

VITO ANTONIO GIRARDI*

Riforma e agire sociale della chiesa: rivendicare e dialogare da credenti nel cambiamento d'epoca

1. Introduzione: oggetto e metodo di indagine

1.1. Ripensare l'agire sociale della chiesa nel cambiamento d'epoca, tra rivendicazione e dialogo

Come comprendere la presenza nella società e l'agire sociale della chiesa (soprattutto in occidente) nel cambiamento d'epoca? In che senso si può parlare ancora delle azioni che essa ha messo in campo a partire da fine Ottocento, ovvero di «rivendicazione» di cittadinanza nella società e poi di «dialogo» con il mondo?

Secondo Sergio Lanza (1945-2012), che ha messo a punto il metodo di discernimento pastorale della scuola dei Laterani, le peculiari relazioni chiesa-stato della modernità hanno limitato l'agire della chiesa nei confini delle proprie strutture. La chiesa stessa, nel quadro della sua presentazione al mondo come *societas perfecta* nel proprio ambito, in quanto simile alle società terrene, ha giustificato per differenza quest'ultimo, ovvero ha compiuto una scelta rinunciataria rispetto all'impegno sociale, confinandolo a lungo nei termini dell'assistenza sociale verso gli ultimi. Inoltre, contestualmente al differenziarsi dei sistemi sociali nell'ambito della secolarizzazione, si è di fatto trasformato il triplice *munus* di Cristo (riferimento per la parrocchia tridentina) in «topografia» dell'azione pastorale, trasformando liturgia, annuncio e servizio della carità (compiti costitutivi per la chiesa, e inseparabili secondo *Deus caritas est* 25), in settori, campi, ambiti dell'agire pastorale. Così, insomma, carità e assistenza ai poveri hanno cominciato a coincidere¹.

* Laureato in Filosofia e Licenziato in Teologia pastorale presso l'Università Lateranense di Roma (vitoantoniogirardi90@gmail.com).

¹ Cf. S. LANZA, «L'azione ecclesiale: ontologia, morfologia, fenomenologia», in G. MARENGO – J. PRADES LÓPEZ – G. RICHI ALBERTI, *Sufficit gratia tua. Miscellanea in onore del card. Angelo Scola per il suo 70° compleanno*, Marcianum Press, Venezia 2012, pp. 375-403.

Era così forse inevitabile che arrivasse l'accusa di fare solo assistenzialismo, incapace di risolvere le ingiustizie, anzi «colpevole» di smorzare le ribellioni, a vantaggio dei potenti. In epoca contemporanea, con l'enciclica *Rerum novarum* di Leone XIII, si è aperta una nuova fase in questo senso, che ha visto una vasta mobilitazione dei cattolici nella sfera pubblica, ma anche tante divisioni interne.

Più vicino a noi, *Caritas in veritate* 56 recita, in riferimento a Leone XIII: «La dottrina sociale della chiesa è nata per rivendicare questo "statuto di cittadinanza" della religione cristiana»². Tale specifica (ma in realtà assai ampia) «rivendicazione» costituisce un'azione ecclesiale, di carattere pratico – ovvero che coinvolge la libertà dell'agente (non è un mero fare) –, messa in atto (almeno a partire dall'enciclica *Rerum novarum* di Leone XIII del 1891) in risposta a un contesto preciso, in particolare il conflitto capitale-lavoro, affinché la chiesa restasse fedele alla sua missione. Essa può essere oggetto di analisi e valutazione teologico-pastorale in quanto azione ecclesiale che qui e ora la chiesa è ancora chiamata a discernere se e come attuare.

Oggi, se da un lato la dottrina sociale, dopo lunghe resistenze, lentamente ritorna a essere compresa come frutto doveroso di una responsabilità ecclesiale per l'uomo costitutiva e non consecutiva rispetto al dato di fede, dall'altro ci si può chiedere – in un'epoca contrassegnata dal moltiplicarsi delle rivendicazioni e, pastoralmente, dal desiderio di dialogo da parte della chiesa –, se e come sia possibile praticare l'azione di rivendicazione di cittadinanza del cristianesimo nella sfera pubblica, che sarebbe l'azione più «antica» dell'epoca contemporanea, da un lato senza fraintenderne il senso, lasciandosi condizionare dal contesto, e dall'altro senza arrivare a contraddire l'azione di dialogo, sigillata dal concilio Vaticano II.

Si procederà affrontando brevemente dapprima il tema del riconoscimento e della rivendicazione di riconoscimento tra modernità e post-modernità, per poi tracciare dei lineamenti di storia della pastorale dal tardo medioevo ai giorni nostri. Si potrà così affrontare la questione del rapporto tra cittadinanza, vangelo e dottrina sociale della chiesa, con una ripresa critica complessiva, prima di tentare un'inquadratura epistemologica e una ripresa sistematica, capaci di verificare ulteriormente la pertinenza del metodo di Lanza e di farci ricavare dei criteri per l'interpretazione e la prassi dell'azione ecclesiale di rivendicazione di cittadinanza del cristianesimo nella sfera pubblica.

² BENEDETTO XVI, lettera enciclica *Caritas in veritate* (= CV), 29 giugno 2009, n. 1, in EV 26/680.

