombrante e fredda la ricostruzione storica. In questa sede la memoria cercherà di prevalere almeno parzialmente sull'oblio, non senza appoggiarsi a quanto la ricostruzione storica ha già provato a delineare. Non è una memoria fine a se stessa, ma, come suggerisce l'impianto del convegno, a servizio della chiesa, e non solo di quella locale, oggi. Con questa dichiarazione non intendo appropriarmi della figura di Pellegrino per darne una versione paradigmatica, anche se in qualche passaggio il tratto vuole esplicitamente essere 'apologetico', spero nel senso migliore del termine: l'oblio, infatti, non ha cancellato infondate valutazioni negative. La memoria include qualcosa di personale, ma anche di comunicativo, sia in dare che in ricevere. Di quel vescovo molti si sentirono vicini, anche quando non ebbero tante occasioni di incontrarlo o di collaborare direttamente, e ne ricevettero la profonda e riconoscente impressione di un Pastore di decisivo riferimento, pur senza farne un mito - né ieri né oggi. Per questi motivi, nei suoi confronti e anche nei confronti della chiesa che con lui scelse di camminare, vale quanto Ricœur dice dello storico: "ha un *debito* nei confronti del passato, un debito di riconoscenza nei confronti dei morti, che fa di lui un debitore insolvente"<sup>2</sup>.

## 2. La città e la chiesa locale

Quando nel 1965 Padre Pellegrino arriva a Torino come vescovo, la città è immersa da tempo in una profonda trasformazione. La diocesi non è la città: ci sono cittadine e paesi di un certo rilievo che hanno ancora un tessuto umano e economico che solo parzialmen-

te è toccato dalla trasformazione fordista che investe il capoluogo e i comuni della cintura, in cui però si condensano i tre quarti della popolazione e sono teatro di una vicenda di grandi proporzioni.

Negli ultimi quindici anni la città aveva accolto, soprattutto dal Meridione, 700.000 immigrati. Un flusso ininterrotto continuerà nel decennio successivo, fino a far toccare 1.200.000 abitanti nel 1971 e il picco nel 1974 (1.350.000 secondo dati non ufficiali), dopo di che inizierà una lenta e continua diminuzione fino agli attuali 900.000. Metà della popolazione attiva complessiva era operaia, con un'occupazione femminile in crescita costante. La città ingigantita divenne per tanti aspetti una città-fabbrica, una *company town*, dominata dalla FIAT che nell'area metropolitana contava 135.000 addetti. Mirafiori passò dai 16.000 operai del 1953 ai 40.000 del 1967, mentre si aprirono nuovi stabilimenti a Rivalta (in tre anni, dal 1968 al 1971, arriva a 18.000 addetti) e a Carmagnola. La ricostruzione successiva di quegli anni sotto il profilo della politica industriale non ha avuto difficoltà a rintracciare le lacune e fissarne una definizione in termini di "maturità precoce".

L'ingresso in fabbrica alla Fiat o altrove nella piccola e media industria non era difficile, anche se spesso sotto attento controllo ideologico anticomunista, a cui talvolta alcuni ecclesiastici si prestarono. Le mansioni parcellizzate avevano infatti bisogno di un addestramento di brevissima durata, in genere un giorno o poco più.

La vita ordinaria della città e della cintura, al tempo stesso tranquilla e tumultuosa, venne quasi di sorpresa sconvolta prima dalle manifestazioni studentesche del 1967 (occupazione di Palazzo Campana), che proseguirono nel 1968 in contemporanea con la rivolta studentesca da Berkeley a Parigi e Francoforte, e poi dal lungo e difficile "autunno caldo" operaio e sindacale del 1969. Entrambi gli avvenimenti, di portata e di valore diverso, furono il sintomo di cambiamenti molto importanti alla fine di un decennio che aveva iniziato un'epoca diversa da quella della ricostruzione post-bellica (1945-1960). Fu un sommovimento tellurico di cui non si sono finora prese le misure, investì non solo Torino ma l'intera civiltà occidentale. Fu l'annuncio allora poco comprensibile di una società post-industriale, l'avvio per l'Italia di una società connotata dai con-

sumi, l'espansione della scolarizzazione, in particolare con l'accesso all'università anche di coloro che non ne erano l'élite, la trasformazione profonda dei modi di sentire e di sentirsi al mondo.

Arnaldo Bagnasco così descrive gli anni torinesi in cui Pellegrino rese la diocesi: "Furono anni di stallo, di conflitto disorientato, furono gli anni più confusi e difficili della ripresa postbellica"<sup>3</sup>. Da un altro punto di vista, quello culturale, si può aggiungere a questo schizzo essenziale un altro tocco, suggerito da Francesco Traniello: nonostante i fattori dinamici introdotti dai vari movimenti e sommovimenti, nonostante le punte di valore di una cultura riformista, il tessuto locale "era rimasto, nel suo insieme, culturalmente arretrato rispetto alle esigenze di una società percorsa da fermenti molteplici quanto contraddittori"<sup>4</sup>.

Le osservazioni di Bagnasco e Traniello, pur da prospettive diverse, tendono a convergere e sovrapporsi, anche nella tonalità critica, forse eccessiva, riflesso forse di una severità piemontese, rigorosa ma non sempre capace di riconoscere le proprie potenzialità anche al passato. Torino mantenne anche in quella fase, per quanto contraddittoriamente, una certa funzione di laboratorio, ammirato o disdegnato.

Perché riferirsi a questi momenti storici e a questi essenziali dati sociologici? La descrizione non tocca unicamente la città, coinvolge anche la chiesa che porta le stigmate di questi fatti e di queste trasformazioni. La chiesa visse in quel contesto in trasformazione, tanto più che quel clima convulso pervase quasi tutti gli ambienti di vita, all'insegna del principio "tutto è politica". Il '68 impresso un carattere "politico" anche alla vita religiosa che ne riflesse a suo modo, consapevolmente e non, alcune dinamiche.

La situazione di grave conflitto sociale si fece inesorabilmente sentire nella chiesa, che pur si voleva per convinzione ma anche per ideologia (l'interclassismo della Democrazia Cristiana) estranea al conflitto.

Pellegrino visse in questo conflitto sociale e culturale – quanto e come lo percepisse richiederebbe una minuziosa analisi biografica (più avanti ci occuperemo specificatamente del dissenso cattolico). Quanto quel conflitto e quel disorientamento abbiano segnato

l'intera chiesa torinese potrebbe essere indagato almeno in un luogo nodale che fu il Consiglio Pastorale Diocesano.

