

## RICERCHE

### AMORE PREFERENZIALE PER I POVERI E TENSIONE ALL'UNITÀ NELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA. UNA RIFLESSIONE A PARTIRE DALLA *SOLLICITUDO REI SOCIALIS*

Uno dei punti teorici cruciali dell'enciclica *Sollicitudo rei socialis*<sup>1</sup> consiste nel richiamo ad una dimensione di pensiero propria dell'insegnamento sociale della Chiesa che rischia di apparire a molti irrealista, utopica, apparentemente non adeguata ad affrontare i realissimi problemi cui rivolge l'attenzione. L'enciclica infatti, *da una parte*, ritiene necessaria una profonda trasformazione dei due sistemi economico-sociali e ideologici dominanti, che si ispirano al «capitalismo liberista» e al «collettivismo marxista» (n. 21). E già sulla trasformabilità dei due sistemi sono stati espressi dei dubbi, da parte di molti, pure positivamente orientati al cambiamento, i quali, a tutti i livelli, vi operano all'interno: è questo l'argomento della SRS che ha suggerito maggiormente l'impressione di un utopismo di fondo da parte dell'enciclica. *D'altra parte* essa non indica i mezzi per la trasformazione; e neppure propone una «terza via» cristiana, un *modello* concretamente sostitutivo dei due sistemi dominanti; né, tantomeno, propone un'*ideologia*, che si potrebbe anche pensare di desumere dal patrimonio cristiano, come qualche volta, in passato, si è tentato di fare.

Né modello economico-sociale né ideologia: la SRS a quanto pare possiede, nei suoi strati profondi, una trama problematica che esclude l'uso di queste strade per la trasformazione del mondo. È la trama problematica della stessa dottrina sociale della Chiesa<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> Datata 30 dicembre 1987, ma pubblicata due mesi più tardi. D'ora in poi citata SRS.

<sup>2</sup> D'ora in poi DSC.

che si presenta, nella SRS, come una *categoria a sé* (n. 41), tale da rifiutare di farsi ridurre a punti di vista che non le appartengono.

Questa *categoria a sé* individua una disciplina, la *dottrina sociale* della Chiesa appunto, il cui statuto epistemologico è piuttosto complesso. Infatti, dal momento che, come sostengono i recenti *Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale*, «la dottrina sociale della Chiesa trae verità, elementi di valutazione e di discernimento dalla Rivelazione, rivendicando per sé il “carattere di applicazione della Parola di Dio alla vita degli uomini e della società”», essa ha bisogno di un solido inquadramento teologico e filosofico»<sup>3</sup>.

*Teologico*, perché alla sua base, proseguono gli *Orientamenti*, c'è una «antropologia tratta dal vangelo» che ha come propria «affermazione primordiale» l'idea dell'uomo come immagine di Dio, affermazione i cui contenuti dottrinali prendono il loro pieno valore e significato «soltanto nel contesto dell'antropologia soprannaturale e dell'intera dogmatica cattolica»<sup>4</sup>. E *filosofico*, perché, «insieme a questi dati derivati dalla Rivelazione, la dottrina sociale assume richiama e spiega anche vari principi etici, fondamentali di carattere razionale, mostrando la coerenza tra i dati rivelati e i principi della retta ragione, regolativi degli atti umani nel campo della vita sociale e politica. Ne consegue pertanto la necessità di ricorrere alla riflessione filosofica, per approfondire tali concetti (...) e per illustrarli alla luce delle ultime cause. Effettivamente, la Chiesa insegna che le encicliche sociali si appellano anche alla “retta ragione” per trovare le norme oggettive della moralità umana, che regolano la vita non solo individuale, ma anche sociale ed internazionale»<sup>5</sup>.

La dottrina sociale si serve inoltre dei dati che provengono dalle scienze positive, specialmente le *scienze sociali*, con le quali l'etica sociale cristiana (teologica e filosofica), si pone necessaria-

<sup>3</sup> CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale* (datato 30 dicembre 1988, ma pubblicato su «L'Osservatore Romano» il 28 giugno 1989), n. 9.

<sup>4</sup> *Ibid.*, n. 9.

<sup>5</sup> *Ibid.*, n. 9.

mente in dialogo. In sintesi : «Questa dottrina si forma con il ricorso alla teologia e alla filosofia che le danno un fondamento, e alle scienze umane e sociali che le completano. Essa si proietta sugli aspetti etici della vita, senza trascurare gli aspetti tecnici dei problemi, per giudicarli con criterio morale. Basandosi su "principi sempre validi", essa comporta "giudizi contingenti", poiché si sviluppa in funzione delle circostanze mutevoli della storia e si orienta essenzialmente all' "azione o prassi cristiana"»<sup>6</sup>.

In conclusione, la dottrina sociale è dottrina etica, che raccoglie una molteplicità di contributi interdisciplinari nell'unità del giudizio morale, irriducibile ad ognuno degli elementi di cui ha bisogno per prodursi.

Partendo dalla fonte primitiva della dottrina sociale, la Rivelazione, sono dunque necessarie diverse mediazioni (teologica, filosofica, sociologica, storica, politica, giuridica, ecc.) per giungere all'affermazione di carattere morale («principi permanenti di riflessione», «valori fondamentali», «criteri di giudizio», «direttive di azione») nel quale la fonte stessa si esprime. Ma la fonte, di mediazione in mediazione, non cessa di operarvi e solo se la si perde di vista ci si può stupire per l'intensificarsi delle critiche alla dottrina sociale in occasione delle ultime encicliche sociali. La «categoria a sé» si propone infatti come *strutturalmente* «sovversiva» e radicalmente «stolta». *Sovversiva* perché continuamente mette in crisi le sistemazioni sociali e culturali cui l'uomo perviene, riorientandole<sup>7</sup>. E *stolta* della «stoltezza» paolina, nella quale può trovare spiegazione quella «irrealtà» che agli occhi di molti sembra attraversare l'enciclica.

Se la fonte della DSC è la Rivelazione, allora la trama più profonda della SRS si collega direttamente col mistero del Cristo, inteso come figura che raccoglie e interpreta la vicenda umana nella storia, e che la SRS assume come *prospettiva ermeneutica profonda*

<sup>6</sup> *Ibid.*, n. 3.

<sup>7</sup> Sulla dottrina sociale della Chiesa come «teoria critica», come «memoria critica e sovversiva», si veda la relazione di Vittorio Possenti, *Natura della dottrina sociale della Chiesa (questioni di metodo)*, al convegno dell'Università Cattolica del Sacro Cuore su «L'insegnamento sociale della Chiesa: principi e nuovi contenuti», Milano 14-15-16 aprile 1988. Possenti, in modo molto interessante, sviluppa queste due caratteristiche della DSC intendendola come *filosofia pubblica*.

per il proprio discorso sul mondo, sui problemi dello sviluppo e del sottosviluppo.

Questa prospettiva si applica attraverso numerose mediazioni culturali. Un ruolo di mediazione fondamentale è ricoperto, nella SRS, dalla categoria di *interdipendenza*. Essa non indica soltanto una realtà sociale ed economica costruita dalla civiltà industriale: l'interdipendenza ha anche un *carattere etico* (n. 19) e può essere assunta come *categoria morale*. Quando questo avviene, l'atteggiamento morale e sociale che vi corrisponde è la *solidarietà* (n. 38) la quale, come virtù cristiana, si ispira ad un «nuovo modello di unità del genere umano»: quella *comunione* che è «riflesso della vita intima di Dio, uno in tre Persone» (n. 40), l'anima stessa della vocazione della Chiesa ad essere «sacramento o segno e strumento... dell'unità di tutto il genere umano»<sup>8</sup>. Caratteristica del nostro tempo, sostiene la SRS, è proprio la sensazione che l'*unità del mondo*, o l'*unità del genere umano*, «sia seriamente compromessa» (n. 14); l'enciclica assume in profondità questa prospettiva dell'unità nella sua analisi del mondo contemporaneo, che culmina nell'individuazione della divisione del mondo in blocchi come causa fondamentale del sottosviluppo.

Ma come valutare l'interdipendenza? Come leggere la prospettiva dell'unità o la sua mancanza nelle esperienze della nostra storia? La SRS ribadisce l'«amore preferenziale per i poveri», che non è una mera opzione contingente, ma si configura come uno *stile* della Chiesa. L'«amore preferenziale per i poveri» è l'unico fra i «temi e gli orientamenti caratteristici» del più recente magistero ecclesiastico che la SRS richiama subito dopo le precisazioni sulla «terza via» (n. 42), ed è inserito lungo tutto il tessuto dell'enciclica: anche «povero», infatti, come «interdipendenza», non è nel cristianesimo soltanto una categoria sociologica, ma richiama la storia spirituale che, dalla povertà del «servo di JHWH» di cui parla Isaia, arriva a quella di Maria, e a quella estrema del Cristo crocifisso<sup>9</sup>. La categoria biblica e spirituale di «povertà» è dunque un luogo privilegiato nel quale cercare l'entrata verso il centro del

<sup>8</sup> *Lumen gentium*, 1.

<sup>9</sup> Cf. R. Laurentin, *La Vergine Maria. Mariologia post-conciliare*, tr. it., Roma 1973, pp. 38-39; e A. Gelin, *Il povero nella Sacra Scrittura*, tr. it., Milano 1956.

mistero della sofferenza e della grandezza umana<sup>10</sup>. Viceversa, questa povertà sofferente è luogo privilegiato per accedere all'intimità con Dio che si fa povero.

In conclusione, *povertà* e *unità* sono categorie che interpretano la situazione umana ed operano una fondamentale mediazione, che permette di ricondurre la situazione umana al modello del Cristo, il quale vive i contenuti di quelle categorie sia nel senso *negativo*, in quanto è *spoglio* al punto da avvertire, e manifestare col suo grido di abbandono, l'interiore *separazione* dal Padre; sia nel loro compimento *positivo*, in quanto in Cristo la *spoliazione* e la *separazione* vengono ricondotte alla ricchezza della *piena unità* col Padre. Fuori da questa volontà di intendere il cuore dell'uomo e di soccorrerlo nelle sue angosce, e di ricostruire allo stesso tempo *un'unità interiore e cosmica* dell'uomo con Dio vincendo le «strutture di peccato», non si può intendere l'enciclica né, tantomeno, il suo rivolgersi non solo al cerchio ristretto dei cristiani o a quello più vasto dei credenti, ma ad *ogni uomo* sulla terra.

*Povertà* e *unità*: nella SRS queste due categorie mediano un reciproco riconoscimento: dell'uomo in Cristo e di Cristo nell'uomo. Entrambe le categorie hanno uno spessore tale da attraversare le principali discipline che concorrono a costituire la DSC. Tanto «unità» quanto «povero» hanno infatti un significato teologico, filosofico, sociologico... Tale molteplicità di significati si unifica però nella sintesi vivente, nella realtà storica: *questo uomo che è oggi davanti a me*.

La DSC non lascia riposare le diverse discipline nella chiarezza teorica della loro distinzione e nella differenza dei loro linguaggi, ma le chiama a raccolta nel tentativo di dire *cosa sia buono per questo uomo*. Il linguaggio della DSC si può quindi considerare un linguaggio di sintesi, nei cui termini si stratifica e si riorganizza la ricchezza di significati messa in luce dalle diverse prospettive disciplinari, impegnate, nella DSC, in *un unico discorso sull'uomo*.

<sup>10</sup> Nell'enciclica di apertura del suo pontificato, Giovanni Paolo II scriveva: «Cristo Redentore (...) rivela pienamente l'uomo all'uomo stesso (...). L'uomo che vuol comprendere se stesso fino in fondo (...) deve, con la sua inquietudine e incertezza ed anche con la sua debolezza e peccaminosità, con la sua vita e morte, avvicinarsi a Cristo»; *Redemptor hominis*, 10.

Alla base di questo discorso ritroviamo la fonte della DSC, la Rivelazione, l'annuncio di Cristo, che suscita un atteggiamento esistenziale, esperienziale, sul quale in primo luogo si fonda l'universalismo dell'enciclica. Intendiamo «universalismo» non nel senso della coscienza che la Chiesa ha della propria missione universale, ma in quello dell'accettazione dei suoi interventi da parte degli altri: perché dovrebbero stare a sentire? Quali sono le valide ragioni umane per prendere sul serio un'enciclica?

La prima risposta viene dai fatti, dalla realtà dell'esistenza, dall'esperienza comune. È proprio su questo terreno che fiorisce un martirologio cristiano, ogni giorno crescente, che testimonia di un impegno *per l'uomo* portato fino alle estreme conseguenze, da parte degli uomini di fede, martirologio che si unisce a quello di tutti gli altri uomini. Giovanni Paolo II ne aveva espresso con chiarezza la motivazione in un suo discorso al Pontificio Consiglio per la Cultura: «Il Pontificio Consiglio per la Cultura proseguirà il proprio lavoro ricordando questi due principi di orientamento: evangelizzazione delle culture e difesa dell'uomo... la nostra fede ci dà fiducia nell'uomo — nell'uomo creato ad immagine di Dio e redento da Cristo — che noi *desideriamo difendere ed amare per se stesso*, coscienti che egli non è uomo che per la sua cultura, cioè per la sua libertà di crescere integralmente e con tutte le sue capacità specifiche» <sup>11</sup>.

