



**Andrea Zanotti**

(ordinario di Diritto canonico nella Facoltà di Giurisprudenza  
dell'Università degli Studi di Bologna)

## La Chiesa e il sociale

**SOMMARIO:** 1. La divaricazione tra soggetto e potere: nascita degli Stati assoluti - 2. *Princeps imago Dei*: la progressiva sottrazione del sociale alla Chiesa - 3. La risposta della Chiesa fino alle soglie della contemporaneità - 4. Il Concilio Vaticano II e la caratterizzante dimensione sociale della Chiesa - 5. Il Concordato, la sussidiarietà, il volontariato - 6. *Persona imago Dei*: l'atomizzazione, nell'età della tecnica, della dimensione sociale e la sua ridefinizione - 7. Quale Chiesa per quale futuro?

### 1. La divaricazione tra soggetto e potere: nascita degli Stati assoluti

Chi parla della dimensione sociale fa generalmente riferimento ad un'età, quella moderna, dove si comincia a distinguere tra sfera della politica e ambito nel quale si sviluppano quei fermenti che porteranno alla formazione della società civile e della sua autonomia.

Non già che fosse sconosciuto all'Evo Medio quel ricco tessuto di associazioni e corporazioni che hanno abitato l'Europa nata e cresciuta sotto il sigillo dell'Impero: ma proprio il vivace contesto dove si articolavano potere imperiale, autonomie locali e le dinamicità proprie di una società che stava evolvendo dopo la rinascita dell'anno Mille, rendevano il panorama complessivo fortemente coeso e non suscettibile di essere letto su piani distanti e diversi.

Su questa realtà incideva in maniera determinante la dimensione e la vocazione ecclesiale volta a cogliere il profilo primario della solidarietà ed a declinarlo nel sostegno agli ultimi, ai poveri.

Non si può dunque ancora parlare, in quel tempo, di un "sociale" così come noi oggi siamo inclini a definirlo: di fatto è la destinazione "naturalmente" sociale della Chiesa a dispiegarsi fino a trovare consacrazione nella lezione di San Tommaso che recupera ulteriormente la finalità dell'uomo e della Chiesa volgendola al suo essere ontologicamente una *societas*.

Se questo è vero in termini generali, ben si potranno ritrovare nel Medioevo associazioni e corporazioni che si dedicano a ciò che noi oggi

---

\* Relazione tenuta in occasione del Convegno sul tema "La Chiesa in Italia: oggi" organizzato dal Dipartimento di Scienze giuridiche, Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Ferrara (16-17 ottobre 2009).



chiamiamo sostegno agli emarginati: pur tuttavia questo universo di ragionamento non assurge ad una propria ed autonoma trattazione, dal momento che la dimensione religiosa forniva il collante necessario per tenere insieme il profilo della politica e quello assistenziale e della beneficenza.

Va casomai sottolineato quanto sia la Chiesa gerarchica ad essere attenta fino alle sue diramazioni alveolari a questo dato: riservandosi la vita religiosa e contemplativa - pure aperta da Basilio in Oriente e da Benedetto in Occidente alla pratica dell'ospitalità - ad una proiezione più spiccatamente mistica, come testimoniano le regole monastiche che hanno tenuto l'orizzonte fino all'epoca inaugurata dal Concilio di Trento.

Il discorso muta di segno proprio nella temperie tridentina, nella quale si fa strada l'apparire degli Stati assoluti incubati nel seno della Riforma.

Con Carlo V si esaurirà la serie degli imperatori che avevano guidato l'Impero sacro e romano: e dalla frammentazione di quell'ordine nasceranno gli Stati nazionali che nell'assolutismo regio troveranno la loro prima elaborazione politica.

Nel loro fondarsi essi cercheranno di acquisire progressivamente ambiti di giurisdizione annettendoli alla corona secondo la logica del *rex in suo regno est imperator*.

Con Bodin e Althusius si afferma un nuovo ordine nel quale l'autonomia della politica si pone al servizio della costruzione di uno Stato dove il diritto pubblico fonda il primato del sovrano: nasce cioè l'idea del distacco definitivo tra la società e l'apparato giuridico istituzionale che segna invece la separazione tra chi il potere lo regge e chi del potere è destinatario.