Con ciò emerge anche un secondo motivo che rende indispensabile questo rimando. I primi anni postconciliari si snodarono all'insegna della riscoperta della chiesa *locale* (poi trasformata in *particolare*). La chiesa locale vive in uno stretto contatto con il territorio e con il mondo che gli è contemporaneo. La *ratio* di questo rapporto non è solo sociologica – quegli uomini e donne vivevano in quel preciso contesto – ma, almeno da questo punto di vista, innanzitutto teologica. La *Lumen Gentium* e la *Gaudium et Spes* indicavano autorevolmente questa strada come indispensabile, confermata di lì a poco dall'*Octogesima adveniens*.

### **3. L'applicazione del Concilio nella prospettiva dell'evangelizzazione**

La coincidenza della nomina a vescovo di Torino con l'ultima fase del Vaticano II, e probabilmente un informale incarico di Paolo VI, fecero interpretare a Pellegrino la missione episcopale innanzitutto come applicazione del Concilio. L'impegno del Padre a far conoscere in tanti modi i documenti conciliari è ben attestato ed è oggetto di un altro contributo. Era un compito che collimava bene con il ruolo di docente fino ad allora svolto ed è ciò che di solito si ricorda a partire da ampia documentazione, edita e inedita.

Ciò che è meno indagato e più difficile da ricostruire è il programma di applicazione del Concilio alla vita della chiesa locale, sia in termini di ricostruzione dell'impianto pastorale ideale e concreto sia in termini di valutazione della sua effettiva efficacia. Solo un'accurata indagine storica lo potrebbe descrivere correttamente su entrambi i fronti. In ogni caso l'intento in generale e nei particolari fu quello: il richiamo al magistero conciliare da parte del vescovo fu costante, puntiglioso, convinto e con una adesione profonda in un'epoca in cui ben presto si manifestarono tanto resistenze morbide o dure all'accettazione quanto fughe in avanti perseguite come unico e necessario modo per evitare il "falso riformismo".

L'impegno per l'applicazione non conobbe indugi, anzi fu realizzato con ciò che ad alcuni apparve una specie di eccessiva 'furia' o determinazione astratta. I ritmi più lenti della pastorale tradizionale e la stagnazione finale dell'episcopato precedente ne furono scossi: qualche frizione tra questi due atteggiamenti si fece sentire e probabilmente creò qualche non voluta tensione di troppo. Non tutti erano in grado di capire immediatamente il senso e il valore delle innovazioni – ad esempio le dimissioni a 75 anni per alcuni parroci fu un doloroso e incomprensibile trauma.

Tanti furono i campi in cui l'applicazione fu cercata: l'attivazione dei Consigli diocesani; la ristrutturazione della Diocesi e della Curia; la riforma liturgica; la visita pastorale; i seminari, la facoltà teologica e la formazione del clero; l'introduzione del diaconato permanente; la pastorale operaia; l'apertura al Terzo Mondo e i preti diocesani inviati in missione *fidei donum*; l'ecumenismo. Ne segnaliamo solo due in funzione del tracciato di questa memoria.

Come si è ricordato poco prima, metà della popolazione di Torino era operaia. L'autunno caldo arrivò all'improvviso e con uno scossone del tutto impreveduto anche nei vertici sindacali, acuendo il conflitto sociale e ideologico che innescherà sia le condizioni del terrorismo sia quelle della tendenza repressiva. Con l'autunno caldo arrivò anche la capillare politicizzazione della vita dentro e fuori la fabbrica, nei quartieri, nelle scuole, nei luoghi della cultura, ovunque. Le necessità primarie (lavoro, casa, scuola) stimolarono una partecipazione ampia, nei sindacati, nei comitati di quartiere, negli organismi scolastici. In questo contesto si collocano le varie iniziative che, guardando alla *Mission de France* e alla *Mission ouvrière*, cercano di inventare per un città-fabbrica italiana nuove vie di evangelizzazione e di presenza di "spezzoni di chiesa" nella classe operaia. Il progetto crebbe negli anni senza mai diventare una dimensione stabile e trasversale della pastorale diocesana – nacque e visse come un settore vivace e propositivo, ma anche isolato, costituitosi attorno ai preti operai cui fu consentito dal vescovo l'ingresso nella vita di fabbrica<sup>5</sup>. Al posto della «Missione operaia» nacque la «Pastorale del mondo del lavoro», non senza tensione tra i due paradigmi sottesi alle

due prospettive.

L'altro aspetto da evidenziare riguarda l'istituzione dei Consigli diocesani. Essi furono convocati dal vescovo all'indomani della fine della *vacatio legis*, con una tempestività sorprendente, se si tiene conto della mole della diocesi torinese. In quella fase che richiedeva anche una buona dose di inventiva si espresse la sua capacità di trasformare la teologia conciliare in un impianto concreto. Il Consiglio Presbiterale e il Consiglio Pastorale Diocesano furono subito composti. Il posto centrale – e qui è la novità, ieri e ancora oggi, con a fondamento la *Lumen gentium* – fu affidato al Consiglio Pastorale Diocesano perché rappresentava tutte le componenti della chiesa: fedeli laici, religiosi, religiose, presbiteri, il vescovo e i suoi collaboratori più stretti. Come vedremo, senza questo impianto la *Camminare insieme* non sarebbe stata possibile.

Un po' per la novità, un po' per il clima sociale e culturale del tempo – il cosiddetto '68 studentesco e culturale, il '69 sindacale, la contestazione ecclesiale – la vita dei Consigli fu coinvolta dalle tensioni del tempo. Il compito del vescovo fu quello di tenere la barra per non smarrire la direzione e per trovare, al di là di differenze anche accentuate, la comunione degli intenti indispensabile alla vita della chiesa.

C'è una cifra riassuntiva di questo episcopato? Ne sono state proposte molte, ma una è già scritta nel motto episcopale: *evangelizare pauperibus*. L'*evangelizzazione*, il mandato di sempre tradotto per il mondo contemporaneo dal Vaticano II, è il compito proprio di una chiesa locale in comunione con le altre; è il suo identificativo primo e spetta al vescovo proporlo e attuarlo. *Pauperibus* non è un'aggiunta secondaria o esornativa, è la vera universalità cristiana; solo se il Vangelo arriva ai 'poveri', che di solito sono esclusi o ai margini, si realizza l'universalità che gli è propria.

Questo tema potrebbe essere colto come il filo rosso di ricerca di quegli anni, anticipando una linea che sarebbe stata ulteriormente confermata dall'*Evangelii nuntiandi* di Paolo VI. In comune con la *Camminare insieme* c'è anche la data simbolica di pubblicazione per entrambe: l'8 dicembre (1971 e 1975), anniversario di chiusura del

Vaticano II.