Perché il Vangelo entri in una cultura deve trovare la *strada dell'uomo*: i cristiani devono cioè imparare a difenderlo e ad aiutarne la crescita. Non si può annunciare la libertà a chi è schiavo (di un padrone, di una situazione, di un vizio) senza nello stesso tempo operare concretamente per la sua liberazione. È in quest'opera di *inculturazione* all'interno delle diverse culture nel mondo, che capita di dover dare la vita, in vari modi: un gettito continuo di vita che irriga l'umanità e fornisce inchiostro per le encicliche.

Su questa base, nei documenti del magistero sociale si fa sentire la voce di chi altrimenti non verrebbe mai ascoltato; sempre

<sup>11</sup> Giovanni Paolo II, *Discorso al Pontificio Consiglio per la Cultura*, 18 gennaio 1983.

più, quelli che nella società subiscono, entrano nel processo di elaborazione dell'insegnamento sociale. Dall'interno della Chiesa si sviluppa dunque una coerente promozione umana, che tale non sarebbe (rimarrebbe paternalismo, assistenzialismo, parlare «a nome di...») se non giungesse al livello della produzione teorica. Scelta preferenziale dei poveri, in una coerente prospettiva di interdipendenza, significa infatti inserire, nel quadro generale della fede, anche il loro punto di vista: «Questo ampliamento dei soggetti — spiega il teologo Sebastiano Mosso — che riflettono sul rapporto tra fede e realtà sociale, avvenuto capillarmente e a tutti i livelli della comunità ecclesiale, viene a incidere in modo molto forte sul metodo e sui contenuti, e sulla sensibilità del magistero sociale, episcopale e pontificio, perché ne amplia e innova l'*humus* in cui si genera e ne costituisce anche maggiore possibilità di ascolto e di attuazione efficace»<sup>12</sup>.

È l'umanità stessa, con le sue esperienze e i suoi problemi, che giunge a parlare all'interno della Chiesa, che assume la Chiesa come propria parola, come propria coscienza più profonda. Questo non si realizza attraverso un inglobamento della società nella Chiesa, ma con una essenziale apertura della Chiesa all'umanità, richiesta dalla stessa universalità della sua missione. La Chiesa attua uno «svuotamento» di sé, caratteristico di chi ama, e che per questo si riempie di interesse per la persona amata. La Chiesa fa suo lo svuotamento di sé attuato nella croce dal Cristo, quello che consente ad ogni uomo di riconoscersi in Lui e fare proprie le Sue parole. Universalità non significa dunque *rinunciare all'identità* che la fede conferisce, ma portare la propria fede ad un livello così vero che anche gli altri ne riconoscano il valore. È ciò che *avviene* dando la vita: la fede si realizza nella ripetizione e nel rinnovamento vitale di ciò che ha fatto Cristo. È ciò che *non avviene* se la fede viene usata per separarsi dagli uomini, come scudo protettivo che, dietro una facciata di condanna e di intransigenza, nasconde i contorni di un'intima debolezza: quella che si esprime in un'ideologia, o in quella «terza via» che SRS esclude.

<sup>12</sup> S. Mosso, *Nuovi contenuti e nuovi problemi nell'insegnamento sociale della Chiesa*, Relazione al citato convegno di studio dell'Università Cattolica del Sacro Cuore 5-16, p. 5 (dattiloscritto).

Questo è il contesto sorgivo della DSC, il mistero di Cristo vissuto con pienezza dalla Chiesa all'interno dell'umanità, mistero che ne ispira la prospettiva ermeneutica. Ora bisogna cercare di comprendere il dispiegarsi di questa prospettiva attraverso le complesse mediazioni condotte dalla DSC. Non tenteremo di ricostruire l'insieme di tutte le mediazioni; cercheremo però di approfondire i contenuti di alcuni aspetti centrali della DSC, esaminando tre diversi (ma intimamente intrecciati) contesti o livelli di mediazione presenti nella DSC e suggeriti dalla *Sollicitudo*.

Un primo livello di mediazione è quello dell'*antropologia biblica*; lo prenderemo in considerazione esaminando i racconti della creazione dell'uomo nel libro della *Genesi*.

La seconda mediazione è fornita, a un livello che potremmo chiamare *filosofico-sociale*, dal tema dei diritti umani.

Un ulteriore contesto di mediazione è quello *storico-politico* dell'analisi della contrapposizione tra i due principali sistemi economici, politici, ideologici.

Tutti e tre i livelli, con gli strumenti loro propri, esplicitano la prospettiva ermeneutica della DSC, sviluppando l'incontro del messaggio evangelico e della sue esigenze etiche con i problemi sociali, incontro che sta all'origine della DSC <sup>13</sup>.

#### MEDIAZIONE BIBLICO-ANTROPOLOGICA: L'ORIGINARIO DISEGNO DI UNITÀ

##### *Tre concetti «architettonici»*

Nella SRS hanno particolare rilevanza tre concetti, che reggono l'architettura dell'intera enciclica. Essi corrispondono a — e sviluppano originalmente i — tre punti nei quali, secondo la *Sollicitudo*, l'enciclica *Populorum progressio* di Paolo VI è stata innovativa.

Il primo concetto è quello di *strutture di peccato* (n. 36), intese nel duplice senso di strutture *nate dal peccato* e *generanti* a loro volta *il peccato*. La SRS compie delle importanti osservazioni sulla

<sup>13</sup> *Orientamenti...*, cit.; n. 3.



continuità della questione sociale: la dimensione mondiale di questa, nella quale erano già entrati documenti quali la *Mater et magistra* e la *Gaudium et spes*, e che viene per la prima volta esplicitamente dichiarata dalla *Populorum progressio* (n. 3), non significa il superamento delle problematiche precedenti riguardanti la lotta di classe e il confronto con le grandi ideologie: «Significa, al contrario — precisa la SRS per “eliminare un possibile equivoco” — che le problematiche nelle imprese di lavoro o nel movimento operaio e sindacale di un determinato paese o regione non sono da considerare isole sparse senza collegamenti, ma che dipendono in misura crescente dall’influsso di fattori esistenti al di là dei confini regionali e delle frontiere nazionali» (n. 9). Questa osservazione era già stata avanzata nella *Laborem exercens*: «Se nel passato al centro di tale questione (la questione sociale) si metteva soprattutto in luce *il problema della “classe”*, in epoca più recente si pone in primo piano *il problema del mondo*. Si considera, perciò, non solo l’ambito della classe, ma quello mondiale delle disuguaglianze e delle ingiustizie e, di conseguenza, non solo la dimensione di classe, ma quella mondiale dei compiti sulla via che porta alla realizzazione della giustizia nel mondo contemporaneo. L’analisi completa della situazione del mondo di oggi ha manifestato in modo ancora più profondo e più pieno il significato dell’anteriore analisi delle ingiustizie sociali ed è il significato che oggi si deve dare agli sforzi che tendono a costruire la giustizia sulla terra, non nascondendo con ciò le strutture ingiuste, ma postulando il loro esame e la loro trasformazione in una dimensione più universale»<sup>14</sup>.

Esiste dunque un collegamento dinamico, una reciproca dipendenza tra le strutture di peccato, che lega l’ingiustizia compiuta nella piccola fabbrica con quella perpetrata nei mercati mondiali delle materie prime: è il legame che consente alla SRS di parlare di *sistemi mondiali* e di criticarli nel loro insieme.

Il secondo concetto è quello di *solidarietà* e *dovere morale alla solidarietà*. La SRS osserva che, nei vent’anni che la separano dalla *Populorum progressio*, la problematica relativa al sottosviluppo si è generalmente aggravata, non per cause di tipo «naturale», ma per

<sup>14</sup> Giovanni Paolo II, *Laborem exercens*, n. 2.

gli interventi che si sono succeduti. Osserviamo che ci sono stati diversi tipi di interventi. Alcuni di essi hanno avuto lo scopo di sollevare momentaneamente la situazione di un popolo alle prese con una grave emergenza, portando cibo, vestiario ed altri generi di primo soccorso: si è trattato di azioni necessarie, ma non rivolte a risolvere alla radice i problemi, a creare le condizioni per portare ogni popolo almeno all'autosufficienza alimentare. È vero che organismi internazionali sono intervenuti con azioni finalizzate a quest'ultimo obbiettivo: ma gli interventi sono risultati insufficienti, inadeguati alla vastità dei problemi (nn. 12 e 13). Altri interventi sono stati decisamente negativi. Tutto questo costringe ad ammettere, in conclusione, che è la stessa organizzazione economica del pianeta a moltiplicare le disuguaglianze: ciò che deve cambiare è il modello stesso di sviluppo, basato su un'interdipendenza mondiale *negativa* che si ripercuote *negativamente* su una parte del pianeta (n. 16). Assunto centrale della SRS (che richiama il n. 48 della *Populorum progressio*) è che, poiché la situazione attuale è il frutto di scelte compiute dagli uomini, scelte di segno inverso possono rovesciare la situazione: l'interdipendenza è un fatto di cui si deve tener conto al momento delle scelte, comprendendo l'*obbligo morale* di fare ciò che ha una ricaduta positiva sugli altri e trasformando così il *fatto ambivalente* dell'interdipendenza nel *fatto morale della solidarietà* (n. 9).

Il terzo concetto è la *dimensione umana dello sviluppo*, che, come i precedenti, richiama direttamente la *Populorum progressio* (nn. 76 e 87). Giovanni Paolo II riconosce, accanto al *sottosviluppo*, un *supersviluppo*, ugualmente «contrario al bene e alla felicità autentica (...) consistente nell'eccessiva disponibilità di ogni tipo di beni materiali in favore di alcune fasce sociali», che rende gli uomini «schiavi del possesso» e dal quale non si ricava che una «radicale insoddisfazione» (n. 28). L'autentico sviluppo, secondo la SRS, dev'essere misurato in base ad un *parametro interiore* «che è nella *natura specifica* dell'uomo, creato da Dio a sua immagine e somiglianza (cf. *Gn* 1, 26)» (n. 29): per chiarire il contenuto di questo terzo concetto la SRS si riferisce direttamente alla *Genesi* come suo fondamento.

Come abbiamo visto, il riferimento biblico non è occasionale

ma metodologico, e la *Genesi* ne è sicuramente il luogo privilegiato, e non solo in senso quantitativo <sup>15</sup>. La SRS, a questo riguardo, dopo il prolungato richiamo al primo libro della Bibbia, contenuto nel n. 30, tira delle conclusioni precedute da un'espressione limitativa: dice infatti che è logico concludere in quel modo «almeno da parte di quanti credono nella parola di Dio». Ci sembra che quell'«almeno» alluda al valore universale della *Genesi*: esistono infatti dei motivi che ne fanno un testo fondante non solo per i credenti, in quanto costituisce un momento alto della coscienza umana raggiunta dal pensiero ebraico, che si trasmette all'intera civiltà occidentale attraverso il cristianesimo. Si tratta naturalmente, per credenti e non credenti, di un diverso livello di fondazione; ma il valore culturale delle immagini dell'uomo fornite dalla *Genesi* è in entrambi i casi rilevante, per la capacità di esse di interpretare aspetti essenziali dell'esistenza umana: «Si può dire — osserva Giovanni Paolo II — che l'analisi dei primi capitoli della *Genesi* ci costringe, in certo senso, a ricostruire gli elementi costitutivi dell'originaria esperienza dell'uomo. In questo senso, il testo jahvista è, per il suo carattere, una fonte peculiare. Parlando delle originarie esperienze umane, abbiamo in mente non tanto la loro lontananza nel tempo, quanto piuttosto il loro significato fondante. L'importante, quindi, non è che queste esperienze appartengano alla preistoria dell'uomo (alla sua "preistoria teologica"), ma che esse siano sempre alla radice di ogni esperienza umana» <sup>16</sup>.

Il *Genesi* consente un'interpretazione antropologica di tutti e tre i concetti «architetonici» della *Sollicitudo*, che trovano nel tema dell'*immagine di Dio*, sviluppato nel primo libro della Bibbia, il loro riferimento culturale profondo. Alla *Genesi* allora ci si può rivolgere ponendo le seguenti domande: come sorgono e in che cosa consistono le «strutture del peccato»? Cosa significa «solidarietà» e perché è un «obbligo morale»? Qual è la «dimensione umana» che la SRS indica a proposito dello sviluppo? Non si tratta di svolgere un'esegesi, ma di servirsi del lavoro degli esegeti per comprendere

<sup>15</sup> Nella SRS, *Genesi* è il testo biblico più citato, con 16 citazioni su un totale di 62 citazioni bibliche, 38 delle quali dal Nuovo e 24 dall'Antico Testamento.

<sup>16</sup> Giovanni Paolo II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Roma 1985, p. 65.

quali contenuti la SRS assegna a questi concetti attraverso la *fondazione biblica e cristologica* di cui si è parlato.

### *I racconti della creazione*

Il primo racconto della creazione presenta, per ogni giorno, uno schema fisso che, alle parole «Dio disse» fa seguire il comando creatore di Dio e conclude, invariabilmente, con «Così avvenne». Anche il sesto giorno presenta questo andamento nella creazione degli animali terrestri. A questa, però, Dio fa seguire un'ulteriore opera che sembra staccarsi radicalmente dalle precedenti: la deliberazione di Dio è introdotta infatti da un «Facciamo l'uomo (l'adàm), un plurale che, secondo alcuni studiosi, indicherebbe il parlare di Dio davanti alla sua corte <sup>17</sup>. Ma può indicare anche una sorta di riflessione da parte del Creatore, simile al parlare fra sé e sé dell'artigiano che, dopo aver radunato tutti i materiali e gli strumenti occorrenti, e terminati gli ultimi preparativi, si accinge infine a por mano all'opera in vista della quale tutto aveva predisposto: il «facciamo» esprimerebbe allora la pausa, il momento di raccoglimento che precede il gesto decisivo.

