

SCUOLA DIOCESANA DI FORMAZIONE  
SOCIALE E POLITICA

ARCIDIOCESI DI PALERMO

**Francesco Viola**

**L'IDENTITÀ DELLA DOTTRINA SOCIALE  
DELLA CHIESA E I SUOI VALORI  
FONDAMENTALI**

ristampa aggiornata della I edizione

Palermo 1995

## ***Presentazione***

*Mi è grato presentare questo volumetto con il quale il prof. Francesco Viola, docente di filosofia del diritto nell'Università di Palermo e direttore della Scuola diocesana di formazione sociale e politica, traccia le linee per stabilire quale sia l'identità della Dottrina sociale della Chiesa e quali ne siano i valori fondamentali.*

*Il lavoro vuole essere un sussidio per quanti frequenteranno la Scuola medesima, ma potrà essere utile anche per le Scuole diocesane di teologia di base, che non possono non comprendere nel loro programma elementi della Dottrina sociale cristiana.*

*L'impegno, che la nostra Chiesa palermitana pone nel diffondere, anche con azione capillare sul territorio, i principi su cui si deve fondare un ben inteso ordine sociale, vuole essere un contributo per una migliore, generale presa di coscienza dei doveri e dei diritti del cittadino nella comunità, e delle condizioni che devono verificarsi perché si consegua un vero progresso sociale. E di questo la nostra Palermo ha particolare bisogno.*

*Augurando che le finalità, per le quali la Scuola è stata promossa, possano essere conseguite, ringrazio tutti quelli che al suo sorgere e al suo operare hanno collaborato e collaboreranno.*

Salvatore Card. Pappalardo

Arcivescovo

6 novembre 1990

## 1. Introduzione

L'espressione 'dottrina sociale della chiesa' è recente e risale a Pio XII, per il quale la *Rerum Novarum* è il "germe fecondo, donde si svolge la dottrina sociale cattolica"<sup>1</sup>. A partire dalla *Rerum novarum* (1891) si è costituito un corpo d'insegnamenti in materia sociale e politica che è andato via via assumendo una sua organicità e compattezza.

La *Rerum novarum* di Leone XIII era dedicata alla "questione sociale", cioè agli effetti sociali dell'industrializzazione e del capitalismo. Per quanto importante e attuale, tale tema è solo uno dei problemi della DSC<sup>2</sup>. Ma già il modo stesso in cui Leone XIII l'affronta indica lo stile di pensiero della DSC. La questione sociale non viene ridotta al conflitto tra lavoro e capitale e viene trattata secondo la sua reale ampiezza, cioè, da una parte, esplorata in tutte le sue articolazioni sociali e politiche e, dall'altra, valutata alla luce dei principi della morale sociale naturale e rivelata.

Pertanto, in generale si può affermare che il tema centrale proprio della DSC è quello dell'ordinamento sociale giusto. Si tratta di individuare quei criteri di giudizio che aiutino a valutare gli ordinamenti socio-politici esistenti e di prospettare quelle linee d'azione per una loro trasformazione o riforma.

La DSC abbraccia quel settore specifico dell'insegnamento della Chiesa, che applica le norme della fede e della legge morale ai problemi sociali e politici.

<sup>1</sup> Radiomessaggio per il 50esimo della «*Rerum Novarum*», 1 giugno 1941, n. 5.  
<sup>2</sup> D'ora in poi useremo quest'abbreviazione per indicare la Dottrina sociale della Chiesa.

Se la DSC è intesa in questo senso ampio, bisogna riconoscere che fin dal tempo della Patristica troviamo ben presente nella Chiesa l'esigenza di orientare la vita del cristiano nell'ambito sociale e politico, partendo dalla ragione naturale e dal Vangelo. Gesù si imbatte nella questione del tributo a Cesare, discute con Pilato sui rapporti tra i regni terreni e il Regno dei cieli e guarda ai poveri come ai primi destinatari del suo messaggio di salvezza; san Paolo parla del fondamento di ogni autorità umana, affronta il problema dell'eguaglianza e della schiavitù e considera il lavoro come un dovere a cui nessuno (e tanto meno il cristiano) può sottrarsi.

Negli ultimi due secoli quest'insieme di orientamenti sociali connessi con il messaggio cristiano s'è costituito in un corpo organico dottrinale a causa dell'accresciuta complessità della vita socio-politica e della moltiplicazione delle interdipendenze<sup>3</sup>.

La DSC non è un insieme di principi dedotti dalla rivelazione cristiana e meccanicamente applicati alle situazioni concrete. Al contrario sono queste che chiamano in causa l'esigenza di incarnare sempre di nuovo la parola di salvezza. Attraverso quest'opera di discernimento tra gli orientamenti etico-sociali ed etico-politici di fatto diffusi per valorizzare quelli conformi al messaggio cristiano cominciano a costituirsi dei criteri di giudizio che formano il corpo dei principi della DSC.

La problematica dei cosiddetti "segni dei tempi", che è stata sviluppata dalla Pacem in terris, sta a testimoniare quest'attenzione volta a cogliere l'emergere nella storia umana, divenuta storia della salvezza, degli stessi orientamenti che devono guidare la vita del cristiano nel mondo.

3 Nella Costituzione conciliare *Gaudium et spes* si prende atto di questa evoluzione dei rapporti tra la Chiesa e il mondo socio-politico contemporaneo, ma non si usa più l'espressione *doctrina socialis*, sostituendola con quella di *doctrina de societate*. Alcuni interpreti hanno voluto attribuire a questa variazione un significato rilevante e un'indicazione programmatica nuova. Ma in realtà si tratta soltanto di evitare che la DSC sia considerata come un programma politico di azione.

La DSC non ha soluzioni tecniche da offrire, non propone sistemi o programmi economici e politici, non è una terza via tra capitalismo e comunismo, «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. Essa appartiene, perciò, non al campo dell'ideologia, ma della teologia e specialmente della teologia morale»<sup>4</sup>.

Dal rifiuto d'identificare la DSC come un'ideologia non segue che essa non abbia un corpo di principi propri e che debba ridursi ad individuare quegli avvenimenti che «costituiscono dei punti di convergenza per molte persone e esprimono in qualche misura la loro attesa», come ha ritenuto Chenu<sup>5</sup>.

La tesi di Chenu, pur non essendo condivisibile, è comunque rivelativa della complessità e dell'eterogeneità dei contenuti che la DSC racchiude in sé. Vi troviamo, infatti, principi valorativi di carattere universale, criteri generali di orientamento e di giudizio, valutazioni di situazioni storiche concrete e contingenti. Si tratta di un contenuto non sempre fornito dello stesso valore di verità e di certezza e che, quindi, deve essere dal credente interpretato nella sua giusta luce e secondo i vari livelli dell'insegnamento magisteriale.

In più, non bisognerà mai dimenticare il carattere cattolico di questa dottrina sociale. Ciò significa che la chiave di lettura dei documenti riguardanti la DSC non può essere ispirata da una miope visione etnocentrica, quando invece la Chiesa ha presente la vita sociale dei popoli e tiene conto delle loro differenti culture e situazioni economiche e socio-politiche.

4 *Sollicitudo rei socialis* (1988), n. 41.

5 Cfr. M. - D. CHENU, *La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo* (1891-1971), Queriniana, Brescia 1971

La DSC invita, dunque, ad abbandonare quella ristretta visione per cui gli unici problemi sociali rilevanti sono quelli della nostra famiglia, del nostro quartiere, della nostra città, del nostro paese o della nostra cultura occidentale e ad allargare lo sguardo ai problemi di tutti i popoli, ed in particolare di quelli più poveri sia per la penuria di beni materiali, sia per la mancanza dei beni spirituali della politica<sup>6</sup>.

## 2. La giustificazione

La prima questione che la DSC incontra sulla sua strada è ovviamente quella della sua giustificazione<sup>7</sup>. Come conciliare infatti la finalità eminentemente religiosa della Chiesa con la sua pretesa di proporre una dottrina sociale?

Molti vedono nella DSC un'indebita ingerenza nelle questioni secolari, sociali e politiche, che esulerebbero dalla competenza della Chiesa. Una dottrina sociale, infatti, non ha alcun senso se non si traduce in azione, se non diventa forza ispiratrice di interventi all'interno della vita sociale e politica. Il rispetto delle competenze di Cesare non implica forse da parte della Chiesa una rinuncia anche a formulare un'organica dottrina riguardante la società e la politica? Tuttavia bisogna riconoscere che l'intervento della Chiesa nella morale pubblica è, almeno apparentemente, meglio accolto di quello riguardante la morale privata, anche se si teme l'ingerenza politica della Chiesa.

6 *Sollicitudo rei socialis*, n. 42.

7 Cfr. GIUSEPPE DE ROSA, *La dottrina sociale della Chiesa nel suo sviluppo storico, in La politica «educata». Per la formazione della coscienza politica in Italia*, a cura di F. Casavola e G. Salvatori, A.V.E., Roma 1989, pp. 29-53.

In conclusione gli atteggiamenti diffusi nei confronti dell'intervento della Chiesa in materia socio-politica sono contraddittori: da una parte si considera la Chiesa come un'istituzione con finalità esclusivamente religiosa, che non deve immischiarsi nella politica, dall'altra si rimprovera alla Chiesa di non avere levato la sua voce nei confronti di situazioni politiche e sociali aberranti e ingiuste (fascismo, disarmo, discriminazioni razziali...). Ma non è certo l'opinione pubblica che può giustificare o delegittimare la DSC. La questione è di principio e appartiene al campo teologico e, segnatamente, ecclesiologico e consiste nel chiedersi **se ed entro che limiti l'ambito socio-politico è toccato e coinvolto nella rivelazione cristiana e nella prassi del popolo di Dio, si da poter costituire materia d'insegnamento e di giudizio da parte del magistero della Chiesa.**

Questa formulazione della questione della giustificazione della DSC non deve, però, far smarrire il vero centro del problema, che non è tanto quello di legittimare l'insegnamento della Chiesa in materia di dottrina sociale. Il magistero, con l'opera di orientamento al giudizio e all'azione, è un servizio interno alla comunità cristiana. Tale servizio si giustifica nella misura in cui lo stesso impegno socio-politico può considerarsi parte indispensabile della vocazione del cristiano. E' questo, pertanto, il vero nodo del problema ed è in questo senso che dobbiamo intendere l'affermazione che «la DSC è parte integrante della concezione cristiana della vita»<sup>8</sup>.

Voglio dire che dobbiamo abbandonare quella mentalità diffusa che vede nella Chiesa solo l'istituzione ecclesiastica o, peggio, il potere ecclesiastico e che, quindi, riduce tutto al problema dei rapporti tra Stato e Chiesa, tra potere temporale e spirituale. In tal modo si vedrà soltanto nella DSC un modo ideologico di infiltrarsi nel campo del potere temporale.

8 *Mater et Magistra* ( 1961), n. 231.

Non nego che tentazioni del genere vi siano state e sempre vi saranno, ma ciò non può far venir meno la serietà e validità della questione centrale: **se e in che misura l'impegno socio-politico appartiene alla concezione cristiana della vita umana.**

La risposta a tale inquietante questione proviene da due direzioni ben diverse che qui tuttavia significativamente s'incontrano: da una parte c'è la specificità della rivelazione cristiana, dall'altra la natura morale della politica. Comincerò ad esaminare quest'ultimo aspetto, perché esso per essere riconosciuto non richiede la fede cristiana.

## 2.1. Politica e morale

Bisogna innanzitutto notare che la problematica della vocazione non riguarda soltanto i cristiani, ma ogni uomo<sup>9</sup>. Ognuno per il fatto stesso di esistere come uomo è chiamato a essere un uomo, cioè a comportarsi da uomo, anche se non riconosce un Dio personale come autore della chiamata. Ognuno di noi, il credente come il non credente, si imbatte inevitabilmente nel problema della vocazione quando si chiede come può al meglio realizzare la propria umanità. In tal modo egli vuole rispondere ad una richiesta che trova inscritta nel suo essere.

Certamente la vocazione cristiana è un passo ulteriore, ma non già nel senso che ai compiti della propria umanità si aggiungano le esigenze derivate dalla propria fede. Non si tratta di una sovrapposizione di piani differenti. Al contrario bisogna intendere la vocazione cristiana come un modo d'interpretare la propria vocazione umana. Il cristianesimo, prima ancora di essere una dottrina, è una luce gettata sull'esistenza umana che ci consente di vedere meglio ciò che in essa già è contenuto e ciò che essa esige.

9 *Gaudium et spes* (1965), n. 23 ss.

Pertanto, essere cristiano è un modo d'essere uomo e la vocazione cristiana comprende in sé, cioè illumina e approfondisce, la vocazione umana. In questo senso, secondo quanto ci hanno trasmesso i Padri della Chiesa, tutto ciò che appartiene all'umano è di diritto appannaggio del cristiano.

Potremmo a questo proposito parlare di una tendenza trasversale della concezione cristiana della vita, nel senso della sua apertura nei confronti di tutto ciò che di vero, di buono e di valido c'è nelle varie concezioni e realizzazioni dell'umano, di una capacità di accoglienza senza esclusioni preconcrete. Ciò rende il cristianesimo ben diverso da un'ideologia e non confinabile in una posizione di parte.

Il presupposto centrale della DSC, cioè la necessaria connessione tra politica e morale sociale, appartiene a queste esigenze elementari della vita umana, che si realizza in contesti sociali e in essi trova la via verso il bene.