#### 4. «*Camminare insieme*»

È stato questo impianto pastorale a rendere possibile l'itinerario e il compimento di un'impresa che ha portato al risultato del tutto singolare della Lettera pastorale *Camminare insieme*. È dal lavoro del Consiglio Pastorale Diocesano e da ciò che ha innestato che sono provenute domande, suggestioni, proposte che passate al vaglio attento e libero del vescovo hanno trovato una espressione limpida e consistente fino a diventare un testo emblematico (se ne vendettero 120.000 copie e divenne un testo a lunga durata). Sullo sfondo si collocava con funzione di ispirazione e di strutturazione il tema dell'evangelizzazione. Le letture parziali, i fraintendimenti e le strumentalizzazioni sono state possibili perché questo sfondo non venne assunto in tutta la sua consistenza ed evidenza. Il criterio primo di comprensione e di valutazione del tempo e della società non era pertanto quello socio-politico e le sue matrici ideologiche ma il Vangelo come dono e norma di vita e l'evangelizzazione come compito della chiesa.

Partiamo dal titolo: se la città era quella che le descrizioni ci restituiscono, convulsa e divisa, se la chiesa locale ne portava le stigmate – siamo all'indomani dell'autunno caldo e nell'epicentro della contestazione ecclesiale – la necessità di “camminare insieme” è il compito che il vescovo dà alla sua chiesa. È però un progetto che egli non delinea da solo ma con tutte le componenti della chiesa locale, sia attraverso il contributo dei Consigli sia attraverso l'apporto di persone e di gruppi che al vescovo viene fatto arrivare. Non è cioè un programma elaborato dal Pastore, di fronte o in testa alla sua chiesa. Il modo di redigere quella lettera è già il frutto di qualcosa che è stato voluto e cercato come “camminare insieme”: condizione perché sia compito.

Gli ecclesiologi più avvertiti segnalano che l'assenza di sinodalità è uno dei problemi più acuti nella vita della chiesa odierna a tut-

ti i livelli. *Sinodo* etimologicamente vuol dire *camminare insieme*, una via percorsa insieme. Il concetto così come lo intendiamo oggi, con un senso istituzionale e canonico, non è ancora presente con tutta la sua urgenza nella Lettera, ma la sostanza sì – come presupposto e come risultato. Con un gioco di parole: il *met-odo* è il *sin-odo*, la via da seguire è camminare insieme. Forse questo è il risultato intramontabile di quell'esperienza e la sua traduzione in un testo con valenza di appello e di progetto.

La Lettera voleva essere un *programma pastorale* per la diocesi torinese, elaborato e firmato dal vescovo insieme con la sua chiesa e con i consigli eletti. Il programma ruotava intorno alla proposta di tre valori evangelici che dovevano esserne l'ispirazione e l'obiettivo: la *povertà*, la *libertà*, la *fraternità*. Quei valori evangelici tentavano di essere collocati nel centro della vita della chiesa e del suo rapporto con il mondo.

Nulla di nuovo in sé, anzi qualcosa di antico – ma il modo di interpretarli introduceva rimandi a un nuovo modo di essere credenti nel mondo contemporaneo - nell'onda lunga della *Pacem in terris*, della *Lumen gentium* e della *Gaudium et spes*. È bene però notare che ci sono rimandi fondamentali all'*Octogesima adveniens* – un documento che apriva una prospettiva di presenza nel mondo che poi gli orientamenti successivi della Dottrina sociale dagli anni Ottanta in poi hanno sostanzialmente abbandonato. In quella Lettera apostolica Paolo VI intravedeva una capacità e una responsabilità propria delle chiese locali di cui la *Camminare insieme* fu come una quasi immediata risposta e conferma.

La riflessione sulla *povertà*, nella prima ampia parte, riprende innanzitutto il lato personale della virtù evangelica, con una tonalità intensa che propone una vita sobria sia alle persone sia alle istituzioni ecclesiali, proprio nel tempo in cui compare come mito sociale il consumismo; dunque la strada indicata era controcorrente. Questo è lo sguardo di fondo da cui non si sarebbe dovuto staccare la riflessione successiva sulla “scelta preferenziale dei poveri”, con particolare riguardo alla classe operaia. Adottando alcune intuizioni di dottrina

sociale del gesuita Bartolomeo Sorge, Pellegrino le trasforma in una proposta ecclesiale e pastorale. È il modo di tradurre il Vangelo nella condizione storica concreta. In un'epoca in cui la "scelta di classe" era una discriminante sociale attiva e pervasiva, la "scelta preferenziale" dichiara una fedeltà ai poveri e a tutti i poveri, non esclusiva ma inclusiva, prima e al di là della dottrina marxista e comunista.

La proposta della *libertà* ha un andamento diverso: la libertà cristiana è un dono, un dono da vivere come responsabilità e carità, e diventa un dovere, che se esige di agire secondo coscienza impone anche la ricerca della comunione. Due applicazioni sono sottolineate: la libertà nel lavoro – nessuno è padrone di un altro – e nella chiesa e il pericolo da evitare, quello di un individualismo che in nome della libertà si sottrae alla comunione e alla collaborazione.

La declinazione concreta della libertà che consente di eludere l'incombente individualismo è quella del pluralismo. Nel cuore di un programma pastorale che punta alla comunione, c'è il riconoscimento di questa indispensabile possibilità, a condizione che non ci si sottragga al confronto. Emerge qui, appena intravisto, un nuovo modo di essere che si imporrà come tendenza sociale e culturale fondamentale solo più avanti, ma che era già serpeggiante per quanto inosservato nella fine degli anni Sessanta e nell'insieme del decennio successivo: una forma di individualismo che si fregiava di libertà e autonomia irrinunciabili.

Nel presentare il terzo valore di riferimento, la *fraternità*, il tono diventa accorato. È certamente il punto culminante del programma pastorale: senza fraternità, tutto è perduto. La chiesa ne vive o ne muore e coinvolge la vita dei sacerdoti innanzitutto, le parrocchie, le altre esperienze comunitarie dichiarate indispensabili, la diocesi: senza il *massimo* comun denominatore della fraternità diventano luoghi vuoti e inefficaci. Povertà e libertà sono tali solo alla prova nella fraternità: senza, la povertà può diventare ideologia e la libertà trasformarsi in sterile ripiegamento su di sé. Qui, più che altrove, si sente la voce preoccupata e appassionata del pastore, che non manca di indicare anche l'indispensabile funzione di testimonianza al mondo.

