dossier / la dottrina di papa benedetto

Benedetto XVI

Questione antropologica e dottrina sociale

Ruggero Orfei

L'11 ottobre 2010 Benedetto XVI manifestò una posizione sotto alcuni aspetti nuova e drastica. Scrisse l'Adnkronos: «Benedetto XVI critica duramente il capitalismo finanziario senza freni e controlli che, sottolinea , 'pone l'uomo in schiavitù'. I capitali anonimi, 'una delle grandi potenze della nostra storia', sono una delle forme di schiavitù contemporanee, un 'potere distruttore che minaccia il mondo'. È quanto ha detto questa mattina Benedetto XVI in un discorso a braccio pronunciato in apertura dell'assemblea speciale del sinodo per il Medio Oriente che si sta tenendo in Vaticano. Il Papa ha così denunciato i rischi provenienti da un capitalismo finanziario senza freni e controlli. 'I capitali anonimi pongono l'uomo in schiavitù', ha detto il Papa, che poi ha aggiunto: 'Essi non sono più cose dell'uomo, sono invece un potere anonimo al servizio del quale gli uomini si mettono, e per il quale soffrono e muoiono'. 'Si tratta – ha detto – ancora il Papa - di un potere distruttore che minaccia il mondo'». Si trattava di una notazione svolta a braccio (sotto certi aspetti *letterariamente* più significativa), inserita in una presentazione dei mali del mondo, in una sede che era molto specializzata.

Nell'occasione aveva ricordato, parlando dei modelli di sviluppo mondiali, che nella *Centesimus annus* papa Wojtyla aveva affermato che il capitalismo non è l'unico modello valido di organizzazione economica. Il tema è significativo perché al momento dell'uscita di quell'enciclica si era sostenuto che il Papa aveva riabilitato il capitalismo: mentre Giovanni Paolo II, parlando alla Pontificia Accademia delle scienze sociali e affrontando il tema della globalizzazione, aveva difeso lo Stato sociale e aveva con forza introdotto il concetto di *sfruttamento*, non usuale ancora nei testi della dottrina sociale della Chiesa. Il Papa aveva anche riaffermato il principio basilare che l'azione politica debba assicurare un equilibrio di mercato. Proprio nella *Centesimus annus* si può leggere (p.33) che «nonostante i grandi mutamenti avvenuti nelle società più avanzate, le carenze umane del capitalismo, col conseguente dominio delle cose sugli uomini, sono tutt'altro che scomparse; anzi, per i poveri alla mancanza di beni materiali si è aggiunta quella del sapere e della conoscenza, che impedisce loro di uscire dallo stato di umiliante subordinazione». E non mancava di osservare che lo scontro di civiltà spesso evocato fosse legato ai modelli di sviluppo umano connessi alla produzione e al consumo, e fosse strutturato solo sul confronto poi superato tra socialismo e capitalismo. Scriveva infatti (p.35): «È inaccettabile l'affermazione che la sconfitta del cosiddetto 'socialismo reale' lasci il capitalismo come unico modello di organizzazione economica. Occorre rompere le barriere e i monopoli che lasciano tanti popoli ai margini dello sviluppo, assicurare a tutti – individui e nazioni – le condizioni di base, che consentono di partecipare allo sviluppo».

Il giudizio sul capitalismo non è assoluto, ma storico. Nell'enciclica si domandava: «Si può forse dire che, dopo il fallimento del comunismo, il sistema sociale vincente sia il capitalismo, e che verso di esso vadano indirizzati gli sforzi dei Paesi che cercano di ricostruire la loro economia e le loro società? È forse questo il modello che bisogna proporre ai Paesi del Terzo Mondo, che cercano la via del vero progresso economico e civile?». E proseguiva: «Ma se con capitalismo si intende un sistema in cui la libertà nel settore dell'economia non è inquadrata in un solido contesto giuridico che la metta al servizio della libertà umana integrale e la consideri come una particolare dimensione di questa libertà, il cui centro è etico e religioso, allora la risposta è decisamente negativa» (p.42). Era il 1991, l'inizio di una nuova fase senza più un pericolo comunista incombente: così si apriva un nuovo tema, costruttivo, che rivelava come la questione sociale andasse al di là delle ideologie a confronto.

