

Editoriale

La *Facoltà Teologica Pugliese* (FTP), nell'anno in cui ricorre il decimo anniversario della sua fondazione, ha deciso di dotarsi di una propria rivista scientifica. Si tratta di *Apulia Theologica*, una realtà completamente nuova che è stata pensata da tutta la comunità accademica, in tutte le sue articolazioni (dipartimenti, consigli degli istituti, consiglio di facoltà), come un contenitore teologico nel quale possa trovare spazio la voce della FTP, non solo quella elaborata all'interno degli istituti nei quali la nostra istituzione opera direttamente, ma anche quella che emerge dalle altre istituzioni teologiche presenti nel contesto pugliese.

Sin dalla sua nascita, avvenuta nel 2005, la FTP ha stabilito relazioni di intensa collaborazione con le tre riviste collegate agli istituti dalla cui unione essa è nata. Mi riferisco a *Nicolaus, Rivista di Scienze religiose* e *Frontiere*; si tratta di realtà consolidate che avevano già una loro storia piena di grandi valori culturali. La cooperazione con questi preziosi strumenti di ricerca teologica ha permesso alla nostra istituzione di avere spazi per entrare nel grande areopago della discussione teologica con dignità e con sempre maggiore attenzione da parte di lettori provenienti da tutto il mondo. Quando, però, negli ultimi anni il percorso di comunione compiuto all'interno della facoltà ha spinto gli istituti a mettere sempre più le loro risorse a vantaggio del bene comune dell'intera comunità accademica, si è progressivamente affermata l'idea di dotarsi di un'unica rivista che fosse espressione non più dei singoli istituti, ma uno spazio unitario e condiviso di confronto per tutta la FTP. Per realizzare questo progetto, il Consiglio di Facoltà ha deciso di dar inizio a un progetto totalmente nuovo, elaborato da un *team* di docenti che siano espressione di tutto il lavoro di docenza e di ricerca svolto nei contesti dell'unica facoltà.

Da questo discernimento comunitario è nata *Apulia Theologica*, che intende essere un luogo di pubblicazione di studi e ricerche, un'espressione qualificata del lavoro teologico prodotto dalla nostra comunità accademica, ma anche uno strumento di dialogo e di collaborazione con gli altri saperi e le altre istituzioni culturali presenti sul nostro territorio e nel più ampio panorama globalizzato nel quale viviamo. Accanto al contesto proprio delle istituzioni accademiche, *Apulia Theologica* intende rivolgersi anche agli ambienti ecclesiali, provando a essere uno strumento che, senza rinunciare alla necessaria scientificità, sappia anche mantenere un contatto vivo con il cammino pastorale delle nostre chiese

e quindi sia capace di parlare ai pastori, agli operatori pastorali e a ogni realtà ecclesiale che opera e che riflette nel nostro territorio.

Il nome scelto, *Apulia Theologica*, esprime in modo chiaro il radicamento della nostra rivista all'interno del contesto al quale la FTP è legata, ma non intende in alcun modo «regionalizzare» uno strumento teologico-culturale che, per sua natura, ha una vocazione globale. Anzi, proprio per questo, la nostra rivista intende invece essere – come oggi si dice – «glocale», ossia vuole conservare il suo radicamento geografico-ecclesiale, ma avere anche un orizzonte aperto alla mondialità, obbedendo così alla vocazione del nostro territorio, che è un ponte di dialogo collocato nel cuore del Mediterraneo.

Sono convinto che, in un contesto teologico in cui molte riviste stanno chiudendo i battenti, la nascita di *Apulia Theologica* possa essere considerata un segno di speranza per la cultura teologica che ha ancora un'attualità e un'urgenza impressionante nella Chiesa e nel mondo.

ANGELO PANZETTA
Preside

FRANCESCO SPORTELLI*

Elementi per una lettura della recezione del Vaticano II nel Mezzogiorno d'Italia

La recezione di un concilio è un processo lungo e complesso, che per il Vaticano II si può dire ancora non concluso. La storia dei concili testimonia la fecondità di questi grandi eventi della storia della Chiesa, ma contemporaneamente testimonia che i tempi storici della loro recezione si calcolano in generazioni e in epoche spesso discontinue. I documenti dei concili non creano da soli la vita della Chiesa: questi «hanno bisogno di applicazione e di esecuzione, e qui sono da constatare non poche mancanze».¹ Gli interrogativi sulla recezione del Vaticano II, le dispute sulle interpretazioni e le ermeneutiche² rivelano che la lettura stessa di ciò che è stato il concilio, la sua interpretazione, la sua semplice presentazione, sono già atti di recezione situati storicamente e riferiti al momento in cui si effettuano. Una recezione conciliare non è meccanica e automatica, ma è situata nell'articolazione della storia.

Questo si attaglia profondamente al territorio complesso e articolato del Mezzogiorno d'Italia, dato che «il Mezzogiorno è un'area in cui hanno coabitato, con difficili problemi di amalgamazione, diverse realtà dal passato fortemente divergente e dalle radici marcatamente divari-

* Docente di Storia della Chiesa nell'Università degli Studi della Basilicata – sede di Matera (francesco.sportelli@unibas.it).

¹ H. JEDIN, «L'importanza del decreto tridentino sui seminari nella vita della Chiesa», in *Seminarium* 15(1963)3, 409.

² Sulla questione ermeneutica riguardo al concilio Vaticano II e sul suo processo recettivo, e anche per ulteriori e più completi riferimenti bibliografici, cf. *Il Concilio Vaticano II. L'ermeneutica della riforma*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013; M. FAGGIOLI, *Interpretare il Vaticano II. Storia di un dibattito*, EDB, Bologna 2013; A. MARCHETTO, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Per una sua corretta ermeneutica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012; A. RICCARDI, «La ricezione del concilio in Italia», in M. TAGLIAFERRI (a cura di), *Il Vaticano II in Emilia Romagna. Apporti e ricezioni*, EDB, Bologna 2007; G. ROUTHIER, *Il Concilio Vaticano II. Recezione ed ermeneutica*, Vita e Pensiero, Milano 2007; C. THEOBALD, *La recezione del Vaticano II. Tornare alla sorgente*, EDB, Bologna 2011; F.S. VENUTO, *La ricezione del Concilio Vaticano II nel dibattito storiografico dal 1965 al 1985. Riforma o discontinuità?*, Effatà, Cantalupa (TO) 2011; ID., *Il Concilio Vaticano II. Storia e recezione a cinquant'anni dall'apertura*, Effatà, Cantalupa (TO) 2013.

cate».³ È sempre più chiaro che in Italia «non esiste un solo meridione, ma tanti»,⁴ perché nel Mezzogiorno è «presente una mescolanza di lingue, di stirpi e di etnie originariamente variegata e complessa, cui corrisponde una diversità di usi e di costumi, tale da giustificare la rappresentazione del pluralismo antropologico e culturale come il primo dato significativo della sua identità».⁵ Elemento essenziale dell'identità del Sud è proprio il suo essere plurale, a stella, un'identità non unicamente polarizzata. Come non esiste «il» Mezzogiorno, così «storicamente non è identificabile una "Chiesa meridionale", bensì una "Chiesa che è nel Mezzogiorno d'Italia", cioè un insieme di Chiese locali "diocesane" presenti sul territorio meridionale [...] mai monoliticamente congiunte e collegate».⁶ È un artificio scientifico l'individuazione di una «Chiesa meridionale»: questo rende «difficile parlare di identità comune delle diocesi del Sud Italia, pur in presenza comune di spiritualità e di religiosità del Meridione».⁷

Nel Mezzogiorno d'Italia, solo con il concilio Vaticano II (1962-1965) si supera l'innervamento del concilio di Trento (1545-1563). Per Giuseppe Galasso «fra lo spirito di Trento e la religiosità meridionale si realizzò nel giro di qualche decennio un incontro pieno, una solidarietà di spiriti e di forme»;⁸ più tardi nel tempo questo incontro pieno sareb-

³ F. SPORTELLI (a cura di), *L'identità meridionale. Percorsi di riflessione storica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005, 8. Peraltro, questo affermava a Napoli Roberto Cipriani qualche anno fa in un seminario della Pontificia Facoltà dell'Italia Meridionale: «Non si può continuare a spacciare per vivo e vegeto un soggetto [il Mezzogiorno unico] mai esistito di fatto» (cf. R. CIPRIANI, «Identità meridionale o identità localistiche?», in G. DI GENNARO – D. PIZZUTI [a cura di], *L'identità meridionale. Percorsi di riflessione sociologica*, San Paolo, Cinisello Balsamo [MI] 2002, 143).

