

NUOVA EVANGELIZZAZIONE E DOTTRINA SOCIALE

Per una lettura teologica della «Centesimus annus»

INTRODUZIONE

Al n. 55 della *Centesimus annus*, Giovanni Paolo II fa un'affermazione precisa, che costituisce senza dubbio anche una chiave di lettura fondamentale del documento: «la dimensione teologica risulta necessaria sia per interpretare che per risolvere gli attuali problemi della convivenza umana». In questa affermazione, l'espressione «dimensione teologica» ha probabilmente due significati distinti, anche se in fondo derivanti l'uno dall'altro. Da un lato, significa che, per interpretare e risolvere i problemi sociali dell'oggi, è necessario far riferimento al disegno e alla presenza di Dio nella storia dell'uomo, in quanto l'uomo – non solo come singolo ma anche come comunità – è intrinsecamente definito dalla sua relazione con Dio; e, dall'altro e di conseguenza, significa che per impostare correttamente una lettura e un tentativo di soluzione della «questione sociale» è necessaria anche una riflessione di fondo a carattere teologico, scaturente cioè dalla rivelazione di Dio culminante in Cristo, e custodita e attualizzata dalla tradizione e dal magistero della Chiesa.

Intento del presente contributo è perciò quello di mostrare come di fatto l'enciclica metta in atto questo principio, riallacciandosi al patrimonio della dottrina sociale della Chiesa, e contestualizzandolo nel confronto con la cangiante e complessa realtà storico-sociale del nostro tempo.

1. LO STATUTO TEOLOGICO DELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA

Il primo punto da sottolineare e da esplicitare – e l'insegnamento sociale della Chiesa soprattutto di Giovanni Paolo II, dalla *Laborem exercens* alla *Sollicitudo rei socialis* fino alla *Centesimus annus*, offre delle preziose e precise indicazioni in proposito – concerne lo statuto proprio e specifico della cosiddetta dottrina sociale della Chiesa¹.

a) *La dottrina sociale appartiene al campo della teologia morale*

In questo senso, come nota Giovanni Paolo II, già la *Rerum novarum*, in continuità con l'insegnamento tradizionale della Chiesa, ma allo stesso tempo con un chiaro accento di novità metodologica, stabiliva «un paradigma permanente per la Chiesa. Questa, infatti, ha la sua parola da dire di fronte a determinate situazioni umane, individuali e comunitarie, nazionali e internazionali, per le quali formula una vera dottrina, un *corpus*, che le permette di analizzare le realtà sociali, di pronunciarsi su di esse e di indicare orientamenti per la giusta soluzione dei problemi che ne derivano» (CA 5). L'intervento di Leone XIII a proposito della questione sociale rappresenta in verità un *novum* nell'insegnamento della Chiesa, in quanto presuppone, almeno implicitamente, la rilevanza teologica del fatto sociale². Anche se

¹ Cf. G. Colombo, *Il compito della teologia nella elaborazione dell'insegnamento sociale della Chiesa*, in AA.VV., *L'insegnamento sociale della Chiesa*, Milano, Vita e Pensiero, 1988, pp. 27-37; V. Possenti, *L'insegnamento sociale della Chiesa come morale sociale: da Giovanni XXIII a Giovanni Paolo II*, *ibid.*, pp. 89-117.

² In realtà, come nota Giovanni Paolo II, «ai tempi di Leone XIII una simile concezione del diritto-dovere della Chiesa (di pronunciarsi sulle realtà sociali) era ben lontana dall'essere comunemente ammessa. Prevaleva, infatti, una doppia tendenza: l'una orientata a questo mondo e a questa vita, alla quale la fede doveva rimanere estranea; l'altra rivolta verso una salvezza puramente ultra-terrena, che però non illuminava né orientava la presenza sulla terra. L'atteggiamento del Papa nel pubblicare la *Rerum novarum* conferì alla Chiesa quasi uno "statuto di cittadinanza" nelle mutevoli realtà della vita pubblica, e ciò si sarebbe affermato ancor più in seguito» (CA 5).

– attraverso l'organico sviluppo della dottrina sociale della Chiesa di quest'ultimo secolo³ – bisogna riconoscere che sarà solo l'insegnamento del Concilio Vaticano II, e in particolare quello della *Gaudium et spes*, a giustificare a livello esplicito per quale motivo la dottrina sociale della Chiesa faccia costitutivamente parte della sua missione.

Infatti, la *Gaudium et spes*, valutando positivamente, nell'analisi antropologica contenuta nella sua I^a parte, le dimensioni di storicità e di intersoggettività come proprie dell'uomo redento da Cristo, pone il fondamento del valore del fatto sociale in quanto luogo di espressione e di crescita nel mondo e nella storia della persona umana, verso la sua piena realizzazione trascendente⁴. In tal modo, tutto ciò che concerne lo sviluppo e l'esperienza storica e sociale dell'uomo, fa parte della storia della salvezza, e dunque interessa direttamente la missione della Chiesa.

Sarà in particolare Giovanni Paolo II nella *Sollicitudo rei socialis* ad affermare che la dottrina sociale della Chiesa «appartiene al campo della teologia e specialmente della teologia morale» (n. 41). Più precisamente ancora, legando strettamente la dottrina sociale alla visione cristiana dell'uomo, la *Centesimus annus* ribadisce che «l'antropologia cristiana è in realtà un capitolo della teologia, e, per la stessa ragione, la dottrina sociale della Chiesa, preoccupandosi dell'uomo, interessandosi a lui e al suo modo di comportarsi nel mondo, appartiene al campo della teologia» (n. 55).

³ Esso, scrive la *Centesimus annus*, manifesta «il vero senso della tradizione della Chiesa, la quale, sempre viva e vitale, costruisce sopra il fondamento posto dai nostri Padri nella fede e, segnatamente, sopra quel che gli apostoli trasmisero alla Chiesa in nome di Gesù Cristo, il fondamento “che nessuno può sostituire” (cf. *1 Cor 3,11*)» (n. 3).

⁴ Cf. i nostri, *L'uomo nel mistero di Cristo e della Trinità. L'antropologia della «Gaudium et spes»*, in «Lateranum», NS, LIV (1988), pp. 164-194; *Antropologia teologica e agire umano nel mondo nella «Gaudium et spes»*, in «Lateranum», NS, LV (1989), pp. 176-207.

b) *La dottrina sociale è componente essenziale della nuova evangelizzazione*

Proprio per questo, «l'insegnamento e la diffusione della dottrina sociale fanno parte della missione evangelizzatrice della Chiesa» (SRS 41). Già Paolo VI, nell'*Evangelii nuntiandi* del 1975, con una terminologia allora più in uso che oggi, affermava lo stretto legame, nella missione della Chiesa, tra evangelizzazione e promozione umana, intendendo con quest'ultimo termine l'opera – teorica e pratica – per realizzare la giustizia e la pace tra gli uomini e i popoli. «Tra evangelizzazione e promozione umana – sviluppo, liberazione – ci sono infatti dei legami profondi. Legami di ordine antropologico, perché l'uomo da evangelizzare non è un essere astratto, ma è condizionato dalle questioni sociali ed economiche. Legami di ordine teologico, poiché non si può dissociare il piano della creazione da quella della redenzione che arriva fino alle situazioni molto concrete dell'ingiustizia da combattere e della giustizia da restaurare. Legami dell'ordine eminentemente evangelico, quale è quello della carità: come infatti proclamare il comandamento nuovo senza promuovere nella giustizia e nella pace la vera, l'autentica crescita dell'uomo?» (EN 31).