Il sociale, inteso - come dirà Machiavelli - quale l'insieme degli uomini sui quali si afferma il dominio, trova un suo principio di identificazione, distinguendosi così dalla politica. In questo senso si possono persino interpretare le teoriche più estreme dell'assolutismo - ad esempio il Leviatano di Hobbs - come il tentativo di segnare proprio il confine tra individuo e sovrano e, per traslato, tra società e Stato.

## **2. *Princeps imago Dei*: la progressiva sottrazione del sociale alla Chiesa**

Questa dinamica segna l'inizio di un lungo processo di secolarizzazione chiusi, con tutta probabilità, nel secolo appena trascorso. Per esso i poteri che tradizionalmente stavano sotto la competenza del sacro



cominciano a trasmigrare verso lo scettro dei principi: e, per converso, i regni della terra cominceranno ad assorbire nel loro universo simbolico, non meno che nei riti e nelle liturgie che ne scandiscono la vita, la dimensione del sacro.

Il principe assoluto diventa un *princeps imago Dei*: e nell'assolutezza dei suoi poteri riflette quella onnipotenza riconosciuta, fino a quel momento, solo al Signore del cielo e della terra. La Chiesa non è più il solo punto di riferimento nel sistema che regge i rapporti sociali: e interi ambiti di giurisdizione tra la fine del Cinquecento ed il secolo successivo transitano direttamente allo Stato. La storia del crinale che divide spirituale e temporale diventa così molto più frastagliata e combattuta palmo a palmo con lo strumento concordatario, che diventerà ben presto l'arma strategica proprio nella composizione di quel confine una volta stagliato così netto nella teocrazia bonifaciana.

Il diritto canonico subisce un processo di contrazione strettamente e specularmente legato al distendersi del potere del principe su comparti un tempo demandati all'autorità dei sacerdoti. Si pensi solo alla materia contrattuale, a quella successoria e a tutta la problematica relativa all'usura, il che vuol dire il governo dell'economia, solo per stare a degli esempi.

Nell'incipiente organizzazione amministrativa della macchina dello Stato - che vedrà come archetipo il modello della Curia romana - si registrerà una progressiva sottrazione della normazione del "sociale" ai territori della Chiesa; del pari, però, resta esclusa da questi territori tutta una serie di problematiche che riguardano importanti questioni affidate alla carità ed alla sollecitudine ecclesiastica. Si consideri solo la cura dell'infanzia, la sanità, l'istruzione e tutto il sostegno alla marginalità, delle quali il *princeps*, sebbene *imago Dei*, non vuole né può occuparsi.

### **3. La risposta della Chiesa fino alle soglie della contemporaneità**

Come noto, la Chiesa del Concilio di Trento si muove su una sorta di doppio binario: da un lato affronta la materia dogmatica per ribadire controversisticamente tutte le verità di fede messe in discussione dai protestanti, dall'altro, essa pone sul terreno una riforma ecclesiastica in grado di rendere maggiormente efficace e credibile la propria azione e presenza presso il popolo di Dio. La cura d'anime si pone come il dovere primo per la gerarchia ecclesiastica: e le figure del buon vescovo e del buon parroco che condividono le ansie e le gioie dei fedeli che a



loro vengono affidati, divengono un *topos* del periodo post-tridentino e nell'applicazione dei decreti conciliari.

Per questa via, dunque, si corrobora l'idea di una Chiesa protesa e sollecita verso la protezione dei più bisognosi, che conosce e controlla anime e territori; che elabora una presenza impreteribile in quel contesto via via definito come "sociale".

