

FEDE CRISTIANA E SOCIETÀ CIVILE

Il tema affrontato nella 43^a Settimana sociale dei cattolici italiani, svoltasi a Napoli nel novembre scorso: «Quale società civile per l'Italia di domani?», non è soltanto di quelli senz'altro “emergenti”, come si esprime in premessa il documento preparatorio, ma anche di decisivo peso per la comprensione e la gestione della presenza e dell'interazione dei cattolici nella vita del Paese e con le sue diversificate componenti.

La presente riflessione si muove in un'ottica teologica e vuol semplicemente cercare di offrire un contributo di risposta, in particolare, a una delle domande proposte per il discernimento a conclusione del testo: «in che senso si può dire che la religione è la prima e più fondamentale presenza nella società civile? quando non è così di fatto, perché la religione non riesce a ispirare una vera società civile?».

La risposta al primo quesito, in realtà, è data per scontata dall'impianto che sorregge teoricamente il documento: ma è significativo che affiori come necessità di approfondimento esplicito. Anche perché è strettamente connessa con il secondo quesito: «Perché la religione che, di diritto, è essenziale al configurarsi di una società civile, di fatto non lo è (più) oggi?».

In effetti, la rapida ma puntuale fenomenologia della contemporanea società civile in Italia, delineata nella prima parte del documento e calibrata tra “elementi di forza” ed “elementi di debolezza”, comprende la constatazione – cito testualmente – che «anche la matrice culturale cattolica pare aver perso, oggi, parte della sua cogenza e della sua carica nell'orientare l'attuale proces-

so di transizione e soprattutto nell'avanzare proposte concrete per la riedificazione della ‘città’» (n. 20).

Anche se si sottolinea, in prospettiva generale e in positivo, che la rinnovata coscienza del valore della società civile, nell'auto-coscienza dell'occidente europeo, può essere stata influenzata, almeno in parte, da quel processo che, sia all'interno del movimento ecumenico, sia nella teologia cattolica sfociata nel Concilio Vaticano II, ha consolidato «l'idea della chiesa come comunione, dove la soggettività è, al tempo stesso, raggiunta, limitata e affermata dall'Altro nella feconda relazione con altri». Così che, «in quanto distinta da quella di stato, l'idea di società civile eredita l'urgenza del modello comunitario» e, «in quanto altra rispetto a quella di società politica, evoca le esigenze di un autentico modello societario dove una parte non domini strumentalmente l'altra» (n. 3).

Ma veniamo al primo quesito: in quale senso si può e si deve dire che la religione è la prima e più fondamentale “presenza” nella società civile, tanto da determinare, in certo modo e almeno sotto certi aspetti, l'emergere e il profilarsi stesso della medesima?

Questo primo quesito ci porta, innanzi tutto, a riprendere coscienza e a rimettere al centro della riflessione un dato fondamentale, che troppo spesso e programmaticamente vasti filoni della cultura moderna e contemporanea hanno disatteso. Lo esprimo con le ponderate parole di Giovanni Paolo II al Convegno Ecclesiale di Palermo del '95: «È tempo di comprendere più profondamente che il nucleo generatore di ogni autentica cultura è costituito dal suo approccio al mistero di Dio, nel quale soltanto trova il suo fondamento incrollabile un ordine sociale incentrato sulla dignità e responsabilità personale (cf. Ca 13). È a partire da qui che si può e si deve costruire nuova cultura. Questo è il principale contributo che, come cristiani, possiamo dare a quel rinnovamento della società che è l'obiettivo del Convegno» (n. 4).

La storia e l'esperienza confortano e confermano questa affermazione. Ma una corretta e feconda declinazione del suo significato in rapporto al nostro tema e all'attualità, esigono due ulteriori precisazioni.