1.2. Approccio transdisciplinare e metodo teologico-pastorale

Il *metodo del discernimento pastorale* messo a punto da Sergio Lanza³ ha tre caratteristiche peculiari, dette dimensioni, ovvero la dimensione kairologica, operativa e criteriologica, le quali si distendono e si articolano in tre fasi, ovvero analisi e valutazione, decisione e progettazione, attuazione e verifica, e intende permettere al cristiano, mosso dallo Spirito che abita in lui, di rispondere qui e ora all'evento-Cristo che lo interpella ad agire. Vediamo brevemente le tre dimensioni, servendoci del linguaggio della fenomenologia⁴.

Dimensione kairologica. In un tempo giunto a compimento per l'avvento di Cristo, l'agente rientra in sé per intuire, lasciandosene afferrare, quel fenomeno saturo di secondo grado che è l'azione di Dio in Cristo per lo Spirito nella vita propria e degli uomini, e in particolare nel contesto in cui è chiamato a operare. Teologicamente, è la lettura evangelica dei segni dei tempi⁵.

Dimensione operativa. L'agente è animato da un'intenzione di obbedienza integrale al Signore: vuole ascoltare e mettere in pratica, il che significa che la disponibilità a fare ciò che egli vuole non comincia dopo la fase di analisi e valutazione, e di decisione e progettazione, al momento dell'attuazione e verifica, ma attraversa tutto il processo dall'inizio, perché l'analisi coinvolga l'esame del concreto funzionamento delle prassi e la progettazione non si perda in infinite ipotesi.

³ Cf. P. ASOLAN, *Il tacchino induttivista. Questioni di teologia pastorale*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2009, pp. 20-26.

⁴ Cf. A. MATTEO, *Presenza infranta. Il disagio postmoderno del cristianesimo*, Cittadella, Assisi 2011, pp. 94 e 107-111. Jean-Luc Marion si sofferma sul rapporto possibile tra intenzione dell'agente e intuizione che la sopravanza, nel caso di un evento di rivelazione. Essa ci consente da un lato di focalizzarci sull'intenzione dell'agente, dall'altro di sospendere il primato e non perdere di vista il fatto che il discernimento teologico-pastorale è un discernimento compiuto in obbedienza a ciò che lo Spirito dice alle chiese (cf. Ap 2-3).

⁵ Cf. P. CODA, «Il passaggio epocale come passaggio pasquale. Per un discernimento dei segni dei tempi all'alba del terzo millennio», in *Nuova Umanità* 18(1996), pp. 669-679, in part. p. 670: «In Gesù crocifisso avviene come una trasmutazione o, meglio, una trasfigurazione dei segni. Occorre, in lui, farsi "vuoti" d'ogni attesa e d'ogni pretesa per accogliere lo Spirito che "scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio" (1Cor 2,10). Possiamo certo chiederci anche oggi – come gli apostoli –: quando avverrà la ricostituzione (*apokathástasis*) del regno? Ma Gesù risponde a noi – come ha fatto a loro prima di ascendere alla destra di Dio – che non ci spetta "conoscere i *chrónoi* e i *kairoí* che il Padre ha depresso nella sua *exousia*" (= autorità); a noi è chiesto piuttosto di accogliere la *dynamis* (= potenza) dello Spirito per essere testimoni del Figlio "a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria fino agli estremi confini della terra" (At 1,8)».

Dimensione criteriologica. L'agente rivolge la sua intenzione contemporaneamente a tutto il dato di fede e al dato di contesto (in cui lo Spirito sta già agendo) – conosciuto attraverso il contributo delle diverse scienze –, perché emerga nel discernimento l'intuizione ispirata di quello che egli è chiamato dal Signore a fare *qui e ora*. L'intuizione ispirata coglierà il nesso intrinseco, ovvero cosa del dato di fede «reagisce» con il dato di contesto, ovvero dai principi di fede ricaverà dei criteri d'azione. I criteri agiscono, comunque, sempre in rapporto alla dimensione operativa e kairologica.

Il principio d'incarnazione, per cui «Dio sempre salva l'uomo attraverso l'uomo», dice questa dimensione e a sua volta reagisce innanzitutto orientando il discernimento con le accortezze correttive segnalate dalla dogmatica cristologica, secondo la figura della reciprocità dialettica asimmetrica tra dato di fede e dato di realtà. In tal modo esso assicura che l'azione dello Spirito – la cui unione alla chiesa è analoga a quella tra le due nature di Cristo per *Lumen gentium* 8, e che il credente è chiamato ad assecondare – non sia da lui fraintesa⁶.

Da un punto di vista metodologico, rispetto poi al fatto che in questo contributo si è dato ampio spazio innanzitutto all'esame di alcune analisi di filosofia morale e politica, di sociologia, di psicologia e di storiografia, secondo una dinamica multidisciplinare e – si prova – transdisciplinare (cf. *Veritatis gaudium* 4)⁷, occorre precisare alcuni aspetti. Rispetto alla posizione di questo esame, da un lato la consapevolezza che un'azione già ecclesiale vada letta identificando l'intenzione teologica dell'agente potrebbe legittimamente mettere in secondo piano questi ultimi aspetti ricavati dalle scienze umane, portando da subito ad approfondire il senso di quell'espressione di CV 56 («La dottrina sociale della chiesa è nata per rivendicare questo "statuto di cittadinanza" della religione cristiana») – o di altre –, alla luce dei riferimenti lì in nota, del contesto prossimo e remoto di CV 56 e alla luce di tutta la tradizione della chiesa, per dedicarsi successivamente ad una lettura – comunque kairologica, ovvero teologica – del contesto esterno odierno. Dall'altro lato, innanzitutto non si è caduti in una lettura induttivista, in quanto si è proceduto esaminando da subito le istanze apportate dalle scienze umane alla luce del confronto con quanto già analizzato e valutato teologicamente dalla scuola dei Laterani sul dato di contesto. Così si è ottenuto un «metro» adeguato dal punto di vista teologico-pastorale per le analisi successive, evitando anche che i momenti teologici più a carat-

⁶ Cf. MATTEO, *Presenza infranta*, p. 113.