Le parole che seguono spiegano la ragione di tanta attenzione; questo «uomo», che sta per essere creato, Dio dice di volerlo fare «a nostra immagine, a nostra somiglianza». Nulla di quanto era già stato creato aveva simili caratteristiche; i due termini indicano non solo una somiglianza esteriore, come quella per cui si può distinguere, all'interno di un gruppo, due fratelli, o padre e figlio; il testo afferma soprattutto un'intima affinità, una corrispondenza interiore, un essere «come» Dio dell'uomo, che giustifica la concentrazione del Creatore, impegnato a dare vita non ad un semplice subordinato, un servo che gli sia utile, ma ad uno «come» Lui. Il compito dell'uomo non è infatti un servizio a Dio, ma il «dominio» sul creato <sup>18</sup>; anche prendendo come prevalente l'altra inter-

<sup>17</sup> P.E. Testa discute le diverse ipotesi avanzate da autori antichi e contemporanei in *Genesi. Introduzione - Storia primitiva*, Torino-Roma 1969, pp. 263-265.

<sup>18</sup> Nel testo biblico l'uomo collabora con Dio, non è uno schiavo che Dio ha creato per sottrarsi alla fatica, come avviene in altri racconti cosmogonici. La digni-

pretazione del «Facciamo», cioè lo svolgersi dell'opera creatrice davanti alla corte, ci troviamo di fronte ad una dichiarazione solenne che significa: «Come noi siamo Sovrani, così l'uomo, che è come noi, sia sovrano di quanto abbiamo creato». Le due interpretazioni, dunque, portano alla medesima sottolineatura della particolare elezione dell'uomo, e già ci dicono qualche cosa del significato della «dimensione umana» che andiamo cercando: l'uomo è *al di sopra*, ha cioè la capacità, che gli viene dalla sua struttura originaria, di trascendere il creato, di *porsi al di là di ogni cosa e ogni situazione*, di misurare la vita e non solo di esserne misurato<sup>19</sup>.

Il termine-chiave, però, «immagine», non ci è ancora noto: sappiamo che l'uomo è immagine di Dio, ma di Dio conosciamo solo la potenza e l'intelligenza creatrice; sappiamo anche che Egli non è chiuso nella sua perfezione sovrana, ma si rivolge fuori di sé, comunica la vita; e anche l'uomo, di conseguenza, avrà a modo suo queste caratteristiche; eppure, con tutto ciò, non sappiamo molto né dell'uomo né di Dio<sup>20</sup>. Anche il creato ci è ignoto, finché non potremo guardare dentro colui che, dominandolo, gli dà senso. È col versetto 27 che andiamo «dentro» l'uomo, quando ci viene detto, per spiegare il suo essere ad immagine di Dio, che

tà dell'uomo nella *Genesi* è un caso isolato. Neppure nella letteratura della geograficamente prossima Mesopotamia l'uomo è destinato a compiere cose grandi, ma soltanto a servire: «Non esistono testi, nati dalla volontà di promuovere, in qualche modo, la coscienza, nei singoli uomini, di una propria e inalienabile dignità. Anche la letteratura mesopotamica, che è la più ampia fra quelle asiatiche, è muta a tale riguardo»: A. Mattioli, *Dio è l'uomo nella Bibbia d'Israele (Teologia dell'Antico Testamento)*, Casale Monferrato 1981, p. 196.

<sup>19</sup> «Cheché gli possa accadere (...) l'uomo deve cercare di venirne a capo interiormente. Si conoscerà la natura dell'uomo dal modo in cui saprà cavarsela interiormente di fronte alle cose»: L. Kohler, *Mensch*, 112s., citato da H.W. Wolff, *Antropologia dell'Antico Testamento*, tr. it., Brescia 1975, p. 212. «Il richiamo all'«ubbidienza alla legge divina» — osserva G. Piana —, nell'assolvimento di questo compito, non è dunque da intendersi come rinvio ad un ordine morale esterno, ma come adesione alla sua stessa natura, come «rispetto dell'immagine ricevuta, fondamento chiaro del potere di dominio riconosciutogli in ordine al suo perfezionamento (cf. *Gn* 1, 26-30; 2, 15s.; *Sap* 9, 2-3)»»: *La questione ecologica*, in «Rivista di teologia morale», 78, 1988, p. 44.

<sup>20</sup> «Ma la difficoltà per noi sta appunto in ciò, che il testo consideri sufficiente ed univoca la semplice affermazione della somiglianza divina»: G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento. I, Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*, tr. it., Brescia 1972, p. 174.

l'uomo è «maschio e femmina». L'uomo, dunque, racchiude un'intima relazione: e bisogna intendere questa, se si vuole capire l'uomo, e il creato al quale dà senso, e Dio al quale somiglia.

Sono i versetti 29 e 30 a darci la prima indicazione. Sia gli uomini che gli animali sono vegetariani, non sono cioè costretti a uccidersi gli uni gli altri per nutrirsi, e non devono neppure lottare per il possesso del cibo, avendo Dio destinato loro tipi diversi di vegetali <sup>21</sup>. L'assenza della lacerazione, del sangue, del male fisico, vuole qui indicare l'*assenza del male morale*, il regno cioè di una *perfetta armonia*. Il secondo racconto della creazione rafforza questo messaggio. Plasmato l'uomo dalla terra (2, 7) e successivamente gli animali, l'uomo impone loro il nome; sappiamo che per i Semiti dare il nome non era una formalità, ma significava interpretare colui che riceveva il nome, individuarne l'indole, affidargli un compito. Con questo viene ribadita la signoria dell'uomo. Ciò che a noi interessa, ora, è però il fatto che l'uomo non trova nessuno che sia «come» lui, che gli stia «di fronte», col quale possa avere cioè lo stesso rapporto che ha con Dio. Di conseguenza, Dio lo addormenta e forgia dall'uomo la donna. Nel vederla, l'uomo darà alla donna il proprio nome, perché riconosce se stesso in lei («Costei si chiamerà *iššāh* perché da *ʾiś* fu tratta costei» <sup>22</sup>). Il racconto si conclude con l'osservazione, per noi capitale, che i due «erano nudi ma non ne provavano vergogna»: anche in questo caso, la nudità esteriore indica una trasparenza interiore, il vedersi reciprocamente fino in fondo, l'essere senza nascondimenti e senza timore l'uno per l'altro. L'uomo e la donna non avevano ostacoli da superare per comunicare, non c'erano ombre né conflitti fra loro.

Come *'ādām* non indicava un individuo, ma l'umanità intera, così il rapporto tra uomo e donna indica la più generale molteplicità umana, e conferisce ad essa il proprio carattere di unità profonda, originaria, di due che si riconoscono l'uno nell'altro e si coappartengono, due rami provenienti da un'unica radice che è Dio. Questo è il loro rapporto, questa è l'«immagine» ricevuta dal Crea-

<sup>21</sup> Cf. F. Castel, «Dio disse...». *I primi undici capitoli della Genesi. Parola di Dio, miti dell'Antico Oriente e tradizioni d'Israele*, Alba 1987, p. 56.

<sup>22</sup> Gn 2, 23. Cf. le osservazioni di Testa sull'etimologia usata dall'uomo, in *Genesi...*, cit., p. 293.

tore, il quale in essa viene rivelato come *unità di distinti, reciproca donazione, amore*. In questo rapporto si realizza quel trascendersi che spiega la «dimensione umana»: l'uomo si attua e si ricompone come «immagine» nel suo trascendersi nell'altro uomo e in Dio. La missione dell'uomo è dunque trasmettere al creato questa intimità amorosa, originata da Dio e vissuta con gli altri uomini: l'universo è in questo modo penetrato da un *disegno di unità* tale che ogni cosa, creata da Dio e ordinata dall'uomo, dice «amore», riflette cioè l'unica immagine di Colui che l'ha creata e di coloro che la custodiscono.

L'immagine dispiegata potremmo chiamarla, nel linguaggio della *Sollicitudo, solidarietà*<sup>23</sup>; e ne risulta evidente anche l'*obbligo morale*: «solidarietà» non è per l'uomo qualcosa *in più* cui dedicarsi dopo aver sistemato le cose essenziali, ma, come insegna l'antropologia della *Genesi*, è il nostro stesso *modo di essere*, è l'intima socialità per la quale ogni uomo si supera e si riconosce nell'altro; l'uomo che rinuncia alla solidarietà si amputa: il sistema che vi rinuncia va contro l'uomo.

Tutti, in conclusione, possono trarre luce da questa saggezza originaria, e comprendere meglio ciò che l'uomo è, anche senza essere dei credenti; i credenti, però, non si limitano ad una interpretazione simbolica del ruolo del Creatore, ma intendono in modo reale l'*immagine*: sanno che l'uomo ama, è solidale, perché così l'ha fatto Dio, che ama, è solidale<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Fra gli studiosi della Bibbia, col concetto di «solidarietà» umana si intende generalmente quanto viene espresso mediante l'idea di generazione, le liste genealogiche, la concezione della «personalità corporativa». Noi invece usiamo «solidarietà» nel senso morale col quale lo usa anche la SRS, come sinonimo di reciproco interesse e compartecipazione tra gli uomini, come amore che ha la sua origine nello stesso amore di Dio. Questo amore si comunica agli uomini e viene espresso, nei racconti della creazione, nell'immagine nuziale, nel significato sponsale del corpo, che indica la vocazione all'amore di ogni uomo. I due concetti di solidarietà sono evidentemente connessi, ma è necessario non confonderli.

<sup>24</sup> Ci sembra di costatare un'intima debolezza, una contraddizione, nella posizione di chi riconosce il contenuto di verità dell'antica sapienza di ogni civiltà, che non è mai separabile dall'idea di Dio (e nella *Genesi*, in particolare, Dio è uno dei termini del paragone dell'immagine, senza il quale l'analogia non si può costruire), ma allo stesso tempo nega pregiudizialmente ogni realtà a Dio. Tutti conosciamo l'interpretazione data da Feuerbach al riguardo: essa a modo suo vorrebbe spiegare a che cosa sia servita l'idea di Dio nello sviluppo umano, ma continua a non spiegare *perché* l'uomo abbia avuto la necessità di porla. Riteniamo necessaria, per la

Bisogna mettersi ora sulle tracce della fondazione del terzo concetto, le «strutture di peccato», che emerge con la trasgressione del divieto divino: con essa l'uomo e la donna infrangono l'originaria intimità con Dio; e, di conseguenza, anche la loro intimità, ora che l'«immagine» è oscurata, viene perduta: si accorgono di essere nudi e si coprono. Da questo momento uomo e donna hanno qualcosa da nascondersi; si coprono, si difendono, perché esiste la possibilità di ferirsi reciprocamente: l'altro, non più conosciuto profondamente, fa paura. L'intimità, ora, è una conquista, deve superare degli ostacoli.

Dopo essersi coperti, i due riconoscono i passi di Dio che si avvicina, e si nascondono dietro gli alberi. Il Signore chiama l'uomo, che esce dal nascondiglio e si scusa: «Mi sono nascosto perché sono nudo». Spontanea esplode la domanda di Dio: «Chi ti ha fatto sapere che eri nudo? Hai forse mangiato del frutto di cui ti avevo comandato di non mangiare?». A questo punto l'uomo potrebbe ammettere lo sbaglio e chiedere perdono, potrebbe gettarsi a terra e rimettersi nelle mani del suo Creatore, nel tentativo di recuperare l'originaria amicizia. Invece, la sua risposta è terribile: «La donna che tu mi hai posta accanto mi ha dato il frutto». Con queste parole l'uomo sancisce la rottura di tutti i suoi legami fondamentali; in primo luogo, infatti, scarica la colpa sulla donna, come farebbe un superiore con l'ultimo dei subordinati: colei che gli stava di fronte, che con la sua parità con lui costituiva l'immagine di Dio, viene schiacciata giù e sottomessa. Nasce così la prima *struttura di peccato*, nella forma di una *gerarchia ingiusta*, che il disegno originario di Dio non voleva e che segna un deturpamento dell'«immagine». In secondo luogo, l'uomo sottolinea che si tratta della donna «che *tu* mi hai posta accanto»: come a dire che l'errore, all'origine, è stato commesso da Dio e da tale errore l'uomo dissocia la propria responsabilità. Distacco dalla donna e distacco da Dio si implicano a vicenda: chi sottomette l'altro essere umano perde il rapporto con Dio; e chi si separa da Dio non è più in intimità con l'uomo, ma tende a sottometterlo o a sottomettersi.

comprensione profonda della vicenda umana, almeno l'apertura di fondo verso questo mistero, la tensione a cercare di comprendere, senza giudizi precostituiti, perché mai l'uomo non riesca ad intendere il senso della propria vita senza «mescolarla» di continuo alla vita di Dio.



Nelle parole che Dio rivolge subito dopo alla donna non c'è più alcuna ansia investigativa: sembra esserci posto, ormai, solo per una profonda amarezza: «Che hai fatto?». Potrebbe essere ora il turno della donna per chiedere perdono; oppure potrebbe ribellarsi alle parole dell'uomo; tutto, invece, sembra essere già compiuto: «Il serpente mi ha ingannata», risponde la donna, avallando la gerarchia stabilita dall'uomo e trasmettendola al resto del creato, poiché scarica la colpa, a sua volta, su un'altra creatura. Tutto l'universo, a questo punto, è attraversato dalla rottura dell'unità, operata dall'uomo e dalla donna: la natura non è più semplicemente amica, ma ingaggia anche una lotta con l'uomo (3, 17-19). Tutto ciò che prima era interamente positivo acquista ora un volto duplice, cioè sia di amicizia che di inimicizia; quello che prima veniva spontaneo dovrà ora essere conquistato con fatica.