Ma accanto all'orizzonte disegnato da questo inedito ed ambivalente atteggiarsi della compagine ecclesiastica proiettata, nello stesso tempo, verso una dimensione gerarchico-piramidale non meno che verso una dimensione popolare nel senso sopra delineato, vi è una sostanziale novità che segna la presenza della Chiesa nel sociale. Essa è rappresentata da un rigoglioso fiorire di ordini religiosi, votati in larga parte, rispetto al passato, alla cura dei bisogni primari dei ceti più poveri. E la risposta - superando in qualche modo l'episodicità e la precarietà del passato - tende ad essere una risposta mirata, efficace ed organizzata. Si pensi alla nascita degli ordini ospedalieri di Giovanni di Dio e Camillo de Lellis che fanno fronte alle emergenze più urgenti palesate da una sanità inevasa; si considerino le figure e l'opera svolta da Filippo Neri e Pierre de Bérulle e dai rispettivi Oratori di Roma e di Francia nel raccogliere intorno alla Chiesa ambiti di socialità sempre più vasti; si ricordino, ancora, gli esempi di Vincenzo de' Paoli e la sua militanza contro la povertà e l'emarginazione e quanto messo in campo da Giovanni Battista de la Salle per lo sviluppo dell'istruzione e di una scolarità più diffusa. La creazione di società di vita comune, come quelle di Filippo Neri e di Vincenzo de' Paoli, va proprio nella direzione di enfatizzare e facilitare l'impegno verso il sociale.

E il contesto nel quale si iscrive questa azione della Chiesa non è più solo europeo: lo slancio missionario che si sviluppa dopo la scoperta di un nuovo mondo può certamente essere interpretato come l'apertura di una grande questione che è intimamente collegata con un'attenzione avvertita oggi come "sociale". Si pensi, in questo senso, all'importanza del ruolo svolto dall'Ordine dei Gesuiti e come la loro opera volta alla tutela delle popolazioni colonizzate abbia suscitato la reazione irritata dei governi europei impegnati in un processo expansionistico oltre mare.

Questo movimento diviene ancora più intenso lungo i secoli XVIII e XIX, durante i quali assistiamo ad una vera e propria proliferazione di congregazioni religiose che pongono al centro del loro carisma una spiritualità strutturalmente pensata ed orientata al sostegno di quelle fasce sociali più emarginate che progressivamente si producono nel macroscopico variare delle economie statuali trainate, a loro volta, dai cambiamenti epocali della rivoluzione industriale.



Se lo Stato assoluto trova la sua morfologia politica e giuridico-istituzionale nel tempo che arriva a lambire, ben oltre la soglia della rivoluzione francese, tutto il corso dell'Ottocento, la stessa idea di nazionalità, peraltro, non giunge a dispiegare delle politiche di *welfare* che si qualificheranno, invece, come il frutto probabilmente più maturo delle democrazie al tramonto dell'epoca liberal-borghese.

Lo Stato napoleonico - vuol dire in qualche modo l'idea più articolata e più vicina a noi nella composizione di equilibri ed interessi tra centro e periferia - continua a non occuparsi delle politiche sociali, nonostante i modi di produzione delle merci generino una stratificazione ben percepibile ed acuta nella composizione del quadro complessivo. Lungo questa direttrice la Chiesa svolge un'opera di supplenza che arriverà a riverberarsi, nella sua impostazione possente, fino, di fatto, al secondo dopo guerra. In questa prospettiva va letto quel proliferare cui prima facevamo riferimento: ed esso procede secondo logiche di specializzazione che incontrano bisogni evidenti ed inevasi dall'autorità statale.

Le congregazioni dedicate all'insegnamento - tra le quali la Società del Sacro Cuore di Gesù, i Fratelli Maristi, le Suore Scolastiche di Nostra Signora, solo per citarne alcune - costituiscono un'organizzazione imponente; come del resto le congregazioni assistenziali - tra le quali segnaliamo a titolo esemplificativo le Suore di Carità, l'Istituto della Carità (rosminiani), le Suore della Misericordia - che arrivano a numeri sia di nuove istituzioni che di aderenti davvero notevole. Si pensi ancora agli ordini religiosi più numerosi volti a far fronte al problema educativo, tra i quali occupano un posto di assoluto rilievo le famiglie dei Salesiani che hanno un punto di riferimento nella figura di San Giovanni Bosco o, più tardi, la Piccola Opera della Provvidenza di Don Orione; da ultimo anche lo slancio missionario innerva una molteplicità di istituti volti a sostenere lo sforzo promosso dalla Chiesa ancora nei secoli XVI - XVII. Per questa via, dunque, l'apparato ecclesiastico occupa il grande spazio lasciato ancora non presidiato dal procedere di uno Stato progressivamente laico e secolarizzato: e tale presidio arriverà sino alla contemporaneità ove si pensi alla quantità di istituzioni ecclesiastiche operanti fino a qualche anno fa volte all'assistenza sanitaria, all'istruzione o al sostegno dell'infanzia o della fragilità femminile.