Nella *Centesimus annus* Giovanni Paolo II inquadra più esplicitamente ancora l'impegno a presentare e diffondere la dottrina sociale della Chiesa come «una componente essenziale» di quella «nuova evangelizzazione, di cui il mondo moderno ha urgente necessità e su cui ho più volte insistito» (n. 5). E se per «nuova evangelizzazione» deve intendersi, secondo il magistero di Giovanni Paolo II, la necessità che la Chiesa entri «in una nuova tappa storica del suo dinamismo missionario» (*Christifideles Laici*, 34), annunciando con ardore, metodo ed espressione nuovi il messaggio di Cristo⁵, affermare che della nuova evangelizzazione è componente essenziale la dottrina sociale della Chiesa, signi-

⁵ Cf. Discorso di Giovanni Paolo II ai Vescovi del CELAM, riuniti a Porto Principe, il 9.3.1983, in *AAS* 75 (1983), pp. 771-779; cf. P. Giglioni, *La nozione di «nuova evangelizzazione» nel magistero*, in *«Seminarium»*, XLIII (1991), n. 1, pp. 35-56; e, soprattutto, il bel testo sintetico contenuto in *Redemptoris missio*, n. 33.

fica sottolineare che oggi «non c'è vera soluzione della "questione sociale" fuori del vangelo, e che, d'altra parte, le "cose nuove" possono trovare in esso il loro spazio di verità e la dovuta impostazione morale» (CA 5).

Collocata in questo preciso contesto teologico, la dottrina sociale della Chiesa non è né un'ideologia comparabile al marxismo o al liberalismo, né una semplicistica e integralistica deduzione diretta di soluzioni politiche ed economiche dal messaggio evangelico. La *Sollicitudo rei socialis* esprime in questi termini la sua natura: «la dottrina sociale della Chiesa non è una "terza via" tra capitalismo liberista e collettivismo marxista, e neppure una possibile alternativa per altre soluzioni meno radicalmente contrapposte: essa costituisce una categoria a sé. Non è neppure un'ideologia, ma l'accurata formulazione dei risultati di un'attenta riflessione sulle complesse realtà dell'esistenza dell'uomo, nella società e nel contesto internazionale, alla luce della fede e della tradizione ecclesiale. Suo scopo principale è di interpretare tali realtà, esaminandone la conformità o difformità con le linee dell'insegnamento del vangelo sull'uomo e sulla sua vocazione terrena e insieme trascendente; per orientare, quindi, il comportamento cristiano» (n. 41).

Ne risulta che la dottrina sociale della Chiesa si sviluppa secondo una duplice metodologia: da un lato, l'interpretazione della concreta realtà socio-culturale ed economico-politica di un determinato momento storico, con la connessa messa in evidenza di quelli che il Vaticano II ha definito i «segni dei tempi»; dall'altra, l'orientamento della prassi cristiana, conformemente ai principi di etica sociale derivanti dal Vangelo, per la trasformazione della realtà sociale in relazione con la crescita del Regno di Dio nella storia. In questo senso, è evidente che «la Chiesa non ha modelli da proporre», in quanto «i modelli reali e veramente efficaci possono solo nascere nel quadro delle diverse situazioni storiche, grazie allo sforzo di tutti i responsabili che affrontino i problemi concreti in tutti i loro aspetti sociali, economici, politici e culturali che si intrecciano tra loro» (CA 43; cf. GS 36; OA 2-5).

2. LA QUESTIONE SOCIALE COME QUESTIONE ANTROPOLOGICA

Come già abbiamo ricordato, la dottrina sociale della Chiesa ha il suo centro nella antropologia teologica, e ciò perché «tutta la ricchezza dottrinale della Chiesa ha come orizzonte l'uomo nella sua concreta realtà di peccatore e di giusto» (CA 53).

a) *Il vizio antropologico di fondo delle ideologie*

L'importanza e la centralità di questa prospettiva risulta innanzi tutto dal contesto socio-politico del nostro tempo, sul quale si sofferma ampiamente la *Centesimus annus*, soprattutto nelle sue parti II^a («Verso le cose nuove di oggi») e III^a («L'anno 1989»). Sinteticamente, da un punto di vista soprattutto culturale (ma con evidenti conseguenze sul piano concreto), questo contesto è connotato profondamente dal crollo delle ideologie, e, in primo luogo, dal crollo del sistema socio-politico dei paesi del cosiddetto socialismo reale, quale incarnazione storica del progetto ideologico marxista. Ora, secondo l'analisi proposta da Giovanni Paolo II, questo crollo è stato causato, in maniera determinante, da un duplice vizio di fondo che caratterizza intrinsecamente il marxismo: un vizio di carattere epistemologico e un vizio di carattere propriamente antropologico.

Di carattere epistemologico, nel senso che l'ideologia del collettivismo marxista (così come quella del liberismo capitalista) hanno la loro base di appoggio in una visione che è appunto di tipo ideologico, che cioè «presume di imprigionare in un rigido schema la cangiante realtà socio-politica» (CA 46), assolutizzando l'una o l'altra dimensione scaturente dall'analisi della realtà.

Di carattere più propriamente antropologico, nel senso che – come scrive Giovanni Paolo II a proposito del marxismo – «l'errore fondamentale del socialismo è di carattere antropologico», in quanto l'uomo – in radice e come origine di tutti gli altri riduzionismi – è ridotto secondo questa ideologia «ad una serie di relazioni sociali», di modo che «scompare il concetto di persona come soggetto autonomo di decisione morale» (CA 13). Ma an-

che il capitalismo, in quanto rappresenta «un sistema in cui la libertà del settore dell'economia non è inquadrata in un solido contesto giuridico che la metta al servizio della libertà umana integrale e la consideri come una particolare dimensione di questa libertà, il cui centro è etico e religioso» (CA 42), è viziato da un analogo errore antropologico, perché riduce l'uomo alla sua dimensione economica, «in una concezione della libertà umana che la sottrae all'obbedienza alla verità e, quindi, anche al dovere di rispettare i diritti degli altri uomini» (CA 17).