La prima. Se è vero che ogni autentica cultura sociale ha il suo nucleo generatore nell'approccio al mistero di Dio, è anche vero che il mistero di Dio che è annunciato e reso presente nella storia da Gesù Cristo costituisce al tempo stesso un evidente salto di qualità rispetto ai precedenti accessi al mistero di Dio. Il che vale anche per quello stesso mondo ebraico rispetto al quale l'evento di Gesù Cristo si pone in un rapporto di continuità e di compimento. L'avvento del "regno di Dio" annunciato e realizzato da Gesù Cristo non si pone nella prospettiva della realizzazione di un'organizzazione statuale definita e definitiva, ma bensì in quella di una relazionalità tra i soggetti personali che realizzi nella storia – per dirla con R. Pesch – la «prassi di Dio, la prassi del Cielo», quale lievito di trasformazione e d'integrale realizzazione umana, fondata e aperta dal e al suo compimento trascendente. La comunità che è convocata attorno al messaggio di Gesù Cristo e le comunità che, a partire dall'evento della sua pasqua di morte e resurrezione, sono convocate attorno a lui risorto, costituiscono, direi per definizione, degli spazi relazionali da cui germinano fermenti di una nuova socialità. Dio, in Cristo, non redime soltanto il singolo, ma anche la relazione sociale. E questo perché egli stesso non è singolarità monadica, ma comunione. La rivelazione di Gesù Cristo, ove Dio – l'Uno – dice di Sé: Siamo: «Io e il Padre siamo uno» (cf. *Gv* 10, 30), è stata, a ben vedere, «l'autentica dichiarazione di consistenza e di valore della storia umana e della socialità»¹.

Dal punto di vista della concretezza storica del movimento sociale messo in atto da Gesù, si potrebbe dire che egli mira a un cambiamento di progetto sociale attraverso il cambiamento delle condizioni stesse che lo rendono praticabile. Infatti, grazie all'integrazione nella comunità dei discepoli di Gesù, cambiano le fondamentali condizioni dell'agire sociale della persona. Con lo strumentario terminologico delle odierni scienze sociali², questa ori-

¹ G.M. Zanghí, *Il sociale come liberazione dell'utopia. L'attesa di oggi*, in «Nuova Umanità», XIV (1992), 84, pp. 5-16.

² Cf. A. Habisch, *Was ist das Sozialvermögen einer Gesellschaft?*, in «Stimmen der Zeit», 214 (1996), pp. 670-680; Id., *Giovanni o Gesù? Etica sociale ed esperienza trinitaria di fede*, in *La fede*, P. Coda - C. Hennecke (edd.), Città Nuova, Roma 2000.

ginale forma di relazionarsi gli uni gli altri potrebbe essere espressa come “tesoro sociale” della comunità di Gesù, come cultura sociale, dunque, di cui “parte strutturale fissa” è l’*ethos* delineato nel duplice comandamento dell’amore e nel sermone della montagna. Tale cultura sociale trasforma dall’interno la “struttura incentivante” per ciascun discepolo, in modo che non più lo sfruttamento opportunistico, ma il servizio reso all’altro e alla comunità diventa la strategia operativa determinante. Questa struttura evidenzia precisamente il carattere relazionale dell’*ethos* di Gesù: non è tanto la prospettiva del singolo individuo che si eleva a un rendimento morale massimo per eroismo ascetico (anche se ciò non è escluso), ma piuttosto quella della prassi trasformata del singolo che è resa possibile e supportata grazie alla pre-costituzione dello spazio comunitario attraverso l’amore testimoniato e trasmesso da Cristo e vissuto nel suo Spirito. Il “testo” dell’agire sociale è dunque comprensibile solo sullo sfondo del “con-testo” rappresentato da tale spazio d’esperienza.

Se è vero, pertanto, che ogni autentica esperienza e tradizione religiosa per sé genera, custodisce e alimenta un autonomo spazio sociale, è anche vero che questa intenzionalità e vocazione si dispiegano in forma singolare, e quindi anche inattesa, a partire dall’evento di Gesù Cristo tramandato nella e dalla comunità cristiana e per osmosi (teologicamente si direbbe: per l’universale effusione dello Spirito di Cristo) nella storia umana. D’altra parte, ogni religione, come notava H. Bergson, proprio perché incarnata nei processi storici, vive in sé quella dialettica tra “chiusura” e “apertura”, tra “conservazione” e “profezia”, che se da un lato rischiano di renderla organica allo status quo, dall’altra le possono permettere di evocare straordinarie e impensate energie di liberazione e di innovazione. Il che vale anche per la fede cristiana: e la storia dell’Europa lo documenta.