⁴ S. PALESE, «L'identità meridionale fra interrogativi e dissolvenze degli orizzonti storici», in SPORTELLI (a cura di), *L'identità meridionale*, 17. Il documento della CEI sul Mezzogiorno del 1989 era perfettamente consapevole di questo Mezzogiorno plurale quando, pur rivolgendosi «al» Mezzogiorno (singolare), mostra bene, però, di sapere che esso «non è una realtà omogenea» e che «appare più appropriato parlare di "Mezzogiorni"» (n. 7).

⁵ P. GIUSTINIANI – S. MURATORE (a cura di), *L'identità meridionale. Percorsi di riflessione filosofica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2003, 13.

⁶ SPORTELLI (a cura di), *L'identità meridionale*, 9.

⁷ F. MILITO, «L'identità delle chiese meridionali nella ricerca storica, sociale e religiosa dell'età moderna e contemporanea», in SPORTELLI (a cura di), *L'identità meridionale*, 21. Su questo tema si vedano gli articolati studi presenti anche in GIUSTINIANI – MURATORE (a cura di), *L'identità meridionale*; DI GENNARO – PIZZUTI (a cura di), *L'identità meridionale*; A. STAGLIANÒ (a cura di), *L'identità meridionale. Percorsi di riflessione teologica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004; C. SARNATARO (a cura di), *L'identità meridionale. Percorsi di riflessione multidisciplinare*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005.

⁸ G. GALASSO, «Le particolarità del Mezzogiorno cristiano e cattolico», in A. MELLONI (a cura di), *Cristiani d'Italia. Chiese, società, Stato. 1861-2011*, Treccani. Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2011, I, 29.

be stato compreso nella grande azione pastorale di Alfonso Maria de' Liguori. Nel Sud

l'impronta tridentina appare così performativa, sistematica e, comunque in un certo qual modo, rivelatrice e consentanea da aver fornito al cattolicesimo meridionale, più che ad altri, un luogo eminente di incontro, di manifestazione e di espressione, che in effetti solo il concilio Vaticano II e la grande ventata secolarizzante e globalizzante del cosiddetto mondo postmoderno hanno potuto realmente, se non proprio e del tutto, disarticolare.⁹

Il Vaticano II scompone le espressioni della questione rappresentata dal rapporto fra Chiesa universale e Chiese locali. Giuseppe Colombo ha notato che la svolta «non si è avuta quando si è passati dalla definizione della Chiesa come società perfetta a quella della Chiesa come corpo mistico (enciclica *Mystici corporis* del 1943) e poi della Chiesa come popolo di Dio (costituzione del Vaticano II *Lumen gentium* del 1964)»; infatti, «questo progresso, anche se profondissimo, si svolge però sempre *sulla e dentro* la linea dell'immagine della Chiesa universale».¹⁰ Fino a quando, nel definire la Chiesa, non si passa «dal riferimento alla Chiesa universale al riferimento alle Chiese particolari»,¹¹ e questo avviene solo dopo il concilio Vaticano II. Sino al post-concilio, le Chiese particolari restano inevitabilmente costrette nei limiti di una concezione che le riduce a circoscrizioni amministrative interne alla Chiesa universale, unico soggetto teologico. A loro volta i vescovi, più che titolari della successione organica apostolica, tendono ad assumere il carattere di rappresentanti e inviati del papa,¹² di «prefetti del papa», come li chiamava il primo ministro della Prussia Otto von Bismarck.

1. Vescovi meridionali e concilio

I vescovi sono stati i protagonisti del concilio Vaticano II, perché il ruolo centrale che compete nella Chiesa al collegio episcopale si esprime nel modo più solenne proprio attraverso il concilio ecumenico. I vescovi che guidano le diocesi del Mezzogiorno negli anni del concilio, in alcuni casi, non sono del Mezzogiorno, sono vescovi provenienti dal Nord, non presenti al Sud per un naturale scambio nei territori pastorali italia-

⁹ *Ivi*, 34.

¹⁰ S. FERRARI, «L'organizzazione istituzionale della Chiesa italiana in età pacelliana», in A. RICCARDI (a cura di), *Le chiese di Pio XII*, Laterza, Roma-Bari 1986, 55, nota 9 (le notazioni sono del teologo Giuseppe Colombo).

¹¹ *Ibidem*.

¹² Per i dibattiti fra canonisti cf. *ivi*, 69, nota 11.

ni, ma presenti per una sorta di «colonizzazione» delle diocesi del Sud, vista l'assenza di vescovi del Mezzogiorno inviati da Roma nelle diocesi del Nord. Nel 1962, per esempio, i vescovi della Calabria erano tre di origine piemontese, uno del Veneto, uno della Sardegna, due della Basilicata e solo tre della stessa Calabria. Dopo il concilio, Paolo VI mette fine alla nomina di preti settentrionali alla guida di diocesi del Sud.¹³

I *vota et consilia*, le proposte e le richieste, i desideri e i progetti dei vescovi meridionali, presentati a Roma alcuni anni prima delle discussioni conciliari, testimoniano in modo eloquente l'inesperienza della maggior parte dei vescovi, non solo di quelli meridionali, rispetto agli esiti del Vaticano II. I *vota et consilia* dei vescovi meridionali sono tuttavia documenti interessanti perché permettono di cogliere i problemi reali delle diocesi meridionali alla vigilia del concilio, nella percezione dei vescovi. Al concilio si chiede di condannare il liberalismo, il comunismo, il laicismo; si chiede di ribadire l'autorità del vescovo soprattutto nei confronti degli «esenti», i religiosi; si richiede di eliminare l'immobilità dei parroci e di facilitare, in genere, gli spostamenti del clero. La modestia di prospettive alla vigilia del concilio non appartiene solo ai vescovi meridionali, ma è condivisa dalla maggior parte dell'episcopato italiano.¹⁴

I vescovi meridionali entrarono in concilio, prevalentemente, con qualche scetticismo; ma, almeno in alcuni casi, ne escono trasformati, come Enrico Nicodemo, arcivescovo di Bari,¹⁵ e Aurelio Sorrentino, vescovo di Bova, successivamente di Potenza e Marsico Nuovo e infine arcivescovo di Reggio Calabria.¹⁶ Il Vaticano II mise per la prima volta molti vescovi meridionali in contatto con realtà molto lontane dalle

¹³ P. BORZOMATI, *I cattolici e il Mezzogiorno*, Studium, Roma 1995, 67.

¹⁴ Sui *vota et consilia* dei vescovi italiani, cf. R. MOROZZO DELLA ROCCA, «I "voti" dei vescovi italiani per il concilio», in *Le deuxième concile du Vatican (1959-1965)*, École française de Rome, Roma 1989, 119-137; M. VELATI, «I "consilia et vota" dei vescovi italiani», in M. LAMBERIGTS – C. SOETENS (a cura di), *À la veille du Concile Vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le catholicisme oriental*, Bibliothek van de Faculteit Godgeleerdheid, Leuven 1992, 83-97; sui *vota et consilia* dei vescovi del Mezzogiorno d'Italia, cf. *A cinquant'anni dal Vaticano II. Una riflessione storica sul Concilio e la sua applicazione nelle chiese del Mezzogiorno*, Convegno storico nazionale, Velia di Ascea Marina, 10-11 settembre 2012, atti in corso di stampa; sull'impatto dell'annuncio del concilio alla Conferenza episcopale italiana cf. F. SPORTELLI, *La Conferenza Episcopale Italiana (1952-1972)*, Congedo Editore, Galatina (LE) 1994, 120-125.