⁷ Cf. C. PALAZZINI, *Per la vita buona: teologia e scienze umane in dialogo*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2011.

tere dogmatico risultassero solo giustapposti ad un'analisi di scienze umane e sociali. Dunque così si è evitato sia il rischio induttivista che, per altri versi, quello criptodeduttivo, che segnano i limiti del metodo «vedere/giudicare/agire»⁸.

In secondo luogo, è vero che si dedica poco spazio all'approfondimento storiografico sia delle fonti, ovvero degli atti magisteriali post-conciliari che hanno operato o parlato di tale rivendicazione, sia della letteratura primaria, ovvero degli studi di teologia pastorale sul tema in oggetto. Da questo ultimo punto di vista, ci si è limitati al recupero critico delle conclusioni raggiunte da alcuni studiosi dell'Istituto pastorale *Redemptor hominis* (Sergio Lanza, Paolo Asolan, Nicola Reali) in merito ai temi più ampi della dottrina sociale come azione ecclesiale e della questione dell'«antropologia adeguata» (secondo la formula di san Giovanni Paolo II). Se questo procedimento ha forse limitato, dunque, la scientificità della ricerca, il più ampio esame della letteratura secondaria ha, però, reso possibile squadernare contemporaneamente una grande varietà di questioni, che in sinossi reagiscono con il dato di fede in modo peculiare, favorendo l'individuazione di criteri.

1.3. Precisazione teologica

Occorre precisare che, se l'intuizione che viene da Dio in un processo di discernimento sopravanza l'intenzione iniziale dell'agente, e se la chiesa ha agito e agisce in tale rivendicazione obbedendo a Dio, il tentativo di comprensione che qui operiamo non sarà rivolto ad oggettivare l'intuizione, sradicandola dal dinamismo di obbedienza che l'ha permessa, ma solo a tentare di cogliere la portata proprio dell'obbedienza che è richiesta per agirli rettamente. Il nostro punto di vista è infatti quello del credente chiamato in qualche modo ad agire la stessa rivendicazione e, come per ogni suo atto, a dare testimonianza della speranza che crediamo legata a tale azione. Il credente chiamato a rivendicare cittadinanza per il cristianesimo mentre si adopera per uno sviluppo umano integrale (è questo infatti il tema in oggetto in *Caritas in veritate*) ha bisogno di sviluppare integralmente tale azione di rivendicazione, imparando a rivendicare da credente.

In questo senso, la domanda che ha istruito la ricerca e che trattiene in unità le diverse sezioni in cui essa si articola e si sviluppa è la seguente: una volta che si è ricompreso che la carità non è semplicemente un ambito dell'azione pastorale per la chiesa, un mero fare affidabile a chiunque, ma appartiene alla sua natura e alla sua missione in

⁸ Cf. ASOLAN, *Il tacchino induttivista*, p. 35.

quanto sacramento di Dio-amore, quale azione sociale la chiesa è chiamata a mettere in campo, e dunque innanzitutto come comprendere teologicamente la rivendicazione di cittadinanza quale azione ecclesiale – finora adoperata in un contesto di fine della *christianitas* – nel cambiamento d'epoca complessivo che viviamo, mentre viene messa in campo contestualmente un'azione di dialogo, e con quali criteri discernere come agire e quali prospettive operative adottare?

2. Rivendicazione e questione del riconoscimento tra modernità e post-modernità

I primi tre paragrafi permettono di identificare cosa si intende oggi con *rivendicazione* e quali sono le dinamiche e le trappole che agiscono in tali azioni, quale reazione sia sorta contro la pastorale della «paura di Dio» di epoca tardo-medievale e moderna e quale rilettura del proprio agire la chiesa abbia messo in campo a partire dal concilio Vaticano II.

2.1. Lotte per il riconoscimento nella società sistemica

Recuperando l'analisi di contesto già condotta da Sergio Lanza e da Paolo Asolan e declinando il tema della rivendicazione prevalentemente nel senso della richiesta di riconoscimento, si possono leggere i processi moderni e post-moderni di lotta per il riconoscimento in sede politica e sociale secondo le analisi di filosofia politica e di antropologia culturale e filosofica rispettivamente di Charles Taylor e di René Girard⁹. Ne emerge che è il dato della finitezza umana, con la relativa precarietà, ciò che costituisce la radice di molte azioni di rivendicazione, in particolar modo nell'ambito dell'odierna disumanizzante società sistemica (N. Luhmann), in cui esse sembrano destinate a esplodere sempre più in maniera pulsionale e in forme perciò non armonizzabili, sul piano sociale e sul piano politico nazionale e internazionale, specie per la messa in crisi della capacità di imparare. L'annuncio di una fede escatologica può aprire la contraddittorietà del presente ad una speranza capace di generare carità operosa¹⁰.

⁹ C. TAYLOR, «La politica del riconoscimento», in J. HABERMAS – C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2008, 9-62; R. GIRARD, *Il risentimento. Lo scacco del desiderio nell'uomo contemporaneo*, Raffaello Cortina, Milano 1999.