In fondo, l'una e l'altra visione ideologica, negando – programmaticamente o metodologicamente – la presenza e l'azione di Dio nella storia, privano «la persona del suo fondamento e, di conseguenza, inducono a riorganizzare l'ordine sociale prescindendo dalla dignità e responsabilità della persona» (CA 13).

b) *Immergere l'uomo nel mistero di Cristo*

In questo contesto – come ha lucidamente sottolineato H. Carrier in una sua relazione al Congresso internazionale inter-universitario sulla *Rerum novarum*⁶ – bisogna sottolineare che la «questione sociale», la cui esplicita tematizzazione ha segnato una svolta nella storia del magistero sociale della Chiesa con la grande enciclica di Leone XIII, è oggi diventata la «questione dell'uomo»⁷: sia nel senso che la questione sociale investe la concezione dell'uomo, sia nel senso che riguarda il futuro globale dell'umanità del nostro tempo, nella sua realtà fisica e morale.

Per quanto riguarda il secondo aspetto, la *Sollicitudo rei socialis* (cf. nn. 4; 9; 17; 38) sulla scia della *Gaudium et spes* e della *Populorum progressio* (cf. nn. 61-65), mettendo in luce la strutturale interdipendenza dei destini dei popoli come «sistema deter-

⁶ *Il metodo profetico della «Rerum novarum». Dalla «questione operaia» alla «questione dell'uomo»*, 8.5.1991, in «Atti», in corso di pubblicazione a cura della PUL.

⁷ Anche se «occorre tener presente che ciò che fa da trama e, in certo modo, da guida all'enciclica e a tutta la dottrina sociale della Chiesa, è la corretta concezione della persona umana e del suo valore unico» (n. 11).

minante di relazioni nel mondo contemporaneo, nelle sue componenti economica, culturale, politica e religiosa» (SRS 38), sottolinea lucidamente che «il centro della questione sociale è oggi trasferito dall'ambito nazionale al livello internazionale» (CA 21).

Per quanto riguarda invece il primo aspetto, e cioè la centralità della concezione dell'uomo in rapporto all'elaborazione della dottrina sociale della Chiesa, questa chiara affermazione è certamente una, se non la chiave di volta della *Centesimus annus*, come mostrano, del resto, il contenuto e il titolo della sua parte VI^a: «L'uomo è la via della Chiesa», che riprende la nota affermazione programmatica della *Redemptor hominis*.

Giovanni Paolo II si rifà così al grande insegnamento antropologico che sta al centro della costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, *Gaudium et Spes* (e che senza dubbio costituisce la nervatura portante del magistero di tutto il suo pontificato), là dove il Concilio afferma che Cristo «rivelando il mistero del Padre e del suo amore, rivela anche l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione» (n. 22), e che, creato a immagine e somiglianza di Dio Uno e Trino, «l'uomo, il quale è in terra la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa, non può ritrovarsi se non attraverso un sincero dono di sé» (n. 24) – affermazioni in cui, sempre secondo Giovanni Paolo II, è «racchiusa tutta l'antropologia cristiana» (cf. *Dominum et vivificantem*, n. 59).

Per conoscere l'uomo integrale – e, di conseguenza, la radice, il significato e le caratteristiche della dottrina sociale della Chiesa –, occorre dunque guardare a Cristo, immergere l'uomo tutt'intero nel mistero di Cristo, anzi – attraverso di Lui – nel mistero della Trinità. «La Chiesa – sottolinea la *Centesimus annus* – riceve il “senso dell'uomo” dalla divina rivelazione. “Per conoscere l'uomo, l'uomo vero, l'uomo integrale, bisogna conoscere Dio”, diceva Paolo VI, e subito dopo citava Santa Caterina da Siena, che esprimeva in preghiera lo stesso concetto: “nella tua natura, Deità eterna, conoscerò la natura mia”» (n. 55).

E proprio in questa linea, applicando la luce dell'antropologia cristologica che la fede attinge dal vangelo all'elaborazione della dottrina sociale della Chiesa, Giovanni Paolo II sottolinea,

in una sintesi pregnante: «quando non riconosce il valore e la grandezza della persona in se stesso e nell'altro uomo, l'uomo di fatto si priva della possibilità di fruire della propria umanità e di entrare in quella relazione di solidarietà e di comunione con gli altri uomini per cui Dio lo ha creato. È, infatti, mediante il libero dono di sé che l'uomo diventa autenticamente se stesso (cf. GS 24), e questo dono è reso possibile dall'essenziale "capacità di trascendenza" della persona umana. L'uomo non può donare se stesso a un progetto solo umano della realtà, a un ideale astratto o a false utopie. Egli, in quanto persona, può donare se stesso a un'altra persona o ad altre persone e, infine, a Dio, che è l'autore del suo essere ed è l'unico che può pienamente accogliere il suo dono (cf. GS 41). È alienato l'uomo che rifiuta di trascendere se stesso e di vivere l'esperienza del dono di sé e della formazione di un'autentica comunità umana, orientata al suo destino ultimo che è Dio. È alienata la società che, nelle sue forme di organizzazione sociale, di produzione e di consumo, rende più difficile la solidarietà inter-umana» (CA 41). «L'obbedienza alla verità su Dio e sull'uomo – conclude pertanto Giovanni Paolo II – è la condizione prima della libertà, consentendogli di ordinare i propri bisogni, i propri desideri e le modalità del loro soddisfacimento secondo una giusta gerarchia» (*ibid.*).

In questo lucido passaggio della *Centesimus annus*, in antitesi al vizio antropologico di fondo sotteso alle opposte ideologie sociali del tempo moderno, il Papa dischiude il significato centrale dell'antropologia cristiana come chiave ermeneutica del discernimento della realtà sociale e della proposizione di un orientamento ideale ed etico per la sua rifondazione e trasformazione. Cristo è la chiave del mistero dell'uomo; l'uomo è se stesso in quanto capacità di autotrascendersi (nello Spirito Santo) in una relazione di amore e di solidarietà che, essendo fondata nel mistero della donazione intratrinitaria del Dio Amore rivelato da Cristo, si traduce in rapporti di solidarietà e di comunione inter-umana, destinati alla loro piena attuazione nel libero e gratuito coinvolgimento nella vita stessa di Dio, il quale si partecipa all'uomo nella storia, e lo invita alla comunione piena e definitiva con sé nella metastoria, come patria escatologica della comunità umana.

c) Attenzione all'uomo storico e concreto: la cultura e lo stato

Questa centralità dell'uomo immerso e ricreato nel mistero di Cristo, diventa per la Chiesa «la cura e la responsabilità per l'uomo a lei affidato da Cristo stesso» (CA 53). «Non si tratta – precisa Giovanni Paolo II – dell'uomo “astratto”, ma dell'uomo reale, “concreto” e “storico”: si tratta di ciascun uomo, perché ciascuno è stato compreso nel mistero della redenzione e con ciascuno Cristo si è unito per sempre attraverso questo mistero» (*ibid.*).