¹⁵ A. RICCARDI (a cura di), *Un vescovo meridionale tra modernizzazione e concilio. Enrico Nicodemo a Bari (1953-1973)*, Edipuglia, Bari 1989; F. SPORTELLI (a cura di), *Diario dell'arcivescovo Enrico Nicodemo a Bari (1953-1973)*, Edipuglia, Bari 2003.

¹⁶ A. DENISI (a cura di), *Il vescovo meridionale nell'Italia repubblicana (1950-1990) tra storia e memoria*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 1998; A. SORRENTINO, *Confidenze di un vescovo*, a cura di A. DENISI, 2 voll., Laruffa, Reggio Calabria 2011.

loro diocesi, perché fino al 1962 privi di significativi rapporti a livello nazionale, dal momento che non esisteva ancora l'assemblea plenaria della CEI, e ancora più privi di rapporti internazionali. Molti vescovi meridionali espressero stupore per l'evento conciliare rivelatosi molto superiore rispetto alle loro attese e previsioni;¹⁷ quello che colpì molti vescovi del Sud fu il ritrovarsi immersi in un'esperienza diretta dell'universalità della Chiesa, attraverso contatti personali con vescovi tedeschi e francesi, ma anche africani e statunitensi.¹⁸ I vescovi meridionali non vissero il concilio da protagonisti, molto raramente intervennero in aula o nelle commissioni.¹⁹

Terminati i lavori del Vaticano II nel 1965, anche i vescovi meridionali ritornano nelle loro diocesi e iniziano a vivere l'articolata fase post-conciliare della recezione. Il clima generale è complesso: si riscontra un intreccio tra cambiamenti della Chiesa, nuove correnti di spiritualità e di teologia, trasformazioni culturali, richieste di democratizzazione e di protagonismo sociale dei giovani. I vescovi scrivono lettere pastorali per spiegare il concilio, ma spesso queste lettere vengono accompagnate, se non precedute, dalle spiegazioni della stampa che in molti casi sostituisce l'opera degli stessi vescovi.²⁰ Nelle loro diocesi, i vescovi meridionali iniziano un'intensa azione riformatrice avendo una maggiore consapevolezza della potestà immediata che compete loro e dell'autorità che devono esercitare.²¹ Alcuni vescovi rallentano il rinnovamento post-conciliare perché si arroccano su posizioni autoritarie o di sola modernizzazione organizzativa;²² altri esprimono uno slancio riformatore coincidente con il clima di entusiasmo di quegli anni.²³ Fra resistenze e accelerazioni, i vescovi si preoccupano di introdurre la ri-

¹⁷ A. GIOVAGNOLI, «Concilio Vaticano II e chiese locali», in DENISI (a cura di), *Il vescovo meridionale nell'Italia repubblicana*, 110s.

¹⁸ Cf., ad esempio, il diario del vescovo di Monopoli, Carlo Ferrari, in S. SILIBERTI (a cura di), *Mons. Carlo Ferrari «Padre del Concilio». Diario (1962-1965)*, La Cittadella, Mantova 2010.

¹⁹ Cf. *Acta synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II*, voll. I-VI, Typis polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1970-1998.

²⁰ Si considerino gli interventi che appaiono sul quotidiano *L'Avvenire d'Italia*, fino al 1° agosto 1967 diretto da Raniero La Valle, chiuso il 2 dicembre 1968 e sostituito dal nuovo *Avvenire*; o sul settimanale dei dehoniani *Il Regno*, oltre agli interventi che appaiono su *La Civiltà Cattolica*.

²¹ GIOVAGNOLI, «Concilio Vaticano II e chiese locali», 111.

²² F. DE GIORGI, «La questione del "Mezzogiorno": società e potere», in MELLONI (a cura di), *Cristiani d'Italia*, I, 557; si veda ad esempio l'arcivescovo di Lecce Francesco Minerva.

²³ Si veda Corrado Ursi a Napoli; A. GIOVAGNOLI, «La diocesi di Napoli e l'episcopato di C. Ursi», in G. ALBERIGO (a cura di), *Chiese italiane e Concilio*, Marietti, Genova 1988, 217-245.

forma liturgica,²⁴ di concretizzare i nuovi organismi di partecipazione come il consiglio presbiterale e il consiglio pastorale, di riorganizzare gli uffici diocesani, di dare direttive per la celebrazione dei sacramenti.²⁵

2. Nuovi vescovi, tante diocesi

Negli anni montiniani del concilio e soprattutto in quelli immediati della recezione, l'orientamento vaticano è assai prudente nella sostituzione dei vescovi del Sud. Quando si rende vacante una sede nel Mezzogiorno, piuttosto che nominare nuovi vescovi di spirito conciliare il papa tende ad affidare tali diocesi a vescovi di diocesi vicine. In questa maniera, papa Montini e gli apparati vaticani preposti a questo tendono a risolvere un problema storico del Sud: ridurre la fitta rete di piccole diocesi meridionali. Questo metodo rapido, però, vanifica un deciso rinnovamento generazionale e pastorale dell'episcopato del Sud.²⁶ Con questo metodo le nomine di nuovi vescovi per il Sud si riducono fortemente di un terzo, ma il numero delle diocesi rimane invariato. Al Nord, alla liberazione di una sede episcopale corrisponde la nomina di un nuovo vescovo. Questo significa che, mentre nel Nord arrivano nuovi vescovi nominati da papa Montini, al Sud i vescovi montiniani sono in rapporto di uno a dieci. Nei primi anni '70, ai vertici delle Conferenze episcopali del Sud continentale (Conferenza episcopale campana, beneventana, salernitano-lucana, pugliese, calabra) ci sono 11 presidenti, vicepresidenti e segretari di nomina pacelliana, due vescovi segretari nominati da Giovanni XXIII e solo il segretario della Conferenza pugliese, Carata, nominato da Paolo VI.²⁷ L'onda lunga del pontificato pacelliano domina i primi anni della recezione del Vaticano II al Sud.

Dopo il concilio, per le tante piccole diocesi meridionali si impone un riordino. Queste piccole diocesi a volte appaiono come mondi chiusi. La distrettuazione diocesana meridionale si era consolidata nell'ambito del sistema feudale, e a questa adeguatasi pienamente, attraverso la medesima frammentazione fatta di piccole e piccolissime diocesi istituite non tanto per rispondere a esigenze della giurisdizione ecclesiastica,

²⁴ L'arcivescovo di Bari Enrico Nicodemo così si esprime in una lettera pastorale: «I frutti pastorali della riforma liturgica sono incalcolabili» (E. NICODEMO, *Nell'anno della fede, fedeltà al Concilio. Lettera pastorale per la Quaresima 1968*, in *Id.*, *Scritti Pastoralisti 1963-1970*, Favia, Bari-Roma 1970, 246).

²⁵ GIOVAGNOLI, «Concilio Vaticano II e chiese locali», 111.

²⁶ DE GIORGI, «La questione del "Mezzogiorno"», 557, cf. anche A. D'ANGELO, *Vescovi, Mezzogiorno e Vaticano II. L'episcopato meridionale da Pio XII a Paolo VI*, Studium, Roma 1998, 294-301.