¹⁰ S. LANZA, *Convertire Giona. Pastorale come progetto*, Edizioni OCD, Roma 2005; P. ASOLAN, *Giona convertito. Paralipomeni di Teologia pastorale*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2017; ID., *Il pastore in una Chiesa sinodale. Una ricerca odegetica*, Lateran

2.2. Dal romanticismo al narcisismo

Si può approfondire l'analisi sociologica, psicologica, psichiatrica e filosofica del contesto attraverso alcuni contributi di Marco Salisci, Zygmunt Bauman, Gustavo Pietropolli Charmet, Amedeo Cencini, Massimo Borghini e Furio Semerari; tale approfondimento rende ancor più illuminante la valutazione teologica di queste dinamiche da parte di Pierangelo Sequeri¹¹.

Tra i diversi aspetti, spicca la sottolineatura della solitudine dell'uomo contemporaneo, che dopo il '68 ha contestato radicalmente la paternità e l'educazione, camminando verso forme di culto della propria immagine (narcisismo) spesso legate ad una bassa autostima, prodotta dalla crisi delle relazioni primarie del bambino, e alla quale può corrispondere una ridotta internalizzazione dei valori. Il dilemma umano tra amore di sé e per l'altro/gli altri diventa così irrisolvibile, e l'uomo è disposto a sacrificare pure il bisogno identitario di riconoscimento a favore del godimento individuale, adoperando l'arte della simulazione. Ciò induce a vigilare sulle *tecniche* che vorrebbero rimettere Dio nella scena pubblica. Filosoficamente, emerge la consapevolezza degli ineluttabili condizionamenti della libertà, consapevolezza che, però, nel vivere comune rischia di scadere in vittimismo. La fede e la carità operosa di uomini figli di Dio nel Figlio sono l'unica possibilità di scardinare il monoteismo del Sé – Sequeri parla di «fare dell'estraneo il familiare, e incoraggiare il familiare all'identico azzardo dell'estraneità»¹² –, con l'attenzione, però, di contrastare il rischio di una cieca abnegazione di sé che corrono le vittime dei narcisisti patologici.

University Press, Città del Vaticano 2017; ID., *Sette lezioni sulla carità*, Editrice San Libera, Treviso 2021.

¹¹ M. SALISCI, *Fragili. La costruzione dell'identità nella società liquida*, FrancoAngeli, Milano 2018; Z. BAUMAN, *Retrotopia*, Laterza, Bari-Roma 2017; G. PIETROPOLLI CHARMET, *L'insostenibile bisogno di ammirazione*, Laterza, Bari-Roma 2021; A. CENCINI, *È cambiato qualcosa? La chiesa dopo gli scandali sessuali*, EDB, Bologna 2015; M. BORGHINI, *Il penitente narcisista: vero e falso altruismo*, in <http://www.penitenzieria.va/content/penitenzieriaapostolica/it/profilo/eventi/2022/xxxii-foro-interno.html> (accesso: 30 agosto 2022); F. SEMERARI, *Indifferenza postmoderna*, Guerini e Associati, Milano 2009; P. SEQUERI, *La cruna dell'ego. Uscire dal monoteismo del sé*, Vita e Pensiero, Milano 2017.

¹² SEQUERI, *La cruna dell'ego*, p. 29.

2.3. La chiesa e la questione del riconoscimento tra epoca moderna e contemporanea

Ci avvaliamo della ricostruzione storica di Jean Delumeau sulla storia della pastorale successiva al XIV secolo, che arriva fino quasi alla fine dell'epoca moderna, e della lettura filosofica e teologica di Romano Guardini in merito a modernità e fase successiva, per poi esaminare la fase conciliare e (brevemente) post-conciliare, soprattutto attraverso la lettura teologica di Piero Coda¹³.

È emerso che, almeno secondo l'interpretazione di Delumeau, gli sconvolgimenti verificatisi in Europa da metà Trecento, con il conseguente numero esorbitante di morti, produssero stress e angoscia (e disordini sociali) tali che l'opzione pastorale si diresse sul tentativo di spostare l'oggetto della paura delle persone dalle malattie, dalle guerre e dalla morte a Dio, o meglio alle sue punizioni; ad esse, infatti, c'era soluzione: convertirsi, e questo avrebbe dovuto «stemperare il clima». L'esito, però, è stato aver prodotto non *paura di Dio*, ma *angoscia* di fronte a Dio, a causa degli scrupoli di coscienza, ovvero *iper-colpevolizzazione*. L'alleanza chiesa-stato ha progressivamente gestito inoltre i malesseri e i disordini sociali imponendo rigidi e angoscianti protocolli gerarchici, cosicché – per lo stesso Guardini – era inevitabile la ribellione psicologica che si è verificata.

Dopo le assolutizzazioni ecclesiastiche, politiche e filosofiche della modernità, da entrambi i versanti ci sarebbero state le condizioni per l'apertura ad un rapporto dei fedeli verso la chiesa segnato assieme da obbedienza e libertà, ma lo sviluppo della società della tecnica in senso consumistico ha forse dirottato dal traguardo quelle possibilità di una «comunità di persone» diagnosticate da Guardini.