Non v'è oggi nessuno disposto a sostenere che politica e morale sociale debbano essere tenute assolutamente separate. Molti traggono dall'immoralismo politico diffuso la convinzione dell'impossibilità di moralizzare la politica e, perciò, si allontanano dall'impegno politico. In ogni caso non si dubita della necessità di collegare politica e morale, ma si discute su quale tipo di relazione sia oggi possibile e se essa possa avere successo.

La vita politica non può essere concepita soltanto come quell'insieme di mezzi, di istituzioni e di regole che sono diretti ad assicurare la convivenza sociale, ma essa comprende ovviamente anche questo fine della comunanza fatta di scambio di beni, di cooperazione, di dialogo e di relazioni intersoggettive a tutti i livelli. Tutto ciò - nota Aristotele - rende la vita in comune tra gli esseri umani ben diversa dalla mera comunanza del pascolo propria degli animali. E' oggi più che mai evidente che questi problemi della comunanza politica e sociale interessano direttamente il benessere e la realizzazione degli individui che vi partecipano. Per questo una critica morale alla vita politica è giudicata come pertinente e non già

come estranea all'argomentazione politica.

Questa penetrazione della morale nella politica può assumere tre forme principali, che saranno qui brevemente esaminate.

### **A. La moralità della politica**

La prima e più ovvia presenza della morale nella politica si ha quando valutiamo moralmente il comportamento degli uomini politici. L'indignazione morale nei confronti della corruzione, della prevalenza dell'interesse privato nella gestione della cosa pubblica, i favoritismi, i clientelismi, la pratica delle tangenti...appartiene alla nostra vita quotidiana. Quando questa corruzione è altamente diffusa e l'opinione pubblica è sempre più diffidente e sospettosa nei confronti dei politici, allora sorge una vera e propria questione morale, che a volte è strumentalmente usata dall'opposizione politica per tentare di delegittimare gli uomini di governo.

Poiché l'efficienza è il valore etico della pubblica amministrazione, si può considerare anche il giudizio relativo come un giudizio morale nei confronti degli amministratori. Giudicare un amministratore della cosa pubblica come incompetente significa giudicarlo dal punto di vista morale. Qui si tratta della morale professionale, della deontologia dell'uomo politico. Questa dimensione dell'interazione tra etica e politica è il livello più direttamente accessibile al comune cittadino e non bisogna sottovalutarne l'importanza.

### **B. L'etica pubblica**

La seconda dimensione dell'interazione tra etica e politica si ha quando sottoponiamo a valutazione etica non già il comportamento dei politici, ma le stesse scelte politiche che essi compiono. Queste scelte implicano infatti sia restrizioni delle libertà degli individui sia direttive di azione sociale. In tal modo entrano in contatto con i progetti individuali di vita e li ostacolano o li favoriscono. Ciò significa che le scelte politiche si devono confrontare con l'etica privata, cioè con il progetto di vita personale che ognuno di noi si va costruendo. Ma noi possiamo accettare che i nostri valori etici personali siano annullati o subordinati solo a patto che le scelte politiche

possano essere razionalmente giustificate, cioè a patto che abbiano anche loro una valenza etica. Un'etica può essere superata e annullata solo da un'altra etica. In un regime di pluralismo etico, qual è il nostro, la restrizione della libertà individuale nelle scelte etiche deve avere essa stessa una valenza etica e non meramente politica o giuridica. Solo se la politica si presenta come morale sociale può pretendere di avere la meglio sulle morali personali.

Possiamo dunque considerare la critica razionale alle scelte politiche come una critica morale.

### C. L'etica della solidarietà

Si può infine ipotizzare un terzo intervento dell'etica nei confronti della politica. Qui non si tratta più di aver riguardo al personale della politica e neppure alle singole scelte politiche, ma alla politica nel suo complesso, alla vita politica presente nel contesto sociale. Allora la politica non è più ciò che fanno gli uomini di partito, ma è piuttosto un'impresa comune, il mondo dell'interazione sociale e della comunanza, della distribuzione di ciò che è comune, affinché venga usato a vantaggio di tutti e di ognuno. Si tratta di edificare la città umana in modo da costituire un ambiente in cui possano fiorire le vite individuali. In questo senso la politica non è un affare della classe politica, non è la politica come professione e come rappresentanza, ma la politica come partecipazione e come comunanza. Qui siamo a monte del pluralismo morale e del partitismo politico, della divisione e dell'opposizione. Questi si giustificano solo all'interno di una preliminare assunzione della politica come comunanza, cioè come orizzonte sociale di appartenenza ad una storia e ad una vicenda comune che si proietta in un futuro comune.

Per raggiungere questa dimensione globale e preliminare della politica come impresa comune occorre ancora una volta recuperare la dimensione etica, ma ora non più nei termini di un'etica privata o di un'etica pubblica, ma di quella che chiameremo un'etica generale della vita umana e sociale, che parta dalla considerazione che siamo tutti imbarcati per un'opera comune e per una finalità comune, che abbiamo beni in comune. In quest'ottica preliminare non agisce ancora la dialettica amico-nemico, cioè l'esclusione di qualcuno o di qualche gruppo, ma

è decisivo il coinvolgimento di tutti i naviganti. Questa è l'ottica della solidarietà. L'etica della solidarietà è alla base della vita politica se questa vuole recuperare le sue motivazioni originarie<sup>10</sup>.

La stretta relazione tra politica e morale implica che si ammetta l'esistenza di una morale che riguardi tutta la comunità politica, cioè che non si confini la morale nel foro della coscienza privata.

L'incomunicabilità tra politica e morale si rende inevitabile qualora si riduca la morale a questione privata e non si riconosca l'esistenza di una morale sociale. Se la vita comune è l'orizzonte entro cui si realizzano i progetti etici personali, allora lo si dovrà riconoscere come fornito anch'esso di una dimensione etica, se non si vuole sostenere un individualismo egoistico che rifugga da ogni responsabilità.

Questo necessario rapporto tra etica e politica deve essere bene inteso. Non si tratta di sottoporre la politica a criteri di giudizio esterni, ma questa morale sociale, di cui abbiamo parlato, è interna alla stessa politica. Questa, infatti, è diretta al raggiungimento del bene degli uomini riuniti nella città, del bene del tutto sociale. Ciò conferisce alla politica una dimensione morale ineliminabile<sup>11</sup>. La politica, prima di essere l'organizzazione dei mezzi per la convivenza sociale e, quindi, un complesso di tecniche e di competenze specifiche, è un mondo di fini, in cui gli uomini trovano la piena realizzazione del loro essere.

10 «Il legame sociale risulta da ciò che in questi interessi differenti c'è di comune e, se non ci fosse qualche punto su cui tutti gli interessi si accordano, la società non potrebbe esistere» (Rousseau).

11 Cfr. J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, trad. di G. Dore, Borla, Torino 1980, p. 243.

Il pensiero sociale cristiano ha sempre difeso la dimensione etica della politica, anche in tempi in cui essa è stata posta più gravemente in discussione. Si può dire che questo principio è il presupposto generale di tutta la DSC<sup>12</sup> e su di esso la Chiesa poggia il suo diritto di intervenire in materia sociale e politica<sup>13</sup>.

## 2.2. La rivelazione cristiana

Accettare che la politica deve essere animata dalla morale non significa ancora giustificare l'intervento della Chiesa in materia socio-politica.

La *Gaudium et Spes* fornisce una motivazione della legittimità dell'intervento della Chiesa in materia sociale: **l'impegno nel mondo è una dimensione essenziale dell'esistenza cristiana.**

- 12 «Ma soltanto la legge morale è quella la quale, come ci intima di cercare nel complesso delle nostre azioni il fine supremo e ultimo, così nei particolari generi di operosità ci dice di cercare quei fini speciali, che a quest'ordine di operazioni sono stati prefissi dalla natura, o meglio da Dio, autore della natura, e di subordinare armonicamente questi fini particolari al fine supremo. Ed ove a tal legge da noi fedelmente si obbedisca, avverrà che tutti i fini particolari, tanto individuali quanto sociali, in materia perseguiti, si inseriranno convenientemente nell'ordine universale dei fini, e salendo per quelli come per altrettanti gradini, raggiungeranno il fine ultimo di tutte le cose, che è Dio, bene supremo e inesauribile per se stesso e per noi». *Quadragesimo anno* (1931), n. 43.
- 13 «Certo alla Chiesa non fu affidato l'ufficio di guidare gli uomini ad una felicità solamente temporale e caduca, ma all'eterna. Anzi "non vuole né deve la Chiesa senza giusta causa ingerirsi nella direzione delle cose puramente umane". In nessun modo però può rinunciare all'ufficio da Dio assegnatole, d'intervenire con la sua autorità, non nelle cose tecniche, per le quali non ha né mezzi adatti né la missione di trattare, ma in tutto ciò che riguarda la legge morale. Infatti in questa materia, il deposito della verità a Noi affidato da Dio e il dovere gravissimo impostoci di divulgare e d'interpretare tutta la legge morale ed anche di stimolare con ogni mezzo, sottopongono ed assoggettano al Nostro supremo giudizio tanto l'ordine sociale, quanto l'economico». *Ibidem*, n. 41.

«Certo, siamo avvertiti che niente giova all'uomo se guadagna il mondo intero ma perde se stesso. Tuttavia l'attesa di una terra nuova non deve indebolire, bensì piuttosto stimolare la sollecitudine nel lavoro relativo alla terra presente, dove cresce quel corpo dell'umanità nuova che già riesce ad offrire una certa prefigurazione che adombra il mondo nuovo. Pertanto, benché si debba accuratamente distinguere il progresso terreno dallo sviluppo del Regno di Dio, tuttavia, nella misura in cui può contribuire a meglio ordinare l'umana società, tale progresso è di grande importanza per il regno di Dio»<sup>14</sup>.

In che senso la vita terrena fa parte della vocazione cristiana?  
Mi limiterò a tre considerazioni relative alla rivelazione cristiana:

## A. L'ordine della creazione

L'impegno nei confronti del mondo è una destinazione fondamentale della creatura umana.

«Dio li benedisse e disse loro: «Siate fecondi e moltiplicatevi, riempiate la terra; soggiogatela e dominale sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra»<sup>15</sup>.

«Fatto a immagine e somiglianza di Dio stesso nell'universo visibile, e in esso costituito perché dominasse la terra, l'uomo è perciò sin dall'inizio **chiamato al lavoro. Il lavoro è una delle caratteristiche che distinguono** l'uomo dal resto delle creature, la cui attività, connessa col mantenimento della vita, non si può chiamare lavoro»<sup>16</sup>.

L'attenzione per la vita terrena non riguarda soltanto l'atteggiamento nei confronti del mondo materiale, ma è diretta anche verso le strutture sociali. L'uomo non è solo lavoratore, ma anche costruttore di città. Qui emerge il problema delle comunità umane e delle relazioni intersoggettive.

mento trova la sua più alta espressione, non può non riguardare anche quest'opera di edificazione della società umana.

14 *Gaudium et spes*, n. 39.

15 *Gen* 1,28.

16 *Laborem exercens* (1981), prologo.

## B. Il mistero dell'Incarnazione

Un'ulteriore valorizzazione degli aspetti terreni della vita umana viene dal mistero dell'Incarnazione. L'umanità di Gesù non è un'umanità ideale o astratta. Gesù assume tutta la temporalità e contingenza della vita umana in tutte le sue condizioni di esistenza. Gesù lavora; Gesù partecipa alla vita sociale del suo tempo; Gesù soffre per l'ingiustizia sociale del suo paese; Gesù proclama un messaggio di redenzione che abbraccia tutti gli aspetti dell'uomo. Il sudore, la fatica, il dolore e la croce diventano via per la salvezza soprannaturale.

L'umanità di Gesù è per il cristiano il modello universale di umanità, modello di virtù e di donazione. Esso spinge all'impegno nei confronti degli altri, a spendere se stessi per la giustizia, per la pace e la fratellanza.

## C. Il popolo di Dio

La rivelazione non è un discorso privato che intercorre tra il singolo e Dio. In realtà essa chiama a raccolta tutti gli uomini e da essi trae un popolo e lo convoca in un'assemblea pubblica. Non si tratta di una comunità puramente ideale e atemporale, ma si tratta di una comunità reale che vive intensamente i legami interni. L'intenzione di Gesù è quella di trasformare un popolo lacerato e malato in una società riconciliata in cui è attiva la prassi della solidarietà tra giudei e greci, tra schiavi e liberi, tra uomini e donne.

La reciprocità e la solidarietà sono i valori morali che caratterizzano la vita della comunità cristiana, come è mostrato dai suoi atteggiamenti tipici: gareggiare nello stimarsi a vicenda, accogliere gli uni gli altri, correggersi l'un l'altro, aver cura gli uni degli altri, essere al servizio gli uni degli altri nell'amore, portare gli uni i pesi degli altri, vivere in pace gli uni con gli altri, cercare il bene gli uni degli altri, sopportarsi a vicenda, praticare l'ospitalità gli uni verso gli altri, perdonarsi a vicenda, pregare gli uni per gli altri, essere in comunione gli uni con gli altri.

Nella comunità cristiana c'è, dunque, una stretta connessione tra vita spirituale, vita morale e vita sociale. L'esistenza viva della comunità si manifesta dal comportamento dei suoi membri, dal loro operare nel mondo e in mezzo agli altri uomini.