Infatti, senza fraternità all'esterno della chiesa, quella al suo interno rischia di essere illusoria o di trasformarsi in autocompiacimento.

A conclusione di questa breve sintesi, ritorniamo alla fonte di ispirazione più immediata. Al n. 4 della *Octogesima adveniens* c'è un'indicazione di metodo particolarmente importante. Descritta la situazione del mondo, la Lettera di Paolo VI continua: "Di fronte a situazioni tanto diverse, ci è difficile pronunciare una parola unica e proporre una soluzione di valore universale. Del resto non è questa la nostra ambizione e neppure la nostra missione. Spetta alle comunità cristiane analizzare obiettivamente la situazione del loro paese, chiarirla alla luce delle parole immutabili dell'evangelo, attingere principi di riflessione, criteri di giudizio e direttive di azione nell'insegnamento sociale della chiesa ... Spetta alle comunità cristiane individuare, con l'assistenza dello Spirito Santo - in comunione coi vescovi responsabili, e in dialogo con gli altri fratelli cristiani e con tutti gli uomini di buona volontà -, le scelte e gli impegni che conviene prendere per operare le trasformazioni sociali, politiche ed economiche che si palesano urgenti e necessarie in molti casi". Si deve notare che il compito di analisi, valutazione e azione viene affidato non solo al magistero o delegato a chi nella chiesa per indole secolare si occupa delle questioni della società, ma è attribuito alle "comunità cristiane", sotto la guida dello Spirito, in comunione con i vescovi e in dialogo il più ecumenico possibile. La *Camminare insieme*, nel breve tempo ecclesiale che fu consentito a questo impianto, ne fu una delle migliori realizzazioni.

## 5. Pluralismo e contestazione

La parola *contestazione* si impone sul finire degli anni Sessanta e in molti paesi occidentali assurge ad emblema di un'intera epoca. Nessun aspetto della vita sociale, culturale, politica, sindacale, artistica e religiosa ne fu indenne. Si espresse in una miriade di iniziative e di organizzazioni. In Italia il suo arco di azione va dal 1967 al 1977, lungo il quale si trasformò anche negli "anni di piombo" del terro-

rismo, pur restando tante altre cose. Difficile ricostruire il clima, le motivazioni, i momenti di questa vicenda che si interseca con gli episodi che annunciano la fine, raramente compresa come tale, della seconda rivoluzione industriale<sup>6</sup>.

La chiesa, anche quella di Torino, ne fu coinvolta in molti modi e a livelli profondi in ogni ordine della sua esistenza. Un decennio così mosso e aspro richiederebbe uno studio approfondito da molti punti di vista. Già le parole guida possono divaricare letture e valutazioni: contestazione, dissenso, critica, pluralismo, esperienze pastorali, ecc. I *luoghi* di manifestazione: la parrocchia, le comunità di base, le associazioni, i consigli diocesani; le *occasioni*: i mondi vitali, i referendum, in particolare quello sul divorzio, i convegni; i *motivi*: la vita ecclesiale, politica, sociale; i *fronti*: non solo la 'sinistra' ma anche la 'destra' ecclesiale, senza dimenticare le forme nascoste di resistenza, nella passività di fronte alla proposta di un rinnovamento o nella sfiducia nei confronti delle capacità di governo del vescovo.

Prima di proseguire, è forse opportuno ricordare le fonti di questo sommovimento. All'ordine del giorno ci fu il confronto tra cristianesimo e marxismo<sup>7</sup>. Meno avvertite le altre fonti: S. Freud, F. Nietzsche, M. Heidegger, la teoria critica dei francofortesi e la versione americana di H. Marcuse, lo strutturalismo francese, la decostruzione<sup>8</sup>. Se il marxismo con le sue declinazioni politiche rappresentava ancora la società industriale, gli altri nomi evocano sviluppi culturali che si imporranno nella società post-industriale e post-moderna. L'incubazione di questo cambiamento è nel crogiolo di questi anni, dove i vari elementi coabitano all'insegna di un comune appello a una maggiore libertà ed eguaglianza, in una spinta libertaria e antigierarchica che promuove l'individuo piuttosto che le appartenenze.

Nella *Camminare insieme* il vescovo prevede e difende un legittimo pluralismo all'interno di un progetto fondamentale condiviso da parte di tutta la chiesa locale. L'appello accorato alla fraternità denuncia problemi che la lettera pastorale registra e che da qualche tempo incominciavano a manifestarsi nella loro forma più difficile e virulenta.

La riforma conciliare nella sua attuazione concreta aveva destato

fin dall'inizio una polarità tra due mondi del presbiterio torinese: un mondo tradizionale, che con difficoltà si trovava a gestire le riforma liturgica e soprattutto quella catechistica, e uno giovanile che si proiettava su traguardi pastorali innovativi, qualche volta controcorrente, talvolta spericolati. La distanza e persino lo scontro generazionale si dispiegava in tutta la realtà sociale e in tutta la chiesa. La polarità generazionale e 'conciliare' tra i preti si concretò tra il *Collegio parroci* e il *Gruppo preti torinesi* (composto soprattutto da giovani viceparroci, anche se fin dal nome voleva superare le distinzioni gerarchiche). La *messa dei giovani* con l'uso di strumenti simili a quelli dei complessi musicali in auge a quel tempo raccoglieva giovani da tutta la diocesi (anche da fuori) e ne era un'espressione quasi ludica. Ben più importante, ma rimosso, il convegno di Rivoli nell'aprile 1969 che diede voce in versione ecclesiale a un mondo variegato che si stava esprimendo un po' ovunque nelle forme creative, caotiche, persino goliardiche di un "movimento" intuito allora come novità inarrestabile. È il tempo in cui entrano in crisi le grandi organizzazioni di appartenenza politiche ed ecclesiali, dalla FGCI alle ACLI e all'ACI, ma anche quelle di nicchia come la FUCI. Il "movimento" sembra un'alternativa vincente e decisiva rispetto all'associazionismo tradizionale, anche se ben presto tende a esplodere e a frantumarsi.