La pastorale del dialogo, invece, sposata dal concilio Vaticano II, per *Ecclesiam suam* è fondata nella forma dialogica della vita trinitaria e si rivolge a destinatari resi idonei al dialogo dall'istruzione civile,

¹³ J. DELUMEAU, *La Paura in Occidente (secoli XIV-XVIII). La città assediata*, Società Editrice Internazionale, Torino 1979; ID., *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Il Mulino, Bologna 1987; R. GUARDINI, *Mondo e persona: saggio di antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia 2015; ID., *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, Morcelliana, Brescia 2022; P. CODA, «Nella logica del Dio unico che è Trinità», in L. BECCHETTI – P. CODA – U. MORELLI – L. SANDONÀ, *Dialogo dunque sono. Come prendersi insieme cura del mondo*, Città Nuova, Roma 2019, pp. 45-63; ID., «Il passaggio epocale come passaggio pasquale. Per un discernimento dei segni dei tempi all'alba del terzo millennio», in *Nuova Umanità* 18(1996)6, pp. 669-679; G. ROSSÉ – P. CODA, *Il grido d'abbandono. Scrittura, mistica, teologia*, Città Nuova, Roma 2021.

mentre per *Redemptoris missio* (si veda in particolare il n. 56¹⁴) si lega al bisogno di rispettare l'azione dello Spirito Santo, che soffia dove vuole.

Guardando alle Persone divine, per Piero Coda rappresenta un segno dei tempi, nell'epoca del silenzio di Dio e del tramonto dei padri, l'approfondimento da più parti dell'abbandono di Gesù in croce. Nella fedeltà del Figlio «fino all'abbandono», il Padre riconosce se stesso. Nella pastorale del dialogo si prospetta allora, a patto di «svuotarsi» di ogni aspettativa, la possibilità di far maturare di nuovo la fiducia di essere figli amati del Padre, il quale nel sacrificio del Figlio crocifisso e abbandonato non esprime un'imperturbabile signoria giuridica, che «strumentalizza» il Figlio, ma ripresenta la dinamica intratrinitaria con cui l'Unico genera l'Altro, con uno sguardo trasformante d'amore verso la creazione che fa passare dal vecchio al nuovo. Alcune teologie della liberazione (quelle di Jon Sobrino e Ignacio Ellacuria) per Coda sono effettivamente riuscite a portare avanti questo obiettivo fino nella pastorale, facendone fattore di integrazione del popolo di Dio, ma si tratta ancora di poche eccezioni.

Una pastorale del dialogo sganciata dal mistero trinitario e dal mistero della croce incorre, invece, nel rischio di assecondare richieste di riconoscimento che «si avvitano su loro stesse», consacrando una diversità irriducibile ad unità.

3. Rivendicazione di cittadinanza e cristianesimo

Si è visto in che senso la chiesa stessa ha compiuto azione di rivendicazione, e peculiarmente di rivendicazione di cittadinanza nella sfera pubblica a partire da fine Ottocento, dopo i cambiamenti e le nuove ingiustizie prodotte dalla società industriale, e come la pastorale del dialogo inaugurata dal concilio Vaticano II avesse bisogno di una rinnovata attenzione alla misericordia di Dio in Cristo, capace di plasmare sia l'annuncio, sia la vita della chiesa e lo stile della sua azione e dell'azione dei credenti, alla luce di un metodo di discernimento teologico-pastorale consapevole che tanto quando si rivendica che quando si dialoga si tratta di farlo da credenti.

¹⁴ GIOVANNI PAOLO II, lettera enciclica *Redemptoris missio*, 7 dicembre 1990, n. 56, in *EE* 8/1196-1997.

3.1. Azione ecclesiale e cittadinanza

Esaminando il contesto immediato, prossimo e remoto di *Caritas in veritate* 56, emerge che esso, insieme al *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* 426¹⁵ (e per certi versi a *Sollicitudo rei socialis* 8¹⁶), è l'unico luogo da noi rintracciato in cui il magistero sociale più recente dei papi e degli organismi della curia romana descrive esplicitamente in termini di rivendicazione – rimandando innanzitutto a quanto iniziato da Leone XIII – l'azione ecclesiale con cui la chiesa richiede cittadinanza. «Rivendicazione» rimanda a *iustitia vindicativa*, e se c'è un tema centrale per la storia della dottrina cristiana sullo stato è il nesso stato-giustizia, a partire dal motto agostiniano «Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?»¹⁷. Dunque la rivendicazione di cittadinanza è una questione di giustizia, ovvero è in questione il posto stesso di Dio nella vita pubblica di uno stato laico, ed è per tutelare questo posto che è nata la dottrina sociale della chiesa.

Quanto al magistero odierno di papa Francesco, da un lato il problema della cittadinanza non è legato specificamente al posto della religione cristiana nella sfera pubblica, ma direttamente alla preoccupazione per l'integrazione sociale degli ultimi e dei migranti (cf. *Evangelii gaudium*¹⁸ 74; *Fratelli tutti*¹⁹ 40, 97-98) e per l'educazione ad una «cittadinanza ecologica»²⁰, dall'altro si pone molto l'accento sul dialogo con tutti come azione ecclesiale (cf. *EG* 238-258; *Laudato si'* 3, in cui si propone tale enciclica come un esercizio di dialogo con tutti sulla casa comune; *LS* 14, 63-64, 164-210; *FT* 198-224) e in merito soprattutto sulla «luce che la fede offre» (cf. *EG* 238; *LS* 63-64), pur senza che manchi il riferimento alla ragione e alla legge naturale/morale (cf. *EG* 242; *LS* 155).