²⁷ *Ivi*, 299.

ma solo per soddisfare le velleità dei baroni di avere nel proprio feudo una sede vescovile che avrebbe dato lustro e prestigio al feudo stesso. Questa incongrua strutturazione diocesana diventa quanto di peggio si poteva immaginare per una normale organizzazione della vita religiosa. Per cambiarla soprattutto al Sud, la CEI, dopo gli appelli di Paolo VI riguardanti il numero elevato delle diocesi in Italia, fa partire il 13 ottobre 1966 un piano per il riassetto della geografia delle diocesi italiane. I progetti di riordino vengono proposti ai vescovi interessati. Se si raggiunge l'accordo, le decisioni saranno sottoposte alla Santa Sede che emanerà i decreti di attuazione. Nel caso di dissenso, è previsto il ricorso alla Commissione di appello.²⁸ La decisione definitiva sulle conclusioni della Commissione di appello spetta alla Santa Sede.²⁹

Succede l'inimmaginabile per l'accorpamento delle tante diocesi meridionali. Esempio è il caso della Campania e di Antonio Zama, dal 1967 vescovo ausiliare del cardinale di Napoli Corrado Ursi e membro della Commissione di appello della CEI per la revisione dei confini delle diocesi campane. Per questa regione viene proposto dalla CEI un robusto ridimensionamento delle diocesi: da 20 a 5.³⁰ È un ridimensionamento che provoca innumerevoli e furiosi ricorsi dei vescovi interessati, che Antonio Zama è tenuto a esaminare. Ma l'intero progetto di riordinamento delle diocesi italiane non vedrà la luce per la mancata disponibilità del governo italiano, che non ritiene opportuna una ridiscussione dei confini diocesani in un momento di confusione e di incertezza politica e civile. Solo nell'ottobre 1986 verrà varato un definitivo riordinamento per tutte le diocesi italiane, tanto che il numero complessivo verrà ridotto da 325 a 228,³¹ per il Sud peninsulare da 122 a 78.³²

²⁸ La commissione è presieduta dal vicepresidente unico della CEI, Enrico Nicodemo, ed è composta da quattro membri stabili e da due membri provenienti, di volta in volta, dalla regione interessata.

²⁹ SPORTELLI, *La Conferenza Episcopale Italiana*, 242-246.

³⁰ Le nuove diocesi proposte sono quelle di Napoli-Pozzuoli, Nola-Acerra, Sorrento-Castellamare di Stabia, Capua-Caserta-Sessa Aurunca-Teano, Aversa. Isernia e Venafro passano alla nuova diocesi di Campobasso; Latina e Montecassino passano alla nuova diocesi di Sora-Cassino; Gaeta passa alla nuova diocesi di Terracina-Latina; cf. il progetto di riordino delle diocesi della Campania, in F. SPORTELLI, «Antonio Zama nelle istituzioni collegiali dell'episcopato. La Conferenza episcopale italiana e la Conferenza episcopale campana», in G. CROCIATA – P. TRIONFINI (a cura di), *Don Zama nella Chiesa e nella società del Novecento*, Studium, Roma 2012, 138-140.

³¹ SPORTELLI, *La Conferenza Episcopale Italiana*, 242-246.

³² DE GIORGI, «La questione del "Mezzogiorno"», 557-558; A. MELLONI, «Da Giovanni XXIII alle Chiese italiane del Vaticano II», in G. DE ROSA – T. GREGORY – A. VAUCHEZ (a cura di), *Storia dell'Italia religiosa, 3: L'età contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1995, 396.

3. Post-concilio e contestazione

L'immediato post-concilio è caratterizzato anche dalla contestazione e dalle crisi nella Chiesa. Peraltro molti immediati effetti del concilio si intrecciano con gli effetti delle contemporanee trasformazioni economiche, sociali e culturali. Anche nel Mezzogiorno non mancano episodi di contestazione ecclesiale e dissenso cattolico.³³ Alcuni di questi episodi ebbero una certa risonanza, come quelli di Conversano,³⁴ Lavello³⁵ e Gioiosa Jonica,³⁶ ma contestazioni e dissenso nella Chiesa si ebbero anche a Lecce, Matera, Messina, Salerno,³⁷ Triggiano (Bari),³⁸ Napoli, Caserta, Potenza,³⁹ Nola,⁴⁰ Bari, Altamura, Ostuni,⁴¹ tacendo, perché non ancora studiati, gli episodi di contestazione giovanile al Sud nei seminari liceali e nei seminari maggiori di teologia.⁴² Il dissenso ecclesiale nel Mezzogiorno scontò la difficoltà di mal collegarsi all'esperienza religiosa della maggior parte dei fedeli e scontò anche una certa proiezione in campo politico che ne impoverì la dimensione spirituale. Tuttavia,

³³ Sulla contestazione ecclesiale e il dissenso cattolico, cf. GIOVAGNOLI, «Concilio Vaticano II e chiese locali», in particolare la rassegna bibliografica presente nell'ampia nota 23, alle pp. 113-114.

³⁴ Cf. M. PAPADIA, *Conversano, il sistema contro una comunità cristiana*, Qualecultura, Vibo Valentia 1972.

³⁵ Cf. D. LOSENNO, *Il dissenso cattolico negli anni della contestazione (1967-1977)*, tesi di laurea, Università degli Studi della Basilicata, a.a. 2008-2009, relatore F. Sportelli; in particolare il c. 3, «Il "caso Lavello" nel dissenso cattolico in Basilicata».

³⁶ Cf. F. ZANCHINI DI CASTIGLIONCHIO, «Su alcuni episodi ricorrenti di infiltrazione criminale a margine di espressioni collettive della pietà popolare nel Mezzogiorno», in http://www.statoechiese.it/stories/2011.10/zanchini_su_alcuni.pdf.

³⁷ M. BOATO (a cura di), *Contro la chiesa di classe. Documenti della contestazione ecclesiale in Italia*, Marsilio, Padova 1969; in particolare a Lecce è attivo il GALM, Gruppo di appoggio laici missionari; ancora a Lecce il Circolo don Milani; a Matera la rivista *Basilicata*; a Messina il Circolo F.L. Ferrari; a Salerno il gruppo Il cenacolo, ancora a Salerno il gruppo La dramma.

³⁸ G. DACHILLE, *Metanoia (1970-1972). Settimanale di esperienza ecclesiale della comunità di San Rocco in Triggiano (BA)*, tesi di laurea, Università degli Studi di Urbino, a.a. 2003-2004, relatore A. Botti.

³⁹ LOSENNO, *Il dissenso cattolico negli anni della contestazione (1967-1977)*; in particolare a Napoli è attiva la Comunità del Cassano; a Caserta la Comunità Terre nuove; a Potenza la Comunità dei frati della parrocchia di San Michele; a Gioiosa Jonica la Comunità di San Rocco.

⁴⁰ G. SANTANIELLO, «Nola», in *Dizionario storico delle diocesi. Campania*, a cura di S. TANZARELLA, L'Épos, Palermo 2010, 456-457.

⁴¹ In particolare a Bari è attiva la Comunità Camillo Torres; ad Altamura la Comunità del Carpentino; a Ostuni la Comunità del Terzo giorno; cf. <http://www.pugliantagonista.it/chiesamov.htm>.