Nel corso dei secoli, in ogni caso, in un Occidente profondamente segnato dal cristianesimo e tenuto insieme da un consenso univoco sui valori, dalla cultura sociale conservata e vitalmente tramandata nella prassi della Chiesa (per esempio nei monasteri e poi nell’agire sociale indotto dall’esperienza degli Ordini mendicanti) è scaturita in svariati modi una forza ispirativa e normativa

per la vita sociale. L'istituzione della tregua nel primo medioevo, le mense per i poveri nelle città, l'insegnamento impartito alle classi meno abbienti o la morale familiare all'inizio dell'era moderna, per non ricordare che qualche esempio, sono comprensibili soltanto sullo sfondo del concetto e dell'esperienza cristiana della persona e dei relativi concetti ed esperienza della socialità. Risulta però in definitiva predominante, in tutti questi casi, un paradigma di etica sociale che mira vigorosamente al cambiamento del progetto individuale di vita, senza mirare al contempo a realizzare un cambiamento delle sue condizioni di base. Le strutture della convivenza sociale sembrano anzi essere tradizionalmente prestabilite e incontestabili – retaggio ancestrale della visione religiosa della relazione tra sacro e profano precedente all'evento cristiano e perdurante dopo di esso e all'interno stesso della sua concreta configurazione sociale e politica. Soltanto utopie sociali come quelle di Tommaso Moro mostrano traccia della visione di un cambiamento progettuale raggiunto attraverso il cambiamento delle condizioni.

Giungiamo così alla seconda precisazione. Di fatto, la storia culturale e sociale dell'Occidente a partire dalla modernità sembra segnare una cesura. Non solo perché la società complessa e poi globale in via di formazione, che si fonda sulla divisione del lavoro e la massima differenziazione delle funzioni, è soggetta a principi strutturali completamente diversi da quelli del precedente mondo europeo. Ma anche perché il progetto culturale e sociale che tende a imporsi sembra voler smentire il ruolo dell'approccio a Dio, e in particolare al Dio di Gesù Cristo, come generatore di coerenza e al tempo stesso di novità sociale. Il discorso è complesso e non intendo qui impegnarmi nelle discussioni ormai datate sul rapporto tra secolarizzazione, secolarismo e cristianesimo. Vorrei solo fare un'osservazione che mi pare fondamentale, nella sua apparente ovietà, ma che invece viene spesso sottovalutata quando non del tutto ignorata. Nel fenomeno, peraltro intricato, dell'emarginazione progressiva dell'evento cristiano dalla dinamica sociale che si fa strada nel mondo occidentale, vanno distinti a mio avviso due versanti: da un lato, certo, il misconoscimento dell'apporto essenziale che l'approccio al mistero di Dio trinitario offre alla dinamica cul-

turale e sociale ed anche il tentativo di esorcizzare il ruolo di affermazione e di tutela che l'istituzione ecclesiale offre nei confronti della persona e delle relazioni sociali che non si lasciano fagocitare da ideologie totalizzanti; ma anche, dall'altro, la spinta (più o meno consapevole) a liberare quelle energie emancipatrici e innovatrici nei confronti di un ordine sociale fisso e immutabile, che ultimamente gettano le loro radici nell'evento cristiano stesso. La contraddizione, spesso, sta proprio nel non (voler) comprendere la connessione costitutiva di tali energie con la loro sorgente evangelica, che si fa presenza alla storia nella comunità ecclesiale quale segno e strumento della presenza di Cristo stesso.

Dal punto di vista della Chiesa cattolica, Il Concilio Vaticano II, così come lo sviluppo della dottrina sociale, rappresenta in tal senso un fatto di portata epocale per la maturazione dell'autoco-scienza cristiana nei confronti dei processi che hanno attraversato la modernità. Il Concilio, in particolare, pone le basi, sia a partire dalla visione ecclesiologica proposta nella «*Lumen Gentium*», sia nella considerazione dell'identità e della missione della Chiesa nel mondo delineata dalla «*Gaudium et Spes*», di una riproposizione dell'intera questione attraverso un recupero della dinamicità originaria dell'evento ecclesiale secondo la forma impressagli da Gesù Cristo e testimoniata dal Nuovo Testamento. Ci troviamo di fronte a un modello in gran parte ancora inedito e inesplorato di configura-re la presenza dei cristiani nella società.