Tale attenzione alla concreta storicità dell'uomo significa innanzi tutto obiettiva e penetrante comprensione della sua situazione di uomo creato, caduto e redento da Cristo. Infatti, «l'uomo, creato per la libertà, porta in sé la ferita del peccato originale, che continuamente lo attira verso il male e lo rende bisognoso di redenzione» (CA 25). La dottrina del peccato originale, in questo senso, «non solo è parte integrante della rivelazione cristiana, ma ha anche un grande valore ermeneutico, in quanto aiuta a comprendere la realtà umana. L'uomo tende verso il bene, ma è pure capace di male. Può trascendere il suo interesse immediato e, tuttavia, rimanere ad esso legato» (*ibid.*). Da questa lettura integrale della reale situazione umana, consegue ad esempio che «l'ordine sociale sarà tanto più solido, quanto più terrà conto di questo fatto, e non opporrà l'interesse personale a quello della società nel suo insieme, ma cercherà piuttosto i modi della loro fruttuosa coordinazione» (*ibid.*).

c.1) La cultura: interdipendenza sincronica e diacronica

Sempre dall'attenzione alla storicità dell'uomo, discende per la Chiesa la valorizzazione della realtà umana come realtà costitutivamente inserita in un preciso contesto culturale. Di qui, l'importanza data da Giovanni Paolo II al tema della cultura, in rapporto a una corretta elaborazione della dottrina sociale della Chiesa, nella V^a parte della *Centesimus annus*. «L'uomo è compreso in modo più esauriente, se viene inquadrato nella sfera della cultura attraverso il linguaggio, la storia e le posizioni che egli

assume davanti agli eventi fondamentali dell'esistenza, come il nascerne, l'amare, il lavorare, il morire» (CA 24). Senza dimenticare e senza sottovalutare la realtà, peraltro rilevato da una corretta e obiettiva antropologia culturale, che «al centro di ogni cultura sta l'atteggiamento che l'uomo assume davanti al mistero più grande: il mistero di Dio. Le culture delle diverse nazioni sono, in fondo, altrettanti modi di affrontare la domanda circa il senso dell'esistenza personale: quando tale domanda viene eliminata, si corrompono la cultura e la vita morale delle nazioni» (*ibid.*). E tenendo conto del fatto che le culture umane vivono oggi in un contesto di radicale interdipendenza, e sono sottoposte, oggi in modo più vorticoso e più profondo di ieri, a un movimento di ripensamento e di riprogettazione: «il patrimonio dei valori tramandati e acquisiti è sempre sottoposto dai giovani a contestazione. Contestare, peraltro, non vuol dire necessariamente distruggere o rifiutare in modo aprioristico, ma vuol dire soprattutto mettere alla prova nella propria vita e, con tale verifica esistenziale, rendere quei valori più vivi, attuali e personali, discernendo ciò che nella tradizione è valido da falsità ed errori o da forme invecchiate, che possono esser sostituite da altre più adeguate ai tempi» (CA 50). Tematizzare l'importanza del fatto culturale per la concreta attenzione all'uomo, significa dunque oggi affrontare creativamente i problemi connessi all'interdipendenza fra le culture in senso sincronico (dialogo fra le diverse culture), e in senso diacronico (dialogo fra le generazioni).

c.2) Lo stato di diritto: democrazia, soggettività della società e rapporto con l'economia

Sempre nella V^a parte della *Centesimus annus*, in stretto rapporto con il tema della cultura, Giovanni Paolo II affronta anche il tema dello stato. Esso, sia in se stesso, sia in concreto riferimento al problema sociale, va interpretato nella sua funzionalità in rapporto con l'integrale visione antropologica prima delineata.

È infatti per un fondamento innanzi tutto di carattere antropologico che la *Centesimus annus*, riprendendo l'insegnamento del Vaticano II (cf. GS 29), può affermare che «la Chiesa apprezz-

za il sistema della democrazia, in quanto assicura la partecipazione dei cittadini alle scelte politiche e garantisce loro la possibilità sia di eleggere e controllare i propri governanti, sia di sostituirli in modo pacifico, ove ciò risulti opportuno» (CA 46). Ma questo apprezzamento implica, da un lato, che venga dato «alla democrazia un autentico e solido fondamento mediante l'esplicito riconoscimento dei diritti umani», ivi compresi quelli nel settore economico (cf. CA 48; 29), e la cui «fonte e sintesi è, in un certo senso, la libertà religiosa, intesa come diritto a vivere nella verità della propria fede e in conformità alla trascendente dignità della propria persona» (CA 47; cf. DH 1-2); e, dall'altro, che «si verifichino le condizioni necessarie per la promozione sia delle singole persone mediante l'educazione e la formazione ai vari ideali, sia della "soggettività" della società mediante la creazione di strutture di partecipazione e di corresponsabilità» (CA 46).

Questa precisa e insistita puntualizzazione su quella che Giovanni Paolo II ha definito la «soggettività» della società (cf. SRS 15, 28; CA 13, 46, 48) è un insegnamento che, già presente nella *Rerum novarum* di Leone XIII, acquista oggi nuova importanza e nuova attualità. Infatti, «secondo la *Rerum novarum* e tutta la dottrina sociale della Chiesa, la socialità dell'uomo non si esaurisce nello stato, ma si realizza in diversi gruppi intermedi, cominciando dalla famiglia fino ai gruppi economici, sociali, politici e culturali che, provenienti dalla stessa natura umana, hanno – sempre dentro il bene comune – la loro propria autonomia» (CA 13). Nella situazione sociale contemporanea la famiglia e le altre «società intermedie» sono decisamente penalizzate, e «l'individuo è spesso soffocato tra i due poli dello stato e del mercato. Sembra, infatti, talvolta che egli esista come oggetto dell'amministrazione dello stato, mentre si dimentica che la convivenza tra gli uomini non è finalizzata né al mercato né allo stato, poiché possiede in se stessa un singolare valore che stato e mercato devono servire» (CA 49). Valorizzare, alla luce dell'antropologia cristiana, la soggettività della società significa oggi dare concretezza di applicazione culturale e storica a uno dei principi cardine della dottrina sociale della Chiesa, il principio di sussidiarietà: «una società di ordine superiore non deve interferire nella vita interna di

una società di ordine inferiore, privandola delle sue competenze, ma deve piuttosto sostenerla in caso di necessità e aiutarla a coordinare la sua azione con quella delle altre componenti sociali, in vista del bene comune» (CA 48; cf. QA 1). Giovanni Paolo II invita in questo modo – come ha giustamente sottolineato S. Zamagni – ad uscire dalla tradizionale dicotomia tra stato e mercato, per tendere verso una struttura tripolare nella quale, accanto allo stato e al mercato, emerga come attore la società civile⁸. Di qui, in particolare, la valutazione positiva che viene data dell'azione del movimento operaio nel passato, anche recente (cf. CA 16; 23), e nel presente (cf. CA 35; 43).