Adesso l'enciclica di Benedetto XVI *Caritas in Veritate* presenta aspetti di innovazione che non si sono prestati e ancora non si prestano a una scorrevole interpretazione per mancanza di contesto culturale. Il testo non è facile e non è solo questione di stile. Invero, a lettura terminata, si può persino dire che per certi

versi la sua stessa stesura costituisce una novità. La complessità dell'enciclica, da sola, è un problema, perché senza un'azione *ad hoc* da parte degli organi dirigenti della Chiesa non è pensabile che quest'ultimo messaggio possa arrivare ai fedeli in via pastorale *normale*. Un testo difficile come l'enciclica *Caritas in Veritate*, d'altronde, non si apre a una celebrazione ripetitiva di concetti e di parole note. Essa crea problemi di preparazione per i quali la struttura della catechesi sociale della Chiesa non è predisposta. Comunque, dato che un documento come il messaggio papale deve essere necessariamente letto nella sua interezza e con un'attenzione che forse deve essere anche maggiore del solito (perché ha molti obiettivi non tanto polemici, ma critici, e che insistono su diversi terreni), si deve riflettere anche al di fuori dei circoli in cui la vita cattolica si estrinseca in modo ufficiale e riconosciuto: un'enciclica risponde sempre a una necessità della fase storica momentanea, ma fa sempre riferimento verticale e orizzontale a temi, eventi, scadenze di lunga portata. Certamente si propone di dissolvere alcuni errori e pregiudizi, in uno sforzo di aggiornamento che si riferisce a una situazione storicamente determinata, e in questo senso è un esperimento di aggiornamento che non può essere della sola persona del pontefice: quando ad esempio il Papa dissolve il fantasma della "mano invisibile" (mitica figura del liberismo economico ortodosso) evocata da molti politici e messa a sostegno, in un pronto uso e consumo di piazza, di una fase politica ormai trentennale, non dà solo un'indicazione prudenziale, ma fa dottrina, perché va contro una certa versione del liberismo economico che aveva inciso sulle sorti del mondo a partire almeno dalla presidenza Reagan, e che poi, passando per la Gran Bretagna, è giunta anche in Italia. In qualche modo essa è una nozione di scienza economica che va oltre il proprio dottrinarismo, partendo da un fallimento di risultati che si credevano facili dopo un rovesciamento meccanico di visioni solidaristiche che si erano affermate nel dopoguerra. Al momento, se si fa fede all'impostazione iniziale della destra politica e di governo (e in parte anche dell'opposizione), esiste una certa egemonia di principi che in realtà già Pio XII aveva ritenuto vani.

In Italia la stessa fase politica che stiamo attraversando è cominciata proprio con l'evocazione del libero mercato, che non avrebbe potuto portare che bene a causa della presunta *magia* di quella ricordata "mano invisibile". Essa era stata evocata da Adam Smith come espressione di un equilibrio naturalistico dovuto alle forze gravitazionali di qualsiasi tipo che agiscono nel mercato: che più o meno corrisponde all'ottimismo dei giocatori e non dei costruttori di situazioni nuove razionalmente costruite. Non dovremmo andare molto lontano, ma neppure fermarci troppo nelle vicinanze del presente, per ricordare che i pontefici, dopo la *Quadragesimo anno* di Pio XI, avevano criticato la libera concorrenza come meccanismo perfetto e quasi intelligente. E un Papa che non è ricordato volentieri dai "progressisti", come Pio XII, trovava che "è necessario che […] più ancora la libera concorrenza e la potenza economica siano di fatto soggette all'autorità pubblica, in ciò che concerne l'ufficio di questa" (1952). E ancora: "Abbiamo avuto già altre volte occasione di esporre l'infondatezza di tali dottrine, or sono circa cento anni i seguaci del sistema del libero commercio ne aspettavano mirabili cose ravvisando in esso un potere quasi magico" (1954). Poi: "Il corso degli avvenimenti ha dimostrato quanto sia ingannevole l'illusione di confidare la pace al solo libero scambio" (1954). Si potrebbe vedere come vi sia stata una costanza di linea dei papi, che arrivano fino alla presente enciclica.