Ad integrazione e sostegno teorico di questa dinamica la Chiesa si trova costretta a mettere in campo, al tramonto del secolo XIX, una propria dottrina sociale che contenesse le spinte secolarizzatrici sia del liberalismo che del socialismo: ponendosi la prima di queste due direttrici come il motore potente di tutta l'economia capitalistica che



informava di se lo Stato, e la seconda quale linea di fuga più vistosa verso forme di aggregazione sociale di massa che oramai prescindevano dal dogma e dal controllo ecclesiastico.

Trapelava da questo panorama, l'ansimare e il rantolare complesso e vorticoso di un vecchio mondo, destinato ad essere spazzato via dal turbine delle dittature e di due guerre mondiali. Questo processo avrebbe portato al trionfo delle democrazie, principi diffusi con i quali la Chiesa avrebbe dovuto ben presto fare i conti.

L'avvento della società di massa - che nella forma della democrazia ha trovato la più adatta fra le incarnazioni possibili - avrebbe veicolato con sé approcci e logiche completamente diversi. Il popolo diventava la fonte del potere ma anche il destinatario del potere stesso: e le politiche sociali varate dai regimi popolari avrebbero finito per spodestare la Chiesa da quel monopolio secolarizzando l'assistenza e l'aiuto agli ultimi che la Chiesa aveva sostenuto nei secoli che contraddistinguono la modernità.

#### **4. Il Concilio Vaticano II e la caratterizzante dimensione sociale della Chiesa**

Il tema del "sociale" è uno di quelli che percorre trasversalmente tutto il Concilio Vaticano II, affiorando a più riprese in punti diversi degli atti nei quali l'assise ha consolidato le sue proposizioni. È evidente, tuttavia, come il punto focale nel quale il tema viene assunto sia individuabile nella *Gaudium et spes*, nel punto, cioè, nel quale il Vaticano II pare misurarsi con i mutamenti profondi che stavano intervenendo e con il posizionamento della Chiesa nel contesto di una realtà temporale radicalmente modificata.

Sono ben consapevoli, i Padri conciliari, dell'accelerazione della storia che contraddistingue la contemporaneità e del superamento di una concezione statica dell'ordine umano, proiettato, viceversa, in un futuro non ancora noto. Con molti anni d'anticipo il Concilio affronta la questione sociale partendo da due punti di vista assai originali.

Il primo riguarda la pacifica constatazione di come ormai la secolarizzazione abbia fatto il proprio corso e di come tocchi agli Stati di provvedere ai bisogni di una socialità larga e diffusa secondo un principio di equità e di redistribuzione della ricchezza.

È quasi come se la Chiesa si ritraesse da una tenzone secolare; dal contendere, cioè, gelosamente alle Nazioni "pezzi" di giurisdizione sociale da rivendicare alla propria competenza.



Il respiro si fa più alto ed insieme solenne, contemplando un nuovo e diverso ruolo della Chiesa che si propone come garante vigile ed attento nel tutelare l'apporto preteso e dovuto allo stesso tempo da ognuno nella costruzione di una società comune: «Si guardino i governanti dall'ostacolare i gruppi familiari, sociali e culturali, i corpi o istituti intermedi né li privino della loro legittima ed efficace azione, che al contrario devono volentieri e ordinatamente favorire. Si guardino i cittadini singolarmente o in gruppo, dall'attribuire troppo potere all'autorità pubblica né chiedano inopportuno ad essa eccessivi vantaggi col rischio di diminuire così la responsabilità delle persone, delle famiglie, dei gruppi sociali» (*Gaudium et spes*, 75).

L'avvenuta affermazione di uno Stato sociale non deve togliere profondità di campo e ricchezza di tessuto agli apporti di singoli o gruppi: e tanto più questa attenzione del Concilio diventa profetica laddove la stessa *Gaudium et spes* coniuga le meraviglie del progresso umano con i turbamenti che l'accelerazione indotta dalla tecnica produce.