Ciò non significa che il popolo di Dio debba costituire una

società separata e chiusa in se stessa. Al contrario, come il lievito deve penetrare nella pasta o il sale entrare negli alimenti, così il popolo di Dio deve costituire il fermento vivo di trasformazione delle strutture sociali mondane. Mentre cammina verso la pienezza della carità, il popolo di Dio partecipa al travaglio di tutta l'umanità per la pace e la giustizia. E' quindi pienamente comprensibile che al suo intemo prendano corpo criteri di orientamento nel mondo sociale e politico e criteri di valutazione di ciò che la storia via via presenta per quanto riguarda le dottrine e le strutture socio-politiche, la mentalità, i costumi e gli atteggiamenti della vita sociale.

Da queste brevi considerazioni possiamo trarre la convinzione che non solo la vita terrena con tutto ciò che implica fa parte della vocazione cristiana e del messaggio di salvezza, ma anche che una particolare attenzione deve essere riservata alla dimensione morale e che questa viene sempre vissuta in contesti sociali e intersoggettivi. La morale cristiana è una morale sociale per sua struttura originaria.

### **3. Le fonti**

Trattare delle fonti della DSC significa porsi due questioni di genere diverso. La prima vuole rispondere alla domanda: da dove la Chiesa prende la sua dottrina sociale? La seconda questione, invece, riguarda l'evoluzione storica della DSC e i documenti ufficiali che si sono occupati dei problemi sociali e politici. Pertanto tale questione può essere così formulata: come noi possiamo conoscere il pensiero della Chiesa in materia sociale?

#### **3.1. La provenienza della DSC**

La prima fonte della DSC è senza dubbio la rivelazione e, quindi, tutto ciò attraverso cui essa è pervenuta fino a noi, cioè la Sacra Scrittura e la Tradizione.

Se osserviamo concretamente il tipo di problemi che il campo economico, sociale e politico pone, restiamo perplessi sulla possibilità di trarre da queste fonti delle risposte adeguate e pertinenti. Ciò ha prodotto un atteggiamento di rifiuto totale sulla competenza della Chiesa in materia. Si sostiene che, come nella Bibbia non dobbiamo cercare le conoscenze scientifiche, allo stesso modo non vi si troveranno le conoscenze riguardanti l'economia e la politica. Quindi la Bibbia non potrebbe essere una fonte per una dottrina sociale.

A questa posizione si oppone una diametralmente contraria per cui tutte le scelte concrete di vita trovano una risposta nella Sacra Scrittura. Si tratta, invero, di una tesi difficilmente sostenibile e che, se applicata rigorosamente, porterebbe a rifiutare tutto il progresso sociale e politico dell'umanità dai tempi di Gesù ai nostri giorni. In che senso allora la rivelazione deve essere considerata una fonte della DSC?

Non si tratta di cercare nella Sacra Scrittura una risposta compiuta ai problemi sociali che l'umanità incontra nella sua storia. Ad esempio, la Bibbia non conosce la questione operaia, perché si riferisce a tempi in cui si era ben lontani dall'industrializzazione. Tuttavia nella Sacra Scrittura sono presenti principi e criteri di giudizio riguardanti il valore della persona umana e la giustizia delle relazioni sociali, orientamenti che possono servire da guida per affrontare i problemi di oggi se collegati alle necessarie conoscenze dei dati e dei mezzi attuali. D'altronde anche nei confronti del suo tempo Gesù Cristo non ha fornito ricette politiche. Non ha affrontato, ad esempio, la questione molto sentita del rapporto con i romani invasori dello Stato ebraico. E tuttavia il cristianesimo viene da tutti gli storici oggi considerato come una delle cause principali del crollo dell'impero romano. Ed oggi potremmo aggiungere che il fattore religioso non è certamente estraneo al crollo dei regimi comunisti dell'Est europeo.

Le fonti della rivelazione contengono, dunque, un complesso di valori molto generali orientativi nel campo sociale e politico,

perché posseggono un'antropologia, cioè una visione generale dell'uomo e dei suoi rapporti con il mondo e con gli altri uomini.

Per individuare quest'antropologia occorre usare non solo la fede ma anche la ragione, perché la rivelazione soprannaturale s'innesta nell'ordine della creazione, cioè nel complesso dei valori naturali che reggono la convivenza umana anche se nascosti sotto diverse forme culturali e storiche. Ad esempio, il valore della vita umana, prima ancora di essere rivelato dal comandamento divino, è suggerito dalla ragione ad ogni uomo. E' necessario che la nostra fede sia consapevole di tutte le sue presupposizioni e implicazioni.

L'uso della ragione è altresì richiesto nell'opera continua di applicazione dei principi-guida della DSC alle situazioni concrete, laddove si tratta di salvare il senso profondo della verità cristiana nel continuo mutare delle situazioni concrete e delle circostanze storiche. Per questi motivi si può affermare che le due fonti della DSC sono la rivelazione e la ragione naturale.

«E' inoppugnabile competenza della Chiesa, in quel lato dell'ordine sociale dove si accosta e si entra a toccare il campo morale, il giudicare se le basi di un dato ordinamento sociale siano in accordo con l'ordine immutabile, che Dio Creatore e Redentore ha manifestato per mezzo del diritto naturale e della rivelazione...E con ragione, perché i dettami del diritto naturale e le verità della rivelazione promanano per diversa via, come due rivi d'acque non contrarie, ma concordi, dalla medesima fonte divina»<sup>17</sup>.

### **3.2. I documenti della DSC**

I luoghi in cui si trova esposta e sviluppata la DSC sono notoriamente gli atti ufficiali del Magistero della Chiesa. Qui la DSC

<sup>17</sup> *Radiomessaggio per il 50° della «Rerum Novarum», n. 4.*

è applicata alle varie situazioni storiche. Tuttavia ciò non significa che tale dottrina scenda dall'alto della gerarchia ecclesiastica, poiché il soggetto attivo di essa è il popolo di Dio. E' la prassi della vita cristiana che fa maturare l'incontro dei principi della DSC con le sempre nuove istanze sociali e politiche. I documenti del Magistero raccolgono questo travaglio di comprensione e di azione e danno ad esso indicazioni, orientamenti, stimoli e incoraggiamenti. Per questo si deve riaffermare che il vero luogo di elaborazione della DSC è il popolo di Dio in cammino lungo la storia. Il Magistero è quell'organo interno del popolo di Dio che permette la sua autocomprensione unitaria nel tempo del cammino.

I documenti della DSC, più di tutti gli altri, devono essere letti alla luce dei problemi economici e sociali del loro tempo, poiché sono stati da questi provocati e a questi intendono rispondere. Ogni documento deve essere considerato un'applicazione contingente dei principi-guida della DSC e al contempo una loro più approfondita chiarificazione. Nell'applicarli si comprendono sempre meglio i tesori nascosti nella rivelazione divina e le risorse della ragione umana.

#### 4. L'evoluzione storica della DSC

Per comprendere lo sviluppo storico della DSC bisogna rendersi conto che gli elementi che la compongono sono di varia natura e, quindi, soggetti a leggi di sviluppo diverse.

Tre sono le componenti essenziali della dottrina sociale della Chiesa: i principi fondamentali, i criteri di giudizio, le direttive d'azione o gli orientamenti pratici.

**I principi fondamentali** sono i valori che guidano tutto il discorso cristiano in materia sociale. Essi costituiscono un corpo di valori di carattere etico derivati dalla rivelazione e dalla retta ragione<sup>18</sup>.

**I criteri di giudizio** sono le applicazioni di questi principi alle problematiche storiche particolari e, quindi, richiedono anche una conoscenza appropriata (storica, sociologica, economica, giuridica, politologica) delle situazioni concrete.

**Le direttive d'azione** sono volte ad additare gli obiettivi verso cui rivolgersi e i mezzi più adeguati per conseguirli<sup>19</sup>.

Su questa base può essere tracciata una mappa dell'evoluzione storica della DSC<sup>20</sup>. Qui ricorderemo solo alcuni momenti particolarmente importanti della formazione del patrimonio storico della DSC.

18 Cfr. C. CAFFARA, *Dottrina sociale della Chiesa: giustificazione teologica*, in AA.VV., *La dottrina sociale e i diritti dell'uomo*, Jaca Book, Milano 1981,4-13.

19 Cfr. *Sollicitudo rei socialis*, n. 3.

20 La si troverà in *Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale*, a cura della Congregazione per l'educazione cattolica, 1989, nn. 18-28. Questo testo può anche essere usato come un'efficace e concisa introduzione alla DSC.

#### 4.1. Le encicliche sociali

Abbiamo già accennato all'importanza della *Rerum novarum* (1891) di Leone XIII, che può essere considerata come la Magna Charta della DSC. Essa prende occasione dalla «questione operaia» e dall'emergere del socialismo. Ad esso oppone la visione cristiana del lavoro, del diritto di proprietà, del principio di collaborazione e solidarietà in sostituzione del metodo della lotta di classe. I principi messi a fuoco da Leone XIII vanno al di là delle loro applicazioni contingenti e saranno ripresi e approfonditi dalle encicliche successive. Tutta la DSC potrebbe essere intesa come un approfondimento ed un'espansione del nucleo originario di principi esposti nella *Rerum novarum*.

Quarant'anni dopo nella Quadagesimo anno (1931) Pio XI riconsidera gli stessi temi alla luce di una diversa situazione economico-sociale. All'industrializzazione si è aggiunta l'espansione del potere dei gruppi finanziari in ambito nazionale ed internazionale e in una situazione post-bellica che vedeva l'affermazione dei regimi fascisti. In questa enciclica la DSC acquista una più precisa fisionomia, distinguendosi più chiaramente dalle altre dottrine politiche e sociali. Il socialismo si era spaccato in due correnti, una rivoluzionaria e una riformista. Per il cristiano accanto alle attrattive del socialismo moderato si ponevano quelle del corporativismo fascista. Infine c'era da rifiutare la libera e illimitata concorrenza delle forze economiche (liberalismo). In tutte queste posizioni manca fundamentalmente la supremazia della legge morale e, conseguentemente, la possibilità di tracciare un autentico ordine sociale nel segno della solidarietà e del riscatto degli emarginati.

I *Radiomessaggi natalizi* (1939,1940,1950,1951,1954) di Pio XII, insieme ad altri importanti suoi interventi in materia sociale (tra cui il *Radiomessaggio a commemorazione del 50° della «Rerum novarum»* del 1941), proseguono questa riflessione sul nuovo ordine sociale governato dalla morale, dal diritto, dalla giustizia e dalla pace. Ora si tratta di spingere i cristiani ad un'opera di edificazione di una città umana sconvolta fin nelle radici dai disastri materiali e morali della II guerra mondiale.

Una delle caratteristiche fondamentali di questi interventi di Pio XII sta nel congiungimento tra morale e diritto. Il discorso morale rischia di diventare astratto e poco incisivo se non si fa giuridico, cioè se non acquista una portata istituzionale ed operativa all'interno delle strutture politiche e sociali. Così Pio XII insiste sulla nozione di diritto naturale inteso come ordinamento sociale concretamente operante sia sul piano nazionale che in quello internazionale.

Un altro aspetto importante dell'opera di Pio XII sta nella sua attenzione per le categorie professionali e imprenditoriali (discorsi ai governanti, agli intellettuali, al personale sanitario, ai giuristi, ai dirigenti tecnici, ai lavoratori...), chiamate a concorrere in piena consapevolezza al raggiungimento del bene comune.

Il discorso della DSC acquista progressivamente una dimensione sempre più planetaria man mano che i problemi economico-sociali assumono una dimensione internazionale sempre più accentuata. Le nuove disuguaglianze da meramente interne e nazionali si fanno internazionali. C'è l'emergere del Terzo Mondo, dei problemi della sovrappopolazione e del sottosviluppo, dell'ineguale crescita dell'economia tra i diversi Paesi e regioni. Giovanni XXIII nella *Mater et Magistra* (1961) mette in evidenza con chiarezza questi nuovi temi, presentando la Chiesa non già come potere concorrente ai poteri politici e alle forze sociali, ma come madre e maestra dei popoli nell'amore e nel senso di socialità. Ora la DSC accentua più la dimensione sociologica e politologica rispetto a quella giuridica e, al contempo, insiste sulla sua natura teologica.

Nella *Pacem in terris* (1963) Giovanni XXIII pone alla ribalta il problema della pace in un'epoca segnata dalla potenza nucleare. L'enorme progresso tecnologico e industriale dei Paesi ricchi ha dato ad essi la capacità di estendere la loro influenza ben al di là dei loro confini. La potenza nucleare diventa così il simbolo di un intervento di sconvolgimento dell'ordine universale, che deve essere ricostituito sulla base del recupero dei valori fondamentali della convivenza sociale. Per un'autentica pace non basta che le armi atomiche non

siano materialmente usate, occorre anche che la minaccia della potenza tecnologica non condizioni i rapporti tra i popoli.

La *Pacem in terris* è stata anche considerata come la prima elaborazione di una Carta dei diritti ad opera della Chiesa. Al diritto naturale, su cui insisteva Pio XII, si sostituiscono ora i diritti dell'uomo, che guardano piuttosto al soggetto personale e alla sua difesa nei confronti dell'accresciuta dimensione dei poteri nazionali e internazionali. Il tema dei diritti dell'uomo sarà ripreso da Paolo VI e da Giovanni Paolo II, che mostrerà con rara efficacia fino a che punto Cristo costituisca un modello di umanità valevole per ogni uomo.