La predicazione di Gesù, che – come già accennato – lega strettamente tra loro l'accesso al mistero di Dio che si rende presente nella vita personale e l'agire relazionale e sociale che ne consegue, alle origini come oggi non richiama a ritornare al vecchio ordine, ma anticipa nel suo indirizzo escatologico un nuovo ordine di rapporti tra i discepoli teso a diventare lievito di trasformazione dell'intero tessuto sociale. Tale dinamica, che evidentemente è ancorata e illuminata attraverso l'evento di Gesù Cristo nei principi e nei valori immutabili impressi da Dio Creatore nella sua creatura (cf. GS 10), non viene però stabilita nella sua determinazione concreta una volta per tutte, bensì lasciata, quanto alla sua elaborazione ed incarnazione, alla realtà di una prassi di vita che si dischiude entro l'esperienza della comunità cristiana profondamente inserita nei di-

namismi del mondo e del tempo, e anche, di conseguenza, a partire dai germi disseminati nel vasto campo della storia dalla predicazione del vangelo. In definitiva, come notava Paolo VI nell'«Octogesima adveniens» rilanciando il messaggio conciliare, è lo Spirito Santo stesso, il quale conduce il popolo di Dio e insieme riempie l'universo (cf. GS 11), a ispirare di tempo in tempo soluzioni nuove e attuali consegnate alla responsabilità creativa degli uomini. In tale processo sono determinanti, spesso, grandi carismi che non solo attivano nuove esperienze del mistero di Dio in Cristo, ma – di conseguenza – suscitano fermenti di rinnovamento culturale e sociale talvolta anche decisivi. Si pensi a san Benedetto sul finire dell'evo antico, a san Francesco e san Domenico nel Medioevo, a sant'Ignazio agli albori della modernità sino a giungere ai nostri tempi. In tal senso, il cristianesimo, anche in ordine alla sua presenza nella società civile, è essenzialmente una religione del futuro (nel significato soggettivo e oggettivo insieme di questo genitivo).

Fatte queste considerazioni di ordine più generale e teorico, veniamo al secondo quesito, di ordine più pratico, cui ci eravamo proposti di abbozzare una risposta: perché, di fatto – ci si chiede con severità nel documento preparatorio – la religione non riesce a ispirare oggi una vera società civile? o, per volgere la domanda in positivo, quale può e deve essere oggi il contributo dei cattolici alla costruzione di un'autentica e robusta società civile?

Vorrei in proposito innanzi tutto ampliare alla realtà ecclesiale un'osservazione che il documento preparatorio fa a proposito della società civile. Vi si dice che «la società è ricca di fermenti nuovi che esigono un'attenta considerazione» (n.10), che «il paese è tutt'altro che stanco e per niente ripiegato su se stesso», che si tratta di cogliere «un movimento che opera dal basso» (n.11). Qualcosa di analogo, penso, si può dire per la realtà ecclesiale. L'impressione – lo dico qui con estrema sintesi in un'affermazione che andrebbe debitamente documentata – è che da un lato, la svolta programmatica propiziata dal Vaticano II non sia stata sufficientemente recepita, perché i moduli dell'interpretazione sociale da parte dell'istituzione ecclesiale sono risultati, inavvertitamente, ancora troppo ancorati alla precedente visione. Come se ci si trovasse a gestire una

situazione d'emergenza destinata ben presto a finire. Le cose, in realtà, sono assai diverse. Questo ritardo di recezione e di propositività creativa, unito all'accelerarsi del processo di transizione in atto, non potevano non sortire il risultato che il documento preparatorio onestamente recensisce nel senso di una scarsa rilevanza della matrice culturale cattolica.