FT 212 spiega che il dialogo è soprattutto questione di coraggio nell'andare in fondo alle questioni, per riconoscere con l'intelletto e con il proprio consenso quelle «strutture di base» che sono indispensabili per lo sviluppo dell'essere umano e della società, e che sono perciò «qualcosa di intrinsecamente buono». Di conseguenza «non è necessa-

¹⁵ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2004, n. 426.

¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis*, 30 dicembre 1987, n. 8: *EE* 8/794.

¹⁷ Il rimando è ad AUGUSTINUS, *De civitate Dei* IV, 4, in *CCL* 47,102.

¹⁸ FRANCESCO, esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (= *EG*) sull'annuncio del vangelo nel mondo attuale, 24 novembre 2013, in *EV* 29/2104ss.

¹⁹ FRANCESCO, lettera enciclica *Fratelli tutti* (= *FT*) sulla fraternità e l'amicizia sociale, 3 ottobre 2020, in *L'Osservatore Romano*, CLX(2020)228, 4 ottobre, edizione speciale.

²⁰ FRANCESCO, lettera enciclica *Laudato si'* (= *LS*), 24 maggio 2015, n. 211, in *EV* 31/791.

rio contrapporre la convenienza sociale, il consenso e la realtà di una verità obiettiva».

Storicamente, guardando al tema della cittadinanza nella vita di san Paolo (specialmente in Atti e Lettera ai Filippesi) e in *A Diogneto*, emerge la funzionalità per il cristiano dell'appartenenza alla compagine sociale, giuridica e politica rispetto all'annuncio del vangelo. Guardando poi, con un salto, all'evoluzione moderna, segnata dalle guerre di religione e poi dal sorgere degli stati laici, notiamo, con Diego Quaglioni, storico del pensiero giuridico, l'ineludibilità contestuale della struttura contrattuale-pattizia della compagine politico-statale. Nel mezzo degli esiti socio-politici sempre più contraddittori di fine anni Venti del Novecento, risulta teologicamente illuminante un articolo di Guardini sulle possibilità e i limiti della vita comunitaria, che punta sulla categoria di «mistero», cristianamente intesa²¹.

A tal proposito, da decenni il sociologo Pierpaolo Donati propone di risalire dalla sociologia ad una epistemologia relazionale meta-teorica, in dialogo con la teologia trinitaria, in vista di una sfera pubblica religiosamente qualificata²². Non chiarisce, però, in che modo concretamente possano evolversi le attuali tensioni sociali verso la soluzione da lui auspicata.

Con Walter Kasper²³, si può fare una rilettura delle vicende moderne e contemporanee della chiesa, e notare che esse erano segnate dall'indebolimento dell'attenzione teologica e pastorale alla misericordia divina, prima del momento conciliare e post-conciliare. L'odierno pontificato ha rilanciato questa interpretazione, per cui resta da capire sempre più concretamente come la carità e la misericordia possano essere la via maestra della dottrina sociale e dell'agire sociale della chiesa²⁴, in vista della «necessaria svolta teocentrica»²⁵.

Complessivamente, compiendo una rilettura, emerge che oggi il porre la questione di un'azione di rivendicazione di cittadinanza della religione cristiana nella sfera pubblica ha per obiettivo non più semplicemente il raggiungimento o la tutela di spazi di libertà e di manovra

²¹ D. QUAGLIONI, *La sovranità*, Laterza, Bari-Roma 2004; R. GUARDINI, «Possibilità e limiti della comunità» (1928-1930), in Id., *Opera Omnia VI: Scritti politici*, a cura di M. NICOLETTI, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 265-285.

²² P. DONATI, *Religion and Democracy in the Post-Modern World: Possibility of a «Religiously Qualified» Public Sphere, Sixth Plenary Session, 23-26 February 2000, § 2.3*, in https://www.pass.va/en/publications/acta/acta_6_pass.html (accesso: 31 agosto 2022).

²³ W. KASPER, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo - Chiave della vita cristiana*, Queriniana, Brescia 2013.

²⁴ Cf. CV 2: EV 26/681.

²⁵ KASPER, *Misericordia*, pp. 5-6.

per la chiesa e per i credenti, che consentano di realizzare la giustizia, ma il far presente, nella società sistemica che mette in serie anche le relazioni, che «l'amore è possibile, e noi siamo in grado di praticarlo perché creati ad immagine di Dio»²⁶. Sarà tempo di non assolutizzare il ruolo dello stato quanto alla giustizia né il ruolo della chiesa, e soprattutto del clero, quanto alla riconciliazione, sia in considerazione degli strascichi storici della iper-colpevolizzazione moderna, sia del tema delle peculiari strutture di peccato di società costruite quantomeno *ut si Deus non daretur*. In tal modo si favoriranno processi identitari capaci di sottrarre alle trappole sociali del riconoscimento e delle rivendicazioni mimetiche, per coinvolgere sempre più Dio, amante ferito dall'amore (cf. Ct 4,9), che ha preso su di sé il peso del peccato guardando la creazione con sguardo trasformante d'amore. Solo questo può rendere possibile un impegno dei credenti nei corpi intermedi e nelle macro-relazioni sempre più libero e maturo, capace di portare la croce e di accompagnare allo sviluppo integrale cui Dio chiama, e che si realizzerà solo nel *plerôma* che abita in Cristo Signore (Col 1,19), perché «passa la scena di questo mondo» (1Cor 7,31). In tal senso, rivendicare da credenti vorrà dire annunciare la «domanda d'amore»²⁷ di Dio verso il suo popolo, testimoniando, però, che la misericordia è la forma specifica della giustizia ri-vendicativa di Dio, in quanto, se c'è, come Dio sa, l'apertura dell'uomo alla grazia, tale misericordia può rigenerarlo.