La critica diventa nella chiesa una forma particolare di contestazione, spesso designata come "dissenso" (cattolico), che si alimenta a due fonti: la critica e lo scontro sociale, da un lato, e, dall'altro, il rinnovamento conciliare nelle sue tante declinazioni. È negli anni Settanta che tutto ciò diventa più evidente. Ne sono segno in modo molto diversificato diversi elementi: l'abbandono del ministero, il dibattito sul celibato ecclesiastico e sulla morale sessuale a partire dall'*Humanae vitae* (1968), la discussione critica su tutta la vita della chiesa (come testimonia il periodico *il foglio* nato nel 1971), le tante esperienze pastorali sperimentali<sup>9</sup>, sia in campo giovanile sia in ambito sacramentale. La difficoltà di stabilire il limite tra legittima discussione e contestazione, tra rinnovamento e dissenso rese la comunicazione più difficile, in un'epoca in cui si preferiva il taglio del nodo gordiano ad ogni ammissione di complessità.

Non mancò una resistenza più ideologica non solo al vescovo

quanto al Vaticano II, ma fu per lo più esterna e trovò nelle accuse e nelle calunnie di *Sì sì, no no* il punto di maggior espressione (certamente ci furono molte lettere delatorie firmate e anonime inviate a Roma e allo stesso vescovo).

Da questo panorama mosso, se non agitato, emerge il punto più delicato, la vicenda del Vandalino (1970). Forse solo una lettura analitica della documentazione e una comparata con casi simili come l'Isolotto di Firenze e la comunità di Oregina a Genova potrebbe essere illuminante. A differenza di queste, il Vandalino all'indomani delle scomuniche si sciolse rapidamente.

Il quadro, lo si può constatare, per quanto succinto, è ben variegato. Per stabilire quale fu il rapporto di Pellegrino con tutto ciò, sarebbe necessaria una indagine molto accurata. Possiamo tentare solo una visione e una valutazione, per forza di cose, sintetiche.

Pellegrino attraversò a viso aperto questo conflitto e forse alla fine ne fu sfinite. Gli atteggiamenti da lui messi in campo furono due in particolare: la *fermezza* pastorale e una disponibilità ampia al *dialogo*, la guida responsabile forte, apparsa ad alcuni dura e intransigente, e il confronto. È mia convinzione, da passare al vaglio di una ricostruzione storiografica più analitica, che solo la complessa, paziente, talora drammatica fusione di questi due atteggiamenti garantì alla diocesi di non incappare in una forma di scontro intraecclesiale di più ampie proporzioni senza via di uscita. A conferma si può far riferimento al rapporto complesso e positivo con i preti operai che da questo punto di vista fu paradigmatico, un caso quasi unico nell'esperienza italiana<sup>10</sup>.

## 6. Pellegrino e la GiOC a Torino

Torino ha conosciuto tre stagioni della GiOC. La prima tra il 1943 e il 1948. È l'epoca dei Cappellani del lavoro – tra cui Esterrino Bosco e Piero Giacobbo – e della nascita della GiOC, guidata da Domenico Sereno Regis. Nel 1948 il Vaticano ne decreta la fine in tutta Italia (anche se qua e là qualche esperienza continua). La seconda riguarda un periodo della GIAC, che sotto la guida di Carlo

Carlevaris negli anni Cinquanta assume non il nome ma il modo di agire e pensare della JOC. Qualcosa del genere avviene anche in altre parti d'Italia, ad esempio a Milano.

A Torino la GiOC rinasce, ed è la terza fase, con l'ingresso al lavoro dei primi preti operai e di alcuni chierici sul finire degli anni Sessanta. Il loro inserimento nel lavoro e nella classe operaia – pensata nello schema dell'evangelizzazione e non dell'azione sociale – si riflette anche nell'avviamento della nuova fase della vita della GiOC. Siamo nel 1970 e dunque in piena espansione fordista della città, caratterizzata da un'immensa ondata di immigrazione da tutte le regioni italiane, in particolare dal Sud, e da forti tensioni sociali.

Il primo momento vede l'azione dei chierici al lavoro e poi di alcuni giovani viceparroci. Il punto di riferimento ideale è ancora Carlevaris. Si prendono contatti con la JOC francese che informa della nascita della GiOC italiana anche in Italia, frutto di una scissione con l'AC (Altamura, Rimini, Pordenone ...). La prima fase (1970-1974) vede soprattutto l'opera di Gianni Fabris, Gianni Fornero e poi quella, con gli studenti, di Giampiero Margaria (vi si collegano G. Bernardi, D. Monticone, C. Sartori). Nascono i primi gruppi di giovani operai, spesso giovani immigrati di recente dal Meridione, che adottano il metodo della Revisione di vita.

Nel frattempo Pellegrino avvia il piano pastorale che si esprimerà nella *Camminare insieme*. Nella sua prospettiva di evangelizzazione entra a pieno titolo il mondo del lavoro, la classe operaia, nei termini dell'opzione preferenziale per i poveri. Al n. 29, nella parte dedicata alle *Attuazioni concrete*, si dice: «Per portare l'annuncio cristiano al mondo operaio si dedichi un grande impegno nel costituire “gruppi di evangelizzazione” tra i lavoratori, sia giovani che adulti (oggi sono i più assenti dalla Chiesa): ciò richiede profonde trasformazioni di mentalità, di comportamento e di impostazione pastorale nei sacerdoti e in tutta la comunità cristiana».

A partire da questo progetto diocesano altri seminaristi, durante il periodo di studi, avviano una riflessione che riguarda il mondo operaio. Nel dicembre 1973 gli stessi superiori del seminario affidano per tutti i chierici gli annuali esercizi spirituali alla guida di mons. Alfred Ancel, prete e vescovo operaio. È proprio la sua predicazione

e la sua testimonianza a influenzare un gruppo di loro, che dall'autunno dell'anno successivo incomincerà a incontrarsi settimanalmente (più tardi diventeranno i *Preti del lunedì*: O. Aime, G. Garbero, M. Giaime, A. Giraud, M. Operti; T. Scuccimarra, P. Terzariol). Da questo momento in avanti la GiOC incomincia la sua attività continuativa in alcune parrocchie e così prende lentamente un volto diverso, con l'introduzione di un preciso cammino per i gruppi studenti (tracciato da M. Operti a San Donato in Torino) e con una precisa organizzazione territoriale.

La GiOC incomincia così a prendere una configurazione più ampia (in particolare a Torino e, fuori, a Carmagnola). Ma sono anche gli ultimi tempi dell'episcopato di Pellegrino. Quando egli conclude il suo ministero episcopale, la GiOC è ormai radicata in città (San Donato, Paradiso, e poi l'Ascensione, Sant'Alfonso) e ha incominciato la sua estensione altrove (Carmagnola, Collegno, Piosasco, Orbassano). Per una ventina di anni conoscerà un progressivo ampliamento, diventando punto di riferimento e collegamento per altre esperienze in molte parti di Italia.