Importante è la previsione che il Signore rivolge alla donna: «Verso tuo marito sarà il tuo istinto...»: pensiamo si possa intendere questa espressione nel senso che la donna conserverà la sua capacità di amare, quasi una particolare sensibilità all'unità che la *Genesi* sembra attribuirle, espressa anche dal fatto, forse, di venire dopo l'uomo, e di essere dunque colei che consente la distinzione e l'unità, colei che porta a compimento. Ma questa sua tensione originaria verrà frustrata: «Verso tuo marito sarà il tuo istinto, *ma egli ti dominerà*» (3, 16); all'uomo cioè sarà difficile rivolgersi con vero amore alla donna, sottrarsi, almeno con le sue sole forze, all'ordinamento ingiusto da lui stesso stabilito. L'umanità, che nel piano originario era *al di sopra* di tutto, subisce ora, dopo aver perduto l'unità con Dio, un'intima lacerazione, vive *al di sotto di se stessa*: la subordinazione della donna rappresenta tutte le ingiuste subordinazioni, quelle *strutture di peccato* che arrivano fino a noi.

Il racconto comprende però anche una previsione di riscatto, la futura vittoria della donna sul serpente (3, 15), quella vittoria che Maria, nel vangelo di Luca, annuncia come compiuta nella propria persona («grandi cose ha fatto in me l'Onnipotente»; *Lc* 1, 49), attraverso il rovesciamento di tutte le gerarchie ingiuste («ha rovesciato i potenti dai troni, ha innalzato gli umili»; *Lc* 1, 52): Maria infatti rappresenta il punto di arrivo nella storia dei poveri

d'Israele, ed è nella sua umanità innalzata che si pongono le condizioni per il passaggio, in Cristo, dalla subordinazione alla libertà, dalla divisione all'unità, cioè per il ristabilimento del disegno originario. Appare logico che sia una donna a dichiararlo, perché la donna era stata sottomessa e dunque da lei doveva partire il riscatto, lei dev'essere la misura della liberazione e dell'unità raggiunta.

Questo disegno di unità è compiuto dal Cristo. La SRS richiama il concetto, espresso dalla *Lettera ai Colossesi*, che Cristo riconcilia a sé tutte le cose (*Col* 1, 20) e commenta: «In questo piano divino, che comincia dall'eternità in Cristo, "immagine" perfetta del Padre, e che culmina in lui, "primogenito di coloro che risuscitano dai morti" (*Col* 1, 15.18), *s'inserisce la nostra storia...*» (n. 31). Cristo, immagine perfetta di Dio, è immagine anche di un'umanità che soffre l'intima divisione e il distacco da Dio, cioè quella rottura dell'armonia originaria che si esprime nelle *strutture (interiori e sociali) di peccato*. Nel grido finale della passione del Cristo: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (*Mc* 15, 34; *Mt* 27, 46) si rivela il culmine della spaccatura, e, dunque, il momento di più profonda partecipazione da parte di Cristo al dramma umano, che Dio, in Cristo, fa proprio. In questo grido Dio e uomo sono tornati all'intimità <sup>25</sup>.

Cristo rende possibile ripristinare l'originario disegno di unità della *Genesi*, che l'uomo cioè torni a trasmettere al creato, con la propria vita, l'intimità con Dio: ma per ricostruire l'unità bisogna saper rivivere lo squarcio, il grido di Cristo, calandosi nella *separazione umana*, vivendo la stoltezza del «farsi tutto a tutti» fino in fondo. La *Gaudium et spes*, alla quale spesso la SRS, direttamente o attraverso la *Populorum progressio* si riferisce, sosteneva che, con l'incarnazione, Cristo «si è unito in certo modo ad ogni uomo» <sup>26</sup>. Nel dare la vita per l'uomo, nell'incontro con lui, la Chiesa realizza l'incontro con Cristo; essa è segno o sacramento dell'unità del

<sup>25</sup> Questo aspetto di fondamentale importanza è stato spiegato da Chiara Lubich in *L'unità e Gesù abbandonato*, Roma 1984. Ci riferiamo anche all'importante lavoro esegetico di Gérard Rossé, *Il grido di Gesù in croce. Una panoramica esegetica e teologica*, Roma 1984, e alla ricca ricerca di Piero Coda, *Evento pasquale. Trinità e storia. Genesi, significato e interpretazione di una prospettiva emergente nella teologia contemporanea. Verso un progetto di ontologia trinitaria*, Roma 1984.

<sup>26</sup> *Gaudium et spes*, n. 22.

genere umano perché è segno o sacramento di Cristo, perché nella passione dell'uomo vive la passione di Cristo. Chiesa, dunque, è anche accettare d'essere separati *con l'uomo*, non essere separati *dall'uomo*: è condurre all'unità nel superamento della separazione, come il grido di abbandono conduce al Padre. Le immagini bibliche che appartengono al fondamento del pensiero sociale della Chiesa quale è presentato nella SRS, sono dei mezzi, anche per chi non crede (ma rimane aperto al mistero), che consentono di penetrare nell'uomo, di intendere il mistero di sofferenza e di elezione che in un disegno unitario lega interiormente ogni uomo ad ogni altro e, al tempo stesso, lo orienta verso qualcosa che lo supera.

#### MEDIAZIONE FILOSOFICO-SOCIALE; IL TEMA DEI DIRITTI

La SRS è un ulteriore passo avanti di una Chiesa che non si difende dietro la dottrina, ma vive in pieno la sua passione per l'uomo, pagando con la vita l'autorità delle proprie parole. Anche la dottrina, di conseguenza, è considerata come un patrimonio di verità che consente di percorrere la strada dell'uomo, e che in tale vicenda è suscettibile di ulteriori sviluppi, non solo per il *rinnovamento* degli elementi storicamente condizionati <sup>27</sup>, ma anche per la sempre maggiore *comprensione* che si consegue, proprio attraverso le vicende storiche, degli stessi principi dottrinali <sup>28</sup>.

#### *Una svolta nel magistero sociale*

Proprio in funzione di questi compiti di rinnovamento e comprensione, è di particolare rilevanza il tema dei diritti umani, che ha preso un posto sempre più centrale negli interventi della Chiesa. È fortemente presente, ad esempio, nei documenti della ponti-

<sup>27</sup> Su questo punto, che riguarda la distinzione delle diverse componenti del pensiero sociale della Chiesa, cf. O. von Nell-Breuning s.j., *Lo sviluppo della dottrina sociale cattolica*, in «Strumento internazionale per un lavoro teologico: communio», n. 56, marzo-aprile 1981, pp. 59-61, 64.

<sup>28</sup> È quanto spiega C. Van Gestel nel suo classico lavoro *Introduzione all'insegnamento sociale della Chiesa*, tr. it., Roma 1966 (II ed.), spec. p. 169.

ficia commissione «Iustitia et Pax» sul debito internazionale e sulla crisi degli alloggi; anche il più recente documento della stessa commissione sul razzismo, interpreta le varie forme contemporanee in cui esso si presenta come violazione o mancato riconoscimento dei diritti umani <sup>29</sup>. Il n. 17 della *Redemptor hominis* è interamente dedicato a tale tema; l'enciclica *Sollicitudo rei socialis*, inoltre, come, del resto, anche la precedente enciclica sociale *Laborem exercens*, è costantemente attraversata dalla preoccupazione per i diritti umani, intesi non solo come diritti della persona, ma anche della famiglia, delle nazioni e dei popoli. E molti altri esempi si potrebbero fare.

Uno studioso competente ed esperto come Jean-Yves Calvez, in una delle sue conferenze a Nôtre-Dame, ha dichiarato che i diritti dell'uomo sono diventati ormai il centro del pensiero sociale della Chiesa: «Ma siccome non è stato sempre così, si può oggi parlare dei diritti dell'uomo come di un nuovo punto di partenza nel processo di sensibilizzazione dei cristiani alle esigenze sociali» <sup>30</sup>. E «se non è sempre stato così», chiediamoci allora: in che cosa consiste la svolta, e quando è avvenuta?

Il punto di separazione tra due diversi periodi è comunemente riconosciuto nel pontificato di Giovanni XXIII, che si pose il problema dell'universalità di una sua enciclica, rivolgendola a tutti gli uomini «di buona volontà» <sup>31</sup>. Dalla fine dell'ottocento, quando Leone XIII aprì ufficialmente la «questione sociale», per i cattolici, con l'enciclica *Rerum novarum*, fino a Pio XII, il metodo della Chiesa nel suo magistero sociale si potrebbe definire «deduttivo»: da alcuni principi immutabili, ricavati direttamente dai contenuti di fede, si faceva conseguire una configurazione ideale della socie-

<sup>29</sup> Pontificia commissione «Iustitia et Pax», *Al servizio della comunità umana: un approccio etico del debito internazionale* (27 dicembre 1986); *Che ne hai fatto del tuo fratello senza tetto? - La Chiesa e il problema dell'alloggio* (27 dicembre 1987); *La Chiesa di fronte al razzismo* (3 novembre 1988). Diamo due indicazioni bibliografiche generali sul tema dei diritti: *I diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società. Atti del IV Congresso Internazionale di Diritto Canonico*. Fribourg (Suisse) 6-11.X.1980, Milano 1981; *I diritti umani. Dottrina e prassi*, a cura di G. Concetti, Roma 1982.

<sup>30</sup> J.-Y. Calvez, *Il Vangelo nel sociale. Nuove dimensioni della giustizia*, tr. it., Roma 1988, p. 41.

<sup>31</sup> *Pacem in terris*, n. 91 (11 aprile 1963).

tà, che i cristiani (e tutti gli uomini di buona volontà) erano tenuti a realizzare. Questo atteggiamento dava l'immagine di una Chiesa depositaria della verità destinata agli uomini, ma separata dal mondo, al quale essa comunicava tale verità, in un certo senso, *dall'alto*.

Con l'enciclica *Pacem in terris* invece, Giovanni XXIII «instaura il metodo induttivo: il punto di partenza è il "momento storico", la rivelazione del dato di fatto, che il papa chiama lettura dei "segni dei tempi"»<sup>32</sup>. Il punto di partenza del magistero sociale più recente è dunque la condivisione da parte della Chiesa dell'avventura storica dell'uomo; il *dramma umano* viene riconosciuto come *dramma cristiano*: da questa esperienza di comunione, di com-passione con l'umanità, alla luce della Rivelazione e di tutto il patrimonio già acquisito dalla Tradizione, si traggono i lineamenti del pensiero sociale cristiano. Questo cambiamento di prospettiva riguarda, in generale, il nuovo modo con cui la Chiesa vede la sua partecipazione alla storia, ed ha trovato la sua espressione in alcuni documenti conciliari di grande rilevanza<sup>33</sup>. La Chiesa esprime questa svolta, per quanto riguarda il nostro argomento, facendo propria la categoria di pensiero dei *diritti dell'uomo*.

Quale rapporto c'è stato, nel corso della storia, tra Chiesa e diritti umani? Come ha recentemente ricordato J. Joblin, il cattolicesimo ha avuto una parte rilevante nella preparazione del «movimento dei diritti umani»: è nell'ambito della teologia, infatti, che ha preso corpo una visione dell'uomo come soggetto libero, capace di potere decisionale, una visione legata alla dignità che la fede attribuisce ad ogni uomo. Filosofi e giuristi, successivamente, spezzarono questo legame con la sfera religiosa, concependo l'uomo come del tutto autonomo e capace di trovare piena realizzazione con i propri mezzi.

Fu così che, soprattutto dalla rivoluzione francese in poi, il «movimento dei diritti umani» si è sviluppato indipendentemente

<sup>32</sup> Dalla *Rerum Novarum* ad oggi. Un'enciclica che "deve continuare ad essere scritta", in «La Civiltà Cattolica», 3149, 1981, p. 352.

<sup>33</sup> Si rimanda, per questo, a due recenti lavori di Piero Coda: *L'antropologia trinitaria. Una chiave di lettura della «Gaudium et spes»* (in part. il paragrafo sulla metodologia della GS), in «Nuova Umanità», 56, 1988, pp. 17-48; e *Antropologia trinitaria e agire umano nel mondo*, in «Nuova Umanità», 58-59, 1988, pp. 11-42.

dalla Chiesa, generando una situazione di blocco tra cristianesimo e società moderna, che arriva fino a Giovanni XXIII. L'opposizione dottrinale separava credenti e non credenti impedendo loro ogni sostanziale collaborazione. Certamente non è un'opposizione trascurabile, ma la *Pacem in terris* tenta di superare il conflitto che ne consegue, sottolineando «come tutti gli uomini siano dotati di coscienza e quasi programmati per conformarsi nei loro comportamenti a ciò che essi ritengono essere la verità; si tratta qui di una struttura innata in tutti gli uomini e, poiché li costituisce come tali, fonte di diritti»<sup>34</sup>. È un appello a ciò che precede ogni divisione umana, è il risalire alla persona come fondamento della società politica.