In altri termini, si tratterà di proseguire il cammino conciliare con cui la chiesa ha cominciato a presentarsi quale solo «il germe e l'inizio»²⁸ del regno di Dio, de-assolutizzando quindi, ora, anche il nesso (agostiniano) stato-giustizia, e integrando nei cammini di accompagnamento ai sacramenti le problematiche dell'appartenenza sociale odierna, sempre rispettando la legge della gradualità, perché il nesso chiesa-misericordia viva più pienamente la tensione propria della fede escatologica. La realtà è superiore all'idea, e come il sociale non è di fatto (tanto più oggi, nelle società multiculturali) il *luogo* del riconoscimento «perfetto», così lo stato non lo è per la giustizia e la chiesa (terrena) per la misericordia: si tratta di avviare processi più che di occupare spazi. L'alternativa è, sul fronte dell'azione sociale della chiesa, che il credente non possa partecipare alla vita democratica odierna, se non in chiave oppositiva.

²⁶ BENEDETTO XVI, lettera enciclica *Deus caritas est*, 25 dicembre 2005, n. 39, in *EV* 23/1603.

²⁷ PAOLO VI, lettera enciclica *Ecclesiam suam*, 6 agosto 1964, n. 77: *EE* 7/781.

²⁸ CONCILIO VATICANO II, costituzione dogmatica *Lumen gentium* (= *LG*), 21 novembre 1964, n. 5, in *EV* 1/289.

4. Rivendicare e dialogare da credenti: inquadramento epistemologico e ripresa sistematica

Abbiamo visto quanta luce può venire dal «far reagire» il mistero pasquale con l'attuale contesto, in particolare in quanto mistero di un dialogo che non si ferma nonostante la croce. Vale la pena allora spendere alcune considerazioni per valutare complessivamente il *metodo del discernimento pastorale* della scuola dei Laterani e il suo riferimento fondamentale al principio d'incarnazione («Dio sempre salva l'uomo attraverso l'uomo») alla luce della riflessione teologica sul grido d'abbandono del Crocifisso, in particolare secondo la lettura di Coda – legata al carisma di Chiara Lubich (1920-2009), al servizio dell'unità –, e in particolare nel riferimento al *taedium* del Crocifisso di cui parla san Tommaso d'Aquino²⁹. Inoltre contestualmente l'analisi di *Idee per un'antropologia teologico-pastorale* di N. Reali³⁰ consente un continuo vaglio critico delle questioni.

Ciò conduce innanzitutto a identificare il primato pratico della fede e della carità rispetto alla ragione, salvaguardato adeguatamente dal metodo dei Laterani nella misura in cui esso stabilisce una figura di «reciprocità dialettica asimmetrica» tra dato di fede e dato di contesto, il che ne mostra ancora (se ce ne fosse bisogno) la pertinenza scientifica nel contesto teologico attuale. In secondo luogo emerge con più distinzione la differenza tra una modalità *mondana* di presenza della chiesa nel mondo e una modalità che discende dalla fede, il che consente di rileggere criticamente l'azione di rivendicazione e di dialogo da parte della chiesa. In tal senso, per evitare che la chiesa metta in campo (morfologia dell'azione ecclesiale) un'azione *mondana* di rivendicazione o di dialogo – ovvero un'azione non semplicemente esposta, ma schiacciata sull'odierna «logica della valutazione», che vede al centro l'individuo –, tali azioni devono tendere ad avere al proprio cuore la stessa «domanda d'amore» di Dio (ontologia dell'azione ecclesiale). Si tratta di conformarsi agli stessi sentimenti di Cristo. Concretamente (fenomenologia dell'azione ecclesiale) occorre andar oltre la ricerca di un'«antropologia adeguata» – e quindi anche di un'antropologia politica adeguata –, senza tuttavia abbandonarla, dando il primato alla *professio fidei* e alla carità, pena il rischio di assecondare la logica della valutazione e la relativa «astenia della certezza»³¹.

²⁹ Cf. ROSSÉ – CODA, *Il grido d'abbandono*, pp. 185-206.

³⁰ Cf. N. REALI, *Idee per un'antropologia teologico-pastorale*, Marcianum Press, Venezia 2021.

³¹ C. ESPOSITO, *Il nichilismo del nostro tempo. Una cronaca*, Carocci, Roma 2021, p. 110. Cf. LANZA, «L'azione ecclesiale: ontologia, morfologia, fenomenologia»; ID., *Conver-*

Sul primo fronte risulta importante andare oltre forme «mondane» di presenza della chiesa nel mondo che riecheggino l'ecclesiologia della *societas perfecta*, con il relativo primato del papa come garante supremo dell'ordine naturale del mondo. Per il dialogo, si tratta di non cedere a ingenui irenismi, che sopravvalutino il paradigma del riconoscimento per il dialogo tra credenti e non credenti, e in tal senso si tratta di sospendere il primato della coscienza intenzionale nell'ambito dell'azione ecclesiale, a favore del mistero di Dio, *semper maius*.

5. Conclusioni

Dunque per rivendicare e per dialogare da credenti occorre dare il primato alla fede e alla carità, per non cedere ai paradigmi mondani della valutazione e della richiesta di riconoscimento da parte di un soggetto anemico di certezze perché esistenzialmente insicuro di sé. Sono questi, dunque, i termini in cui comprendere teologicamente come riformare l'azione sociale della chiesa in epoca di fine della *christianitas*, nel più complessivo cambiamento d'epoca.