Il diffondersi di un modello di società industriale e post-industriale, associato agli straordinari mezzi di comunicazione nonché ai grandiosi processi migratori in corso possono favorire sia la maturazione di popoli come di singole personalità, ma anche generare squilibri difficili da compensare in un mondo divenuto, già nella percezione del Concilio, ormai globale.

Il secondo prende le mosse proprio da questa idea per superare il concetto di separatezza che le storie nazionali e continentali avevano sin lì palesato. È come se per la prima volta la Chiesa - universale da sempre - assumesse la totalità del procedere umano ormai ricondotto ad un'unica progressiva convergenza: ed il Concilio legge su scala planetaria anche la questione sociale declinandola secondo un principio di responsabilità che coinvolge maggiormente i paesi più progrediti rispetto a quelli che solo ora si affacciano alla ribalta della storia.

Ciò implica un superamento delle etiche sia nazionalistiche che individualistiche, tra svalutate, d'un colpo, in un'idea di uguaglianza e di giustizia sociale non più leggibile nella tradizionale scissione con la quale veniva affrontata di volta in volta la questione sociale nei diversi contesti segnati dalle differenti latitudini e longitudini.

Con sorprendente anticipo il Concilio pone dunque la questione sociale non più sul terreno ideologico, come pure si era palesato nel suo primo apparire, non solo come una vocazione tipica della Chiesa nel soccorrere coloro che rimanevano esclusi dal sistema della produzione o della remunerazione del capitale, ma come una questione che dipendendo in larga parte da competenze oramai esercitate dagli Stati,



deve trovare un principio di sintesi sovranazionale: le dimensioni di scala della nuova storia, infatti, devono registrare un salto di qualità nell'affrontare i temi dell'equilibrio sociale e di una equità distributiva non più compensabile dall'azione di individui e gruppi. Certo il passo sopra citato continua a tutelarne l'iniziativa e non manca in altri documenti conciliari lo sprone ad occuparsi di coloro che vivono ai margini delle civiltà avanzate, come nel caso del decreto sull'apostolato dei laici: ma qui l'intonazione è altra e diversa e mira ad inquadrare la questione sociale dentro ad un cambio di paradigma delle società secolari, ormai dominate dalla omologazione della tecnica e chiamate ad un principio di solidarietà che non può essere interpretato come residuale o ancillare rispetto all'ordine complessivo degli Stati, ma dev'essere letto, casomai, come il principio primo sul quale basare la stessa idea di sviluppo.

## 5. Il Concordato, la sussidiarietà, il volontariato

Restava tuttavia fermo il dato di realtà per il quale pur nel procedere dell'umanità verso la confluenza in un'unica storia, i contesti nazionali andavano comunque ridefiniti e dipanati: e la mediazione delle Conferenze Episcopali si sarebbe rivelata il perno attorno al quale rinnovare il rapporto tra la Chiesa e gli Stati con lo strumento antico dei Concordati. Non è mancato chi aveva pronosticato, all'atto della chiusura del Concilio, che i Concordati sarebbero caduti in desuetudine dal momento che il Concilio stesso aveva inaugurato una dinamica più aperta, meno contrattuale e verticistica con i regni della terra.

La storia del post-Concilio sta a dimostrare esattamente il contrario: e proprio il caso italiano si pone come riduttivo e più angusto rispetto alla cifra alta che abbiamo richiamato sopra delineando il procedere dell'assise nell'affrontare, ciò che qui più ci preme, il tema della questione sociale.

Dall'art. 1 dell'Accordo di Villa Madama che esplicita l'intenzione di instaurare una «collaborazione per la promozione dell'uomo e il bene del Paese» discende, in verità, un articolato aperto ad una prospettiva futura: da un lato, infatti, si approcciano subito una serie di questioni classiche all'interno di un accordo, quali il matrimonio, l'insegnamento della religione nella scuola, il regime degli enti ecclesiastici e via discorrendo. Ma, d'altro lato, si consente il dilatarsi *sine die* di un procedere pattizio rispetto ad un futuro che può conoscere imprevedibili impegni e sviluppi sulle più svariate materie ritenute dalle parti suscettibili di accordi.