⁴² In particolare per la Puglia cf. le contestazioni nel Seminario regionale liceale di Taranto-Poggio Galeso e del Seminario regionale maggiore di Molfetta.

dissenso e contestazione misero in crisi le forme di collaborazione dei laici alla vita diocesana e parrocchiale. I nuovi consigli pastorali entrano in crisi, l'Azione cattolica si svuota e molti laici che avevano accolto con entusiasmo i rinnovamenti conciliari si allontanano in maniera più o meno silenziosa.⁴³ Alcuni vescovi si allarmano. Bruno Maria Pelaia, vescovo di Tricarico dal 1961, in una lettera pastorale del 1967 condanna la «mentalità che serpeggia tanto nel campo ecclesiastico quanto in quello laico, che vorrebbe mettere tutto in discussione, che con furore iconoclasta tenterebbe di abbattere venerande tradizioni, pratiche religiose collaudate dalla pietà dei secoli passati, non risparmiando neppure dottrine che hanno il loro fondamento nella rivelazione».⁴⁴ I vescovi del Sud, negli anni dell'immediata recezione del concilio, si muovono tra un'attenta attuazione delle indicazioni conciliari e il timore per un nuovo corso di difficile gestione.⁴⁵

4. Preti, vescovi e laici in crisi

Oltre che per gli episodi di dissenso e di contestazione, sono anni complessi e delicati perché entrano in crisi anche l'identità ecclesiale e sociale del sacerdote e la stessa funzione dei vescovi. Chiudendo l'assemblea generale della CEI dell'aprile 1970, papa Montini dice ai vescovi: «Non ci sorprende notare spesso, nell'esercizio del nostro ufficio apostolico, come vescovi in carica, e non sempre infermi e anziani, e candidati chiamati all'episcopato, cerchino di declinare tale ufficio, che oggi non solo per le sue intrinseche esigenze, ma anche per tante estrinseche difficoltà, sembra essere diventato scomportabile». Molti vescovi vogliono dimettersi per difficoltà nell'esercizio del magistero e anche nell'esercizio dell'autorità.⁴⁶

Anche il clero è in crisi. Sulle riviste e nelle comunità si discute dell'abolizione del celibato e della concessione della libera professione ai preti. Molti abbandonano lo *status* sacerdotale; questi, per esempio a Napoli, raggiungono il 2,48%.⁴⁷ L'abbandono è solo un sintomo di un malessere più diffuso. Un'indagine svolta nel 1975 proprio fra i preti napoletani mette in luce un clero sfiduciato, rassegnato, disorientato, che soffre la solitudine e vive con difficoltà i rapporti con l'ambiente circostante, che si sente investito da domande troppo esigenti da parte del

⁴³ GIOVAGNOLI, «Concilio Vaticano II e chiese locali», 115.

⁴⁴ D'ANGELO, *Vescovi, Mezzogiorno e Vaticano II*, 286; il titolo della lettera pastorale di B. PELAIA è *Attuare il Concilio*.

⁴⁵ *Ivi*, 287.

⁴⁶ SPORTELLI, *La Conferenza Episcopale Italiana (1952-1972)*, 281.

⁴⁷ GIOVAGNOLI, «Concilio Vaticano II e chiese locali», 115.

laicato. I preti giovani notano un forte scarto tra l'entusiasmo vissuto negli anni di seminario durante il periodo conciliare e le dure condizioni in cui si svolge di fatto la loro quotidiana attività pastorale.⁴⁸ Simili situazioni vengono rilevate anche fra i preti di Lecce.⁴⁹ Ma accanto alla crisi del sacerdozio c'è quella del laicato organizzato, rappresentata soprattutto dall'evoluzione post-conciliare delle due più grosse organizzazioni laicali italiane. L'Azione cattolica con la «scelta religiosa» del 1969 termina il collateralismo con la Democrazia cristiana e inizia un progressivo disimpegno dall'azione politica, ma perde tesserati. Le ACLI, dopo il convegno di Vallombrosa del 1968, assumono la fisionomia di una forza politica di sinistra, incrinano l'unità politica dei cattolici, ma perdono la presenza dei sacerdoti assistenti a tutti i livelli.⁵⁰ Il mondo dell'associazionismo laicale si avvia, però, a diventare più articolato ed eterogeneo. La geografia delle organizzazioni cattoliche meridionali si orienta sempre più verso un disegno meno polarizzante e più ampio.

5. Sud e divorzio

Un'ulteriore scossa allo scenario ecclesiale italiano nei primi anni della recezione del concilio viene impressa il 1° dicembre 1970 con l'introduzione del divorzio nell'ordinamento giuridico italiano, nonostante l'opposizione della Democrazia cristiana. I cattolici antidivorzisti si organizzano per abrogare la legge attraverso il ricorso al referendum. Il 12 maggio 1974, con il referendum abrogativo gli italiani votano per decidere se abrogare la legge Fortuna-Baslini che istituiva in Italia il divorzio: partecipa al voto l'87,7% degli aventi diritto. Votano NO il 59,3%, mentre i SÌ sono il 40,7%: la legge sul divorzio rimane in vigore. La battaglia antidivorzista ha assorbito molte energie ecclesiali. In numerose lettere pastorali dei vescovi del Sud, i temi della famiglia e del divorzio sono presenti con sfumature diverse. Reginaldo Giuseppe Maria Addazi, arcivescovo di Trani-Nazaret, Barletta e Bisceglie, scrive nel 1968: «Questa lettera pastorale ha un carattere eminentemente dottrinale, però alla fine dobbiamo riconoscerle uno scopo pratico e concreto. [...] Noi siamo contro il divorzio, perché lo scioglimento del matrimonio è stato escluso da Cristo».⁵¹ Jolando Nuzzi, vescovo di Campagna (Salerno), scrive: «Non c'è altra scelta che difendere col voto l'unità salda e vigorosa dei cattolici contro il marxismo e il laicismo, [...] entrambi mirano

⁴⁸ *Ivi*, 116.

⁴⁹ F. DE GIORGI, «Post-concilio e dissenso nella Chiesa di Lecce», in *Rivista di storia e letteratura religiosa* (1994), 129.

⁵⁰ SPORTELLI, *La Conferenza Episcopale Italiana*, 271-276; 282-285.

⁵¹ D'ANGELO, *Vescovi, Mezzogiorno e Vaticano II*, 282, nota 17.

a stritolare l'unico partito che finora ha offerto sicure garanzie di libertà per tutti i cittadini e di difesa dei principi cristiani [...]. L'ultimo episodio è quello del divorzio».⁵² Il piemontese Giovanni Ferro, arcivescovo di Reggio Calabria, denuncia il rischio per l'integrità della famiglia, ma pone l'accento sui problemi posti alle famiglie calabresi da una mentalità segnata dal pregiudizio e da una falsa concezione dell'onore.⁵³ Aurelio Sorrentino, vescovo di Potenza e Marsico Nuovo, dedica al tema del divorzio la terza parte della sua lettera pastorale del 1968, sottolineando che il problema del divorzio non rappresenta che una componente, e neanche la più rilevante, della complessa crisi della famiglia in cui hanno avuto un ruolo determinante sia l'emigrazione che il profondo mutamento sociale, i quali hanno condotto una popolazione tradizionalmente chiusa e isolata, come quella lucana, a una forzata e necessaria apertura determinata dalle spinte economiche.⁵⁴ Il risultato del referendum, sfavorevole per i cattolici, provocherà una presa di coscienza in molti vescovi della reale portata dei processi di secolarizzazione in atto anche nel Mezzogiorno d'Italia.⁵⁵

6. Recezione conciliare fra parrocchializzazione e religione popolare

Nel Mezzogiorno c'è un elemento di continuità fra i tempi che precedono il Vaticano II e quelli della recezione: questa continuità è rappresentata dalla crescente parrocchializzazione delle diocesi meridionali.⁵⁶ Nel Sud continentale le parrocchie si consolidano, e tra il 1966 e il 1987 crescono da 5.230 a 5.537; nello stesso periodo le parrocchie del Centro-Nord diminuiscono.⁵⁷ Pur tra tante difficoltà, negli anni della prima recezione le parrocchie del Mezzogiorno si riprogettano passando da una pastorale difensiva a una pastorale profetica e creativa,⁵⁸ con le dovute sfumature fra un polo e l'altro. Le parrocchie meridionali recepiscono subito il Vaticano II nella liturgia, che inizia a non rappresentare più una serie di riti in chiave clericale, celebrati in una lingua incomprensibile, alla quale il popolo credente «assiste» solo passivamente. In alcune parrocchie resistono ancora le messe solenni per i morti, ma scompaio-

⁵² *Ivi*, 282, nota 18.

⁵³ *Ibidem*, nota 19.

⁵⁴ *Ivi*, 282-283, n. 20.

⁵⁵ *Ivi*, 281, n. 16; SPORTELLI, *La Conferenza Episcopale Italiana*, 285-288.

⁵⁶ GIOVAGNOLI, «Concilio Vaticano II e chiese locali», 123.