Importante, a proposito della democrazia, l'osservazione fondamentale fatta da Giovanni Paolo II: «oggi si tende ad affermare che l'agnosticismo e il relativismo scettico sono la filosofia e l'atteggiamento fondamentale rispondenti alle forme politiche e democratiche» (CA 46). In realtà, osserva il Papa, «se non esiste nessuna verità ultima la quale guida e orienta l'azione politica, allora le idee e le convinzioni possono essere facilmente strumentalizzate per fini di potere. Una democrazia senza valori si converte facilmente al totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia» (*ibid.*). È questo un punto nodale, sia a livello teorico sia a livello pratico, della concezione e della funzionalità della democrazia nei paesi occidentali. Di fronte al relativismo e allo scetticismo, occorre affermare che «la libertà è pienamente valorizzata soltanto dall'accettazione della verità» (*ibid.*); e, al di là di ogni tentazione integrista, occorre che il credente «nel dialogo con gli altri uomini, attento ad ogni frammento di verità che incontri nell'esperienza di vita e nella cultura dei singoli e delle nazioni, non rinunci ad affermare tutto ciò che gli hanno fatto conoscere la sua fede e il corretto esercizio della ragione» (*ibid.*).

Infine, nel n. 48 dell'enciclica, vengono offerte alcune essenziali e ponderate affermazioni sul «ruolo dello stato nel settore dell'economia», dettate da una corretta concezione antropologica che si esprime sia nell'interpretazione dell'attività economica e del

⁸ S. Zamagni, *Stato, mercato e società*, in «Rocca», n. 10, 15.5.1991, pp. 34-36.

suo ruolo nel contesto sociale, sia nell'interpretazione della necessità e delle competenze dello stato di diritto nei confronti di essa.

3. L'UTOPIA CONCRETA DI UNA ECONOMIA DI COMUNIONE NELLA LIBERTÀ

Già abbiamo sottolineato come sia compito della dottrina sociale della Chiesa, proprio in virtù del suo specifico statuto teologico (punto 1° del nostro contributo) e a partire dalla visione antropologica di cui abbiamo tracciato alcune delle dimensioni fondamentali (punto 2°), interpretare la realtà sociale, «esaminandone la conformità o difformità con le linee dell'insegnamento del vangelo sull'uomo e sulla sua vocazione terrena e insieme trascendente; per orientare, quindi, il comportamento cristiano» (SRS 41). Non si tratta soltanto – come abbiamo visto – di una lettura e di un orientamento teorici e astratti, ma concreti e storici, in quanto attingono all'evento reale dell'autocomunicazione di Dio alla storia dell'uomo culminante in Cristo e nel dono pasquale del suo Spirito.

Tale autocomunicazione di Dio alla storia costituisce l'emergere in essa del Regno di Dio, il quale, «presente *nel* mondo senza essere *del* mondo, illumina l'ordine dell'umana società, mentre le energie della grazia lo penetrano e lo vivificano» (CA 25). Il Regno di Dio è, da un lato, la presenza efficace di Dio nella storia e, dall'altro, l'apporto creativo e responsabile dell'uomo a questo evento libero e gratuito: per mezzo del dono della grazia che viene da Dio, infatti, «in collaborazione con la libertà degli uomini, si ottiene quella misteriosa presenza di Dio nella storia che è la provvidenza» (CA 59). Ed è proprio immergendosi in questa realtà, storica insieme e trascendente, che è il Regno di Dio, di cui la Chiesa costituisce nella storia «il germe e l'inizio» (cf. LG 5), ma che allo stesso tempo fermenta dall'interno la storia di tutta l'umanità (cf. GS 40), che «sono meglio avvertite le esigenze di una società degna dell'uomo, sono rettificate le deviazioni, è rafforzato il coraggio dell'operare per il bene» (CA 25). È di qui, ancora, che scatu-

risce, da un lato, il compito da parte del magistero di elaborare e proporre la dottrina sociale della Chiesa, e, dall'altro, «il compito di animazione evangelica delle realtà umane», cui «sono chiamati, unitamente a tutti gli uomini di buona volontà, i cristiani e in special modo i laici» (CA 25; cf. ChL 32-44).

Da qui, anche, discendono le caratteristiche fondamentali dell'orientamento ideale ed etico che la dottrina sociale della Chiesa offre per impostare correttamente la soluzione della questione sociale: da un lato, l'immaginazione profetica; dall'altro, le linee di una concreta prassi storica.

a) *Immaginazione profetica: l'utopia concreta della comunione nella libertà*

Innanzi tutto, *l'immaginazione profetica*. «In nessun'altra epoca come la nostra – scriveva già Paolo VI nell'*Octogesima adveniens* –, l'appello all'immaginazione sociale è stato così esplicito. Occorre dedicarvi sforzi di inventiva e capitali altrettanti ingenti come quelli impiegati negli armamenti e nelle imprese tecnologiche. Se l'uomo si lascia superare e non prevede in tempo l'emergere delle nuove questioni sociali, queste diventeranno troppo gravi perché se ne possa sperare una soluzione pacifica» (n. 19). E tale importanza dava Paolo VI a questo compito, da non disdegnare, fatte le debite precisazioni e i necessari distinguo, l'uso del termine «utopia» per designare questa essenziale dimensione della dottrina sociale della Chiesa. Sempre nell'*Octogesima adveniens*, scriveva: «bisogna riconoscere che questa forma di critica della società esistente stimola spesso l'*immaginazione prospettica*, ad un tempo per percepire nel presente le possibilità ignorate che vi si trovano iscritte e per orientare gli uomini verso un futuro nuovo; tramite la fiducia che dà alle forze inventive dello spirito e del cuore umano essa sostiene la *dinamica sociale*; e se non si nega a nessuna apertura, può anche incontrarsi con il richiamo cristiano. Lo Spirito del Signore, che anima l'uomo rinnovato nel Cristo, scompiglia senza posa gli orizzonti dove la sua intelligenza ama trovare la propria sicurezza, e sposta i limi-

ti dove si rinserrerebbe volentieri la sua azione; egli è abitato da una forza che lo sollecita a sorpassare ogni sistema e ogni ideologia. Nel cuore del mondo rimane il *mistero dell'uomo che si scopre figlio di Dio* nel corso di un processo storico e psicologico, nel quale lottano e si alternano costrizioni e libertà, pesantezza del peccato e soffio dello Spirito» (n. 37, sott. nostre).

Da questa luminosa pagina di Paolo VI si evincono alcune caratteristiche essenziali dell'utopia come elemento storico-culturale fondamentale della dinamica sociale e politica: funzione critica, prospettico-profetica e dinamico-creatrice. Quando l'istanza utopica, poi, si inscrive all'interno dell'evento cristiano – inteso come sorgente e come orizzonte escatologico dell'utopia stessa – essa si fa «concreta», non solo nel senso che è attiva e plasmatrice di storia, ma innanzi tutto perché si radica in un evento – quello dell'incarnazione e della Pasqua del Cristo – che è, precisamente, irruzione nella storia del suo significato definitivo che, nella forza e nella novità dello Spirito, diventa criterio ed energia di una prassi nuova, tesa a realizzare quel «mistero dell'uomo nuovo» che è Cristo e, in e per Lui, si fa vocazione dell'umanità intera⁹.