La rinuncia alla governabilità implicita in certe evocazioni del mercato viene rifiutata dal Papa, che stende una specie di guida attraverso un circuito di aporie e di vicoli ciechi introdotti nel mondo sviluppato, che pure rispondevano a esigenze avvertite come necessarie a causa di un eccesso di minuzioso dirigismo. Questo aveva preso la mano alle guide politiche delle società avanzate, in uno spirito che si potrebbe dire meccanicistico, diffusamente «socialdemocratico» (da intendersi come categoria di cultura politica generale e non come ideologia di partito), sacrificando la libera iniziativa in una fase di sviluppo. Siccome l'ultimo testo pontificio ha una maturazione lunga e non improvvisata, dobbiamo immaginare che la questione della crisi finanziaria ed economica in corso abbia certamente influito su una formulazione dell'ultima ora, ma che il testo abbia origine da riflessioni maturate prima, davanti a una situazione che minacciava tempesta da tempo anche al di là della corruzione bancaria d'oltreoceano. Ciò induce a pensare che la percezione della crisi nella Chiesa non sia fatta di date e scadenze a breve termine. Certamente le linee di governo "congiunturale" possono ridurre molti effetti negativi della crisi, ma non possono da sole modificare una serie concatenata e strutturale di difficoltà e deficienze che ha bisogno di molto di più che di provvedimenti correttivi, per di più non inquadrati in un programma di intenti tra loro conseguenti.

Benedetto XVI nella sua enciclica ha in mente l'elaborazione di uno scenario globale nuovo (o comunque molto diverso da quello oggi più visibile e prevalente) in una nuova struttura globale. Ricorda che Paolo VI aveva già riconosciuto e indicato l'orizzonte mondiale della questione sociale nella *Populorum Progressio*. Pertanto, seguendolo su tale strada, afferma che la questione sociale è diventata *radicalmente* questione antropologica: nel senso che essa implica il modo stesso non solo di concepire, ma anche di manipolare la vita, sempre più posta dalle tecnologie nelle mani dell'uomo. Il Papa presenta all'interno di una tematica più ampia e più comprensiva anche polemiche recenti di una specie di "bioteologia". Ci sarebbe quasi una totalità dei vari aspetti che, se la parola non facesse un po' paura, si potrebbe definire integralismo. Il Papa spiega: «Gli aspetti della crisi e delle sue soluzioni, nonché di un futuro nuovo possibile sviluppo, sono sempre più interconnessi, si implicano a vicenda, richiedono nuovi sforzi di comprensione unitaria e una nuova sintesi umanistica». Siamo in un mondo «che ha bisogno di un profondo rinnovamento culturale e della riscoperta di valori di fondo su cui costruire un futuro migliore. La crisi ci obbliga a riprogettare il nostro cammino, a darci nuove regole e a trovare nuove forme di impegno, a puntare sulle esperienze positive e a rigettare quelle negative. La crisi diventa così occasione di discernimento e di nuova progettualità. In questa chiave, fiduciosa piuttosto che rassegnata, conviene affrontare le difficoltà del momento presente». La questione ha un oggetto storico determinato, lo sviluppo, che è un dato non solo quantitativo e tecnico, ma qualitativo. Osserva il Papa: «Dopo il crollo dei sistemi economici e politici dei paesi comunisti dell'Europa orientale e la fine dei cosiddetti 'blocchi contrapposti', sarebbe stato necessario un complessivo ripensamento dello sviluppo. Lo aveva chiesto Giovanni Paolo II, il quale nel 1987 aveva indicato l'esistenza di questi 'blocchi' come una delle principali cause del sottosviluppo, in quanto la politica sottraeva risorse all'economia e alla cultura e l'ideologia inibiva la libertà. Nel 1991, dopo gli avvenimenti del 1989, egli chiese anche che alla fine dei 'blocchi' corrispondesse una riprogettazione globale dello sviluppo, non solo in quei Paesi, ma anche in Occidente e in quelle parti del mondo che andavano evolvendosi».