Col superamento del «metodo deduttivo» si è attuato, sul piano del linguaggio, una analoga trasformazione: i *diritti umani*, infatti, hanno preso il posto del *diritto naturale*, cui, precedentemente, il pensiero sociale della Chiesa si appellava con frequenza, per dare fondamento all'idea che quanto essa stabiliva non proveniva esclusivamente dalla fede, ma dalla natura stessa dell'uomo. La società contemporanea, però, non è monolitica ma pluralista, e ospita al suo interno concezioni dell'uomo molto differenti, la cui diversità, tra l'altro, è stata sempre accentuata dal clima di scontro ideologico che ha influito negli ultimi due secoli: anche la concezione dell'uomo che si esprimeva nell'idea del diritto naturale proposto dalla Chiesa, di conseguenza, non veniva accettata come universalmente valida, ma come una delle tante concezioni particolari. La nuova società industriale non si rivolgeva più alla Chiesa per avere dei lumi; anzi, dimostrava verso di essa indifferenza od ostilità: una concezione dell'uomo calata dall'alto, per quanta verità contenesse, veniva rifiutata a priori. Era la Chiesa, ormai, che doveva muovere dei passi verso la società; e in vari modi, nel corso del secolo, lo ha fatto, maturando la svolta divenuta a tutti palese con Giovanni XXIII.

<sup>34</sup> J. Joblin s.j., *La Chiesa e i diritti umani: quadro storico e prospettive future*, in «La Civiltà Cattolica», 3334, 1989, p. 340.

*Diritti umani e diritto naturale*

Ora che questo passaggio è stato attuato, c'è chi sostiene che la Chiesa dovrebbe rinunciare a proporre una *dottrina* sociale (strettamente legata, in passato, proprio al concetto di diritto naturale) e limitarsi, più modestamente, a costituire un'*etica* sociale, cioè ad indicare un insieme di principi generali ritenuti validi per tutti <sup>35</sup>. La questione è complessa. Anni fa si discusse molto intorno ai termini «dottrina sociale della Chiesa» e «pensiero sociale della Chiesa»; molti studiosi adottarono il termine «pensiero» proprio per sottolineare che la Chiesa non si poneva al di sopra delle vicende umane con una dottrina immutabile e lontana, ma viveva insieme all'umanità la verità rivelata di cui è portatrice, e da questa esperienza di condivisione ricavava il proprio pensiero sociale: dire «pensiero sociale» dunque, non significa abbandonare la dottrina della Chiesa, ma immergerla nella storia, renderla efficace e capace di autorinnovamento.

Nelle sue encicliche sociali, Giovanni Paolo II ha usato invece, abitualmente, il termine «dottrina sociale»; non però nel senso «immobilista» e «separatista» con cui poteva venire intesa un tempo; il papa parla anzi di una dottrina sociale capace di rinnovamento: egli stesso, nella *Sollicitudo*, dichiara di volere svolgere tale compito (n. 3). La sua concezione della dottrina sociale contiene dunque le motivazioni migliori di chi proponeva di usare il termine «pensiero sociale», mantenendo però con chiarezza lo statuto teologico della disciplina morale e il suo legame col magistero della Chiesa.

In tal modo, che si usi l'uno o l'altro dei termini, la sostanza è la stessa <sup>36</sup>; si potrà eventualmente riconoscere, come si è sempre fatto, all'interno di un documento del magistero, gli elementi più

<sup>35</sup> Così si esprime Otfried Höffe: «Essa [la dottrina sociale] riconosce anche un principio della modernità: la conoscenza non è acquisita una volta per tutte; riconoscere la verità diviene un processo di ricerca continua. Così sarà forse più giusto non parlare più di una *dottrina* sociale ma più modestamente e in maniera anche più vaga, di un'*etica* sociale»; *Réflexions méthodiques sur la doctrine sociale de l'Eglise*, relazione al cit. convegno dell'Università Cattolica, pp. 3-4 (datt.).

<sup>36</sup> In questo senso si è espressa recentemente la Congregazione per l'educazione cattolica, nella *Premessa* ai suoi *Orientamenti...*, cit.

propriamente dottrinali, i quali, cercando di applicare la Parola di Dio alla vita degli uomini, individuano principi generali perennemente validi; e li si potrà distinguere da altri elementi più legati al momento storico, ad una cultura particolare, ad una prospettiva parziale.

Ma proporre di abbandonare la *dottrina* per *limitarsi ad un'etica*, oscura il fatto che *l'etica è dottrina*. Il termine «dottrina» infatti esprime che l'origine e la sorgente di ogni verità, per la Chiesa, è la verità rivelata da Cristo, alla quale la Chiesa non cessa di partecipare ed attingere. Anche ogni acquisizione di nuove verità avviene nella luce di questa verità rivelata originaria e fondante. Da questa sorge, nel confronto con la storia, anche un'etica, che non può però essere intesa come *sostitutiva* della dottrina, dato che ne fa parte.

Si obietta che la dottrina si lega direttamente alla fede; non tutti sono credenti e, di conseguenza, la dottrina non avrebbe carattere di universalità. Osserviamo che, se la fede non è universalmente condivisa, può esserlo un pensiero che ad essa si ispira, e che si proponga agli uomini non in modo «dottrinale» (nel senso negativo dell'imposizione, della prescrizione), ma con la forza dei fatti, degli atteggiamenti, delle argomentazioni e dei valori autenticamente universali vissuti dagli uomini di fede. In conclusione, è giusto che il magistero sociale proponga principi validi per tutti; ma devono essere espressi anche — e devono rimanere chiari a credenti e non credenti — la loro origine, il loro legame fondante con la dottrina.

Ci sembra intimamente contraddittorio il tentativo di rinunciare alla dottrina per costruire un'etica condivisibile da tutti, perché le divisioni che sussistono sul piano teorico finiscono per riprodursi su quello morale<sup>37</sup>; infatti, là dove si accettano le stesse regole di azione è perché esiste, almeno parzialmente, una convergenza dottrinale. Un'etica, per quanto possa essere portatrice di principi universali, deve anche sempre mantenere la trasparenza dei propri fondamenti e la coscienza della propria origine, che determinano il

<sup>37</sup> Rimandiamo alle interessanti osservazioni di Giuseppe Maria Zanghì sulla possibilità *teoretica* (che egli nega) di una morale priva del fondamento trascendente, contenute nel suo *Morale laica?*, «Nuova Umanità», 60, 1988, pp. 3-8.



senso che ai principi si attribuisce. Questo vale in modo particolare per l'etica cristiana, cui sono chiesti, in questo periodo storico, dei compiti gravosi: «L'etica cristiana — ha sostenuto ad esempio Johan Verstraeten — è capace di vincere l'individualismo, il soggettivismo e la frammentazione dell'etica secolare attuale, se prende meglio coscienza del fatto che essa rappresenta anche, in modo dinamico e significativo, la pratica e le convinzioni della "comunità morale" che è la Chiesa» <sup>38</sup>.

Il cardinale Agostino Casaroli, segretario di Stato vaticano, ha sottolineato recentemente le nuove possibilità aperte dal discorso sui diritti umani: «In questo "cammino" — ha detto recentemente alla Commissione sui diritti umani dell'Onu —, la vostra commissione ha svolto un ruolo esemplare. Assumendo la varietà delle correnti filosofiche, che sono in essa rappresentate e superando le divergenze ideologiche o le opzioni politiche dei partecipanti, avete saputo ritrovarvi intorno a convinzioni fondamentali: la priorità dell'uomo, il carattere assoluto della sua dignità, il senso del dialogo» <sup>39</sup>.

Ma il dibattito sui diritti umani è tutt'altro che facile. Se il consenso su alcuni diritti può essere ottenuto all'interno di un gruppo di Paesi, ad esempio quelli occidentali e sviluppati, è molto più difficile mettere d'accordo questi ultimi con i Paesi in via di sviluppo, o con i Paesi islamici. È un confronto che manifesta tutte le diverse prospettive culturali presenti nell'umanità <sup>40</sup>. Il termine «diritti dell'uomo», in sostanza, rimane equivoco finché non si chiarisca fino in fondo *quali* sono i diritti di *quale* uomo <sup>41</sup>. E in-

<sup>38</sup> J. Verstraeten, *L'enseignement social de l'église comme source d'inspiration pour le "Centre d'Economie et Ethique" de l'Université Catholique de Louvain*, relazione al citato convegno dell'Università Cattolica, p. 4 (datt.).

<sup>39</sup> A. Casaroli, *Alla commissione ONU per i diritti dell'uomo*, in «il Regno-documenti», 7, 1989, p. 195.

<sup>40</sup> «Si distinguerà dunque una coscienza spontanea dei diritti dell'uomo, che corrisponde al loro primo emergere, dalla loro giustificazione esplicita e ragionata che è di competenza del filosofo. È a questo livello filosofico che si manifestano delle divergenze che sembrano irriducibili. Queste divergenze non hanno impedito un accordo di natura pratica. Ma esse rendono tale accordo singolarmente fragile»; G. Cottier, *La tâche de la philosophie dans l'élaboration de l'enseignement social de l'Eglise*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», n. 1, 1988, p. 14.

<sup>41</sup> «E, proprio di fronte alle violazioni, o al più generale mancato rispetto dei diritti umani, la questione che si pone è capire se, nonostante la Dichiarazione ed

fatti, nella *Pacem in terris* c'era il riconoscimento deciso che è possibile una verità comune, ma l'enciclica non si addentrava molto nella definizione dei contenuti, nella consapevolezza che il dialogo interculturale è ancora agli inizi.

In conclusione, la categoria «diritti dell'uomo» non è meno problematica di quella di «diritto naturale». E non c'è da stupirne, perché, come osserva quel grande maestro di pensiero sociale cristiano che è O. von Nell-Breuning, cosa sono i nuovissimi diritti dell'uomo se non il più puro diritto naturale? <sup>42</sup>.

Ciò nonostante, la categoria «diritti dell'uomo» è di grande importanza, perché segna la «svolta metodologica» del pensiero sociale cristiano e, insieme, segna una svolta dell'umanità, che si è concentrata sul tema dei diritti proprio dopo che un periodo di totalitarismi, sfociato, ma non concluso, nella Seconda Guerra mondiale, aveva sistematicamente calpestato in mille modi la dignità dell'uomo, aveva oscurato cioè, in lui, la *persona*, nella quale si esprime il suo essere ad «immagine di Dio». Dichiarare i diritti dell'uomo ha avuto ed ha tuttora il significato di volerlo proteggere. Impegnarsi sul fronte dei diritti richiama la Chiesa alla centralità della propria missione e le consente anche di avviare il superamento di quella sua divisione dalla società moderna, sulla quale, da Paolo VI in poi, non ha cessato di meditare: «Malgrado le reticenze, più o meno esplicite, di alcuni stati — sostiene Giovanni Paolo II —, il testo del 1948 ha messo in rilievo un insieme di nozioni — impregnate di tradizione cristiana (penso in particolare alla nozione di dignità della persona) — che si è imposto come sistema universale di valori» <sup>43</sup>.

un quarantennio di piccoli ma significativi passi verso *linee uniformi* di comportamento universalmente accettate — quell' "ideale comune da raggiungersi da tutti i popoli e da tutte le Nazioni" di cui parla il Preambolo della Dichiarazione — per tutelare la persona umana singolarmente e l'intera famiglia umana, non si siano lasciati alcuni presupposti essenziali: *quale* dignità tutelare, *quale* libertà proteggere, *quale* sviluppo favorire, *quale* pace garantire? In sostanza proclamare e riconoscere i diritti di *quale* uomo?»; V. Buonomo, *Diritti umani e «coscienza dell'umanità». A quarant'anni dalla Dichiarazione Universale*, in «Nuova Umanità», 64-65, 1989.

<sup>42</sup> Citato da F. Compagnoni, *Dalla legge/diritto naturale ai diritti dell'uomo*, in «Rivista di teologia morale», 78, 1988, p. 22.

<sup>43</sup> Giovanni Paolo II, *La fede fonda i diritti umani*, discorso al corpo diplomatico del 9.1.1989, in «il Regno-documenti», 3, 1989, n. 7.

La categoria dei diritti aiuta dunque un reciproco riconoscimento, della Chiesa nella società e della società nella Chiesa. E non va intesa in contrapposizione alla categoria di «diritto naturale», ma, piuttosto, come l'apertura di quest'ultima agli arricchimenti che la storia può arrecare alla sua concezione dell'uomo. Si tratta, in sostanza, della riscoperta della componente di storicità del diritto naturale, della dinamicità che anche la visione tomista gli riconosceva: «In altre parole, per la dottrina cattolica, la "natura" (...) si attua nella "persona", che diviene così il principio originario oggettivo, da cui scaturiscono i "valori" e i "diritti", l'insieme dei quali forma il contenuto e l'ossatura del "diritto naturale". Ma, questi valori e questi diritti inerenti alla persona umana (e in quanto tali originari, universali, inalienabili e inviolabili, perché esprimono il disegno e la volontà di Dio creatore della natura umana) vengono colti dalla coscienza nel divenire storico dell'uomo, almeno in alcune sue determinazioni. Perciò il diritto naturale non è fisso e atemporale, come vuole il giusnaturalismo, ma ha una sua ineliminabile storicità» <sup>44</sup>.