Alla luce del disegno dell'antropologia cristiana scaturente dal mistero di Cristo, Giovanni Paolo II già nella *Sollicitudo rei socialis*, trascendendo i limiti di un semplice discorso sulla solidarietà fra gli uomini entro cui enunciava le affermazioni che seguono, ha tracciato lucidamente i termini ideali e pratici di quella che – seguendo Paolo VI – ci piace definire «l'utopia concreta» che anima dall'interno, come motore profetico, l'orientamento ideale proposto agli uomini dalla dottrina sociale della Chiesa. «La coscienza della paternità comune di Dio, della fraternità di tutti gli uomini in Cristo, "figli nel Figlio", della presenza e dell'azione vivificante dello Spirito Santo, conferirà al nostro sguardo sul mondo come un nuovo criterio per interpretarlo. Al di là dei vincoli umani e naturali, già così forti e stretti, si prospetta alla luce della

⁹ Cf. su questo tema il nostro *Carità e politica. Sintesi teologica e indicazioni operative*, in AA.VV., *Carità e politica*, Bologna, Ed. Dehoniane 1990, pp. 431-449; G.M. Zanghì, *Il sociale come utopia tra politica e fede*, in «Nuova Umanità», III (1981), n. 15, pp. 6-24.

fede un nuovo modello di unità del genere umano, al quale deve ispirarsi, in ultima istanza, la solidarietà. Questo nuovo modello di unità, riflesso della vita intima di Dio, Uno in Tre Persone, è ciò che noi cristiani designamo con la parola "comunione". Tale comunione, specificamente cristiana, gelosamente custodita, estesa e arricchita, con l'aiuto del Signore, è l'anima della vocazione della Chiesa a essere "sacramento dell'unione con Dio e dell'unità col genere umano" (LG 1)» (SRS 40). E, attribuendo quest'opera soprattutto allo Spirito Santo, si augurava nella *Dominum et vivificantem*: «nella prospettiva dell'anno duemila dalla nascita di Cristo si tratta di ottenere che un numero sempre più grande di uomini "possa ritrovarsi pienamente (...) attraverso un dono sincero di sé", secondo l'espressione del Concilio (cf. GS 24). Che sotto l'azione dello Spirito Paraclito si realizzi nel nostro mondo quel processo di vera maturazione nell'umanità, nella vita individuale e in quella comunitaria, in ordine al quale Gesù stesso, "quando prega il Padre perchè tutti siano una cosa sola, come Io e Te siamo una cosa sola, (...) ci ha suggerito una certa similitudine tra l'unione delle Persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità" (GS 24)» (DV 59).

Per dare profilo e concretezza a questa visione, calandola entro la realtà sociale, occorre a questo punto chiedersi: quali sono gli elementi fondamentali di questa «utopia concreta» che la dottrina sociale della Chiesa consegna all'umanità come ideale orientamento etico e prassistico per il nostro tempo, e che Paolo VI riassumeva nella profetica espressione della «civiltà dell'amore» (cf. CA 10)?

Certamente, i cardini di questa «utopia» sono quelli delineati nella IV^a parte dell'enciclica: «La proprietà privata e l'universale destinazione dei beni». Ma, in realtà, qui si tratta già di due indicazioni concrete e in certo modo derivate. E, in effetti, alla luce della VI^a parte del documento («L'uomo è la via della Chiesa»), e, in genere, di tutta l'impostazione antropologica della *Centesimus annus*, di cui più sopra abbiamo delineato gli assi portanti, ci sembra di poter dire che tali cardini vanno ravvisati, a un livello più profondo, nei due poli – entrambi essenziali e direttamente rapportati l'uno all'altro – della *comunione* o *solidarietà*, da un la-

to, e della *libertà come obbedienza* alla verità di Dio e dell'uomo, dall'altro. Così che potremmo dire, sinteticamente, che «l'utopia concreta» proposta oggi dalla dottrina sociale della Chiesa è quella della *comunione nella libertà*¹⁰.

a.1) Libertà, lavoro e proprietà privata

Della libertà, come scaturente dalla inalienabile dignità umana, nel suo rapporto con la verità antropologica del mistero di Cristo, già abbiamo detto ampiamente. Essa, scrive la *Centesimus annus*, si deve basare sulla «obbedienza alla verità su Dio e sull'uomo», che costituisce «la condizione prima della libertà, consentendo all'uomo di ordinare i propri bisogni, i propri desideri e le modalità del loro soddisfacimento secondo una giusta gerarchia, di modo che il possesso delle cose sia per lui un mezzo di crescita» (CA 41). Basta qui ricordare che è proprio da questa concezione della libertà che scaturiscono due dimensioni oggettive che connotano strutturalmente l'esistenza umana nella storia: il lavoro e la proprietà.

Per ciò che riguarda il lavoro, l'insegnamento di Giovanni Paolo II riprende quanto già ampiamente sviluppato nella *Laborem exercem*, con la fondamentale distinzione fra «lavoro in senso soggettivo» (la persona cioè che lavora) e «lavoro in senso oggettivo» (l'insieme di attività, risorse e strumenti dei quali l'uomo si serve per lavorare). Partendo dalla chiara affermazione del primato del lavoro in senso soggettivo, Giovanni Paolo II vi sottolineava, innanzi tutto, che la tecnica non ha ragione di fine, ma solo ragione di mezzo in quanto strumento di mediazione dell'intervento dell'uomo sul cosmo; e, in secondo luogo, che il capitale dev'essere inteso come quel «patrimonio storico-culturale» che la tradizione umana si tramanda di generazione in generazione, nel

¹⁰ Nella formulazione di questa prospettiva e nella messa in evidenza delle sue implicazioni alla luce della *Centesimus annus*, mi ispiro liberamente alla riflessione e all'esperienza germinale iniziata in questo ultimo anno all'interno del Movimento dei Focolari a proposito di quella che è stata definita «economia di comunione»: cf. il n. monografico di «Nuova Umanità», XIV (1992), n. 80/81 su questo tema.

cammino di trasformazione del cosmo. A queste precise indicazioni, la *Centesimus annus* aggiunge l'importante affermazione che «se un tempo il fattore decisivo della produzione era la *terra* e più tardi il *capitale*, inteso come massa di macchinari e beni strumentali, oggi il fattore decisivo è sempre più l'*uomo stesso*, e cioè la sua capacità di conoscenza che viene in luce mediante il sapere scientifico, la sua capacità di organizzazione solidale, la sua capacità di intuire e soddisfare il bisogno dell'altro» (CA 32).

A proposito della proprietà privata, riprendendo l'insegnamento della tradizione teologica cristiana e, in particolare, della *Rerum novarum*, insegnamento divenuto costante in tutto il successivo sviluppo della dottrina sociale della Chiesa, Giovanni Paolo II riafferma chiaramente «il carattere naturale del diritto di proprietà privata» (CA 30), in quanto «la proprietà privata o un qualche potere sui beni esterni assicurano a ciascuno una zona del tutto necessaria di autonomia personale e familiare, e devono considerarsi come un prolungamento della libertà umana» (GS 69; cf. CA 30).