È, quello del 1984, come qualcuno lo ha definito, un Concordato *omnibus*: aperto cioè a tutte le variazioni e a tutti i nuovi settori di intervento che la Chiesa possa contemplare nel contesto della realtà italiana.

In altre parole, quel testo fissa i principi sulle varie materie previste demandando l'applicazione e la determinazione della disciplina di dettaglio ad ulteriori intese da definirsi ai diversi livelli, sia centrali che periferici, delle rispettive organizzazioni dello Stato e della Chiesa.

Gli anni che ci separano dalla stipula del nuovo Concordato si caratterizzano per una fitta rete di intese che latamente possiamo collocare dentro la cornice di quello che noi definiamo il "sociale".

Tutto ciò ha consolidato ed incentivato il rapporto privilegiario intrattenuto dalla Chiesa con lo Stato sul terreno eminentemente pubblico, rimanendo inalterata la copertura costituzionale garantita dall'art. 7 della Costituzione.

Questo procedere, del resto, si collocava per antonomasia entro la sfera elettiva nella quale si intrattenevano i rapporti tra i due ordinamenti: dopo che, come accennato in precedenza, lo Stato liberale, non meno che lo Stato fascista - sul punto in sorprendente ma "interessata" continuità - avevano estromesso la Chiesa da quei settori, quali istruzione, sanità e assistenza, che avevano per converso accentrato nelle loro mani.

Ma qualcosa di più e di diverso è intervenuto a partire dagli anni Novanta: periodo nel quale si avvia nello Stato italiano, per un verso, un processo di decentramento amministrativo che trasferisce e delega molti poteri in sede locale, soprattutto alle regioni; per un altro verso, il movimento di civiltà complessivo che tende a riportare sotto l'egida del diritto privato molte aree normate precedentemente dal diritto pubblico per dar fiato e slancio alla *libertas privatorum*.

A questa spinta liberalizzatrice corrisponde una legislazione volta via via, specularmente, a rendere più semplici e spedite procedure burocratiche svolte in ambito locale e non più nazionale e, del pari, a demolire quell'apparato di controlli che inevitabilmente frenava il contributo di privati e l'incidenza di singoli o gruppi nell'esplicare il proprio apporto nel contesto sociale.

Il pericolo per la Chiesa era di rimanere paradossalmente esclusa da questo flusso di facilitazioni inaugurato da quel fenomeno noto ellitticamente come *deregulation* e che toccava ambiti strategici quali quelli del volontariato ed in generale del *non profit*. Proprio la posizione privilegiaria della Chiesa sancita sul terreno del diritto pubblico rischiava di far perdere alla medesima un treno importante che



agganciava alla locomotiva della liberalizzazione larga parte della presenza dei privati nel sociale. Di qui la rincorsa della Chiesa all'applicazione di quella disciplina del diritto comune diventata oramai maggiormente appetibile - sia pure ideologicamente meno stentorea e conclamata - rispetto al diritto speciale di cui era sempre stata destinataria.

La giustificazione ideologica imbracciata, semmai, veniva di più lontano e si sostanzava in quell'invocazione della sussidiarietà che, per quanto auspicata per gli ordinamenti secolari già dall'Enciclica *Quadragesimo anno* di Pio XI del 1931 e ripresa in vari passi conciliari, per lungo tempo è rimasta giacente e disattesa fino ad assurgere oggi ad una centralità, anzi diremmo quasi ad una dimensione totemica che dall'ordinamento comunitario (Trattato di Maastricht) si è riflessa in tutti gli ordinamenti statuali europei, compreso quello italiano che l'ha inclusa nella sua Costituzione.

Dal suo punto di vista, la sussidiarietà viene invocata dalla Chiesa come una sorta di *passé par tout* ed insieme di vessillo per nobilitare il proprio apporto nell'ambito del sociale, recuperando così quel posizionamento perduto nel processo progressivo di sottrazione delle competenze ecclesiastiche in questo campo ad opera dello Stato.