Infine, è sempre vivo il problema cruciale dei *fondamenti antropologici ed etici* dei diritti dell'uomo, che la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 1948 non affrontava. Secondo Giovanni Paolo II spetta alle «diverse famiglie di pensiero — in particolare alle comunità di fedeli», il compito di fornire basi morali all'edificio giuridico; la fede e il senso morale dei credenti sono considerati i «fondamenti trascendenti indispensabili» dei diritti, che ga-

<sup>44</sup> *Il diritto naturale nella dottrina sociale della Chiesa*, in «La Civiltà Cattolica», 3336, 1989, pp. 533-534. Nello stesso senso si esprime Reginaldo M. Pizzorni: «Ora la retta nozione di *persona* esprime tutta questa dottrina: realizzazione esistenziale della natura umana, la persona è capace di uscire da se stessa e di comprendersi. La natura umana non è dunque un puro dato, ma piuttosto ciò che la persona deve accettare, prendere in carica e realizzare (...). Nella sua esigenza fondamentale, il diritto naturale rimane allora immutabile; ma le manifesta, queste esigenze, in applicazioni che variano secondo le culture; nello stesso tempo, approfondisce la propria conoscenza secondo l'evolversi delle sue manifestazioni ed appunto in questo senso si parla della sua storicità e dinamicità. Il diritto naturale si deve scoprire in azione, per così dire, nella realtà umana, soprattutto sociale, in uno sviluppo che ovviamente è "a posteriori", ed è soggetto, come tutte le cose umane, a deviazioni o comunque a differenziazioni»; *Il diritto naturale dalle origini a S. Tomaso d'Aquino. Saggio storico-critico*, Roma 1978, pp. 442-443.

rantiscono contro la loro manipolazione <sup>45</sup>. Nel caso dei cristiani, il fondamento dei diritti umani, che si riconoscono nella storia attraverso la ragione naturale, è chiaramente indicato dal Concilio Vaticano II nel n. 29 della *Gaudium et spes*, che considera contraria al disegno di Dio ogni discriminazione nei *diritti fondamentali della persona* in quanto tutti gli uomini sono *creati ad immagine di Dio e redenti da Cristo*.

Dunque, attraverso il riconoscimento e l'approfondimento dei diversi e anche nuovi diritti umani, il pensiero sociale della Chiesa, in un processo di costante dialogo e riferimento alla storia, *ricostruisce le fisionomie della persona*; riconosce cioè, ed ama, l'immagine di Dio e il volto di Cristo *nel modo in cui oggi si fanno conoscere nell'uomo*; partecipa alla passione di Cristo *nel modo in cui oggi essa si consuma*. La concezione cristiana dell'uomo, così, prende coscienza di non essere semplicemente *data*, ma di essere anche un *farsi*, una coscienza che continuamente si arricchisce nella storia, la quale, proprio con l'ingresso del Dio cristiano, con l'Incarnazione, ha preso consistenza e valore. In questo modo il pensiero sociale della Chiesa è capace di costante rinnovamento <sup>46</sup>.

Il fondamento del tema dei diritti, e dello stesso pensiero sociale della Chiesa, è dunque biblico e cristologico <sup>47</sup>; a sua volta, il

<sup>45</sup> Giovanni Paolo II, *La fede fonda i diritti umani*, cit., n. 7.

<sup>46</sup> Pierpaolo Donati osserva: «I recenti dibattiti sul neo-utilitarismo costituiscono un esempio quanto mai eclatante, così come i dibattiti sul neo-contrattualismo. Per loro stessa ammissione, le teorie di una "nuova etica pubblica", razionale in senso adattivo-strumentale, non sono in grado di offrire giustificazioni ultimativamente accettabili sul perché i membri socialmente deboli della società dovrebbero ricevere attenzioni, solidarietà e riconoscimenti di diritti fondamentali, che non siano negoziabili o comunque discrezionali». L'insegnamento sociale della Chiesa, secondo Donati, entra in dialogo con le diverse scienze sociali fornendo un quadro generale comune di carattere fondante; per far questo, però, l'insegnamento sociale deve evolvere: «Ci si è resi conto che, ora, si deve sviluppare e non semplicemente "applicare" una verità rivelata o una tradizione consacrata dai secoli, attraverso l'elaborazione di un *metodo* e di un *framework* concettuale che possano inglobare riferimenti simbolici e strumenti di analisi emergenti lungo il processo storico. Si tratta di *vedere* sviluppi in precedenza impensati di principi ontologici che richiedono sempre ulteriori disvelamenti»; *L'insegnamento sociale della Chiesa può essere guida etica della prassi nella società post-moderna?*, relazione al citato convegno dell'Università Cattolica, pp. 10-11 (datt.).

<sup>47</sup> «La dottrina sociale della Chiesa, infatti, trova la sua sorgente nella Sacra Scrittura, a cominciare dal Libro della Genesi e, in particolare, nel vangelo e negli scritti apostolici»: Giovanni Paolo II, *Laborem exercens*, n. 3.

tema dei diritti media, rispetto alla storia, il proprio fondamento; l'insieme di tale pensiero tratteggia un'*antropologia cristica*, nella quale la figura di Cristo è modello per l'uomo: riassume, interpreta ed anticipa la vicenda di ogni uomo, nella sua prova e nella sua elezione <sup>48</sup>. Ma, allo stesso tempo, l'uomo di oggi dà un volto al Cristo, un nome all'immagine di Dio: è il senza casa, il senza lavoro, lo sfruttato, l'incompreso, l'abbandonato, il disorientato, il ferito, l'ucciso... è tutti i volti dell'uomo che i suoi diritti violati mostrano. Dio e uomo si chiamano per nome; da Dio si impara l'uomo e dall'uomo si impara Dio. Da questo rapporto personale, da questa circolarità ermeneutica che si impernia sul Cristo, scaturisce il pensiero sociale della Chiesa.

#### LA MEDIAZIONE STORICO-POLITICA: SVILUPPO UMANO E UNITÀ

Ponendo il problema dello sviluppo umano, la SRS, attraverso i tre concetti «architettonici», propone il confronto tra il disegno originario, e il punto al quale esso è arrivato oggi.

Il fatto dominante, nel quadro di un grave ritardo nel processo di sviluppo, è individuato dall'enciclica nell'esistenza dei due blocchi contrapposti cui già abbiamo accennato: «Infatti, com'è noto — spiega la *Sollicitudo* — la tensione *tra oriente e occidente* non riguarda di per sé un'opposizione tra due diversi *gradi* di sviluppo, ma piuttosto tra due *concezioni* dello sviluppo stesso degli uomini e dei popoli, entrambe imperfette e tali da esigere una radicale correzione» (n. 21). Questa opposizione viene trasferita in seno ai paesi in via di sviluppo, con l'effetto di ampliare il divario

<sup>48</sup> Così si esprime Hans Urs von Balthasar: «Per il fatto che Dio nella sua parola incarnata prende il posto del più piccolo tra gli uomini, diviene evidente, al di là di ogni valutazione puramente umana dell'uomo, la dignità dell'uomo e più precisamente di ogni singolo uomo e quindi il fondamento ultimo dei diritti dell'uomo e questo non in maniera decrescente dai cosiddetti importanti ai cosiddetti insignificanti, bensì al contrario: quanto più un uomo è privo di potenza propria, tanto più diviene visibile in lui la presenza del Figlio di Dio»; *Le beatitudini e i diritti dell'uomo*, in «Strumento internazionale per un lavoro teologico: communio», 56, 1981, p. 18.

tra nord e sud del mondo: «È quèsta una delle ragioni — prosegue l'enciclica — per cui la dottrina sociale della Chiesa assume un atteggiamento critico nei confronti sia del capitalismo liberista sia del collettivismo marxista. Infatti, dal punto di vista dello sviluppo viene spontanea la domanda: in qual modo o in che misura questi due sistemi sono suscettibili di trasformazioni e di aggiornamenti, tali da favorire o promuovere un vero e integrale sviluppo dell'uomo e dei popoli nella società contemporanea? Di fatto, queste trasformazioni e aggiornamenti sono urgenti e indispensabili per la causa di uno sviluppo comune a tutti» (n. 21).

In quale misura, all'interno dei due blocchi, si condivide l'idea della necessità di profonde trasformazioni?

### *Trasformarsi o soccombere: il collettivismo marxista*

In questi anni ottanta vari fenomeni accaduti nei paesi socialisti hanno dimostrato che sistemi economici e sociali che si ispirano al marxismo non funzionano. Non si tratta di una critica ideologica, ma di una constatazione che gli stessi responsabili di quei sistemi sono stati costretti a fare, per evitare il collasso: l'Unione Sovietica, per fare un esempio di natura strettamente economica, pur avendo sovrabbondanti risorse naturali, non riesce a soddisfare il proprio fabbisogno alimentare. Costatazioni di questo tipo hanno reso necessaria la *perestrojka*, che intende essere una ristrutturazione generale, perché, per riformare il sistema economico, bisogna rivedere anche l'intero apparato istituzionale: politico, giuridico, sociale.

*Da una parte*, per Gorbaciov questo non significa rinunciare all'ideale socialista, ma riscoprire anzi la sua ispirazione originaria, attraverso il ritorno a quel Lenin che definì il socialismo come «creatività vivente delle masse». Questo ritorno a Lenin è però estremamente problematico: «La democrazia borghese — scriveva Lenin nel 1918 —, pur avendo segnato un grande progresso storico rispetto al medioevo, rimane sempre limitata, monca, falsa, ipocrita, un paradiso per i ricchi, una trappola e un inganno per gli

sfruttati, per i poveri»<sup>49</sup>. Per Lenin non si poteva parlare di «democrazia pura», cioè di democrazia in generale, ma solo di una democrazia degli sfruttati o di una democrazia degli sfruttatori; le forme che la democrazia prende cioè, secondo Lenin, sono caratterizzate dalla classe dominante, che di quelle forme si serve per mantenere il proprio dominio.

Questo concetto viene fatto valere sia per la democrazia borghese sia per democrazia proletaria, la cui fase iniziale così Lenin descrive: «In Russia invece l'intero apparato burocratico è stato spezzato, di esso non è rimasta pietra su pietra, tutti i vecchi giudici sono stati rimossi, il parlamento borghese è stato sciolto, e proprio agli operai e ai contadini è stata data una rappresentanza *molto più accessibile*. Essi hanno sostituito i *loro* Soviet o hanno posto i *loro* Soviet al di sopra dei funzionari. Sono i *loro* Soviet ad eleggere i giudici. E già solo questo fatto è bastato perché tutte le classi oppresse riconoscessero che il potere sovietico, cioè questa data forma di dittatura del proletariato, è un milione di volte più democratico della repubblica borghese più democratica»<sup>50</sup>.

Le forme democratiche borghesi ai tempi di Lenin erano certamente radicalmente insufficienti e questo comportava che se ne avvantaggiasse, solitamente, il più forte; se oggi esse hanno fatto dei forti passi in avanti, lo si deve soprattutto alla lotta che le classi svantaggiate hanno condotto per accedere ai benefici della democrazia. In Unione Sovietica tale processo non è avvenuto, perché le istituzioni borghesi sono state bruscamente rovesciate; questo fatto, insieme alla concezione leninista delle istituzioni come strumento di una parte, ha tolto tutte le garanzie formali che caratterizzavano la sia pur insufficiente democrazia borghese, tanto che oggi, in Unione Sovietica, l'obiettivo giuridico fondamentale è il ripristino della certezza del diritto, cioè il punto di partenza della legislazione democratica.

Il ritorno a Lenin si giustifica, dunque, non alla luce della sua concezione della democrazia, ma solo con la volontà gorbacioviana di non liquidare il socialismo, con la convinzione che esso può tro-

<sup>49</sup> V.I. Lenin, *La rivoluzione proletaria e il rinnegato Kautsky*, tr. it. in *Opere scelte*, vol. V, Roma 1974, pp. 28-29.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 34.

vare in sé la forza per correggere le proprie storture e dare realizzazione storica ai propri ideali.

*D'altra parte, se perestrojka* non significa rinuncia al socialismo, implica comunque un confronto senza precedenti con le idee-forza della democrazia di modello occidentale <sup>51</sup>, con quell'umanesimo liberale cioè, che il socialismo non intendeva negare (anche se è ciò che ha effettivamente fatto), ma superare mantenendone gli elementi positivi. Un'intuizione fondamentale del socialismo marxista è appunto che i principi e i valori che si riferiscono all'uomo come individuo, e che la concezione liberale difende, non sono in contrasto, ma ricevono anzi piena applicazione solo se si uniscono ai principi e ai valori che scaturiscono dalla dimensione sociale dell'uomo. L'intuizione era buona, ma il socialismo non è riuscito a realizzarla; è positivo il fatto che ora *si cominci* a riconoscere che essa ha bisogno di tempi storici più lunghi, e di una fondazione più adeguata, attuata attraverso un dialogo con tutti i portatori di valori.

Nel suo *Perestrojka*, Gorbaciov rivendica una comune eredità europea: «Noi siamo europei. La vecchia Russia era unita all'Europa dal cristianesimo, della cui venuta sulla terra dei nostri avi l'anno prossimo si celebrerà il millenario. La storia della Russia è parte integrante della grande storia europea. I russi, gli ucraini, i bielorussi, i moldavi, i lituani, i lettoni, gli estoni, i careli e altri popoli hanno dato tutti un grande contributo allo sviluppo della civiltà europea. Perciò si considerano a buon diritto suoi eredi legittimi. La nostra comune storia europea è complessa e istruttiva, grandiosa e tragica. Merita di essere studiata e approfondita» <sup>52</sup>; ma poche pagine dopo l'eredità sembra restringersi considerevolmente, limitandosi alla cultura dal rinascimento in poi, come ad identificare il cristianesimo con la «vecchia Europa», dimenticando che senza cristianesimo non ci sarebbero stati né rinascimento, né illuminismo, né quei «grandi insegnamenti filosofici e sociali» degli

<sup>51</sup> Segnaliamo come esempio, per una discussione dei problemi connessi col centralismo democratico e il pluralismo politico, il lavoro di Adam Schaff, *Il movimento comunista al bivio*, tardivamente tradotto in italiano, Roma 1988.