La costituzione pastorale *Gaudium et spes* (1965) del Concilio Vaticano II si dirige direttamente a quel problema planetario che interessa tutti i popoli e che è quello dello sviluppo. Non si tratta più di considerare l'umanità come divisa nelle singole nazioni e quindi di mettere in luce i rapporti tra la comunità internazionale e la Chiesa. Ora l'umanità si presenta come abitatrice del mondo contemporaneo, in cui si pongono problemi esistenziali comuni quali la famiglia, la cultura, la pace, la vita economico-sociale. Ora il rapporto è tra il popolo di Dio e questa realtà planetaria in cui si realizza una nuova comunanza culturale di carattere epocale. E' significativo che questo documento sia espressione di tutto l'episcopato. Da esso hanno preso impulso tutti i vari interventi successivi delle conferenze episcopali nazionali in tema di DSC. Al contempo lo sviluppo della tematica della laicità contribuisce a recuperare un senso più profondo della Chiesa e del popolo di Dio, chiamando in causa le responsabilità dei cristiani nella costruzione del mondo contemporaneo. Il mondo contemporaneo non è certamente un annullamento o appiattimento delle varie culture. E esso provvidenzialmente resiste ad ogni tentativo di omologazione sulla base di una morale laicista falsamente universale. Nella *Populorum Progressio* (1967) Paolo VI prende in considerazione lo sviluppo dei popoli sul piano economico e culturale alla luce di un «umanesimo plenario» governato dai valori spirituali. Tra i popoli deve regnare un principio di giustizia del tutto simile a quello che regola i rapporti tra gli individui: «il di più dei

ricchi deve ritornare ai poveri». Il problema della fame nel mondo era purtroppo destinato ad aggravarsi negli anni successivi all'enciclica di Paolo VI. L'egoismo delle nazioni le spinge a destinare somme considerevoli agli armamenti e solo briciole ai paesi colpiti dalla siccità e dalla carestia.

Ottant'anni dopo la *Rerum novarum* la *Octogesima adveniens* (1971) di Paolo VI prende atto della fine della società industriale e dell'emergere della società post-industriale con tutti i suoi enormi problemi: l'urbanizzazione, la condizione giovanile, la condizione della donna, la disoccupazione, le discriminazioni, l'emigrazione, l'incremento demografico, l'influsso dei mezzi di comunicazione sociale, il problema ecologico. Di fronte a queste nuove problematiche si riconfermava e acuire l'insufficienza delle ideologie laiciste, del socialismo, del marxismo e del liberalismo, alle quali bisogna aggiungere quella emergente, cioè l'ideologia tecnologica e scienziata. Al contempo la stessa visione cristiana diveniva meno rigida o più elastica e si ammetteva la possibilità di un certo pluralismo se esso riguardava non già i principi-guida, ma le soluzioni concrete e le applicazioni contingenti. Il mondo contemporaneo è più ricco di opzioni alternative e un'autentica democrazia non deve soffocare la possibilità del legittimo pluralismo nel rispetto delle posizioni diverse, ma anche sulla base del legame al bene comune.

Novant'anni dopo la *Rerum novarum* Giovanni Paolo II con la *Laborem exercens* (1981) riprende la chiave centrale di tutta la questione sociale, cioè il tema del *lavoro*, che era stato al centro delle preoccupazioni di Leone XIII. Siamo in piena epoca di recessione economica causata dalla crisi petrolifera. La conseguenza più ovvia è la frattura ulteriore tra lavoro e capitale. Ciò richiede che queste due componenti inscindibili dell'economia tornino ad essere associate in nuove forme di partecipazione e di cointeressamento. Giovanni Paolo II riprende un tema caro a Pio XI, cioè l'integrazione del contratto di lavoro col contratto di società. Il lavoro non deve essere inteso soltanto in senso oggettivo e materiale, c'è da considerare anche la dimensione soggettiva del lavoro, per cui esso è

espressione della personalità e dignità dell'uomo. Il lavoro diviene così un paradigma decisivo della vita sociale e il luogo in cui trova realizzazione la vocazione naturale e soprannaturale dell'essere umano. Il rinnovamento spirituale del lavoro induce ad osservarne gli effetti più ampi su piano dello sviluppo.

Con la *Sollicitudo rei socialis* (1987) Giovanni Paolo II affronta nuovamente questo tema, sottolineando che un autentico sviluppo dovrà essere integrale e morale, essendo esso la promozione umana attraverso il soddisfacimento dei bisogni essenziali, materiali e spirituali. Solo uno sviluppo guidato dall'etica può essere autonomo, perché si fonda sulla presa di coscienza, sulla responsabilità e sulla libertà. Uno sviluppo integrale richiede tre condizioni: l'identità tra soggetti e destinatari dello sviluppo, il primato delle politiche di sviluppo sulle politiche per lo sviluppo; l'autonomia dello sviluppo, cioè esso è tale se è autosviluppo. E' acquisita la crescente attenzione per i valori di endogeneità culturale, per il primato del sociale sul politico, per il rifiuto dell'identificazione dello sviluppo con la modernizzazione. Gli ostacoli allo sviluppo s'individuano nelle «strutture di peccato», cioè nel coagulo istituzionale della bramosia di potere, dell'egoismo e della sete di profitto.

Con queste pagine di Giovanni Paolo II la DSC mostra tutta la sua efficacia operativa e la sua capacità di offrire una base teorica per l'analisi sociologica e politica. Essa è stata spesso accusata di cadere nel vago moralismo e nel restare confinata nel limbo dei principi astratti. Ma, se la dimensione spirituale e morale fa parte concreta dell'esistenza umana, allora le analisi sofisticate delle scienze umane devono tener conto tra i loro "dati" anche di quest'aspetto.

La DSC allarga così sempre di più i suoi orizzonti teorici e pratici. Ciò appare evidente nella *Centesimus annus* (1991), in cui si può trovare sia un'interpretazione teologica degli eventi storici di questo ultimo scorcio del secondo millennio, sia una piena consapevolezza dell'evoluzione del mondo dell'economia e del lavoro nelle società post-industriali.

Le cause della caduta dei regimi del socialismo reale vengono individuate nella violazione dei diritti del lavoratore, nell'inefficien-

za del sistema economico, nella violenza perpetrata contro la cultura e i diritti nazionali e, soprattutto, nel vuoto spirituale provocato dall'ateismo. Sono gli stessi fatti della storia a confermare e ad avvalorare una visione dell'uomo compatibile con la fede oltre che la necessità morale di non separare mai la verità dalla libertà. L'umanesimo della DSC s'incontra così con le esigenze dello sviluppo che potenziano l'importanza della risorsa "uomo", della sua capacità di conoscenza e di organizzazione, della sua lungimiranza nell'intuire e nel soddisfare i bisogni. La persona e la comunità delle persone divengono i soggetti non solo della politica, ma anche dell'economia e del lavoro. Ma al contempo sorgono le nuove povertà, e le nuove forme di emarginazione che la DSC non si stanca di additare all'attenzione dei pubblici poteri.

La portata non settoriale della DSC unita alla sua dimensione pratica danno ad essa un respiro insieme globale e costruttivo, che rende questa la prima enciclica "politica" dopo tante encicliche "sociali" per la presenza di un progetto culturale di ampio portata. Ma non si tratta certamente della politica dei politici, ma della politica del Vangelo.

«Per la chiesa insegnare e diffondere la dottrina sociale appartiene alla sua missione evangelizzatrice e fa parte essenziale del messaggio cristiano, perché tale dottrina ne propone le dirette conseguenze nella vita della società e inquadra il lavoro quotidiano e le lotte per la giustizia nella testimonianza a Cristo salvatore» (n.5). Non c'è vera soluzione della «questione sociale» fuori del vangelo. Queste sono soltanto le pietre miliari del cammino della DSC dai tempi di Leone XIII ai nostri giorni. Ma ad esse bisognerebbe aggiungere tutta la problematica etica (controllo delle nascite, aborto, eutanasia, ingegneria genetica, ecologia...), che non può più essere considerata come separata dalla vita sociale e politica, pur interessando direttamente la coscienza personale. Ognuno infatti può accorgersi che tali questioni sono state determinate, accelerate e, comunque, condizionate dai mutamenti delle condizioni di vita ad opera della scienza e della tecnica e dalla diffusione di valori non più integrabili in un ordine globale della persona e della convivenza civile.

## 5. I valori fondamentali

Abbiamo visto che la DSC non è un progetto politico, né un piano d'azione sociale. Non si pone in concorrenza con i programmi dei partiti politici e non pretende di offrire un'analisi scientifica dei fenomeni sociali e politici. Essa mette a fuoco semplicemente alcuni valori fondamentali della convivenza civile che non possono essere disattesi se si vuole rispettare la dignità dell'uomo, ed insieme osserva se essi sono rispettati nelle applicazioni concrete e nelle situazioni storiche.

Ora cercheremo di evidenziare questi valori fondamentali, avvertendo però che essi possono essere pienamente compresi solo a contatto con le situazioni storiche entro cui operano. Si tratterà qui soltanto di cogliere quella linea di continuità che costituisce l'identità della DSC<sup>21</sup>.

### 5.1. Persona umana

Tutta la DSC ruota intorno ad un valore assolutamente centrale e questo è l'uomo. Non solo la DSC, ma anche la maggior parte delle ideologie e delle dottrine politiche usano esprimere questa dignità dell'uomo, parlando di "persona umana". Ma nessuno può smentire il fatto che questo valore sia in buona parte un contributo cristiano alla civiltà umana. Il filosofo danese Kierkegaard affermava che «nel cristianesimo la cosa più importante è la persona» e s. Tommaso d'Aquino sosteneva che «la persona è ciò che c'è di più nobile e di più perfetto in tutta la natura».

Non basta difendere la persona umana a parole, ma occorre soprattutto inserirla in una concezione che la protegga da ogni possibile manipolazione e da ogni isolamento dalla convivenza civile. Per questo è molto importante sapere come il cristianesimo

21 Per più ampi riferimenti cfr. F. VIOLA, *Introduzione alla filosofia politica. Per una filosofia politica d'ispirazione cristiana*, Las, Roma 1980.

pensa la persona umana.

Ciò che distingue la dottrina cristiana della persona dalle altre è il fatto che essa pone tutta la dignità dell'uomo nella sua relazione con Dio. Non si limita, infatti, ad affermare la spiritualità della persona, ma sottolinea che con ciò essa è in rapporto del tutto particolare con Dio. "Essere persona" significa "essere in relazione con Dio". Il carattere forte di questo rapporto s'esprime attraverso l'affermazione biblica che l'uomo è *immagine di Dio*, che infatti è ripresa da Leone XIII nella *Rerum novarum*<sup>22</sup>.

L'immagine e la somiglianza con Dio indicano e riassumono tutti gli elementi che costituiscono la concezione cristiana della persona e che la rendono un valore intangibile.

La dottrina dell'immagine indica, innanzitutto, che l'uomo è in possesso di qualità spirituali, quali la ragione, la volontà e la libertà. Inoltre, sottolinea che ha una superiorità nei confronti di tutte le altre creature terrestri, che è chiamato a governare e ad ordinare alle sue utilità. Ancora, suggerisce che quest'opera dell'uomo non deve essere intesa come mera attività di sopravvivenza individuale o di gruppo, ma è un'opera cooperativa che porta a compimento la creazione e che per questo si deve considerare propriamente *lavoro*<sup>23</sup>. Infine, indica un rapporto personale con Dio, a cui tutta la persona umana è ordinata sia sul piano naturale sia in quello soprannaturale.

Tutti questi aspetti sono essenziali al concetto cristiano di persona umana, tanto che, anche se solo uno di essi venisse meno, tutta quanta tale visione crollerebbe. In particolare, bisogna tener presente che il riferimento a Dio costituisce l'elemento di aggregazione di tutti gli altri aspetti e nello stesso tema conferisce alla persona sacralità ed intangibilità in tutta la sua individualità.

<sup>22</sup> Cfr. *Rerum novarum*, n. 32.

<sup>23</sup> Cfr. *Laborem exercens*, prologo.

«L'uomo così come è "voluto" da Dio, così come è stato da lui eternamente "scelto", chiamato, destinato alla grazia e alla gloria: questo è proprio "ogni" uomo, l'uomo "il più concreto", "il più reale"; questo è l'uomo in tutta la pienezza del mistero di cui è divenuto partecipe in Gesù Cristo, mistero del quale diventa partecipe ciascuno dei quattro miliardi di uomini viventi sul nostro pianeta, dal momento in cui viene concepito sotto il cuore della madre»<sup>24</sup>.

Potrebbe, infatti, sembrare che nell'elaborazione di una dottrina sociale il riferimento a Dio sia superfluo, anzi dannoso perché non coinvolge tutti i non credenti. Non è forse cosa migliore lasciar fuori la religione dalle nostre riflessioni politiche e sociali? Chiamare in causa il fatto religioso non impedisce la possibilità di una più ampia comunanza tra gli uomini nell'edificazione della città terrena? L'appello a Dio non limita la portata della DSC, che pur vorrebbe rivolgersi a tutti gli uomini?