Ma d'altro lato – ed ecco il ricordato «movimento dal basso», cui non è estranea l'azione dello Spirito cui prima ho fatto cenno – il tessuto vivo della comunità ecclesiale in Italia, mentre ha conosciuto senza dubbio, da una parte, un'erosione della sua consistenza, pervasività e incisività, dall'altra, anche se spesso in sordina, è stato attraversato e fecondato, negli scorsi decenni, da spinte ed esperienze significative e innovative. Solo in un punto il documento vi fa cenno esplicito, ma è evidente che il fenomeno è tenuto presente. Vi si parla dei diversi gruppi, associazioni e movimenti che vivacizzano le comunità ecclesiali, e delle tante forme di volontariato e di sperimentazione sociale ed anche di economia sociale e di economia di comunione che interessano il territorio e il vissuto sociale (cf. n. 14). Tali esperienze, a mio avviso, meritano una più determinata attenzione. Si tratta infatti di realtà e sperimentazioni, il più delle volte ancora soltanto a misura di laboratorio, le quali però, pur nella diversità anche grande della loro configurazione, dei loro obiettivi e dei loro risultati, tendono sintomaticamente a risvegliare quel tipo di dinamica sociale che è, da un lato, consentaneo all'originalità dell'evento cristiano, e, dall'altro, capace d'intercettare le esigenze di coesione e d'innovazione sociale richieste dal nostro tempo. Non solo – lo dico per inciso – in rapporto alla complessità della società civile sotto il profilo dell'organizzazione sociale ed economica, ma anche in rapporto al pluralismo culturale e sempre più anche religioso. Si tratta, in tali realtà, di rendere esplicito ed attivo il riferimento all'esperienza spirituale in cui l'accesso al Dio trinitario si fa tangibile, di attuare degli spazi di relazionalità secondo la dinamica inaugurata dall'evento di Gesù Cristo, di attivare – su di un raggio più ampio – quella «sfera della comunicazione interpersonale» in cui – come nota il documento preparatorio – «si forma l'identità umana» (cf. n. 38). D'altra parte – ed è sempre il documento in questione a richiamarlo – queste esperienze non

sono per sé sufficienti: è necessario dar vita a un processo ampio e articolato di recupero, all'interno della società civile, di «valori comuni che presiedono alla costruzione di un ethos collettivo condiviso»: ed è appunto a questo livello che l'apporto dei credenti e delle comunità cristiane, nelle loro diverse articolazioni ed espressioni, «deve diventare sempre più determinante» (n. 14).

Combinando queste due istanze che, del resto, sono entrambe coerenti all'ispirazione evangelica, penso si possa dire che l'impegno e il contributo dei cattolici in Italia alla costruzione di una robusta e innovativa società civile, vada visto in due direzioni complementari.

Prima di tutto, le comunità cristiane sono chiamate ad aprire o, dove già vi siano, a dare ulteriore incremento e respiro, a quegli spazi di vita relazionale al loro interno e nell'apertura diaologica ad altre realtà sociali, in cui le condizioni per l'azione e l'interazione umana, trasformate grazie alla promessa di grazia incondizionata da parte di Gesù Cristo, diventino sperimentabili e in cui si possa vivere concretamente il cambiamento del progetto sociale mediante il cambiamento delle condizioni esistenziali e pratiche che lo rendono possibile. Tali spazi e i laboratori di sperimentazione e di progettazione sociale che ne derivano, in particolare, mi pare possano costituire l'humus propizio in cui il principio di sussidiarietà, collegato a quello della solidarietà e della condivisione, diventa effettivamente operante e fecondo. In tali spazi relazionali, infatti, il principio di sussidiarietà, in cui l'azione di un soggetto è sussidiaria all'altro soggetto non solo perché gli presta aiuto in caso di necessità, ma lo promuove nella sua dignità e nella sua autonoma responsabilità, spontaneamente «genera e postula a un tempo la reciprocità» (così il documento preparatorio al n. 40). Come ha sottolineato con vigore G.M. Zanghí, il sociale appare infatti essenzialmente come «lo spazio dell'esistenza dell'uomo nel quale egli, libero e intelligente, deve giungere a possedersi attraverso una sperimentazione nella quale la reciprocità dei rapporti entra come elemento determinante»³. In ciò sta, in fin dei conti, l'originalità dell'ethos escatologico di Gesù Cristo.

³ G.M. Zanghí, *op. cit.*, p. 6.

In secondo luogo, e conseguentemente, in base allo stato attuale delle scienze sociali ed economiche, andranno cercate, elaborate e proposte quelle norme e quei modi operativi concreti che rendano praticabile e condivisibile una tale prassi all'interno di una società complessa e globale come la nostra, organizzata secondo le leggi di mercato e della divisione del lavoro. Norme e modi operativi concreti, in questo caso, non sono le premesse, ma il compito di elaborazione culturale che deve scaturire da una innovativa esperienza di prassi cristiana. La necessaria premessa non è che la promessa attualizzata da una vita di reciprocità nella fede: «Io sono con voi tutti i giorni sino alla fine del mondo» (*Mt 28, 20*).

PIERO CODA