<sup>52</sup> M. Gorbaciov, *Perestrojka. Il nuovo pensiero per il nostro paese e per il mondo*, tr. it., Milano 1987, p. 255.



ultimi due secoli che egli tanto apprezza, e dunque oscurando il fatto che la radice cristiana è dentro, in vari modi, a tutti i fenomeni storici che Gorbaciov cita.

Per rispondere alla domanda iniziale, in conclusione, si può affermare che nel blocco socialista esiste una profonda consapevolezza della necessità di cambiare; ed esiste una altrettanto profonda consapevolezza dell'interdipendenza planetaria, della necessità di rinunciare ad imporre ai più deboli la propria volontà e di poter progredire solo insieme <sup>53</sup>: questi ed altri concetti del nuovo corso gorbacioviano coincidono con certe idee espresse dalla SRS. La *perestrojka*, inoltre, è intrinsecamente orientata al dialogo, ma è necessaria la disponibilità a mettere in discussione non solo le realizzazioni storiche del socialismo, per la parte in cui si sono rivelate fallimentari, ma il socialismo stesso, il suo ruolo storico, il suo rapporto con gli altri umanesimi. È necessario uscire dall'autosufficienza ideologica per intraprendere un dialogo reale.

### *Lo «spirito del capitalismo» e la SRS*

Se si guarda all'altro «blocco», quello capitalista, non sembra di vedere una riflessione profonda e autorevole, paragonabile a quella avviata da Gorbaciov. Diminuiscono, anzi, le voci critiche, e si moltiplicano gli entusiasmi immotivati per un sistema del quale non si sanno più vedere i limiti. Per questo, in certi ambienti la SRS è stata accolta con freddezza, perché criticava entrambi i blocchi. Significativa, in questo senso, la reazione di una componente del cattolicesimo statunitense, che giunge a chiedersi, attraverso la penna di Richard John Neuhaus, se per caso il papa, guardando alla Chiesa e al mondo del terzo millennio, non intenda rinunciare agli Stati Uniti <sup>54</sup>.

Secondo Neuhaus, la SRS non differenzia a sufficienza tra Europa e Stati Uniti. Nella prima ci sono effettivamente alcune società «spiritualmente, culturalmente, economicamente e demo-

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 179-182.

<sup>54</sup> R.J. Neuhaus, *Introduction*, in «This World», Summer 1988.

graficamente» in declino, per le quali ha senso la definizione di «post-cristiani». Negli *States*, al contrario, c'è chi spera in un «Catholic Moment», un momento storico cioè, nel quale «la Chiesa Cattolica Romana assume un ruolo di leadership nel restituire legittimità morale alle istituzioni di una società adatta a persone libere»<sup>55</sup>.

Anche Michel Novak, in modo analogo, tende a dimostrare l'inapplicabilità alla società statunitense delle critiche che la SRS muove al liberismo, considerandole valide, semmai, per l'Europa. Novak rifiuta l'idea di una responsabilità delle strutture così come la presenta l'enciclica, responsabilità che comporterebbe una riforma radicale; secondo Novak le strutture sono «di peccato» perché le persone sono peccatrici e, di conseguenza, è sufficiente migliorare le persone. Egli respinge le affermazioni della SRS sull'«imperialismo statunitense» e sul «potere incontrollato» che dominerebbe la società; rifiuta, soprattutto, l'«equivalenza morale» che l'enciclica sembra aver stabilito tra i due sistemi.

Novak cerca di mostrare che l'ispirazione positiva di fondo dell'enciclica coincide con la visione dei fondatori degli Stati Uniti: è la Chiesa, secondo Novak, che col tempo dovrà acquisire gli ideali più profondi dell'«American experiment», che per primo introdusse nella storia le moderne istituzioni dello sviluppo economico, politico e culturale. Scrive Novak: «Come gli artefici dell'America, Papa Giovanni Paolo II — e, in generale, la tradizione cattolica della legge naturale, favorita dai papi moderni a partire da Leone XIII — ritorna al Genesi e alla sua visione universalista dell'intera umanità come una. I fondatori americani non si richiamarono ad alcun diritto specificamente *americano*, solo a diritti *umani* propri di ogni essere umano dovunque. Ecco perché essi parlarono di un Nuovo Ordine “of the Ages”, hanno scritto del sistema di libertà *naturale* (non soltanto di libertà “americana”), si sono occupati degli inalienabili diritti dati in dote agli esseri umani “by their Creator”, e hanno osato affidare il loro destino alla cura della Provvidenza. Il loro esperimento saggiò certe affermazioni per tutta l'umanità, non solamente per loro stessi»<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> M. Novak, *The Development of Nations*, in «This World», Summer 1988.

Pur valutando con grande attenzione le idee di Novak, anche tenendo conto della più ampia trattazione dell'«American experiment» che egli fornisce nella sua importante opera sullo *Spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo*<sup>57</sup>, alla quale certi meriti vanno riconosciuti<sup>58</sup>, non è però possibile condividere il suo modo di vedere. È vero che i valori ai quali si richiamavano i fondatori degli Stati Uniti sono universali, ma non è detto che lo siano le loro applicazioni istituzionali, anche se esse sono state una grande conquista della civiltà. Queste istituzioni possono anche essere quelle che, storicamente, hanno meglio realizzato quei valori: ma ciò non significa che non si debba cercare, attraverso adeguate trasformazioni, delle forme istituzionali ancora migliori, per superare i drammatici fenomeni negativi (non meno negativi di quelli analoghi in Europa) che il sistema statunitense produce al suo interno e in altri paesi, fenomeni che deturpano la società statunitense, fenomeni che la conferenza episcopale degli Stati Uniti ha denunciato<sup>59</sup>, e che Novak, a noi sembra, non prende in considerazione adeguatamente.

Questa mancata consapevolezza dei limiti dell'umanesimo democratico-liberale — che noi abbiamo considerato nella particolare espressione elaborata da Neuhaus e Novak (e altri) per la di-

<sup>57</sup> Tr. it., Roma 1987.

<sup>58</sup> Il merito fondamentale ci sembra quello di aver mostrato la componente religiosa dell'intraprendenza statunitense, i legami tra una certa ispirazione cristiana e le istituzioni della democrazia moderna. La lettura di Novak mette in guardia dal cadere nell'errore di un «socialismo cristiano» che vede nel socialismo l'adeguata realizzazione del cristianesimo nella sua dimensione sociale. La posizione di Novak e il «socialismo cristiano» sono per certi aspetti errori opposti. Novak offre un quadro teorico ed etico alla figura dell'imprenditore, sulla quale il magistero sociale, effettivamente, non ha ancora esercitato una specifica attenzione; quello dello studioso statunitense potrebbe dunque essere un buon contributo offerto al magistero, purché non cada nell'errore di pretendere una dottrina costruita su misura per gli Stati Uniti, rifiutando le posizioni del magistero che non coincidono con l'«American experiment». La dottrina, anche se dev'essere capace di interpretare la realtà americana, deve continuare a rimanere cristiana.

<sup>59</sup> Ricordiamo l'importante documento della Conferenza episcopale degli Stati Uniti, *Giustizia economica per tutti. L'insegnamento sociale della Chiesa e l'economia statunitense*, tr. it., Roma 1986. Per una analisi di questo documento, accompagnata da un efficace commento alle reazioni che esso ha suscitato (compresa quella di Novak), rimandiamo al lavoro di C. Migliore, *Insegnamento sociale cattolico ed economia negli USA*, in «Nuova Umanità», n. 52-53, 1987, pp. 65-79.

gnità teorica con la quale viene espressa — che rappresenta la convinzione dominante sulla bontà del sistema e sull'innaccettabilità delle critiche mosse dall'enciclica, rende difficile il dialogo tra le diverse culture e impedisce anche di cogliere la linea architettonica principale dell'enciclica, che non stabilisce graduatorie di merito tra i due sistemi, perché impegnata a far comprendere che *l'esistenza stessa di due sistemi contrapposti è il male fondamentale*<sup>60</sup>; e se la SRS non si scaglia solo contro quello socialista non è per l'opportunità di non peggiorare le relazioni con i regimi socialisti (come qualcuno ha voluto interpretare), ma perché lo considera portatore, per quanto contraddittorio (cioè, al limite, in certi casi, affermandoli in teoria e negandoli di fatto), di valori che nel sistema capitalista non si sono espressi, o non si sono espressi abbastanza, ma che comunque non appartengono alla sua concezione teorica.

### *Verso un mondo unito?*

*Sono trasformabili i due sistemi?* La SRS se lo chiede senza dare risposta, ma sostenendo che «trasformazioni e aggiornamenti sono urgenti e indispensabili. Non dobbiamo commettere l'errore di ritenere inamovibili degli ostacoli che la storia, poco alla volta, è capace di rosicchiare fino a rimuoverli del tutto. Nel secolo scorso, ad esempio, la Russia veniva presa come simbolo dell'arretratezza economica, sociale, culturale, rispetto ai Paesi, come l'Inghilterra o la Francia, nei quali la rivoluzione industriale aveva già provocato trasformazioni rilevanti. Ma era una contrapposizione eccessivamente semplificante: la rivoluzione industriale parte in Europa da occidente e da settentrione, negli ultimi decenni del settecento, e si diffonde irregolarmente verso oriente e verso meridione lungo

<sup>60</sup> Così si esprime G. Colzani: «...spiace che alcuni commentatori (V. Cattani e W. Saffire, che avevano commentato la SRS sui quotidiani «Il Giorno» e «Corriere della Sera») si siano accontentati di rilevare che il Papa mette sullo stesso piano capitalismo e comunismo quasi non valuti a sufficienza le differenze dei due sistemi, senza risalire al contesto ideale e alla volontà concreta da cui l'equiparazione trae ogni significato: la riaffermazione, cioè, della unità del genere umano non rispettata né dagli uni né dagli altri»; *Per una lettura teologica della «Sollicitudo rei socialis»*, in «Aggiornamenti sociali», 9-10, 1988, p. 582.

tutto l'ottocento e il novecento. L'arretratezza russa della fine del secolo scorso non era diversa da quella di gran parte dell'Europa non ancora industrializzata: certamente, i contadini calabresi o veneti che a paesi interi erano costretti ad emigrare, non avevano a disposizione più risorse di quelli russi.

Il pensarsi separati è dunque abbastanza recente: parte in sostanza dalla rivoluzione del 1917, che ha inteso dare un taglio netto alla storia; ma il '17 è un salto che rimane *all'interno* di una civiltà, non ne esce: se dal '17 in poi l'Unione Sovietica è stata avvertita come un corpo estraneo alla civiltà europea da chi avversava la rivoluzione, essa è diventata ideologicamente la casa di chi, europeo, quella rivoluzione voleva allargare.

Separazione reale dunque, di valori, di modi di vivere: ma non definibile solo attraverso i confini geografici, perché dovuta ad un conflitto interno alla civiltà occidentale, che la rivoluzione industriale, prima di quella russa, aveva aperto. L'industrializzazione infatti, con la particolare divisione in classi cui diede vita, aveva generato una società altamente instabile, nella quale l'innovazione, il cambiamento anche traumatici, erano la norma.

Il conflitto, in conclusione, è fisiologico nella società industriale di tipo capitalista, che fin dai suoi inizi ha cominciato ad evocare il proprio contrario, cioè una società industriale di tipo socialista, la quale, dopo alcuni tentativi non riusciti nei paesi più industrializzati, è decollata spezzando proprio l'«anello debole» della catena capitalista. La Russia prevalentemente agricola e immobile degli zar non si prestava però, così com'era, a diventare il contrario effettivo dell'Inghilterra borghese: la rivoluzione al potere ne aveva fatto solo il contrario ideologico. Ma la rivoluzione stessa si affrettò a regolarizzare il quadro, e dopo pochi decenni di industrializzazione forzata l'anomalia era stata cancellata: infatti, se grazie a circostanze storiche irripetibili, un'ideologia di tipo industriale come il socialismo aveva potuto imporre il suo braccio armato in un paese non industriale, doveva però costituire al più presto il suo *humus* naturale, l'industria, per potersi conservare.

Da due secoli, in conclusione, l'Europa esporta ed impone in tutto il mondo il capitalismo industriale, entrando in conflitto con tutte le civiltà tradizionali nei confronti delle quali si presenta co-

me il «Nuovo», come l'umanesimo «scientifico» della ragione organizzativa, che esalta i valori della libertà individuale, dell'efficienza, dell'intraprendenza. E col diffondersi del capitalismo si diffonde il suo conflitto costitutivo, la lotta di classe e la possibilità della rivoluzione socialista: a partire dal '17 l'Europa esporta anche il socialismo, che si impone come l'altra faccia dell'industrialismo capitalista, come l'umanesimo «scientifico» che trasporta sul piano politico antagonista l'organizzazione e la razionalità della fabbrica per produrre non merci ma lotta, che esalta i valori dell'impegno collettivo e della solidarietà.

Da quasi un secolo questi due tentacoli dell'Europa si contendono il mondo, in radicale concorrenza e interdipendenza, presentandosi l'uno come il rimedio dell'altro: la Chiesa, che rappresenta quel cristianesimo che storicamente costituisce la radice comune della cultura occidentale dalla quale i due provengono, li ha criticati entrambi, per la radicale insufficienza di ognuno, per la perversità dei meccanismi che ognuno dei due scatena quando si impone su una realtà umana più ricca e complessa di quei pochi, contrapposti valori, dilatati fino all'assolutizzazione, che capitalismo e socialismo mettono alla base dei loro tentativi di emancipazione. Umanesimi entrambi, dunque, ma umanesimi parziali. Come tali ora faticano, e conoscono la crisi, sul piano materiale o su quello dei valori, proprio per questa loro base umana ristretta che, alla distanza, mostra la corda.