Innanzitutto bisogna chiarire che il riferimento a Dio, prima ancora di essere un fatto di fede, è una verità di ragione e, in questo senso, si trova allo stesso livello degli altri elementi che costituiscono la persona umana. Tutti accettano per ragione che l'uomo sia libero, che abbia una dignità particolare, che abbia diritto di esercitare il governo dell'universo, che trovi nel lavoro una sua propria realizzazione, che debba collaborare con altri nella costruzione della città umana. Ebbene, la Chiesa sostiene che è impossibile giustificare e tenere insieme tutte queste caratteristiche senza razionalmente ammettere l'ordinazione originaria a Dio della persona umana. Si può essere in disaccordo, e lo si è senza dubbio, ma in ogni caso non si può negare che sotto questo aspetto il discorso della Chiesa non sia di fede, ma di ragione. Non è infatti necessario che, perché un discorso sia razionale, sia di fatto accettato da tutti o dalla maggioranza. Si può avere "ragione", pur restando in minoranza.

<sup>24</sup> *Redemptor hominis* (1979), III, n. 13.

C'è bisogno di giustificare tutte queste caratteristiche della persona umana. Infatti le varie dottrine politiche non si distinguono tanto per i caratteri che attribuiscono all'uomo come soggetto sociale, quanto piuttosto per il modo in cui li giustificano. Se, però, dal piano teorico passiamo al piano pratico, cioè al piano in cui le giustificazioni ultime restano sullo sfondo, allora sarà possibile una collaborazione tra uomini guidati da concezioni diverse della persona nella misura in cui si concorda su alcune sue caratteristiche e fino al punto in cui non è chiamata in causa la loro giustificazione globale. E questo piano è ben più ampio di quello che finora s'è voluto credere.

Una controprova di ciò che s'è osservato si può trarre dall'esame di quelle concezioni che si oppongono alla visione cristiana della persona umana. Esse si presentano come concezioni parziali e riduttive o, più precisamente, come l'assolutizzazione solo di un aspetto di quella definizione della persona umana che abbiamo dato sopra. Con una semplificazione forse eccessiva si può affermare che le due concezioni della persona umana con cui la DSC si è continuamente confrontata, dall'Ottocento ai nostri giorni, sono quella liberale e quella socialista<sup>25</sup>. Per maggiore chiarezza noi forniremo un quadro estremizzato di questo confronto, avvertendo che in pratica nessuna dottrina politica si può applicare nella sua purezza e deve adattarsi a situazioni concrete che implicano gradi maggiori o minori di compromesso.

25 Abbiamo già detto che la concezione socialista si è presentata sia in una versione rivoluzionaria (marxismo) sia in una versione moderata (socialdemocrazia). L'atteggiamento della DSC non è lo stesso nei confronti di entrambe a causa del presupposto ateistico che è strettamente essenziale per il marxismo con ovvie conseguenze anche sul piano politico della libertà.

La concezione liberale della persona umana si può considerare quella dell'*uomo-proprietario*. Qui non è tanto importante il fatto che l'uomo si realizzi nel dominio e nel possesso dei beni materiali, cioè nell'averne. Ciò che importa è il fatto che il centro della persona viene posto nella sua autonomia, cioè nella rivendicazione di un uso della libertà assolutamente sganciato da condizionamenti esterni ed interni. L'essere proprietario è solo una conseguenza dell'autonomia morale, in quanto nessuno sarebbe libero di disporre pienamente di se stesso, della propria vita, delle proprie scelte esistenziali qualora dipendesse da altri riguardo ai mezzi di sussistenza. L'aspetto spirituale della persona umana è, dunque, tutto concentrato nell'autonomia morale e non già nel suo rapporto con Dio, che implicherebbe pur sempre una dipendenza, anzi la più pericolosa e limitante delle dipendenze. Conseguentemente anche i legami con gli altri vengono recisi in linea di principio. Non si può parlare di una natura sociale della persona, anche se si riconosce la necessità di accordarsi con gli altri per soddisfare i propri bisogni. La socialità non è un carattere originario, ma convenzionale e si concreta nel contratto in cui si accetta una reciproca limitazione dell'autonomia per ottenere reciproci vantaggi. Tuttavia questo è vissuto come un ripiego e una limitazione, per quanto necessari. Non appena si offre la possibilità di riconquistare la parte di autonomia perduta, non v'è nessuna ragione per non farlo.

Pertanto, il contratto a tutti i livelli è continuamente posto in crisi e deve essere periodicamente rinegoziato in contesti in cui vige la legge del mercato. L'uomo-proprietario non è ordinato ad altro, ma solo a se stesso e, quindi, è propriamente un individuo. L'individualismo sarà la concezione politica corrispettiva.

Non bisogna trascurare di riconoscere i valori che questa concezione indubbiamente contiene.

Innanzitutto il valore stesso dell'autonomia morale se essa significa essere guidati dalla propria coscienza nelle scelte di vita e, quindi, assumersi la responsabilità di esse. I diritti fondamentali traggono origine proprio da quest'intangibilità della coscienza pri-

vata. Inoltre lo stesso diritto di proprietà garantisce indubbiamente uno spazio per l'autorealizzazione personale e consente di godere legittimamente dei frutti del proprio lavoro. Tuttavia niente impedisce che l'autonomia morale non si trasformi nel rifiuto di un ordine morale comune e che il diritto di proprietà rigetti ogni limitazione quantitativa e ogni regolamentazione dell'uso dei beni. Allora il mercato diviene una lotta spietata che segue soltanto la legge del più forte e, conseguentemente, i più deboli soccombono irrimediabilmente.

«Una tale concentrazione di forze e di potere, che è quasi la nota specifica dell'economia contemporanea, è il frutto naturale di quella sfrenata libertà di concorrenza che lascia sopravvivere solo i più forti, cioè, spesso i più violenti nella lotta e i meno curanti della coscienza»<sup>26</sup>.

La critica che la DSC muove contro il liberalismo è strettamente morale. Esso favorisce una concezione non solo egocentrica, ma anche egoistica della vita sociale e politica.

«Messo nella sola e individuale ragione dell'uomo il criterio del vero e del bene, la distinzione del bene e del male sparisce; l'onesto e il disonesto non differiscono realmente fra loro, ma per l'opinione e il giudizio di ciascuno; il piacere arbitrario diviene lecito; e stabilita una morale che manca quasi affatto di forza da reprimere e ridurre al dovere le passioni turbolente, si spalancherà naturalmente la porta ad ogni corruzione»<sup>27</sup>.

Questa denuncia dell'egoismo capitalista e liberale è costantemente ripetuta nei documenti della DSC ed è alla base della concezione delle "strutture di peccato" di Giovanni Paolo II.

Anche il diritto di proprietà privata, che la DSC difende, non può essere inteso nello stesso senso della tradizione liberale.

26 *Quadragesimo anno*, n. 106.

27 LEONE XIII, *Libertas* (1888), n. 10.

«La tradizione cristiana non ha mai sostenuto questo diritto come qualcosa di assoluto ed intoccabile. Al contrario, essa l'ha sempre inteso nel più vasto contesto del comune diritto di tutti ad usare i beni dell'intera creazione: il diritto della proprietà privata come subordinato al diritto dell'uso comune, alla destinazione universale dei beni»<sup>28</sup>.

In conclusione, la differenza decisiva tra la persona umana della DSC e l'individuo del liberalismo sta proprio nel riconoscimento o meno dell'esistenza di un ordine morale che dà orientamento alle scelte della coscienza privata e della vita pubblica. Venuto meno questo punto di riferimento, l'individuo si chiude in se stesso e il conflitto non può più essere inteso come la rottura di un ordine, ma deve essere pensato come qualcosa di naturale.

«Senonché l'ordine morale non si regge che in Dio: scisso da Dio si disintegra. L'uomo infatti non è solo un organismo materiale ma è anche spirito dotato di pensiero e di libertà. Esige quindi un ordine etico-religioso, il quale incide più di ogni valore materiale sugli indirizzi e le soluzioni da dare ai problemi della vita individuale ed associata all'interno delle Comunità nazionali e nei rapporti tra esse»<sup>29</sup>.

Accanto all'uomo-proprietario del liberalismo e in conflitto con esso si colloca l'uomo-lavoratore del socialismo. Anche qui si mettono a fuoco caratteristiche che appartengono indubbiamente alla persona umana e che hanno assunto nell'epoca moderna e contemporanea un'importanza enorme.

Il lavoro non è soltanto necessario alla sopravvivenza individuale e di gruppo, ma è anche un'opera di trasformazione della natura e delle relazioni umane, un'opera attraverso cui l'uomo realizza se stesso sul piano delle esigenze più profonde della propria personalità e responsabilità.

<sup>28</sup> *Laborem exercens*, n. 14.

<sup>29</sup> *Mater et magistra*, n. 217.

Il socialismo prende in considerazione la configurazione che ha assunto il lavoro umano in seguito alla rivoluzione industriale. Non siamo più di fronte al lavoro dell'artigiano, che gode di una sua indipendenza ed autonomia. Ora il lavoro è industriale, cioè organizzato in processi sempre più complessi che sfuggono al controllo del singolo lavoratore. Per questo il lavoratore non è più un individuo, ma un essere collettivo, cioè si definisce per la sua appartenenza ad una classe e ad un'organizzazione. Come individuo è solo una piccola rotella di una grande macchina che lo sovrasta e lo dirige. L'autonomia è venuta meno del tutto, ma non è dimenticata né si rinuncia ad essa. Essendo ormai impossibile riconquistarla sul piano individuale, le ultime speranze sembrerebbero affidate al riscatto della collettività dei lavoratori. Se questa collettività assumerà il controllo dei mezzi e dei processi di produzione, anche i membri di essa saranno emancipati e potranno riappropriarsi dei prodotti del loro lavoro e in definitiva di se stessi. Di conseguenza l'azione della classe lavoratrice assume la dimensione di una lotta di liberazione e il conflitto di classe è la chiave per capire la storia delle società umane.

Queste idee sono alla base di tutti i movimenti socialisti del nostro tempo, anche se il modo di concepire e d'intendere questa lotta, nonché i suoi obiettivi ed esiti, subisce una grande varietà di accenti. Per questo non solo il socialismo estremistico, cioè il comunismo, ma anche il socialismo moderato, per quanto riguarda la dottrina, si fonda su una concezione del lavoro e del rapporto uomo-società che la DSC non può condividere<sup>30</sup>.

Ciò che è importante sottolineare è la riduzione dell'uomo alla collettività, alla classe o al gruppo a cui appartiene. Al contrario del liberalismo, che considera solo l'individuo nel suo egoistico isolamento, il socialismo in linea di principio sostiene la tesi che è la società a dar volto all'individuo e che sono le condizioni sociali di vita a determinare il nostro essere.

30 Sul socialismo moderato cfr. *Quadragesimo anno*, n. 110 e l'avvertimento ai cristiani che si trova in *Octogesima adveniens* (1971), n. 31.

Al posto della relazione con Dio la persona del socialismo è caratterizzata dalla sua relazione con la società, cioè con il tutto collettivo. Però la prima è una relazione personale nella dimensione della libertà, mentre la seconda è un rapporto di determinazioni e di condizionamenti. Prima di essere inseriti nella vita sociale e nel processo produttivo gli individui non sono altro che materia bruta, natura, forza-lavoro. Solo dopo acquistano una dignità umana e possono procedere verso l'acquisizione di una coscienza di classe, cioè verso lo sviluppo della propria personalità di lavoratori. Ma questo significherebbe che chi non lavora non ha alcuna dignità umana. Il disoccupato sarebbe meno che uomo e ciò è inaccettabile. In realtà il lavoro non può essere un valore ultimo. A suo fondamento c'è l'uomo, che è il soggetto del lavoro. Il lavoro è fatto per l'uomo e non l'uomo per il lavoro<sup>31</sup>. Ma ciò non deve essere inteso come se il lavoro fosse un mero strumento o una fatica priva di valore, ma nel senso di essere espressione della persona umana.

L'uomo esprime la sua dignità nel lavoro ed è per questo che ha diritto a lavorare. Senza questo diritto non potrebbe realizzarsi come persona, né far valere quella dignità che già possiede.

Per il liberalismo l'uomo viene prima della società ed è indipendente da essa; per il socialismo, invece, la società viene prima dell'uomo e lo condiziona profondamente. Nel primo caso si sottolinea giustamente la capacità dell'uomo di sottrarsi ai condizionamenti, senza cui non può esservi vera libertà. Nel secondo caso si rileva giustamente che i fattori storici, sociali e culturali entro cui viviamo agiscono profondamente sulla nostra persona.

La DSC non vuole rinunciare all'una o all'altra verità ed è per questo che rifiuta sia la concezione dell'uomo del liberalismo che quella del socialismo. Voglio dire che le rifiuta entrambe nella loro unilateralità e nel loro estremismo, le rigetta per salvare in una concezione più ricca la loro verità parziale.

31 *Laborem exercens*, n. 6.

Da una parte si sottolineano le funeste conseguenze del sistema capitalista:

«...la libera concorrenza si è da se stessa distrutta; alla libertà di mercato è sottentrata l'egemonia economica; alla bramosia del lucro è seguita la sfrenata ambizione del potere...»<sup>32</sup>.