Probabilmente senza Pellegrino – la sua attenzione al mondo operaio e l'impulso iniziale ai preti operai – tutto questo non sarebbe stato possibile. D'altra parte la *Camminare insieme* resterà a lungo per la GiOC e poi per il *Progetto comune* il punto costante di riferimento.

## 7. Parresia

Nell'autunno 1983 a Berkeley intervenne la polizia per regolare l'afflusso degli studenti a una lezione di Michel Foucault. Come già in corsi molto frequentati al Collège de France egli suscitò l'interesse di un vasto pubblico parlando di *parresia* all'interno del campo di indagine da lui dedicato a *Discorso e verità nella Grecia antica*. Questo termine diventa quasi un 'mantra' nel sottile gioco oppositivo che Foucault stabilisce tra la pratica delle scuole filosofiche ellenistiche e le pratiche monastiche cristiane. L'indagine storico-genealogica tenta di recuperare qualcosa che possa valere anche al presente nel gioco di

resistenza e opposizione al potere stabilito sull'individuo.

Per altre vie e in altro modo Michele Pellegrino era arrivato spesso a parlare di *parresia*, ricavando il termine dal contesto neotestamentario, in particolare da Luca. Il libro degli *Atti* si conclude con questa descrizione di Paolo: "Paolo trascorse due anni interi nella casa che aveva preso in affitto e accoglieva tutti quelli che venivano da lui, annunciando il regno di Dio e insegnando le cose riguardanti il Signore Gesù Cristo, con tutta franchezza e senza impedimento" (28, 30-31).

Negli *Atti parresia* ritorna otto volte, in passaggi chiave: è un modo di essere collegato all'annuncio del Vangelo. Questa occorrenza è un riferimento esplicito e continuo del credente e del pastore Pellegrino: franchezza di fronte al mondo e all'interno della chiesa. Il suo significato è ulteriormente precisato da alcuni suoi sinonimi: sincerità, schiettezza, semplicità, trasparenza, chiarezza - tutti a designare, si direbbe oggi, uno "stile di vita". È certo una caratteristica della persona ma si sviluppa e matura dal rapporto che essa ha con il referente fondamentale, che in questo caso è il Vangelo.

La *parresia* è dunque l'espressione adamantina di una convinzione profonda che non ha nulla da proporre o da cui lasciarsi ispirare se non quella "verità che fa liberi". La caratterizza una forma di disinteresse, senza mai diventare facile disinvoltura. Nei rapporti ecclesiali è lontana sia da un forma di cauta o persino timorosa prudenza, sia da un cinico pragmatismo, sia dalla tendenza all'omologazione autoritaria. La *parresia* è anche consapevole rischio del fraintendimento e della solitudine. Nel mondo clericale è l'opposto della lusinga e dell'adulazione, antidoto ad ogni forma di invidia e di careerismo.

Andare alla tenda rossa dei metalmeccanici nel 1973, mantenere un difficile dialogo con alcune frange della contestazione ecclesiale o anche soltanto quello più abituale ma non meno schietto e complesso con singoli credenti o presbiteri, rilasciare l'ultima intervista nel 1981 a *Il Regno* sono state forme di *parresia* – un modo concreto di praticare la *libertas christiana* da parte di un credente e di un vescovo che l'aveva indagata nei Padri apologisti dei primi secoli. Sia per gli *Atti*, sia per questi Padri, sia per Pellegrino non c'è autentica fede senza una qualche gioiosa (e disincantata) *parresia*. Questa modalità

ci permette quasi in obliquo di cogliere la fonte profonda della fede e della spiritualità di Pellegrino.

## 8. *Memoria futuri*

Ciò che finora abbiamo ricordato ha un significato importante per il presente, e non per dichiarazione retorica di circostanza. La breve e scabra ricostruzione storica, come si è segnalato fin dall'inizio, vuol confluire in un atto di memoria che agostinianamente denominiamo *memoria futuri*, una memoria del passato aperta al presente e, speriamo, gravida di futuro. È ciò che vorremmo mettere in luce in questo breve richiamo conclusivo, che vuole attingere allo spirito di quanto Padre Michele Pellegrino, insieme alla chiesa che ha camminato con lui, ci ha lasciato in eredità.

I. Prima del presente e del futuro, però, è giusto dare uno sguardo retrospettivo a ciò che è stato. In questa ricostruzione s'è voluto presentare l'episcopato di Pellegrino in stretto rapporto con quella che fu la sua chiesa locale, tanto la Torino divenuta *company town* quanto la diocesi postconciliare. Con un giudizio positivo sia sull'opera del pastore, e non soltanto sull'uomo e sul credente come talvolta è avvenuto, sia sull'impegno di molti, pur con posizioni ecclesiali variegate. Con questa attestazione non si escludono limiti ed errori<sup>11</sup>; alcuni si potevano evitare, ma al prezzo – grave? - di lasciar svaporare alcuni obbiettivi 'conciliari' e di adottare pratiche meno partecipative; altri singoli aspetti avrebbero forse richiesto un confronto più ampio e più duttile, comunque non facile in quel contesto. Le recriminazioni vennero, come già ricordato, da fronti opposti; e se non mancarono forme di resistenza passiva o di adesione non attiva, ci fu anche un ampio e convinto consenso che, non sempre percepibile in tutta la sua intensità ed estensione durante quel momento così polarizzato, rese quel tempo un'autentica "stagione conciliare" e quel "camminare insieme" un solido punto di riferimento dentro e fuori la diocesi torinese. Nel tempo si instaurò un intenso "conto di dare e avere" (Fil 4, 15) tra il vescovo e la sua chiesa: il vescovo evangelizzò

la sua chiesa e da essa si lasciò evangelizzare. Di quel passato ci resta anche un modo per affrontare le questioni, così come sintetizza il poeta R. Frost: *The best way out is always through*, anche se non sempre questo atteggiamento è sufficiente a garantire il buon esito.

II. Dopo alcuni decenni di enfasi sulla chiesa *universale* dominata da una forte centralità romana è necessario ritornare a qualche indizio conciliare che rilanci in tutta la sua consistenza la chiesa *locale*. Forse è importante ritornare a questa dizione, perché chiesa *particolare* favorisce una comprensione segmentale della chiesa *universale*, in un gioco di parti e tutto che non è quello della teologia neotestamentaria e conciliare. Chiesa locale vuol dire la chiesa radicata in quel luogo, in quel tempo, in quella singolarità. La chiesa locale è compito, non è un dato sociologico o giuridico: si diventa quel luogo, quel tempo, da pellegrini. Questa linea ecclesiologicala è un sentiero interrotto del Vaticano II, ancora vivo nell'*Octogesima adveniens* e poi sempre più in ombra. Tanto più necessario oggi, anche per motivi esterni: il modo globalizzato di vivere è qualcosa che si infiltra anche nella chiesa, e da molto tempo. Appellarsi alla chiesa locale non è una qualche forma di localismo spaurito, ma esercizio comunitario di responsabilità nel tempo e nello spazio, presupposto per quella collegialità che attende di essere realizzata e che Pellegrino, con a modello la chiesa dei primi secoli, sentiva irrinunciabile.