⁵⁷ DE GIORGI, «La questione del "Mezzogiorno"», 557s.

⁵⁸ C. GRECO, «Prossimità, profezia, servizio: le prospettive pastorali», in A. Russo (a cura di), *Chiese nel Sud, Chiese del Sud*, EDB, Bologna 2009, 105.

no con più rapidità le «messe private» per pochi o l'amministrazione dei sacramenti «riservata» ai soli familiari. In una prospettiva di recezione conciliare, i sacramenti vengono impartiti in un contesto comunitario parrocchiale. Sull'organizzazione dell'attività pastorale delle parrocchie del Sud gravano, però, condizioni di precarietà, come ad esempio l'assenza di case canoniche, che non favorisce esperienze di vita comune del clero, o l'assenza di strutture articolate per l'attività pastorale come i locali per oratori e vita di comunità, locali per il catechismo parrocchiale, spazi per le attività sportive.⁵⁹ Molte strutture ecclesiastiche non parrocchiali, ma spesso a servizio delle parrocchie, verranno create o ristrutturare solo in occasione dell'anno giubilare 2000.

Scomparse le storiche e grandi «Chiese di popolo», oggi ritorna a essere usata l'espressione «Chiesa di popolo» soprattutto riferita alla parrocchia, espressione che al Vaticano II, in verità, ha costituito un interesse laterale. Negli anni che Giuseppe Lazzati chiamava del «post-concilio caldo», sotto molti aspetti si è oltrepassato il segno. Un esempio è costituito dal «purismo razionalistico» del rinnovamento liturgico (l'espressione è di Walter Kasper) che distrusse una sana e adulta religione popolare, conducendo le comunità credenti verso un autentico impoverimento.⁶⁰ La recezione conciliare mette in evidenza che il cattolicesimo dell'Italia meridionale è una realtà di popolo, radicato nella società, anche se con meno potere di condizionare la società come nell'immediato dopoguerra pacelliano. La religiosità popolare, pur contestata nel post-concilio, non conosce una crisi dopo il Vaticano II. I santuari del Sud vedono una crescita di fedeli e la creazione di reti di turismo religioso intorno a loro. San Giovanni Rotondo cresce esponenzialmente dopo la morte di padre Pio del 1968, ma crescono anche Pompei, Paola, Siracusa e così i santuari locali. La partecipazione a processioni e pellegrinaggi non si interrompe mano a mano che il concilio viene recepito.⁶¹ Certamente nessun vescovo o parroco dopo il concilio

⁵⁹ C. SARNATARO, «La Chiesa nel Sud in cammino verso il terzo millennio», in D. PIZZUTI – C. SARNATARO – G. DI GENNARO – S. MARTELLI (a cura di), *La religiosità nel Mezzogiorno. Persistenza e differenziazione della religione in un'area in trasformazione*, FrancoAngeli, Milano 1998, 418.

⁶⁰ W. KASPER, *Chiesa dove vai?*, Piemme, Casale Monferrato 1990, 36s.

⁶¹ SARNATARO, «La Chiesa nel Sud in cammino verso il terzo millennio», 455. Quando alcune feste vengono fatte cessare, come fece l'arcivescovo Nicodemo a Bari nel 1966 non autorizzando la festa dell'Addolorata, un gruppo di cattolici scrive a Paolo VI che questa abolizione riduce la loro fede perché da sempre sono stati «allevati in tale clima di rito e di secolari tradizioni», ma gli stessi fedeli non vedono nel concilio un nemico, perché stentano a credere «che lo storico e ricordevole concilio Vaticano II abbia indetto veramente tale persecuzione alle icone sacre della nostra fede» (cf. F. SPORTELLI, «Le organizzazioni cattoliche a Bari: 1953-1973», in RICCARDI [a cura di], *Un vescovo meridionale tra modernizzazione e concilio*, 138).

prova un senso di forte rimpianto per i riti superstiziosi e le credenze quasi magiche del Sud. Ma la religiosità popolare è un patrimonio ricco di valori positivi, come scrive Paolo VI nella *Evangelii nuntiandi* del 1975,⁶² da risistemare dopo il concilio, non da distruggere. Sotto molti aspetti, ma anche con molte vischiosità, questo avviene nel Mezzogiorno. Molti elementi hanno contribuito a disegnare uno scenario diverso. È emersa la possibilità di una «pluralità di forme di vita cristiana e di modelli di cristiano». Nel novembre del 1982, Giovanni Paolo II, in un discorso rivolto ai vescovi della regione apostolica francese Provence-Méditerranée, in occasione della loro visita *ad limina*, afferma: «Sappiate guidare e consigliare le vostre Chiese facendo evitare i falsi dilemmi: o l'élite o la massa; la qualità dei cristiani o la quantità; una Chiesa volta verso l'esterno o verso l'interno [...]. La storia del cristianesimo ci insegna che le scelte esclusive conducono sempre a una mutilazione della Chiesa».⁶³ Forse occorre riparare all'eccessiva «miopia pastorale» dei primi anni di recezione conciliare, quando vescovi e parroci hanno intempestivamente «abbandonato ogni tipo di presenza, ogni sforzo di dialogo, ogni impegno di rinnovamento creativo delle forme espressive del popolo nelle varie occasioni di feste e devozioni».⁶⁴

7. Seminari e formazione teologica si rinnovano

La recezione del concilio comporta nel Sud anche la revisione della pastorale per le vocazioni al sacerdozio e la ristrutturazione dell'impostazione dei seminari. Scrive Agostino Superbo che nel post-concilio molte diocesi hanno vissuto la «problematizzazione» del seminario minore.⁶⁵ In questi seminari si ebbero riforme radicali, tali da rendere ambigua la fisionomia di questi; oppure si ebbero chiusure e riaperture di questa istituzione dovute prevalentemente a un'assenza di dialogo con la comunità diocesana o ad affrettate decisioni di alcuni vescovi, scoraggiati per la crisi delle vocazioni o per incapacità pastorale.⁶⁶ L'arcivescovo di Taranto, Guglielmo Motolese, promuove alla fine del concilio un

⁶² SARNATARO, «La Chiesa nel Sud in cammino verso il terzo millennio», 456.

⁶³ SPORTELLI F., «Lineamenti della religiosità popolare nel magistero post-conciliare della sede apostolica e delle collegialità episcopali», in *Ricerche di storia sociale e religiosa* 38(2009)75, 175-189; la citazione del papa in C. SARNATARO, «Cristianesimo popolare oggi: riflessioni e prospettive progettuali», in A. SABATELLI – P. ZUPPA (a cura di), *Il cristianesimo popolare oggi*, Vivere In, Roma-Monopoli 2004, 168.

⁶⁴ SARNATARO, «La Chiesa nel Sud in cammino verso il terzo millennio», 456.

⁶⁵ A. SUPERBO, «Il seminario minore nella Chiesa particolare», in *Rivista di Scienze Religiose* (1988)1, 207-219.

⁶⁶ P. BORZOMATI, «Clero e seminari nel Sud. Aspetti e momenti», in DENISI (a cura di), *Il vescovo meridionale nell'Italia repubblicana*, 101.