Dall'altra si rileva che l'applicazione rigorosa dei principi del socialismo lede la dignità umana<sup>33</sup> e che tra persona e società non c'è estraneità, né condizionamento, ma interdipendenza:

«a) Dall'indole sociale dell'uomo appare evidente come il perfezionamento della persona umana e lo sviluppo della stessa società siano tra loro interdipendenti. Infatti, principio, soggetto e fine di tutte le istituzioni sociali è e deve essere la persona umana, come quella che di sua natura ha sommamente bisogno di socialità. Poiché la vita sociale non è qualcosa di esterno all'uomo, l'uomo cresce in tutte le sue doti e può rispondere alla sua vocazione attraverso i rapporti con gli altri, i mutui doveri, il colloquio con i fratelli.

b) Dei vincoli sociali che sono necessari al perfezionamento dell'uomo, alcuni, come la famiglia e la comunità politica, sono più immediatamente rispondenti alla sua intima natura, altri procedono piuttosto dalla sua libera volontà»<sup>34</sup>.

Del socialismo, soprattutto nella sua versione marxista, la DSC rigetta la dottrina della lotta di classe, la giustificazione della violenza per far valere le proprie rivendicazioni e l'egualitarismo che vorrebbe annullare quelle differenze naturali e sociali necessarie alla piena articolazione della vita comune.

«...l'errore maggiore è questo: supporre una classe sociale nemica naturalmente dell'altra; quasi che la natura abbia fatto i ricchi ed i proletari per combattersi fra loro in lotta perpetua: cosa tanto contraria alla ragione e alla verità. Invece è verissimo

32 *Quadragesimo anno*, n. 108.

33 *Ibidem*, n. 118.

34 *Gaudium et spes*, n. 25.

che, come nel corpo umano le varie membra si accordano in simmetria, così nella società le classi sociali sono destinate per natura ad armonizzarsi e ad equilibrarsi fra loro. L'una ha bisogno assoluto dell'altra: né può sussistere capitale senza lavoro, né lavoro senza capitale»<sup>35</sup>.

Con ciò non si vuole disconoscere la triste realtà delle ingiustizie sociali, ma propriamente rilevare che il rimedio ad esse non è l'annullamento artificioso delle differenze. Questo non può che generare violenza e inciviltà. Su questa base la DSC rifiuta in modo totale il comunismo, che persegue una violenta lotta di classe e l'abolizione assoluta della proprietà privata.

«E nel perseguire i due intenti non v'ha cosa ch'esso non ardisca, niente che rispetti; e dove si è impadronito del potere, si dimostra tanto crudele e selvaggio che sembra cosa incredibile e mostruosa. Di ciò sono prova le stragi spaventose e le rovine che esso ha accumulato sopra vastissime regioni dell'Europa orientale e dell'Asia»<sup>36</sup>.

Solo oggi tutti sono in grado di apprezzare la lungimiranza di queste parole scritte nel 1931 e che la Chiesa, rischiando l'impopolarità, non si è stancata di ribadire fino ai nostri tempi.

La rinuncia alla violenza come mezzo di lotta sociale non significa accettazione supina dell'ingiustizia.

Contro di essa bisogna apprestare tutti i più efficaci mezzi legali. Il diritto di sciopero, il diritto di associazione sindacale, la dottrina del giusto salario e tutte le possibili forme di più stretta collaborazione tra capitale e lavoro sono le principali risposte etico-giuridiche che la DSC offre a tutela della dignità del lavoratore.

La dottrina cristiana della persona umana vuole, dunque, essere non già un'ideologia accanto alle altre, ma il modo supremo di salvare le giuste sottolineature del liberalismo e del socialismo senza abbracciare i loro esiti, che sono l'individualismo e il collettivismo.

<sup>35</sup> *Rerum novarum*, n. 15.

<sup>36</sup> *Quadragesimo anno*, n.111.

«Lo sviluppo economico non può essere abbandonato né al solo svolgersi quasi meccanico dell'attività economica dei singoli né alla sola decisione della pubblica autorità. Per questo, bisogna denunciare gli errori tanto delle dottrine che, in nome di un falso concetto di libertà, si oppongono alle riforme necessarie, quanto di quelle che sacrificano i diritti fondamentali delle singole persone e dei gruppi all'organizzazione collettiva della produzione»<sup>37</sup>.

## 5.2. Bene comune

Abbiamo sinora considerato il soggetto della vita politica e sociale secondo la DSC. Questo soggetto è la persona umana che trova la sua più profonda radice nel suo rapportarsi a Dio. Essa non è separata dalla società, ma neppure è un prodotto della società. Essa si realizza attraverso varie manifestazioni, tra cui la più significativa è il lavoro, ma non si riduce a nessuna di esse. Il valore della persona trascende ogni suo modo storico e sociale di manifestarsi e realizzarsi. Al di sotto del cittadino e del lavoratore c'è l'uomo nella universalità dei suoi diritti: «Non esiste più giudeo né greco, non esiste schiavo né libero, non esiste uomo o donna; tutti voi siete una sola persona in Cristo Gesù»<sup>38</sup>.

La DSC riconosce solo nella persona così intesa la fonte ultima e autentica di tutti i diritti dell'uomo.

«L'uomo ha un'anima spirituale e immortale; è una persona, dal Creatore mirabilmente fornita di doni di corpo e di spirito...Conseguentemente Dio l'ha dotato di molteplici e svariate prerogative: diritto alla vita, all'integrità del corpo, ai mezzi necessari all'esistenza; diritto di tendere al suo ultimo fine nella via tracciata da Dio: diritto all'associazione, alla proprietà e all'uso della proprietà»<sup>39</sup>.

37 *Gaudium et spes*, n. 65.

38 *Gal* 3,28.

39 PIO XI, *Divini Redemptoris* (1937), n. 27.

La dottrina cristiana della persona umana è il punto di riferimento e di giudizio delle varie situazioni storiche con cui la DSC si confronta nel suo sviluppo: la questione comunista, le guerre mondiali, l'economia capitalista e le lotte sindacali, la secolarizzazione, il nuovo ordine internazionale e il rapporto tra i popoli, la corsa agli armamenti e la pace.

Se la persona umana è il soggetto della vita politica, il bene comune ne è l'oggetto e il fine. Ma anche a questo proposito bisogna chiarire cosa la DSC intenda per "bene comune".

La migliore definizione si trova nella *Mater et Magistra*, per cui il bene comune consiste «nell'insieme di quelle condizioni sociali che consentono e favoriscono negli esseri umani lo sviluppo integrale della loro persona».

Abbiamo già visto che la persona umana, pur essendo già di per sé un valore, non nasce già compiuta ma deve realizzarsi nel suo rapportarsi a Dio, agli altri e al mondo. Per questo la persona ha fini da perseguire, beni da conseguire e scelte da compiere. Tutto ciò è richiesto dalla sua libertà e spiritualità.

Quali beni realizzano veramente la persona? A quali fini deve tendere? Quali scelte deve compiere?

Infatti non tutto ciò che la persona può desiderare o volere è buono, cioè è in conformità alle esigenze profonde della sua natura. Possiamo usare la nostra libertà per annientare la persona umana che è in noi e negli altri.

La DSC rifiuta, pertanto, la tesi, oggi sempre più diffusa dal laicismo, per cui il bene è questione privata che ognuno deve risolvere da sé. Si sostiene che, poiché ognuno ha una propria vita da vivere, deve poterne fare ciò che ne vuole. La società o lo Stato dovrebbero soltanto curarsi della protezione delle libertà individuali. Ciò condurrebbe ad una separazione tra il bene e la giustizia. Il bene riguarderebbe i singoli individui e sarebbe loro questione privata. Il giusto si riferirebbe soltanto alle strutture sociali esterne e sarebbe una questione pubblica. E' questa la tradizionale posizione del liberalismo.

Secondo la teologia e filosofia morale, a cui la DSC si ispira,

il bene è una questione oggettiva, altrimenti non si potrebbero mai criticare gli altri per le loro scelte, né potrebbero mai esservi scelte buone o cattive. Ci sono vite umane realizzate e vite umane sprecate e non basta per distinguerle che i soggetti interessati siano stati liberi di scegliere, ma bisogna sapere quando si sceglie bene o male. Ad esempio, secondo l'opinione comune, la vita del drogato è una vita disumana, anche se egli l'ha scelta in piena libertà. Ma la presenza di un bene oggettivo è soltanto un presupposto etico della DSC.

Più direttamente pertinente alla DSC è il rifiuto della separazione tra bontà e giustizia. Anche un'analisi superficiale può rendersi conto di quanto la nostra vita personale sia legata alle forme di vita sociali in cui ci muoviamo.

Le istituzioni politiche, la vita cittadina, la cultura locale non restano estranee alla nostra vita personale.

Esse possono produrre - come ben sappiamo - un disagio esistenziale profondo che influisce nelle nostre scelte di vita. Non riusciamo ad essere felici se la società in cui viviamo è profondamente ingiusta.

Ci sentiamo legati ad un destino comune e pretendiamo che anche le strutture esteriori rispettino le condizioni minime della moralità e correttezza. Insomma, la separazione tra bene privato e giustizia pubblica si può teorizzare, ma non si può praticare. Di fatto il bene di ogni persona è strettamente legato al bene delle altre persone con cui vive in società.

Il concetto di bene comune vuole, dunque, esprimere questa connessione tra il bene personale dei singoli e il bene della società in cui vivono. Il bene della persona non è qualcosa di privato, cioè di separato, una prerogativa che riguarda ognuno nella propria distinzione dagli altri. Il bene della persona è altamente comunicabile agli altri e, conseguentemente, costituisce anche il bene comune di tutta la società.

«Il dovere della giustizia e dell'amore viene sempre più assolto per il fatto che ognuno, contribuendo al bene comune secondo le proprie capacità e la necessità degli altri, promuove e aiuta le istituzioni pubbliche e private che servono a migliorare le condizioni di vita degli uomini»<sup>40</sup>.

La DSC non vede in linea di principio nessun conflitto tra il bene della persona e quello della società nel suo complesso. C'è infatti una comunanza nel bene che è il legame più forte della vita sociale. Quando il bene delle singole persone sembra confliggere con quello della società nel suo complesso (e ciò capita molto spesso), allora bisogna riesaminare con maggiore profondità la questione. Il bene per l'uno non può essere male per l'altro, a meno che del bene non abbiamo un'idea soggettivistica. Aristotele affermava - come s'è detto - che la comunanza degli uomini in società è cosa ben diversa dalla comunanza nel pascolo per gli animali. Nel pascolo ogni animale mangia per proprio conto e quanto più è possibile, sottraendo agli altri il cibo. Nella società umana, invece, è necessaria la cooperazione. Il bene di ognuno può essere raggiunto solo con l'opera di tutti e non può essere fruito da ognuno se non lo è anche da tutti.

Da quanto abbiamo detto, si comprende facilmente la differenza tra il bene comune e il bene individuale, da una parte, e il bene collettivo, dall'altra.

Nelle società contrassegnate dall'individualismo non è possibile alcuna opera comune e non v'è nemmeno comunanza. Ciascuno domanda allo Stato di proteggere la propria libertà individuale e i propri averi. Per questa protezione ognuno è disposto a pagare un prezzo in denaro (le tasse) e in limitazioni (le leggi). Per il resto regna la concorrenza e il conflitto in cui i più deboli e i più svantaggiati soccombono.

40 *Gaudium et spes*, n. 30.

«I diritti vanno debitamente protetti in chiunque li possieda, e il pubblico potere deve assicurare a ciascuno il suo, impedendo e punendo le violazioni. Tuttavia, nel tutelare questi diritti dei privati, si deve avere un riguardo speciale ai deboli e ai poveri. La classe dei ricchi, forte per se stessa, abbisogna meno della pubblica difesa; la classe proletaria, che manca di sostegno proprio, ha speciale necessità di cercarla nella protezione dello Stato. Perciò agli operai, che sono nel numero dei deboli e bisognosi, lo Stato deve di preferenza rivolgere le sue cure e le sue provvidenze»<sup>41</sup>.

Non bisogna neppure confondere il bene comune con il bene collettivo. Una società collettivistica non tiene conto del carattere personale del bene. Al posto della persona c'è la classe o il partito. Di conseguenza il bene di cui si va in cerca è quello di una forza sociale impersonale che si sostituisce alle scelte e alle libertà degli individui. Anche qui manca una vera comunanza, che a sua volta richiederebbe una partecipazione personale e responsabile all'opera comune. Infatti dove il bene è quello della collettività, c'è autoritarismo e dirigismo con la mortificazione delle iniziative dei singoli.

Alla base di queste distinzioni sta il modo stesso di concepire il bene sociale. Oggi ci si rende sempre più conto che il bene di tutta la società non può essere ridotto ai beni economici. C'è una richiesta sempre maggiore di partecipazione politica, di allargamento degli spazi della libertà sociale e politica, di assunzione di responsabilità nei confronti della vita comune e di servizi sociali non puramente materiali. Il bene sociale deve contenere tutto questo. Pertanto ha un carattere fondamentalmente *morale e spirituale*.

Il bene comune della città umana è lo sviluppo intellettuale, morale e materiale degli uomini che la abitano. Ognuno di essi è, dunque, coinvolto in quest'opera comune di edificazione delle condizioni di sviluppo dell'uomo.

<sup>41</sup> *Rerum Novarum*, n. 29. Il progresso sociale conduce ad un affinamento delle esigenze del bene comune. Ora si evidenzia meglio che l'occupazione debba essere adatta ai soggetti in base alle loro capacità e che si debba combattere la disoccupazione.

I disoccupati sono infatti soggetti sociali più deboli. Cfr. *Laborem exercens*, n. 18.

Finché nella società vi sono persone escluse dal progresso materiale, intellettuale e morale, il bene comune non è ancora raggiunto.