In una parola, sia il lavoro (in senso soggettivo prima, ma anche e di conseguenza in senso oggettivo) che la proprietà privata rappresentano un prolungamento e una oggettivazione della libertà della persona umana, come primo e fondamentale cardine dell'«utopia concreta» proposta dalla dottrina sociale della Chiesa.

a.2) Solidarietà, bene comune e destinazione universale dei beni

Anche circa la solidarietà (o comunione, in termini più precisamente teologici) l'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa, e, in particolare, quello di Giovanni Paolo II, è preciso e costante. «Il principio che oggi chiamiamo di solidarietà – scrive la *Centesimus annus* –, e la cui validità, sia nell'ordine interno a ciascuna nazione, sia nell'ordine internazionale (...), si dimostra come uno dei principi basilari della concezione cristiana dell'organizzazione sociale e politica. Esso è più volte enunciato da Leone XIII col nome di “amicizia”, che troviamo già nella filosofia greca; da Pio XI è designato col nome non meno significativo di “carità sociale”, mentre Paolo VI, ampliando il concetto secondo

le moderne e molteplici dimensioni della questione sociale, parla-va di "civiltà dell'amore"» (CA 10).

È sufficiente, in particolare, rifarsi ai nn. 38, 39 e 40 della *Sollicitudo rei socialis*, dove Giovanni Paolo II descrive il passag-gio dalla presa di coscienza dell'interdipendenza come fatto og-gettivo della realtà socio-economica del nostro tempo, alla sua as-sunzione morale come atteggiamento di solidarietà, sino alla sua comprensione piena alla luce della rivelazione cristiana del miste-ro di Dio e del mistero dell'uomo, in Cristo. Il punto fondamen-tale è, alla luce del mistero di Cristo, comprendere che la solida-rietà non è un dato accidentale che dall'esterno inerisce alla per-sona e all'azione dell'uomo, ma è struttura costitutiva del suo stes-so essere, creato a immagine e somiglianza del Dio Uno e Tri-no: per cui, come si esprime il centrale testo di *Gaudium et spes* 24, «l'uomo, il quale è in terra la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa, non può ritrovarsi se non attraverso il dono sin-cero di sé», e cioè attraverso il rapporto di solidarietà e di comu-nione inter-umana.

Ed è in fondo su questo principio di solidarietà, radicato co-me quello di libertà nella struttura ontologica dell'uomo creato e redento in Cristo, che si fondano i conseguenti principi che rego-lano l'azione dell'uomo nella storia e nel cosmo: la tensione al be-ne comune e la destinazione universale dei beni. Da un lato, come scrive la *Sollicitudo rei socialis*, il principio di solidarietà si ogget-tiva e concretizza storicamente proprio nella comprensione del la-voro come servizio al bene comune: infatti, «la solidarietà è la de-terminazione ferma e perseverante di impegnarsi per il bene co-mune, ossia per il bene di tutti e di ciascuno, perchè tutti siamo veramente responsabili di tutti» (n. 39). Dall'altro, ne scaturisce che il diritto della proprietà privata dev'essere correlato e «subor-dinato alla originaria destinazione comune dei beni creati e anche alla volontà di Gesù Cristo manifestata dal vangelo» (CA 30), in quanto la proprietà privata, in forza del principio di solidarietà, «ha per sua natura anche una funzione sociale, che si fonda sulla legge della comune destinazione dei beni» (GS 69, 71; PP 22; CA 30, 31).

a.3) Per un superamento profetico dei sistemi comunista e capitalista

Dalla chiara fondazione, e dal reciproco rapporto fra questi due essenziali poli dell'esistenza umana – libertà e solidarietà – discende la possibilità di dare una valutazione oggettiva del sistema socio-economico vigente nell'attuale situazione storica dell'umanità dopo il fallimento del comunismo. Come noto, il Papa si pone la domanda se oggi si possa affermare, alla luce della dottrina sociale della Chiesa, che «il sistema sociale vincente sia il capitalismo». «La risposta è ovviamente complessa – sottolinea Giovanni Paolo II. Se con “capitalismo” si indica un sistema economico che riconosce il ruolo fondamentale e positivo dell'impresa, del mercato, della proprietà privata e della conseguente responsabilità per i mezzi di produzione, della libera creatività umana nel settore dell'economia, la risposta è certamente positiva, anche se forse sarebbe più appropriato parlare di “economia di impresa”, o di “economia di mercato” o semplicemente di “economia libera”. Ma se con “capitalismo” si intende un sistema in cui la libertà del settore dell'economia non è inquadrata in un solido contesto giuridico che la metta al servizio della libertà umana integrale e la consideri come una particolare dimensione di questa libertà, il cui centro è etico e religioso, allora la risposta è decisamente negativa» (CA 42).

In questa risposta, in realtà, non c'è un'acritica accettazione del sistema capitalistico, ma una valorizzazione degli elementi positivi in esso presenti (come altri sono presenti nel sistema socialista), e una loro integrazione profetica con le prospettive di un'integrale visione della società e dell'economia, nella prospettiva dell'«utopia concreta» disegnata dalla dottrina sociale della Chiesa. Giovanni Paolo II, infatti, parla di una giusta «lotta contro un sistema economico, inteso come metodo che assicura l'assoluta prevalenza del capitale, del possesso degli strumenti di produzione e della terra rispetto alla libera soggettività del lavoro dell'uomo» (CA 35); ma, precisa, «a questa lotta contro un tale sistema non si pone, come modello alternativo, il sistema socialista, che di fatto risulta essere un capitalismo di stato, ma una

società del lavoro libero dell'impresa e della partecipazione. Essa non si oppone al mercato, ma chiede che sia opportunamente controllato dalle forze sociali e dallo stato, in modo da garantire la soddisfazione delle esigenze fondamentali di tutta la società» (CA 35). In questo senso, il libero mercato dev'essere limitato a «quei bisogni che sono "solvibili" (...) e a quelle risorse che sono "vendibili"» (CA 34), tenendo conto del fatto che «esiste un qualcosa che è dovuto all'uomo perché uomo» (*ibid.*); e l'impresa dev'essere intesa «come comunità di uomini che, in diverso modo, perseguono il soddisfacimento dei loro fondamentali bisogni e costituiscono un particolare gruppo al servizio dell'intera società» (CA 35).

b) *Prassi storica: i poveri, le strutture, l'orizzonte internazionale*

In secondo luogo, sono parte costitutiva della dottrina sociale cristiana le linee per una concreta *prassi storica*. Come sottolinea la *Centesimus annus*, «per la Chiesa il messaggio sociale del vangelo non deve essere considerato una teoria, ma prima di tutto un fondamento e una motivazione per l'azione» (n. 57). È per questo che, di fronte alla crisi del marxismo, al perdurare delle situazioni di ingiustizia e di oppressione, e alle evidenti carenze e distorsioni del sistema capitalistico «vincente», «a coloro che oggi sono alla ricerca di una nuova e autentica teoria e prassi di liberazione, la Chiesa offre non solo la sua dottrina sociale e, in generale, il suo insegnamento circa la persona redenta in Cristo, ma anche il concreto suo impegno e aiuto per combattere l'emarginazione e la sofferenza» (CA 26).