«seminario-famiglia», svincolato «dai tradizionali canoni collegiali, nel quale i giovani ritrovano il profumo della loro casa». ⁶⁷ Più complesse le problematiche riguardo alle questioni post-conciliari dei seminari maggiori. Negli anni '70 l'arcivescovo di Rossano Calabro, Antonio Cantisani, chiede di «qualificare a tutti i livelli il Seminario teologico di Catanzaro», chiedendo che i seminaristi maggiori fossero impegnati nelle parrocchie per compiere efficaci esperienze pastorali. ⁶⁸ A Napoli l'arcivescovo Corrado Ursi revisiona l'indirizzo pedagogico del seminario maggiore in sintonia con il decreto conciliare sulla formazione del clero ⁶⁹ e successivamente Antonio Ambrosanio, vescovo ausiliare e vicario generale di Ursi, scrive che «urge [...] una forte pastorale delle vocazioni sacerdotali; una pastorale che evidenzi bene la differenza tra ministero sacerdotale e gli altri ministeri», per evitare una recezione confusa dei documenti conciliari. ⁷⁰ Il Seminario regionale pugliese, dopo il periodo della contestazione, delle fughe in avanti e delle precisazioni, opera lo smembramento del corso liceale trasferendolo nella sede di Taranto e vede arrivare, vent'anni dopo il concilio, un composito documento formativo nel 1988. ⁷¹ In Basilicata una lunga strada porterà, dopo i colpi inferti dal terremoto del 1980, alla fondazione di un nuovo seminario a Potenza, il Seminario maggiore interdiocesano di Basilicata, eretto nel 1990. ⁷² La crisi dei seminari e la mancanza di vocazioni sono evidenziate dal vescovo di Nicastro, Ferdinando Palatucci, che negli anni '70 rileva: «Si è andati innanzi con soccorsi ricevuti dall'esterno: sacerdoti provenienti da altre diocesi e da ordini religiosi [...]; sembra che a monte della mancanza di vocazioni stia un vuoto di evangelizzazione». ⁷³ Inoltre è presente, per i seminaristi meridionali lontani dalle proprie diocesi per frequentare seminari e università a Roma o a Napoli, il rischio che non intrattengano più rapporti con la diocesi di provenienza dove, finiti gli studi, dovrebbero esercitare il ministero sacerdotale. Alla crisi dei seminari minori e maggiori va aggiunta quella delle istituzioni di forma-

⁶⁷ G. MOTOLESE, *A voi parlerò di Dio, a Dio parlerò di voi. Il magistero di mons. Guglielmo Motolese arcivescovo di Taranto e vescovo di Castellaneta nei primi 25 anni del suo servizio episcopale*, Grafischena, Fasano (BR) 1977, I, 231s.

⁶⁸ BORZOMATI, «Clero e seminari nel Sud. Aspetti e momenti», 101, nota 19.

⁶⁹ *Ibidem*, nota 20.

⁷⁰ *Ivi*, 101-102, nota 22.

⁷¹ PONTIFICIO SEMINARIO TEOLOGICO PUGLIESE, *A immagine di Cristo Buon Pastore. Documenti formativi: orientamenti e itinerari per il presbiterato*, a cura di V. ANGIULI - P. ZUPPA, Vivere In, Roma-Trani 1989.

⁷² Per una storia di questo seminario cf. V. TELESCA, *La passione per il possibile*, STES, Potenza 1996, 248s; si veda anche F. SPORTELLI, «La formazione teologica dei chierici potentini», in DEPUTAZIONE DI STORIA PATRIA PER LA LUCANIA (a cura di), *Potenza Capoluogo (1806-2006)*, 2 voll., Edizioni Spartaco, Santa Maria Capua Vetere (CE) 2008, 774.

⁷³ BORZOMATI, «Clero e seminari nel Sud. Aspetti e momenti», 102s, nota 25.

zione degli istituti di vita consacrata nel Sud.⁷⁴ Lo stato dei seminari nel post-concilio è per molti aspetti il riflesso della situazione della Chiesa ed è intrecciato con la crisi dell'identità ecclesiale e sociale del prete e con la stessa crisi della funzione dei vescovi negli anni della recezione del concilio.

La ricerca e l'insegnamento teologico nel Sud si ridefiniscono negli anni della recezione in rapporto al contesto delle Chiese e dei territori meridionali.⁷⁵ Questo avviene nei centri di formazione teologica di Napoli, Palermo e Bari. Nel 1969 viene costituita a Napoli la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia meridionale, su impulso del cardinale Corrado Ursi, in conformità alle direttive del Vaticano II. La Facoltà viene articolata in due Sezioni, quella di San Tommaso, affidata al clero dell'arcidiocesi di Napoli, derivante dalla Facoltà del Seminario maggiore arcivescovile di Napoli, e quella di San Luigi, derivante dalla Facoltà Teologica San Luigi a Posillipo, affidata alla Compagnia di Gesù con sede presso il Collegio massimo San Luigi. In tempi successivi, alla Facoltà vengono affiliati Istituti teologici e Istituti superiori di Scienze religiose dell'Italia meridionale. Il progetto post-conciliare della nuova Facoltà napoletana vuole armonizzare il «pensare teologicamente» con il «progettare pastoralmente» per contribuire a risolvere i problemi umani, sociali ed ecclesiali delle Chiese meridionali.⁷⁶ Nel 1980, per iniziativa dell'episcopato siciliano, viene eretta a Palermo la Facoltà Teologica di Sicilia che comprende lo Studio Teologico di Catania, nato nel 1969, e l'Istituto Teologico San Tommaso di Messina, dei salesiani, che rimane aggregato all'Università Pontificia Salesiana di Roma. Nel 1969, voluto dall'arcivescovo di Bari Enrico Nicodemo che coinvolge la Conferenza episcopale pugliese e l'ordine dei domenicani, nasce l'Istituto ecumenico San Nicola, che inizia la sua attività nel Pontificio Seminario Regionale di Molfetta e che nel 1971 viene trasferito a Bari come sezione ecumenico-patristica greco-bizantina della Facoltà di Teologia della

⁷⁴ *Ivi*, 103, nota 30.

⁷⁵ S. CIPRIANI, «Cultura teologica e azione pastorale», in *Chiesa italiana e Mezzogiorno. Storia, cultura e pastorale, Atti del seminario di studio, Potenza, 22-27 aprile 1990*, Edizioni Dehoniane, Roma 1990, 117-129.

⁷⁶ *Ivi*, 128. Tra le varie esperienze concrete della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia meridionale atte ad attuare una teologia nel contesto meridionale vanno ricordati il convegno di vescovi e teologi del Sud «Teologia e Chiesa nel Sud Italia. Memoria, coscienza, progetto», tenutosi a Napoli nel 1996, e due iniziative di studio e ricerca, con le relative pubblicazioni scientifiche, realizzate dalla Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia meridionale, vale a dire la ricerca «La religiosità nel Mezzogiorno», che ha trovato gli esiti in un volume pubblicato da FrancoAngeli a Milano nel 1998, e la più recente ricerca «L'identità meridionale», che ha trovato pubblicazione in 5 volumi nelle edizioni San Paolo di Milano-Cinisello Balsamo (MI), editi fra il 2002 e il 2005.

Pontificia Università San Tommaso d'Aquino di Roma. Nel 2005 diventa parte integrante della Facoltà Teologica Pugliese.

8. Verso il superamento del particolarismo diocesano

Nelle varie stagioni della recezione del concilio nell'Italia meridionale va collocata quella del «camminare insieme». Non rappresenta una dimensione propriamente sinodale, anzi è forse lontana da questo parametro, ma è un cambiamento di mentalità per il Sud, rappresentando una volontà di comunicazione fra le Chiese diocesane. Ci sono alcuni momenti ecclesiali di particolare rilevanza vissuti in questi ultimi venticinque anni nelle Chiese del Sud, espressi in documenti significativi o in esperienze collegiali a carattere regionale o interregionale.⁷⁷ Negli anni del post-concilio si è svolta un'articolata serie di convegni regionali plenari: i convegni delle Chiese di Sicilia,⁷⁸ delle Chiese di Basilicata,⁷⁹ delle Chiese pugliesi,⁸⁰ delle Chiese di Calabria.⁸¹ Nel gennaio 1996 i vescovi delle conferenze episcopali di Basilicata, Calabria, Campania e Puglia, insieme ai rappresentanti delle

⁷⁷ Non vanno ignorate, però, le *visite ad limina* compiute dalle cinque regioni meridionali oppure i contenuti delle varie visite compiute dai pontefici nelle regioni del Sud.