«...il bene comune ha attinenza a tutto l'uomo: tanto ai bisogni del suo corpo che alle esigenze del suo spirito. Per cui i Poteri pubblici si devono adoprare ad attuarlo nei modi e nei gradi che ad essi convengono; in maniera tale però da promuovere simultaneamente, nel riconoscimento e nel rispetto della gerarchia dei valori, tanto la prosperità materiale che i beni spirituali»<sup>42</sup>.

Persone che collaborano insieme all'edificazione del bene comune debbono necessariamente realizzare tra loro un rapporto di comunione e di solidarietà. Il bene comune *accomuna*, rende fratelli. La società non dovrebbe più essere il luogo della divisione, della lotta, della competizione, ma neppure il luogo dell'eguagliamento, della spersonalizzazione e dell'aridità spirituale.

Persone che si riconoscono l'un l'altra come tali e che operano insieme per il bene della società non possono non realizzare la vera eguaglianza. Non già un'eguaglianza matematica che non tiene conto della diversità di capacità, di doti e di funzioni, ma un'eguaglianza più profonda nella dignità e nel valore personale.

Questa concezione del bene comune richiede che i rapporti sociali e politici siano intessuti sulla base dell'amicizia, cioè del riconoscimento insieme dell'eguaglianza e della diversità, della prossimità e della complementarità. Non deve sembrare utopica la ricerca di un'autentica amicizia sociale e politica, che è alla base della cooperazione. Essa si sostanzia nel non trattare i propri concittadini come mezzi ma come fini, cioè nel volere il loro bene, nell'essere scambievole e mutua, nel manifestarsi con l'operare in comune, nell'intrecciare una vera e propria vita in comune.

42 *Pacem in terris* (1963), n. 23.

Sono tutte queste le caratteristiche della vera amicizia, che possono con le debite differenze applicarsi anche alla vita sociale sì da costituire un suo profondo rinnovamento spirituale e morale.

Dopo avere illustrato il concetto generale di bene comune, ci soffermeremo ora su alcuni aspetti rilevanti di esso.

Abbiamo visto che il nucleo centrale del bene sociale e politico è lo sviluppo della persona umana.

«...cresce la coscienza dell'esimia dignità della persona umana, superiore a tutte le cose, e i cui diritti e doveri sono universali e inviolabili. Occorre, per ciò, che siano rese accessibili all'uomo tutte quelle cose che sono necessarie a condurre una vita veramente umana, come il vitto, il vestito, l'abitazione, il diritto a scegliersi liberamente lo stato di vita e a fondare una famiglia, all'educazione, al lavoro, al buon nome, al rispetto, alla necessaria informazione, alla possibilità di agire secondo il retto dettato della sua coscienza, alla salvaguardia della vita privata e alla giusta libertà anche in campo religioso»<sup>43</sup>.

I contenuti del bene comune sono, dunque, molto ampi, perché devono rispecchiare l'inesauribilità della ricchezza della persona, e non sono determinabili a priori. Il bene comune ha un contenuto indeterminato, che deve essere concretizzato e applicato alle concrete situazioni storiche e sociali. Il contenuto concreto del bene comune si evolve con il tempo e con il progresso della coscienza morale e sociale.

L'indeterminatezza del bene comune è sembrata una sua debolezza. Si vorrebbero delle ricette politiche già confezionate e pronte. Ma in realtà ogni società umana è chiamata ad interrogarsi sui suoi fini e sulle sue esigenze più essenziali, nonché sui mezzi disponibili. La partecipazione di tutti all'opera del governo non risiede soltanto nel collaborare nel raggiungimento degli obiettivi, ma prima ancora nel contribuire insieme ad individuarli.

43 *Gaudium et spes*, n. 26.

C'è una saggezza politica da far crescere all'interno stesso della vita sociale. Cittadini ben formati e consapevoli non si limitano ad obbedire alle direttive del governo, ma sono capaci di far sentire la loro voce e a contribuire nel discorso pubblico alla determinazione dei contenuti del bene comune.

Il bene comune è direttamente la cura del potere pubblico, che trova in esso la sua giustificazione.

«...l'attuazione del bene comune costituisce la stessa ragione di essere dei Poteri pubblici; i quali sono tenuti ad attuarlo nel riconoscimento e nel rispetto dei suoi elementi essenziali e secondo contenuti e postulati dalle situazioni storiche»<sup>44</sup>.

Ciò, secondo quanto già s'è detto, non significa che le singole persone siano esentate dal perseguimento del bene comune, ma significa che l'autorità sociale e politica trova il suo fondamento nella necessità di coordinare e orientare nella ricerca e nell'attuazione del bene comune. Se non fosse così, i poteri pubblici sarebbero puro dominio e prepotenza istituzionale.

Un'altra cosa da notare è la completa equivalenza tra bene comune e giustizia sociale. Quest'ultima infatti riguarda quel complesso di processi che attuano il bene comune e lo rendono fruibile per tutta la società. Non basta infatti sapere quale sia il suo contenuto, bisogna anche apprestare tutti i mezzi idonei a raggiungerlo e a renderlo effettivo per una società determinata.

«Per questa legge di giustizia sociale non può una classe escludere l'altra dalla partecipazione degli utili. Pertanto è violata egualmente questa legge dalla classe dei ricchi, la quale, vivendo senza darsi cura nell'abbondanza dei beni, stima naturale quell'ordine delle cose che tutto ad essa concede e nulla all'operaio; è non meno violata dalla classe proletaria, quando, aizzata per la violazione della giustizia e tutta intesa a rivendicare il solo suo diritto, di cui è conscia, esige tutto per sé...»<sup>45</sup>.

44 *Pacem in terris*, n. 22.

45 *Quadragesimo anno*, n. 58.

Si può, pertanto, affermare che la giustizia sociale è quella virtù che presiede all'opera di governo e che consiste nella capacità di attuare le esigenze del bene comune.

Il bene comune, infine, non è un bene chiuso dall'angusto orizzonte del gruppo, della società particolare o della nazione. Il bene comune è un bene aperto che trova il suo più totale compimento solo in una prospettiva universale e internazionale. Oggi siamo ancora più sensibili alle interdipendenze e alle connessioni tra i popoli e le culture. Nessuna società umana può ormai pensare di raggiungere nell'isolamento il pieno soddisfacimento delle esigenze della persona umana. Sia il progresso materiale che quello spirituale e morale esigono orizzonti sempre più aperti. Alla giustizia sociale si collega il problema internazionale dello sviluppo dei popoli. Lo squilibrio crescente tra popoli ricchi e popoli poveri si è sostituito in buona parte a quello interno alla società. L'urto tra civiltà tradizionali e civiltà progressiste ha creato conflitti generazionali e culturali di tragica gravità. Questi problemi entrano così a far parte della questione del bene comune per quanto riguarda la sua necessaria applicazione alle situazioni attuali.

«Essere affrancati dalla miseria, garantire in maniera più sicura la propria sussistenza, la salute, un'occupazione stabile; una partecipazione più piena alle responsabilità, al di fuori di ogni oppressione, al riparo da situazioni che offendano la loro dignità di uomini; godere di una maggiore istruzione; in una parola, fare conoscere e avere di più, per essere di più: ecco l'aspirazione degli uomini di oggi, mentre un gran numero d'essi è condannato a vivere in condizioni che rendono illusorio tale legittimo desiderio. D'altra parte, i popoli da poco approdati all'indipendenza nazionale sperimentano la necessità di far seguire a questa libertà politica una crescita autonoma e degna, sociale non meno che economica, onde assicurare ai propri cittadini la loro piena espansione umana, e prendere il posto che loro spetta nel concerto delle nazioni»<sup>46</sup>.

46 *Populorum progressio* (1967), n. 6.

### 5.3. Il principio di sussidiarietà

Accanto ai due valori-guida della DSC, cioè la persona umana e il bene comune, si trovano due principi che regolano la vita sociale, cioè il principio di sussidiarietà e quello di solidarietà.

Si è discusso quale dei due abbia la priorità. Senza dubbio il principio di sussidiarietà è stato esplicitamente formulato per primo e può essere ritenuto il principio più caratteristico della dottrina sociale cattolica. Tuttavia l'accentuazione dell'uno o dell'altro aspetto dipende dalle esigenze dei tempi e dallo sviluppo delle particolari situazioni sociali. A volte ci sarà bisogno di rivendicare il ruolo sociale dei singoli e delle società intermedie nei confronti della società nazionale e internazionale, altre volte sarà necessario sottolineare i vincoli di solidarietà che legano la persona alle formazioni sociali in cui è inserita.

Oggi con la crisi dello Stato sociale, che aveva accentrato in sé troppe prerogative a svantaggio delle formazioni sociali intermedie, appare prioritario sottolineare la funzione che queste hanno nel conseguimento del bene comune. Per questo cominceremo a parlare del principio di sussidiarietà, avvertendo però che esso non avrebbe senso qualora si disconoscesse la natura sociale della persona e, quindi, la solidarietà tra le persone nei contesti sociali di vita.

Il principio di sussidiarietà è stato definito dalla *Quadragesimo anno* così:

«E' vero certamente e ben dimostrato dalla storia, che, per la mutazione delle circostanze, molte cose non si possono più compiere se non da grandi associazioni, laddove prima si eseguivano dalle piccole. Ma deve tuttavia restare saldo il principio importantissimo nella filosofia sociale: che siccome non è lecito togliere agli individui ciò che essi possono compiere con le forze e l'industria propria per affidarlo alla comunità, così è ingiusto rimettere ad una maggiore e più alta società quello che dalle minori e inferiori comunità si può fare. Ed è questo insieme un grave danno e uno sconvolgimento del retto ordine della società; perché l'oggetto naturale di qualsiasi inter-

vento della società stessa e quello di aiutare in maniera suppletiva le membra del corpo sociale, non già distruggerle o assorbirle»<sup>47</sup>.

La sussidiarietà (dal latino *subsidium*) indica l'intervento compensativo e ausiliario degli organismi sociali più ampi - come, ad esempio, lo Stato - a favore dei singoli e dei gruppi sociali più piccoli - come, ad esempio, la famiglia -. Lo Stato deve rispettare le legittime competenze, prerogative e finalità degli organismi intermedi e deve intervenire solo in via sussidiaria. Lo Stato non è un fine, ma un mezzo di ordine e di difesa. Lo Stato non deve sostituire le persone o i gruppi, ma deve aiutarli a realizzare le loro finalità naturali.

Per apprezzare tutta la portata e l'attualità di questo principio basta guardare la dinamica dello Stato assistenziale contemporaneo. La sua finalità originaria, senza dubbio legittima, è stata quella di assicurare a tutti e in modo eguale i servizi sociali essenziali. Tuttavia il suo potere di accentramento si è via via esteso sempre più sì da pretendere di gestire l'intera vita sociale, sostituendosi ai gruppi intermedi anche in ciò che essi potevano legittimamente conseguire con le proprie forze. Il risultato è stato un accrescimento abnorme della burocrazia statale, un danno per la funzionalità di quei servizi che solo lo Stato può assicurare, una perdita dell'identità e della ragion d'essere della partecipazione dei singoli e dei gruppi intermedi alla vita sociale. In realtà lo Stato assistenziale contemporaneo non rispecchia il modello cristiano di società.

Il tipo di società, che il principio di sussidiarietà prefigura, è dunque una società altamente pluralistica con una molteplicità di strutture sociali, di associazioni e di istituzioni, sia in senso verticale che in senso orizzontale. Non si tratta soltanto di assicurare il pluralismo all'interno dell'istituzione, ma soprattutto di difendere il pluralismo delle istituzioni.

47 *Quadragesimo anno*, n. 80.

La natura sociale della persona non implica l'unicità della società a cui essa appartiene. In effetti ogni persona fa parte di una pluralità di aggregazioni sociali (la famiglia, le associazioni professionali e sindacali, il partito politico, la comunità etnica, la comunità religiosa...). Ognuna di esse è provvista della propria finalità e deve essere rispettata, aiutata e sostenuta nell'operare per il loro conseguimento.

Queste formazioni sociali intermedie sono essenziali per la realizzazione e la protezione della persona.

Infatti per le loro dimensioni più piccole consentono una maggiore personalizzazione della vita sociale e nello stesso tempo costituiscono una difesa del singolo nei confronti del potere statale. E' significativo che, quanto più forte e accentrato è il potere dello Stato, tanto meno esso tollera il proliferare dei gruppi intermedi e, se anche li accetta formalmente, li svuota nella sostanza.

Corrisponde invece alla piena espansione della libertà della persona e della sua autonomia la partecipazione attiva alle decisioni politiche, economiche e sociali. Ma il singolo non potrà far sentire la propria voce se non unendosi ad altri e costituendo gruppi sociali, che perseguono finalità in cui egli si riconosce.

Da ciò possiamo anche intravedere le due grandi categorie in cui si dividono queste formazioni sociali intermedie.

Vi sono, infatti, formazioni sociali che perseguono una finalità specifica e organizzano i mezzi di cui dispongono per raggiungere tale obiettivo. Penso qui, ad esempio, ad un'associazione culturale o ad un centro sportivo. Qui il fine è molto circoscritto e non riguarda certo tutta l'ampiezza del bene comune, ma solo un aspetto molto particolare di esso.