Detto più compiutamente e distesamente, la Chiesa si è trovata a giocare la stessa partita su due tavoli, volgendo sia lo strumento del diritto pubblico che quello del diritto privato al proprio vantaggio, individuato nella possibilità di tornare ad innervare per effetto di legislazione e non più per impeto di carità quel sociale dal quale era stata espunta.

Per questa ragione proprio tale ambito di attività ridiventa la cartina di tornasole per misurare potenzialmente il tasso di "clericalizzazione" riscontrabile nella società civile: in verità crediamo che il quadro fortemente mutato degli ultimi cinquant'anni impedisca valutazioni massimaliste che non tengano nel dovuto conto le variazioni di faglia profonda indotte dall'inverarsi della civiltà della tecnica.

## **6. *Persona imago Dei*: l'atomizzazione, nell'età della tecnica, della dimensione sociale e la sua ridefinizione**

Il forte ritorno alle ragioni del sacro che sembra caratterizzare l'attuale fase di passaggio, va interpretata non secondo uno schema semplicistico per il quale il ritorno del sacro corrisponderebbe ad una conversione profonda delle coscienze nel nostro tempo: essa ha molto a



che vedere con un'ansia crescente generata dal procedere, più che della conoscenza, della capacità applicativa data dalla tecnica, divenuta ormai elemento di accelerazione difficilmente dominabile e connotato da dinamiche di coesione interna non agevolmente arginabili.

Non è tanto un indulgere, questo, ad una lettura tardo-heideggeriana della contemporaneità, quanto piuttosto un constatare come la pervasività della tecnica tenda a rendere oggi le persone apparentemente autosufficienti e totipotenti.

La facilità di comunicazione a distanza, l'irriflessa e subitanea possibilità data dalle risorse della rete, la concentrazione dei processi economici, la velocità nella produzione e nello scambio delle merci, l'obbligo di emancipare ciò che veniva definito come terzo mondo per allargare l'economia di scala dei mercati: tutto ciò spinge verso una antropologia nuova e diversa dove le ragioni del sacro, il suo tempo, la sua condivisione sociale tendono a sbiadire.

Del resto lo stesso Concilio aveva intravisto questa evoluzione laddove affermava: «Il moltiplicarsi dei mutui rapporti tra gli uomini costituisce uno degli aspetti più importanti del mondo d'oggi, al cui sviluppo molto conferisce il progresso tecnico contemporaneo (...). Una così rapida evoluzione, spesso disordinatamente realizzata, e la stessa più acuta coscienza delle discordanze esistenti nel mondo, generano o aumentano contraddizioni e squilibri. Anzitutto nella persona si nota molto spesso lo squilibrio tra una moderna intelligenza pratica e il modo di pensare teoretico, che non riesce a dominare né a ordinare in buone sintesi l'insieme delle sue conoscenze» (*Gaudium et spes*, 23, 8).

Questa è la chiave di lettura illuminante del Concilio che ragionando secondo questa visione avverte l'esigenza di porre al centro dei propri ragionamenti non più e non solo la questione sociale intesa come un ambito di diseguaglianza materiale e spirituale da affrontare e risolvere entro le coordinate di uno Stato equo con il quale la Chiesa può collaborare in via sussidiaria: ma l'idea di persona dalla quale il Vaticano II parte per bilanciare il rapporto di interdipendenza tra l'individuo e la società.

Profeticamente i Padri conciliari percepiscono l'atomizzazione e la solitudine degli uomini dentro al tempo della tecnica ove, nel costruire una società globale che parli un solo idioma di pochi vocaboli e che si vesta e si nutra degli stessi prodotti veicolati da un mercato spesso virtuale, essi tendono a perdere il loro principio identitario, il loro essere legati alla terra, il loro condividere, nelle narrazioni del sacro, un destino comune.

Se le cose stanno in questo modo la questione sociale che si apre oggi non è più solo legata al superamento di una diseguaglianza



economica o all'emergenza data dalla forzata accoglienza di processi migratori: la questione più radicale che si pone investe il progressivo venir meno dei luoghi di una condivisione nella quale affrontare comunitariamente le lacerazioni più profonde ed il non senso delle domande ultime.