È per questo che, da tempo, ognuno dei due sistemi tende a modificarsi, correggendosi con elementi che, di per sé, sarebbero propri dell'altro. Da vari decenni, infatti, specialmente dagli anni successivi alla crisi del '29, il mondo capitalista si è dato forme di pianificazione e controllo dell'economia e della società che non hanno nulla a che vedere col liberalismo delle origini; nel mondo socialista, d'altro canto, si pone con sempre maggiore urgenza, soprattutto dal XX Congresso del Pcus in poi, il problema della partecipazione e del consenso, in una parola: della democrazia; e non la democrazia avanzata del comunismo realizzato, ma quella formale, tipicamente borghese, che garantisce i diritti individuali.

Oggi esistono segni di un dialogo serio; i due sistemi si sono resi conto che la separazione percorre una rotta di collisione e la

potenza degli avversari è tale che nessuno dei due potrebbe vincere. È un dialogo ancora parziale, che obbedisce alla necessità della sopravvivenza. Ma un accordo che consenta di deporre le armi è un passo obbligato verso mete superiori, che diano piena attuazione positiva alla realtà dell'interdipendenza planetaria.

A conclusione di questo esame, però, ci sembra di poter dire che il dialogo ritenuto necessario dalla SRS sia qualcosa di più profondo. Ogni sistema infatti, in genere, vince l'inerzia e corre il rischio del cambiamento solo per conservarsi; si cambia, insomma, per rimanere uguali. Sembra necessario invece, oggi, avventurarsi nel dialogo con la coscienza che l'identità di ciascuno ne viene modificata, e che questo non comporta necessariamente una perdita.

E noi stiamo andando con chiarezza sempre maggiore verso una civiltà dialogica. L'idea della SRS di trasformare i due sistemi è dunque molto meno utopica di quanto possa sembrare a prima vista. Cerca di rispondere, al contrario, alle esigenze di un movimento storico planetario, in parte palese, in parte sotterraneo, ma reale, che spinge alla riassunzione cosciente, da parte dei popoli, del disegno di unità dell'origine, come progetto umano globale. In questo processo, inevitabilmente, si rompono di continuo gli assetti economici, istituzionali, culturali che le società di volta in volta raggiungono, e si conoscono momenti di svolta epocale, come forse è quello che stiamo vivendo, nei quali la rottura degli argini, specialmente ideologici, conosce una forte accelerazione.

Il maggio cinese del 1989, anche se si è concluso tragicamente, ha offerto un esempio di rottura accelerata: gli studenti cinesi, all'interno dell'*ideologia* comunista ricevuta, avevano ripescato gli *ideali* di libertà e democrazia cui il socialismo aspira, e li avevano contrapposti proprio all'*ideologia* comunista del governo. Per dare un'immagine al loro modo di intendere la libertà, gli studenti avevano costruito una «statua della libertà», un simbolo che appartiene all'*ideologia* opposta. La contraddizione di studenti socialisti (o almeno tali sembravano molti di loro, a giudicare dai loro simboli e dalle loro canzoni) che innalzano una statua della libertà, si spiega pensando che, come accade talvolta nei momenti «forti» della storia, gli ideali viventi nelle persone sfondano le ideologie costituite (dalle quali, pure, le persone hanno ricevuto quegli ideali),

perché gli ideali esprimono le esigenze della persona, che esce sempre inappagata dall'ideologia, in quanto ne è superiore. L'ideologia infatti può avere degli opposti e può vivere una dialettica conflittuale, perché esprime l'interesse di una parte; la persona non ha opposti, perché esprime valori assoluti, comuni a chiunque è uomo.

È proprio nel riconoscere i valori umani assoluti, nel saperli esprimere e difendere, nel dare loro un fondamento, che il pensiero sociale della Chiesa espresso dalla *Sollicitudo* mostra il proprio significato e si impegna particolarmente, oggi, nella promozione di tutti i possibili dialoghi. I dialoghi parziali attualmente in corso, sul piano economico e militare, per non correre il rischio di vanificarsi da un giorno all'altro, devono quindi proseguire e arrivare a coinvolgere il livello culturale, cioè tutti gli aspetti della vita umana. È un movimento che obbedisce ad una ragione dialettica profonda, che spinge a cercare l'inizio della soluzione dei conflitti là dove essi hanno avuto origine, cioè nella contrapposizione fondamentale tra i due umanesimi che le superpotenze rappresentano, la contrapposizione interna all'Occidente, che si è generata nel momento in cui la loro comune radice cristiana è stata abbandonata o rinnegata.

Anche l'atteggiamento dialogico sviluppa, ai diversi livelli nei quali il dialogo viene condotto, la prospettiva ermeneutica originaria della DSC: quel mistero di Cristo che è ad un tempo mistero umano e mistero divino, realtà di uno che arriva al sacrificio di sé per *far posto* all'altro, tanto che il suo ultimo grido è una domanda all'Altro, cioè un'indicazione, per noi, dell'esistenza dell'Altro, della sua intima relazione col Cristo, con noi. Cristo, per questo, è *l'immagine dell'uomo dialogante*, che nel dialogo pone realmente in gioco se stesso: una figura che sembra riassumere molte fra le voci più alte della ricerca umana contemporanea <sup>61</sup>. Una figura che ha

<sup>61</sup> Su questa lunghezza d'onda, per fare un esempio, ci sembra porsi una recente riflessione del filosofo Franco Cassano: «Il registro della storia è quello dell'espansione della grandezza, ma la grandezza è anche il grande nemico di Simone Weil. Il primato dell'*obbligo* e dell'*Enracinement* non è solo nostalgia di una società organica e conflittuale ma il tentativo di sottrarre la storia alla grammatica della grandezza. C'è quindi una contestazione ben più radicale della volontà di potenza che sembra governare sovrana la storia: questa contestazione non è il porsi sul margine della decostruzione le cui nobili intenzioni possono conciliarsi con il



fortemente orientato la storia dell'Occidente prima della sua attuale divisione; che lo rappresenta nel dramma della separazione interiore; che ne anticipa l'unità verso la quale esso tende.

### CONCLUSIONI

Lo studio di tre contesti di mediazione, operanti all'interno della DSC, ci ha permesso di attraversare lo spessore di significato di alcuni suoi importanti concetti. Riassumiamo i punti principali del percorso.

*Mediazione biblico-antropologica.* La lettura dei racconti della creazione del primo libro della Bibbia, attuata nella prospettiva di un'antropologia cristica, consente di penetrare nell'intimo dell'uomo e di ricavarne insegnamenti universali, vitali anche in relazione alla sensibilità contemporanea.

Impariamo così la particolare elezione della *dimensione umana*: l'uomo si pone al di sopra di ogni cosa e situazione, è in grado di misurare la vita, di darle un senso. Impariamo che tale senso è l'amore, quel rapporto di intimità e donazione reciproca tra gli esseri umani nei quali si esprime l'essere immagine di Dio, un amore che l'uomo ha ricevuto dal suo Creatore, e nel quale il Creatore stesso si è comunicato. Questa *solidarietà* profonda svela un originario *disegno di unità* nel creato, nel quale ogni realtà trova armonicamente il proprio posto. L'unità originaria viene infranta col distacco dell'uomo da Dio, che provoca anche la separazione tra gli uomini: la prima *struttura di peccato* nasce nella forma di una gerarchia ingiusta, di una rottura dell'unità che si trasmette a tutto il creato.

*perseverare in esse suo* della potenza ma l'incondizionatezza del comando etico, la cui categoricità si può anche dire così: "Rinunciare ad immaginare di essere il centro del creato, riconoscere che tutti i punti del mondo sono altrettanti centri allo stesso titolo"(Weil). Non si tratta di qualche cosa di molto diverso da quel "fare posto, sempre più posto" che Canetti, e noi con lui, sente di essere capace di fare solo nei momenti migliori della propria vita». Si tratta, secondo Cassano, della convinzione «che la generosità e l'apertura all'altro sono molto di più che figure dell'eccesso in quanto interrompono la storia solipsistica del soggetto (...) il massimo oltraggio alla sovranità della forza sta invece nel far posto ad altri. Questa apertura è al di là di qualsiasi economia, di qualsiasi politica, di qualsiasi teologia...»; *Le regole dell'impolitico*, in «Rinascita», 20, 1989, p. 17.

La ricostruzione dell'unità, annunciata alla donna, è operata dal Cristo, che partecipa fino in fondo al dramma della divisione umana; in Cristo, Dio fa proprio il dramma umano: sulla Croce si ricostruisce l'intimità tra uomo e Dio.

*Mediazione filosofico-sociale.* Come si attua, all'interno della DSC, il reciproco riconoscimento dell'uomo in Cristo e di Cristo nell'uomo? In questo secolo è andata costantemente crescendo la consapevolezza dei diritti dell'uomo, soprattutto quando si prese coscienza della minaccia radicale portata alla dignità umana particolarmente dai regimi totalitari, che negando la dignità dell'uomo di fatto negavano il suo essere creato ad «immagine di Dio». Proclamare i diritti umani e lavorare per garantire il rispetto significa di conseguenza ricostruire il vero volto dell'uomo, che è poi il volto stesso di Cristo, «immagine perfetta» di Dio. Come nel Cristo crocifisso e abbandonato si riconosce la divisione e la passione dell'uomo, così nel Cristo risorto è anticipato il destino umano di elezione e di unità con Dio. Il pensiero sociale della Chiesa, riconoscendo e approfondendo sempre meglio i diritti umani, ricostruisce, sul modello di Cristo, le fisionomie della persona, nella quale riconosce e ama l'immagine di Dio.

*Mediazione storico-politica.* Attraverso l'amore per l'uomo, la Chiesa vive ogni giorno questa avventura di divisione e di unità. Ma quale volto assume ai nostri giorni la divisione, e quali strade si sta costruendo l'unità? La SRS indica nella divisione del mondo in blocchi contrapposti la causa principale del sottosviluppo. Che coscienza c'è di questo problema all'interno dei due blocchi?

Nel blocco socialista è possibile constatare, pur tra molte resistenze, una certa consapevolezza della necessità di cambiare, maturata attraverso una crisi economica, sociale, culturale interna che minaccia il regime alle radici.

Il sistema capitalista ha mostrato una certa capacità di trasformazione, che nel corso di due secoli ne ha fatto qualcosa di molto diverso da ciò che era all'inizio; in certa misura questo è avvenuto sulla spinta di una interna opposizione, anche socialista, che ha introdotto elementi culturali, quali la solidarietà sociale, tipici dell'umanesimo socialista. L'idea della SRS, che sia necessario trasformare i due sistemi, non può dunque essere considerata utopica,

nonostante le gravi difficoltà ad attuarla, se quello socialista sta cercando già di farlo e se quello capitalista ha un'interna disposizione al cambiamento.

La storia stessa sembra andare nella direzione di ricostruire l'originario disegno di unità, che si attua spingendo fino in fondo i dialoghi già operanti, accettando che l'identità di ognuno sia modificata dal dialogo stesso, accettando cioè la diversità dell'altro, al quale si fa posto, come qualcosa che si riferisce positivamente all'insieme, che lo completa.

In conclusione, dentro ognuna di queste mediazioni abbiamo ritrovato la *prospettiva ermeneutica fontale* della DSC, ispirata dalla figura di Cristo. E l'abbiamo vista esprimersi nelle due categorie di *unità* e di *povertà* che, attraverso le varie mediazioni, interpretano la realtà umana e la riconducono al Cristo nel quale trovano la pienezza del loro significato.

La Chiesa dichiara un amore preferenziale per i poveri; questo porta la DSC a valutare i problemi sociali, in primo luogo, in base alla realtà dei poveri; se ne riconoscono i diritti violati, si comprende in quale modo le divisioni, le contrapposizioni, i conflitti ai vari livelli ne condizionano la situazione; si scoprono le nuove e spesso difficilmente percettibili forme e dimensioni nelle quali la povertà si esprime: «povero», insomma, non si riduce a definire solo chi è privo di mezzi materiali, ma descrive, nella DSC, l'intera condizione umana in quanto riconducibile al Cristo crocifisso e abbandonato.

La categoria dell'unità riassume invece tutto ciò che negli uomini è incontro, relazione, conciliazione; consente di dare un orientamento al movimento spesso tortuoso delle vicende umane, nella consapevolezza della loro interdipendenza, dalla quale, attraverso la solidarietà, si può ricostruire un disegno originario; consente di cogliere i «segni dei tempi», il senso spesso oscuro di separazioni e conflitti; valorizza gli elementi che, costruendo il dialogo, preparano una successiva armonia: «unità», in conclusione, descrive l'intera dimensione umana che si riconosce nel Cristo che si affida al Padre e risorge.

Ma non c'è Cristo risorto senza il Cristo crocifisso e abbandonato: nel passaggio dall'uno all'altro sta la dinamica del mistero di

Cristo, la vita intima di Dio cui la DSC, come alla propria fonte, attinge. Una vita intima presente nel mistero di Cristo che rivive in ogni uomo, il concreto «uomo davanti a me» nel quale tutte le mediazioni della DSC si raccolgono in unità.

ANTONIO MARIA BAGGIO