Quanto a dei criteri di discernimento, alla luce del primato della fede e della carità, si tratta di considerare tutte le valutazioni che possono sorgere alla luce delle letture cui abbiamo accennato nei diversi paragrafi – e che sono emerse kairologicamente opportune (nonostante alcuni limiti della proposta di Donati sul fronte operativo) – come valutazioni con cui ri-orientare innanzitutto l'impegno per la carità, secondo il paolino farsi «tutto per tutti, per salvare a ogni costo qualcuno» (1Cor 9,22) e dunque *in primis* l'impegno per l'ascolto, perché sia più spirituale, entropatico (Borghini), che non soltanto empatico, per sfuggire alle trappole del narcisismo. Invece occorrerà maggiore accortezza rispetto ai contenuti da comunicare, per non alimentare la logica mondana della valutazione; anche in questo occorrono discernimento e gradualità. La logica della valutazione, sorta forse quando la combinazione di cataclismi e guerre tra cristiani ha indebolito la fiducia «esistenziale», a partire dal basso medioevo, si contrasta solo con un amore per il «fratello per cui Cristo è morto» (1Cor 8,11) che sia libero dai condizionamenti dei codici sociali (amico/nemico), e che possa esprimere nei fatti una rivendicazione del cuore, la rivendicazione frutto della gelosia di Dio per il suo popolo, all'altezza della natura e della missione della chiesa: essere «in Cristo, in qualche modo

il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»³².

Un annuncio centrato sul *kerygma*, ma inculturato e psicologicamente adeguato all'epoca del tramonto dei padri significa che – anche se non possiamo dire che «Dio salva l'uomo abbandonando l'uomo» –, in epoca di narcisismo la contemplazione del mistero trinitario e del mistero del Crocifisso-Abbandonato porterà a considerare come compito dell'azione ecclesiale condurre ciascuno a «fare dell'estraneo il familiare, e incoraggiare il familiare all'identico azzardo dell'estraneità»³³. In un contatto con la realtà privo di fughe egolatriche, l'amore del cristiano che avrà scorto l'abisso dell'amore divino potrà giungere ad accogliere, nel sociale, la propria sovranità crocifissa, facendosi carico nella libertà delle umiliazioni laceranti prodotte dalla società sistemica, senza dubitare del vangelo.

Sul versante operativo, dunque, oltre al rinnovamento dello stile secondo i modi visti, si prospetta il bisogno di integrare gli itinerari catechistici e di accompagnamento con un ritorno al *kerygma* all'altezza della disarticolazione dei vissuti di cui il vangelo è capace, in vista dell'integrazione dell'insegnamento sociale della chiesa nel processo di maturazione della persona nella fede. In secondo luogo, il ripresentarsi di un periodo denso di malattie e di guerre non può non richiedere un accompagnamento che metta al centro l'immagine di Dio e della sua misericordia come compimento della sua giustizia in Cristo.

Guardando a lui e attendendo la sua venuta, si tratta così di rileggere la propria storia con consapevolezza, per credere e per *sentire*, per quanto possibile, il suo amore, e di scoprire in lui la condizione di possibilità per lasciar andare liberamente l'attaccamento all'immagine di sé e la paura della morte, degli elementi e delle potenze, per poter contrastare ogni ideologia mondana sull'uomo e *camminare insieme* in unità multiforme quali figli di Dio, dai quali la creazione *attende* la liberazione dalla corruzione (cf. Rm 8,19-22). Una volta riconosciuti in Cristo «membra gli uni degli altri» (Ef 4,25), si tratta di accogliere che nelle persecuzioni della cittadinanza terrena si accendano in noi come fuoco una gelosia e una sete simili alle sue.

³² LG 1: EV 1/284.

³³ SEQUERI, *La cruna dell'ego*, p. 29.



Nel cambiamento d'epoca che stiamo vivendo, cosa chiede Dio alla chiesa rispetto al suo agire sociale? Come spiega Caritas in veritate 56, da fine Ottocento è stata messa in campo un'azione di rivendicazione dello statuto di cittadinanza della religione cristiana nella sfera pubblica: è nata così la dottrina sociale della chiesa. Con il concilio Vaticano II l'azione privilegiata è stato il dialogo, come descritto da Ecclesiam suam. Sia l'azione di rivendicazione che l'azione di dialogo andranno condotte oggi da credenti, ovvero evitando di assecondare la logica mondana della valutazione, tipica del nichilismo. Essa si fonda su un'insicurezza affettiva ed esistenziale, che ha plasmato il sociale nella forma di una società sistemica. Il cristiano può farsene carico solo con la radicalità della follia della croce.



In the era change we are living, what God calls to the Church about her social action? According to Caritas in veritate 56, from the end of the XIX century has been promoting a rivendicative action of the christian religion citizenship status: it was the born of the Church Social Doctrine. The Second Vatican Council privileged the dialogical action, how explained by Ecclesiam suam. Both ones would be done today as believer, that is not indulging the evaluation wordly logic, typical of nihilism. This logic is founded on an affective and existential insecurity, which shape social world to a systemic society. Christian could take charge only by the cross madness radicality.

**AGIRE SOCIALE DELLA CHIESA – RIVENDICAZIONE – DIALOGO –
RICONOSCIMENTO – NARCISISMO**