Di questa concreta teoria e prassi di liberazione integrale dell'uomo, la dottrina sociale della Chiesa, e la *Centesimus annus* in particolare, riprendendo anche il precedente insegnamento e le puntualizzazioni delle due note Istruzioni su questo tema¹¹, offro-

¹¹ Cf. le due Istituzioni della Congregazione per la dottrina della fede: quella «su alcuni aspetti della teologia della liberazione» (1984), e quella «su libertà cristiana e liberazione» (1986).

no tre grandi linee operative di orientamento: l'opzione preferenziale per i poveri; la denuncia delle strutture politico-economiche «di peccato»; l'impegno a realizzare un nuovo ordine politico ed economico internazionale.

b.1) L'opzione preferenziale per i poveri

Quanto all'opzione preferenziale per i poveri, essa – come sottolineava già la *Sollicitudo rei socialis* – «è un'opzione, o una forma speciale di primato nell'esercizio della carità cristiana, testimoniata da tutta la tradizione della Chiesa. Essa si riferisce alla vita di ciascun cristiano, in quanto imitatore della vita di Cristo, ma si applica egualmente alle nostre responsabilità sociali e, perciò, al nostro vivere, alle decisioni da prendere coerentemente circa la proprietà e l'uso dei beni. Oggi, poi, attesa la dimensione mondiale che la questione sociale ha assunto, questo amore preferenziale, con le decisioni che esso ci ispira, non può non abbracciare le immense moltitudini di affamati, di mendicanti, di senza tetto, senza assistenza medica e, soprattutto, senza speranza di un futuro migliore: non si può non prendere atto dell'esistenza di queste realtà» (n. 42; cf. CA 11; 57).

b.2) Denuncia delle strutture di peccato e attuazione di strutture di comunione

Coerente e parallela all'opzione preferenziale per i poveri è la denuncia e la lotta contro le «strutture di peccato» esistenti nel sistema politico-economico vigente, e l'impegno a progettare ed edificare – anche sotto il profilo economico e sociale – strutture di libertà e di comunione. Se l'esistenza dell'uomo è costitutivamente segnata dall'intersoggettività e dall'obiettivazione storica, è evidente che si può e si deve parlare sia di strutture di peccato sia di strutture di libertà e di comunione.

Le prime – come afferma la *Sollicitudo rei socialis* – «si radicano nel peccato personale e, quindi, sono sempre collegate ad atti concreti delle persone, che le introducono, le consolidano e le rendono difficili da rimuovere e così esse si rafforzano, si diffon-

dono e diventano sorgenti di altri peccati, condizionando la condotta degli uomini» (n. 36)¹².

Le seconde possono essere attuate a partire dalla conversione dei cuori e delle menti all'integrale visione dell'uomo e della società che scaturisce dal mistero di Cristo, e che è presente in tutte le forme positive di crescita dell'umanità nella giustizia e nella solidarietà. In particolare, Giovanni Paolo II invita a un impegno «per salvaguardare le condizioni morali di un'autentica ecologia umana» (CA 38). Infatti, «le decisioni, grazie alle quali si costituisce un ambiente umano, possono creare specifiche strutture di peccato (...). Demolire tali strutture e sostituirle con più autentiche forme di convivenza è un compito che esige coraggio e pazienza» (*ibid.*).

Inoltre, di fronte all'orizzonte planetario che ha assunto oggi la questione sociale, «non si tratta solo di dare il superfluo, ma di aiutare interi popoli che ne sono esclusi o emarginati, ad entrare nel circolo dello sviluppo economico ed umano. Ciò sarà possibile non solo attingendo al superfluo, che il nostro mondo produce in abbondanza, ma soprattutto cambiando gli stili di vita, i modelli di produzione e di consumo, le strutture consolidate di potere che oggi reggono le società» (CA 58). Il criterio di discernimento e di attuazione di questo stile di vita e di queste concrete strutture è offerto, ancora una volta, da quell'«utopia concreta» che costituisce, come abbiamo visto, il cuore profetico e propositivo della dottrina sociale della Chiesa.

b.3) L'orizzonte internazionale

Infine, si tratta oggi di «orientare gli strumenti dell'organizzazione sociale secondo un'adeguata concezione del bene comune in riferimento all'intera famiglia umana» (CA 58). Di fronte al fenomeno dell'interdipendenza e, in particolare, alla cosiddetta «mondializzazione» dell'economia, occorre mettere in atto con coraggio, responsabilità e lucidità, «organi internazionali di controllo

¹² Come noto l'espressione «situazioni di peccato» o «peccati sociali» è apparsa per la prima volta nel magistero pontificio in *Reconciliatio et paenitentia*, n. 16. Per un approfondimento del significato teologico dell'espressione cf. S. Bastianel, *Strutture di peccato. Riflessione teologico-morale*, in «La Civiltà Cattolica», n. 4, 1989, pp. 325-338.

e di guida, che indirizzino l'economia stessa al bene comune» (*ibid.*). Si tratta in fondo di attuare le precise indicazioni già contenute nella *Sollicitudo rei socialis*: «da riforma del sistema internazionale di commercio, ipotecato dal protezionismo e dal crescente bilateralismo; la riforma del sistema monetario e finanziario mondiale, oggi riconosciuto insufficiente; la questione degli scambi delle tecnologie e del loro uso appropriato; la necessità di una revisione della struttura delle organizzazioni internazionali esistenti, nella cornice di un ordine giuridico internazionale» (SRS 43).

CONCLUSIONE

Per realizzare queste concrete linee di prassi storica, occorre allo stesso tempo operare per dar vita a un'autentica e integrale cultura di pace, che animi sia la vita sociale sia i rapporti internazionali: «come all'interno dei singoli stati è giunto finalmente il tempo in cui il sistema della vendetta privata e della rappresaglia è stato sostituito dall'impero della legge, così è ora urgente che un simile progresso abbia luogo nella comunità internazionale» (CA 52). «Bisogna fare un grande sforzo di reciproca compresione, di conoscenza e di sensibilizzazione delle coscienze» (*ibid.*). Ciò di cui ha bisogno soprattutto e con urgenza il mondo contemporaneo è quel «supplemento d'anima» che dischiuda gli orizzonti di una nuova cultura planetaria della pace e della solidarietà.

Tali concrete linee di orientamento pratico, insieme all'impulso di immaginazione profetica che le anima, sono consegnate con fiducia dal magistero sociale della Chiesa ai credenti e a tutti gli uomini di buona volontà (cf. CA 60). Si tratta di proposte estremamente stimolanti che la dottrina sociale della Chiesa offre – mantenendosi sul livello di un discorso a carattere teologico – alle scienze politiche, economiche e sociali, nello spirito del dialogo e della collaborazione, per un'assunzione responsabile e concreta del futuro storico dell'umanità.

PIERO CODA