III. La necessità di attuare un modello sinodale che permetta una vera ecclesiologicala di comunione davvero plurale è ormai urgente. Francesco ha innescato il processo dall'alto e dal centro; ora deve partire una risposta dal basso e dalla periferia, cercando di immaginare il punto di incontro di questi due movimenti. Il processo è per natura sua fragile perché in gran parte da inventare, da entrambi i versanti.

Sul piano locale la *Camminare insieme* per la sua fase preparatoria e per la sua stesura è ancora un modello. Meno, forse, nella fase applicativa perché non sono stati previsti momenti di attuazione e di verifica. Purtroppo questo è il metodo in uso anche nell'attuale lavoro ecclesiale; non si predispose quasi mai un indispensabile momento di verifica, come se i programmi si attuassero da sé.

Nonostante questo limite non secondario, quel modello vale ancora per il presente e per il futuro, anche se non utilizzabile in modo meccanico. Per tanti motivi resta un *unicum*. Altri itinerari possono e debbono essere inventati purché tutte le componenti del popolo di Dio siano coinvolte, anche se oggi la partecipazione è meno spontanea di un tempo e tante iniziative ecclesiali per il loro modo di procedere ‘clericale’ hanno conculcato questo modo di fare chiesa, tanto che qualcuno pensa che anche per motivi esterni sia diventato poco più di un miraggio.

IV. Abbiamo ricordato che il filo rosso della proposta pastorale di Pellegrino è stata *l'evangelizzazione*. Il dibattito su singoli temi ha qualche volta offuscato questo tratto essenziale del suo programma, che andrebbe ripreso in tutta la sua ampiezza e articolazione. Questo era peraltro il tema suggerito dalle letture della Messa crismale, eucaristia della chiesa locale nella prassi liturgica del vescovo Pellegrino (poi trasformatasi, purtroppo, in messa dell'istituzione presbiterale): la parola profetica del Secondo Isaia e a Nazareth; gli oli e lo Spirito: battesimo, ministeri, fragilità dell'esistenza; il Corpo e il Sangue del Servo, mandato ai poveri e a istituire un anno di misericordia.

Francesco, sia nell'*Evangelii Gaudium* sia nella *Laudato si'*, ha riproposto *l'opzione preferenziale dei poveri*. Pellegrino aveva desunto la *Camminare insieme* dal Vaticano II e dal dibattito successivo ed era nel suo motto episcopale. Non si deve tacere che in tempi successivi e per un periodo non breve queste espressioni sono state ostracizzate, persino dopo la caduta dei regimi comunisti. La censura non era ufficiale ma nei fatti, nei confronti di teologie considerate errate o almeno superate. Il papa ci riconsegna ampliato e approfondito un compito che la *Camminare insieme* aveva individuato. La povertà oggi non è più quella di allora ma è una realtà con cui bisogna misurarsi sotto tratti nuovi, *in primis* quello ecologico. Così pure la povertà evangelica. Per chi ha nella memoria le pagine della *Camminare insieme*, quelle di Francesco sono un invito conosciuto, anche se per molti aspetti ancora più esigente e urgente.

V. Gli anni dell'episcopato di Pellegrino furono ancora pienamen-

te immersi nella società di massa, sebbene si manifestassero già chiari per quanto trascurati segni di mutamento. La globalizzazione ha diffuso e imposto, almeno in Occidente, un modello individualista che cambia le condizioni per immaginare e realizzare la fraternità. La fraternità non è più un'esigenza, e non si tratta innanzitutto di una questione morale bensì culturale. La *società degli individui* archivia la fraternità e celebra la connessione, che ne può diventare l'antifraresi per eccellenza. Non è una trasformazione transeunte, bensì si tratta di una modificazione antropologica profonda che tocca la relazione e la comunicazione. Nei suoi tratti più dirompenti potrebbe arrivare ad esautorare lo stesso processo dell'ecclesiogenesi. Nel mondo divenuto mercato, la fraternità diventa opzionale e le grandi città si trasformano in formicai controllati tecnocraticamente: una fraternità, dunque, *in primis* da giustificare e poi tutta da reinventare.

VI. La stagione del dissenso e della contestazione è finita da molto tempo. Un certo modo di intendere l'ecclesiologia di comunione ha attutito i conflitti, già allentati in precedenza sul piano sociale, ma ha anche progressivamente ridotto lo spazio al pluralismo, alla ricerca e alla sperimentazione, a favore di modelli centralizzati, in gran parte uniformi, clericalizzati<sup>12</sup>. Modi, ambiti e ampiezza della discussione plurale possibile non sono mai stati definiti; l'opinione pubblica nella chiesa non ha ancora trovato uno statuto, tanto più urgente ora, nell'epoca dei *social media*. Un altro utile ma non frequentato ambito di indagine sarebbe l'insieme dei luoghi di partecipazione oggi vigenti nella chiesa, specialmente i consigli diocesani e parrocchiali, a proposito della loro composizione, dell'effettiva funzione e del reale contributo alla vita della chiesa locale. La lunga stagione dei Sinodi diocesani sembra non aver avuto una significativa incidenza; a Torino è stata semplicemente archiviata. Riflettere pacatamente e criticamente su quanto è avvenuto è l'unica premessa per sperare che l'attesa di sinodalità nella chiesa non si riduca a formula retorica o a conato inconcludente.

VII. La libertà, declinata come *parresia* nella caratterizzazione cristiana ma non solo, tanto nel mondo quanto nella chiesa, diventa

indispensabile per accedere, oltre ogni omologazione funzionale, al mistero e alla relazione. Lo statuto del pluralismo e della discussione all'interno della chiesa è ancora, nell'epoca dei *social media*, del tutto incerto: la legittima e necessaria discussione non è immediatamente assimilabile a critica e dissenso, anche se necessita di concreta promozione e di intelligente regolamentazione. La libertà di parola esige una libertà più profonda, un disinteresse che è servizio e dono. Le cose da dire talvolta sono estremamente semplici, talvolta richiedono una ricerca lunga e impegnativa. Altrettanto vale per le cose da fare. *Parresia* equivale dunque a libertà di pensiero, di azione, di relazione - come il Vangelo esige e rende possibile.