⁷⁸ Su queste tematiche, cf. il convegno regionale «Una presenza per servire. Il ministero presbiterale nella Sicilia verso il Terzo Millennio», Acireale, 15-20 maggio 1988; questo era stato preceduto dal convegno «Una presenza per servire. Le Chiese di Sicilia a vent'anni dal Concilio verso il 2000», Acireale, 25 febbraio – 1° marzo 1985, e, dopo cinque anni, dal convegno «Nuova Evangelizzazione e Pastorale», terzo convegno delle chiese di Sicilia tenutosi ad Acireale il 15-19 novembre 1993, e infine «Nella storia fermento per il Regno», quarto convegno delle Chiese di Sicilia, tenutosi il 19 maggio 2002, Pentecoste.

⁷⁹ Cf. il convegno regionale del 1996 e quello del 2000 organizzato dalla Conferenza episcopale della Basilicata, «Dal Sud dell'Italia al Sud del mondo».

⁸⁰ Cf. il convegno regionale del 29 aprile – 2 maggio 1993 «Dalla disgregazione alla comunione»; il convegno regionale del 30 aprile – 2 maggio 1998 «La vita consacrata in Puglia»; il convegno del 27-30 aprile 2011 «I laici nella Chiesa e nella società pugliese, oggi».

⁸¹ Cf. i convegni regionali tenuti a Paola sul tema «Nuova evangelizzazione e ministero di liberazione con particolare riferimento alla famiglia e alla parrocchia» del 9 ottobre – 1° novembre 1991; «La Calabria di fronte a Gesù Cristo maestro e Signore, alle soglie del terzo millennio», tenutosi a Paola il 29 ottobre – 1° novembre 1997; a questi va aggiunto il convegno del clero calabrese «Chiamati per stare con Cristo e per condividere la vita della propria gente», tenuto a Tropea il 21-23 aprile 1999, e il IV Convegno ecclesiale regionale dal titolo «Cristiani laici oggi in Calabria», tenuto a Squillace Lido il 2-4 novembre 2001; infine la Settimana sociale delle Chiese di Calabria sul tema «Cristo nostra speranza in Calabria. Testimoni di corresponsabilità per servire questa terra su strade di liberazione», tenutasi a Vibo Marina dal 3 al 5 marzo 2006.

diverse istituzioni che fanno parte della Facoltà Teologica dell'Italia meridionale, si ritrovano a Napoli per approfondire e promuovere le condizioni del dialogo fra vangelo e cultura nelle regioni del Mezzogiorno.⁸² Non sono mancate lettere pastorali collettive degli episcopati regionali, collegate o meno con i convegni;⁸³ c'è da chiedersi quanto abbiano inciso tali convegni e lettere pastorali sulla realtà sociale o anche sulle comunità a cui erano rivolti. Non c'è dubbio che i convegni siano stati importanti momenti di incontro, già nella loro fase preparatoria, e poi nella loro celebrazione, e che siano stati manifestazioni simboliche dell'unione delle Chiese. Essi hanno anche lasciato una traccia di relazioni e di memorie comuni tra partecipanti di diocesi diverse. Ultimo autorevole incontro di tutte le Chiese meridionali si è svolto il 12 e 13 febbraio 2009 a Napoli. A vent'anni dal documento della CEI «Chiesa italiana e Mezzogiorno», del 1989, le Chiese meridionali hanno voluto riflettere sul Mezzogiorno in un convegno dal titolo «Chiesa nel Sud, Chiese del Sud. Nel futuro da credenti responsabili». Preparato da una commissione scientifica composta da rappresentanti delle cinque regioni ecclesiastiche del Sud e dai rappresentanti delle Facoltà teologiche dell'Italia meridionale, il convegno è stato aperto dal cardinale Crescenzo Sepe, che lo ha voluto e promosso.⁸⁴ Il convegno di Napoli vuole essere propedeutico e vuole fornire i materiali alla redazione di una nuova lettera pastorale della Conferenza episcopale italiana su Chiesa e mezzogiorno. Tale documento della CEI viene pubblicato nel febbraio 2010 con il titolo *Per un Paese solidale. Chiesa italiana e Mezzogiorno*.⁸⁵ Riguardo al «camminare insieme» delle diocesi del Sud, il teologo padovano Luigi Sartori annota nel 1996: «Le nostre

⁸² FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA MERIDIONALE – CONFERENZE EPISCOPALI DI BASILICATA, CALABRIA, CAMPANIA E PUGLIA, «Teologia e Chiesa nel Sud d'Italia. Memoria, coscienza, progetto. Atti del Convegno, Napoli 10-11 gennaio 1996», in *Asprenas. Rivista di teologia* 43(1996)2; al convegno napoletano, oltre ai rappresentanti delle diverse istituzioni accademiche del Sud che fanno parte della Facoltà Teologica dell'Italia meridionale, partecipano circa sessanta vescovi delle quattro conferenze episcopali regionali del Sud. Cf. F. SPORTELLI, «Istituzioni collegiali dei vescovi e Mezzogiorno d'Italia nel secondo dopoguerra», in *Odegitria. Annali* (1997), 208.

⁸³ Ad esempio la lettera collettiva dei vescovi di Puglia *Il Paese non crescerà se non insieme*, del 1993, o la nota del 1998 dei vescovi di Basilicata dopo il convegno di Policoro *Dentro la nostra storia con il Vangelo della Carità*; ma anche la lettera della Conferenza episcopale siciliana *Finché non sorga come stella la sua giustizia*, nel 50° anniversario dello Statuto della Regione Siciliana nel 1996; e anche il documento della Conferenza episcopale calabrese *Lettera alla Calabria. Il vangelo della speranza per la nostra terra di Calabria*, oggi del 13 febbraio 2005.

⁸⁴ Russo (a cura di), *Chiese nel Sud, Chiese del Sud*.

⁸⁵ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Per un Paese solidale. Chiesa italiana e Mezzogiorno*, documento dell'episcopato italiano, Roma 2010.

diocesi del Nord non sembrano altrettanto attraversate da fervore comunionale». ⁸⁶

La recezione del Vaticano II al Sud è stata ed è più articolata e dinamica rispetto agli elementi che è stato possibile delineare. Da questi elementi appare come il concilio sia stato recepito nell'Italia meridionale con le modalità proprie di ciascuna Chiesa locale, con i suoi uomini, le sue realtà, la sua storia, i suoi temi. Certamente per il Mezzogiorno d'Italia si può affermare che dall'inizio degli anni '60 a oggi il volto delle tante Chiese è profondamente mutato, nulla è rimasto come era prima del concilio.



L'articolo intende abbozzare una prima lettura della recezione del Vaticano II nel Mezzogiorno d'Italia attraverso l'osservazione dell'operato dei vescovi che guidano le diocesi del Sud negli anni del concilio. L'immediata recezione post-conciliare è caratterizzata dalla contestazione e dalle crisi nella Chiesa per preti, vescovi e laici; dall'impatto dell'introduzione del divorzio; dal rinnovamento dei seminari e della formazione teologica e da una diffusa volontà di superamento del particolarismo diocesano. L'articolata e dinamica recezione del Vaticano II al Sud delinea un volto delle tante Chiese meridionali profondamente mutato rispetto al passato.



The article aims to outline a first interpretation of the Second Vatican Council's reception in Southern Italy through observation of the work of the bishops who led the Dioceses of the South in the years of the Council. The immediate post-conciliar reception is characterised by: the crisis and the criticism of priests, bishops and lay people in the Church; the effect of the introduction of divorce; the innovation in seminaries and theological education and a widespread desire to go beyond Diocesan particularism. The articulated and dynamic reception of the Second Vatican Council reflects the profound transformation that many of the Southern Churches have undergone.

VATICANO II – VESCOVI – MEZZOGIORNO – RECEZIONE

⁸⁶ L. SARTORI, «Fermenti di speranza nel Sud d'Italia. Riflessione aperta di un teologo del Nord», in *La Chiesa chiamata ad annunciare Gesù Cristo*, Istituto di Scienze Religiose, Trani 1996, 7.