Il panorama rispetto al tempo di queste anticipazioni conciliari è mutato con una rapidità stupefacente. Le strutture di socialità delle quali la Chiesa si era fatta tramite - dalle parrocchie agli oratori, ad un associazionismo meno professionalizzato ma più attento alla prospettiva dell'accompagnamento dell'individuo nei passaggi fondamentali della vita - rivelano la loro inadeguatezza e la loro incapacità attrattiva.

Nella tecnica l'individualismo moderno tocca il punto più alto della propria parabola, disvelando nella potenza del mezzo, l'affievolimento del fine.

È a queste latitudini che la lezione conciliare sembra indicare la via: e la via è quella del ribaltamento dell'assioma per il quale non può più essere il *princeps imago Dei* ma la persona deve divenire immagine del divino.

Il recupero di questo *ethos* comporta però il superamento di una visione ormai anacronistica ed obsoleta, propria della Chiesa - ed in specie di quella italiana - secondo la quale l'occupazione di quell'area strategica rappresentata per lunghi secoli dalla questione sociale avrebbe potuto assicurare alla Chiesa stessa il talismano della sua sopravvivenza.

Dalle cose sin qui dette risulta chiara la distanza tra l'impostazione conciliare e la sua traduzione pratica per ciò che riguarda la strategia volta al "sociale".

## 7. Quale Chiesa per quale futuro?

In questo senso il Concordato e le politiche che da esso discendono segnano un punto di regressione: e la Chiesa italiana sembra cogliere dallo sviluppo post-conciliare la necessità di un approccio professionalizzato al tema della questione sociale.

Il proliferare di enti ed associazioni che competono, grazie alla leva della sussidiarietà, con le strutture statuali ci consegnano la figura di una Chiesa solidamente ancorata al tema della competizione *in temporalibus*; quasi che il legato lasciato dal Concilio fosse interpretabile solo secondo una dedizione agli ultimi che si fa impresa *non profit*.



Certo la Chiesa dei nostri giorni si è occupata e si occupa, a giusto titolo, dei problemi legati alla povertà crescente e agli squilibri dati dalla convivenza in una società multietnica e multiculturale: ma essa non potrà ignorare per il futuro quali siano davvero i disagi intimi e profondi che scuotono l'uomo contemporaneo progressivamente depauperato di ciò che una volta veniva definito come "senso".

Oggi vi è da chiedersi - sulla scorta del monito di Gesù che afferma «i poveri saranno sempre con voi» - chi siano veramente i poveri.

Una Chiesa che si fermasse oggi alla risposta pur esigita dalla materialità di condizioni subalterne rischierebbe di tradire il suo compito.

Il tema non è più quello della rilevanza ecclesiastica nelle politiche di *welfare* per riconquistare attraverso la soddisfazione dei bisogni una civiltà al sacro: ma quello di creare, nel cuore dell'età della tecnica, nuove possibilità di socialità e condivisione negate dal procedere piatto della civiltà dell'immagine.

Per questo mentre non registriamo alcuna emozione di fronte al moderno attrezzarsi del mondo ecclesiale rispetto ai temi della povertà e, in generale, alla questione sociale, avvertiamo viceversa una vibrazione profonda nelle corde più intime quando un magistero sempre più accorato - e il ricordo della predicazione sofferta dell'ultimo lembo del pontificato di Giovanni Paolo II risuona ancora come una testimonianza altissima - stigmatizza il radicale antiumanesimo dei processi di riorganizzazione globale in corso, qualificando - ma non era così alle origini? - la Chiesa come uno dei pochi contropoteri in grado di issare ancora la bandiera della dignità eminente dell'uomo rispetto alla priorità segnata oggi da un progresso che rischia di essere cieco e muto.

Per due millenni la Chiesa si è misurata attraverso la questione sociale con un uomo che possedeva strumenti infinitamente inferiori rispetto ai fini che gli stavano dinanzi: oggi la questione sociale rischia probabilmente di dovere, per la prima volta, fare i conti con un uomo detentore di mezzi molto più potenti dei fini che gli stanno dinanzi, ma che più non riesce ad individuare sull'orizzonte.