## Note

- 1 P. RICŒUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, Cortina, Milano 2003. Questo articolo riprende, con poche note, e con un'integrazione (*Pellegrino e la GiOC*), il contributo che apparirà nella sua versione completa in un volume dedicato a Michele Pellegrino, presso Bose - Qiqajon.
- 2 P. RICŒUR, *Tempo e racconto 3*, Jaca Book, Milano 1988, p. 214.
- 3 F. BOLGIANI (a c.), *Una città e il suo vescovo*, cit., p. 40.
- 4 *Ibidem*, p. 84.
- 5 Una ricostruzione interna di alcuni tratti di questa vicenda è data da *Uomini di frontiera. Scelta di classe e trasformazioni della coscienza cristiana a Torino dal Concilio ad oggi*, Cooperativa di cultura Lorenzo Milani, Torino 1984; il coordinatore di questa raccolta, a cui impresse la sua lettura, fu G. Girardi, che negli stessi anni (1975-1980) aveva guidato una ricerca sulla "coscienza operaia" commissionata dalla FLM nazionale. Un capitolo importante e delicato fu la 'crisi' delle ACLI e la concomitante istituzione della Pastorale del lavoro. Del documento della CEI (maggio 1971) Pellegrino diede un'interpretazione in termini di riconoscimento dell'autonomia di ricerca nel campo temporale piuttosto che di 'sconfessione'. Con

un diverso orizzonte – evangelizzazione piuttosto che azione sociale - a metà degli anni Settanta alcune iniziative (preti operai, religiosi/e al lavoro, GiOC, comunità di quartiere) si collegarono nel *Progetto comune*.

- 6 B. SETTIS, *Fordismi. Storia politica della produzione di massa*, il Mulino, Bologna 2016. La fine del fordismo viene datata nel 1973, con l'avvento del toyotismo; nel frattempo si stava avviando la terza rivoluzione industriale.
- 7 Un testo importante fu quello di G. GIRARDI, *Marxismo e cristianesimo*, Cittadella, Assisi 1966. L'istituzione del *Pontificio consiglio per il dialogo con i non credenti* nel 1965 inaugurò un'epoca di confronti molto ampi all'insegna del "dialogo", termine chiave del pontificato di Paolo VI in quegli anni. Su questo tema spesso fu anche coinvolto lo stesso Pellegrino. Marxismo e comunismo tendevano a coincidere di fatto e il confronto aveva alla fine una valenza più politica che etico-culturale. L'ideologia ufficiosa del partito comunista italiano, il più innovativo in Occidente, era poco permeabile al tentativo di rinnovamento che veniva dagli esponenti del neo-marxismo (E. Bloch, R. Garaudy, K. Kosik, la Scuola di Budapest) e dalla Scuola di Francoforte (e la sua versione americana con H. Marcuse e E. Fromm). Un altro sviluppo avvenne con la nascita dei *Cristiani per il Socialismo* (Santiago del Cile, 1972), il forte legame con l'America Latina e il primo articolarsi della Teologia della liberazione; ebbe una breve stagione torinese.
- 8 Marx, Nietzsche e Freud furono chiamati da P. Ricœur "maestri del sospetto". Il sospetto divenne per quella generazione qualcosa di più della *teoria critica* alla maniera di Adorno e Horkheimer o di Marcuse.
- 9 Ne narra una P. G. FERRERO, *Un cammino nella Chiesa*, Elios, Torino 2014.
- 10 Su questo rapporto si veda, oltre alle notizie in *Uomini di frontiera*, cit., S. CARETTO, *Una Chiesa in rapporto con la classe operaia*, in *Il Vescovo che ha fatto strada ai poveri*, Vallecchi, Firenze 1977, pp. 57-93, e C. CARLEVARIS, *Padre Pellegrino e la classe operaia*, in «Archivio Teologico Torinese»

1/1997, pp. 114-121.

- 11 In uno spazio così breve per segmenti così ampi di vita ecclesiale e civile è difficile entrare nel dettaglio dove potrebbero apparire limiti ed errori. Per certi versi ci ha pensato lo stesso Pellegrino con il suo *Capitolo delle colpe* (redatto nel 1981, pubblicato postumo nel 1986 in *Il nostro tempo*. Cfr. A. PAROLA, *Michele Pellegrino. Gli anni giovanili*, Primalpe, Cuneo 2003, pp. 115-137).
- 12 La vicenda della *Quaresima di fraternità*, nata dall'iniziativa laicale e ricondotta successivamente all'*Ufficio missionario diocesano*, è da questo punto di vista esemplare. Su questa parabola si veda E. GORZEGNO, *Padre Pellegrino e il mondo*, in «Archivio Teologico Torinese» 1/1997, pp. 122-127. Manca uno studio sul rapporto tra Pellegrino e il laicato cattolico, organizzato e no. Il suo episcopato si svolse all'insegna del riconoscimento conciliare del laicato, sia nella *Lumen gentium* sia nell'*Apostolicam actuositatem*, ma anche nella fase dell'inizio della crisi delle grandi associazioni, dall'ACI alle ACLI, e nella necessità teologica di ripensare la loro presenza in una prospettiva nuova all'interno della comunità, superando la dicotomia stabilitasi tra due livelli laicali di qualità diversa.

**Le Edizioni Solidarietà** intendono con le pubblicazioni mantenere viva l'attenzione e dare voce alle realtà del mondo del lavoro e alle persone che ne sono coinvolte.

**La Gioventù Operaia Cristiana** è un movimento di giovani del mondo operaio e popolare. Svolge un lavoro educativo e di evangelizzazione con i giovani lavoratori, iniziandoli alla presa di coscienza, alla militanza negli ambienti di vita e di lavoro, alla riflessione sulla vita e alla ricerca di Fede, in piccoli gruppi e attraverso la riflessione e l'azione, usando il metodo della Revisione di Vita (Vedere, Valutare, Agire).

**Il Centro Studi Bruno Longo di Torino** ha per scopo quello di promuovere attività culturali, di studio e di ricerca. Mette a disposizione un centro di documentazione costituito da una biblioteca, un'emeroteca e un archivio ragionato del materiale. I libri, le riviste e i documenti raccolti trattano principalmente i temi che concorrono nelle ricerche sulla condizione operaia e nell'analisi delle problematiche sociali ed ecclesiali del lavoro.