Vi sono anche formazioni sociali intermedie che sono dirette al bene comune nella sua interezza, ma che per le loro dimensioni limitate non possono assicurarlo sempre senza l'aiuto di altre formazioni più grandi, come ad esempio quella dello Stato. Penso qui alla città o alla regione. L'affermarsi delle autonomie locali risponde alla giusta esigenza di dare a queste formazioni sociali di più ridotte

dimensioni rispetto allo Stato tutta la loro capacità di perseguire il bene comune in modo da assicurare il grado più elevato di partecipazione. La mortificazione della loro autonomia a vantaggio di un accentramento del potere statale implicherebbe una spersonalizzazione della vita sociale e politica. In passato il livello più elementare di tali formazioni intermedie era costituito dalla famiglia, che aveva un'estensione ben più ampia di quella odierna, sì da assicurare un'autonomia economica e sociale. Ma oggi, a causa della struttura economica di tipo industriale, la famiglia non può più essere considerata un'entità politica. Il bene comune richiede una solidarietà più vasta che si estenda al di là dei vincoli di parentela, ma che non raggiunga dimensioni tali da far perdere la prossimità.

Si può, pertanto, vedere nella città il primario ed elementare soggetto politico della vita politica contemporanea a somiglianza della polis greca. Tuttavia anche la città è minacciata dalla spersonalizzazione e tende a trasformarsi in megalopoli.

#### **5.4. Il principio di solidarietà**

Abbiamo visto che l'illustrazione del principio di sussidiarietà conduce a quello di solidarietà, che sta a fondamento di ogni gruppo sociale e ne costituisce l'anima profonda.

Le radici della solidarietà si ritrovano nella stessa rivelazione cristiana e vanno, pertanto, ben al di là della sfera strettamente sociale e politica. Bisogna qui ricordare la solidarietà del genere umano nel peccato d'origine e la solidarietà nella salvezza portata da Cristo<sup>48</sup>. Si può affermare che nulla nella storia della salvezza sarebbe comprensibile senza il presupposto di una profonda solidarietà universale.

48 *Gaudium et spes*, n. 22 e 32.

Questa valenza religiosa della solidarietà ha un influsso decisivo anche sul significato di essa dal punto di vista sociale e politico. Il valore cristiano della solidarietà ha una sua specificità che lo distingue da concezioni affini con cui oggi si tende a confonderlo<sup>49</sup>.

Per la visione cristiana la solidarietà universale non è innanzitutto una dimensione orizzontale di unione tra tutti i membri del genere umano. Si tratta invece fondamentalmente della solidarietà di Dio con l'uomo e con tutto il creato. La radice della solidarietà cristiana sta tutta nella fedeltà di Dio all'alleanza con l'uomo. Le grandi manifestazioni della solidarietà di Dio sono la creazione, l'esodo, l'incarnazione e la Croce. Quando si parla di Provvidenza divina, si vuole indicare che il Dio cristiano è non solo nel suo agire, ma nel suo stesso essere un Dio solidale che crea e non abbandona.

Questa solidarietà di Dio è insieme universale, perché si estende a tutti gli uomini, e preferenziale nei confronti dei più bisognosi di aiuto, dei più poveri, degli *ultimi*<sup>50</sup>.

Vediamo ora i riflessi e le applicazioni della solidarietà cristiana alla sfera politica e sociale.

Secondo il principio di solidarietà ogni persona, in quanto membro della società, e ogni formazione sociale intermedia sono legate dalla finalità del bene comune universale e, quindi, partecipi di un destino comune.

Ciò implica, innanzitutto, il rifiuto di un'etica individualistica, che guardi soltanto al bene dell'individuo o del gruppo e sia indifferente al bene della società nel suo complesso.

49 *Ibidem*, n. 23.

50 Per tutto questo tema della solidarietà di Dio cfr. B. MAGGIONI, *Radici e figure bibliche della solidarietà*, in *La solidarietà per il superamento di emarginazione, solitudine e razzismo*. Vita e Pensiero, Milano 1990, pp. 41-53.

«Il dovere della giustizia e dell'amore viene sempre più assolto per il fatto che ognuno, contribuendo al bene comune secondo le proprie capacità e la necessità degli altri, promuove e aiuta le istituzioni pubbliche e private che servono a migliorare le condizioni di vita degli uomini. Vi sono però quelli che, pur professando opinioni larghe e generose, tuttavia in pratica vivono sempre come se non avessero alcuna cura delle necessità della società. Anzi, molti, in vari paesi, tengono in poco conto le leggi e le prescrizioni sociali. Non pochi non si vergognano di evadere con vari sotterfugi e frodi alle giuste imposte o agli altri obblighi sociali. Altri trascurano certe norme della vita sociale ad esempio le misure igieniche, o le norme stabilite per la guida dei veicoli, non rendendosi conto di metter in pericolo, con la loro incuria, la propria vita e quella degli altri»<sup>51</sup>

Il principio di solidarietà ci invita dunque a tener conto dei riflessi che il nostro comportamento sociale ha sugli altri. Ogni nostra azione ha effetti sugli altri anche quando questi non sono immediatamente visibili. Ben pochi vorrebbero danneggiare in qualche modo gli altri, ma molti in pratica lo fanno, perché non si rendono ben conto dei possibili effetti delle loro azioni. Per questo il valore della solidarietà esige una sensibilità etica particolare. Siamo qui alle radici etiche della vita politica. Tendenzialmente il **valore della solidarietà** è rivolto **più al bene degli altri che al proprio**. Ed è per questo che esso trova la sua più alta realizzazione nella sfera soprannaturale della carità, in cui l'amore stesso di Dio anima i comportamenti umani. Non bisogna, tuttavia, credere che la solidarietà si debba esercitare nelle grandi occasioni o di fronte a situazioni sociali particolarmente degenerate. Tutta la vita sociale e **politica** richiede l'atteggiamento fondamentale della solidarietà.

Bisogna cominciare con il rispetto del valore della *legalità*, cioè con l'osservanza di quelle regole della vita comune che sono state formulate per il bene di tutti.

<sup>51</sup>*Gaudium et spes*, n. 30.

L'illegalità è violazione della solidarietà, perché indica la prevalenza dei propri interessi personali sul bene comune<sup>52</sup>. Non bisogna, pertanto, sottovalutare quell'atteggiamento elementare del buon cittadino, che è innanzitutto rispettoso delle leggi nella convinzione di contribuire con ciò al bene della comunità.

Inoltre, la solidarietà è un principio dinamico sotto un duplice aspetto<sup>53</sup>. Da una parte, esso tende ad estendersi ad ogni uomo con particolare riguardo ai più svantaggiati e ai più deboli. Ovviamente si parte dai rapporti più immediati di prossimità, quelli che s'intrecciano nell'ambiente familiare e lavorativo, ma la vera solidarietà percepisce anche le prossimità più vaste, quelle delle società intermedie, quelle della società nazionale e di quella internazionale. Si tratta di allargare sempre più la coscienza della solidarietà universale, superando gli egoismi individuali e nazionali. Ogni atto di sfruttamento, di oppressione, di emarginazione, di esclusione, in qualsiasi parte del mondo avvenga, chiama in causa l'atteggiamento di solidarietà di ogni uomo. La solidarietà cerca la pace e lo sviluppo, esclude ogni forma di imperialismo economico, sociale e politico e trasforma la reciproca diffidenza in collaborazione.

Dall'altra, la solidarietà tende a comprendere tutti gli aspetti della vita umana, poiché la socialità abbraccia tutto l'essere dell'uomo. Pertanto l'attenzione per l'altro non riguarderà soltanto un aspetto della vita sociale, ma dovrà riguardare tutta la complessa problematica dello sviluppo. Tutto l'uomo in tutte le sue dimensioni esistenziali deve crescere<sup>54</sup>. Solo uno sviluppo guidato dal primato della morale può essere autonomo, perché si fonda sulla presa di coscienza, sulla responsabilità e sulla libertà.

52 Cfr. il documento dei Vescovi italiani, *Chiesa italiana e Mezzogiorno: sviluppo della solidarietà* (1989).

53 Per questi due aspetti bisogna consultare i nn. 39 e 40 della *Sollicitudo rei socialis*.

54 *Ibidem*, n. 33.

Tra solidarietà e sviluppo c'è, dunque, una connessione strettissima. Senza solidarietà lo sviluppo perde la sua bussola di orientamento. Diviene uno sviluppo che introduce disuguaglianze (tra Nord e Sud, tra paesi ricchi e paesi poveri), che produce una perdita di identità culturale, che provoca dipendenze interne nei rapporti di potere, che non riesce a trovare organicità né armonia tra le sue componenti essenziali<sup>55</sup>.

Per tutte queste ragioni la solidarietà appare essere il valore di fondo della vita politica<sup>56</sup>. Questa può ben essere il luogo del dibattito pubblico sul bene comune, può ben costituire un'arena in cui si confrontano opinioni divergenti e conflittuali, ma a patto che tutto ciò si svolga sulla base della percezione viva di una comunanza di fondo, una comunanza che si estenda al di là degli interessi individuali o di gruppo a tutta la società. E questa comunanza solo il senso di solidarietà può produrla<sup>57</sup>.

Abbiamo finora parlato della solidarietà come principio fondamentale della DSC, ma non si tratta soltanto di un valore-guida. Opportunamente la *Sollicitudo rei socialis* parla della solidarietà come virtù cristiana. Ciò significa che bisogna coltivare il senso di solidarietà, che il cittadino deve sviluppare questa particolare virtù politica concernente l'attenzione per l'altro a somiglianza di Colui che ha dato la vita per i suoi fratelli. Questa virtù sarà capace di trasformare delle semplici interdipendenze in situazioni di comunione.

55 Per la problematica dello sviluppo dei popoli cfr. *Populorum progressio*, parte II.

56 Non bisogna confondere solidarietà con solidarismo, che è un'ideologia opposta sia all'individualismo sia al socialismo. La solidarietà non è un'ideologia, ma un valore politico.

57 Il principio della solidarietà implica il rifiuto sia del principio liberistico della concorrenza sia di quello collettivistico della lotta di classe. Cfr., ad esempio, *Mater et Magistra*, n. 26.

«Si tratta, innanzitutto, dell'interdipendenza, sentita come sistema determinante di relazioni nel mondo contemporaneo, nelle sue componenti economica, culturale, politica e religiosa, e assunta come categoria morale. Quando l'interdipendenza viene così riconosciuta, la correlativa risposta, come atteggiamento morale e sociale, come "virtù", è la solidarietà»<sup>58</sup>.

Le connessioni esistenti nella vita sociale e politica, che nessuno può disconoscere, possono essere vissute come un peso e come un condizionamento insopportabile. Ma la solidarietà le trasforma in vincoli di carità, di fratellanza e di amicizia e le fa divenire veicoli di comunione profonda anche nei confronti di coloro che sono i più lontani.

A conclusione di questa breve presentazione di alcuni aspetti fondamentali della DSC spero che sia risultato evidente fino a che punto valori umani siano stati accolti e potenziati dalla rivelazione cristiana.

La persona umana, il bene comune, la sussidiarietà e la solidarietà possono essere difesi anche in una prospettiva puramente naturale e al di fuori del cristianesimo. Tuttavia questi valori ricevono un'impronta specifica e un'interpretazione assolutamente originale dalla rivelazione cristiana che è rispettosa del loro contenuto naturale e nello stesso tempo li protegge da ogni manipolazione e deformazione, fondandoli nel mistero stesso di Dio.

<sup>58</sup> *Sollicitudo rei socialis*, n. 38.

## BIBLIOGRAFIA MINIMA

### Documenti della DSC:

*I documenti sociali della Chiesa. Da Pio IX a Giovanni Paolo II*, 2 voll., Massimo, Milano 1990.

CERAS (a cura), *Il discorso sociale della Chiesa. Da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Queriniana, Brescia 1988.

COMMISSIONE EPISCOPALE PER I PROBLEMI SOCIALI E IL LAVORO, *Democrazia economica, sviluppo e bene comune*, Edizioni Paoline, Milano 1994.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzare il sociale. Orientamenti e direttive pastorali*, Edizioni Paoline, Milano 1992.

CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale*, Edizioni Paoline, Milano 1989.

R. SPIAZZI (a cura), *Dalla «Rerum Novarum» alla «Centesimus Annus»*. *Le grandi encicliche sociali*, Massimo, Milano 1991.

**Testi introduttivi:**

J.V.CALVEZ-J.PERRIN, *Chiesa e società economica. L'insegnamento sociale dei Papi da Leone XIII a Giovanni XXIII (1878-1963)*, Centro Studi Sociali, Milano 1964.

T.HERR, *La dottrina sociale della Chiesa. Manuale di base*, a cura di G.Angelini, Piemme, Casale Monferrato 1988.

J.HÖFFNER, *La dottrina sociale cristiana*, Edizioni Paoline, Roma 1979.

P.PAVAN-T.ONOFRI, *La dottrina sociale cristiana*, AVE, Roma 1966.

C.VAN GESTEL, *La dottrina sociale della Chiesa*, Città Nuova, Roma 1965

## INDICE

Presentazione	2
1. Introduzione	3
2. La giustificazione	6
2.1. Politica e morale	8
2.2. La rivelazione cristiana	13
3. Le fonti	16
3.1. La provenienza della DSC	16
3.2. I documenti della DSC	18
4. L'evoluzione storica della DSC	20
4.1. Le encicliche sociali	21
5. I valori fondamentali	27
5.1. Persona umana	27
5.2. Bene comune	38
5.3. Il principio di sussidiarietà	47
5.4. Il principio di solidarietà	50
Bibliografia Minima	56