Benedetto XVI non ritiene che si possano ripetere formulazioni del passato. Ad esempio, il caso della globalizzazione è il proporsi di una novità, sia pure non nata oggi. Al Papa preme dire che la globalizzazione non è un'idea concettualizzata nei dibattiti e nelle polemiche, ma una realtà con la quale fare i conti per le dimensioni originali che comprende. A noi pare che il Papa colga un elemento di discontinuità dei fenomeni umani mondiali, anche se sussiste una linearità rispetto al cammino fin qui fatto. È un momento, dunque, in cui la globalizzazione, già indicata da Paolo VI nella *Populorum Progressio*, diventa un fatto reale di "stacco" rispetto al passato. Il fatto è che la movimentazione umana che si sta determinando aumenta scambi, concorrenze, chiusure e sacche cospicue di sfruttamento nuovo e di non sviluppo. Tipico il caso delle delocalizzazioni, che seguono un'attrazione di profitto che può generare conflitti tra Stati e tra persone, tra garantiti e non garantiti, e così via. Per questo il Papa esclama: «La verità della globalizzazione come processo e il suo criterio etico fondamentale sono dati dall'unità della famiglia umana e dal suo sviluppo nel bene. Occorre quindi impegnarsi incessantemente per favorire un orientamento culturale personalista e comunitario, aperto alla trascendenza, del processo di integrazione planetaria». Appare di tutta evidenza un tipo di fonti di ricerca teologica, filosofica, sociale che porta i nomi, ad esempio, di Maritain e di Mounier: cosa che fa piacere dato che si tratta di autori cristiani che non hanno avuto sempre vita facile nella Chiesa proprio per questo tipo di acquisizioni e a causa di un loro *apostolato civile* non facile.**Va notato come il Papa, facendo riferimento a Paolo VI, parli dello *sfruttamento* come elemento strutturale e non più casuale delle economie moderne**, quasi fosse una specie di incidente nel percorso dello sviluppo produttivo o un male necessario. Scrive (p.21): «Ci domandiamo quanto le aspettative di Paolo VI siano state soddisfatte dal modello di sviluppo che è stato adottato negli ultimi decenni. Riconosciamo pertanto che erano fondate le preoccupazioni della Chiesa sulle capacità dell'uomo solo tecnologico di sapersi dare obiettivi realistici e di saper gestire sempre adeguatamente gli strumenti a disposizione. Il profitto è utile se, in quanto mezzo, è orientato a un fine che gli fornisca un senso tanto sul come produrlo quanto sul come utilizzarlo». Così viene precisato il tema nuovo che nell'economia del testo sta tra quelli centrali. Infatti prosegue: «L'esclusivo obiettivo del profitto, se mal prodotto e senza il bene comune come fine ultimo, rischia di distruggere ricchezza e creare povertà. Lo sviluppo economico che auspicava Paolo VI doveva essere tale da produrre una crescita reale, estensibile a tutti e concretamente sostenibile. È vero che lo sviluppo c'è stato e continua a essere un fattore positivo che ha tolto dalla miseria miliardi di persone e, ultimamente, ha dato a molti paesi la possibilità di diventare attori efficaci della politica internazionale. Va tuttavia riconosciuto che lo stesso sviluppo economico è stato e continua a essere gravato da distorsioni e drammatici problemi, messi ancora più in risalto dall'attuale situazione di crisi. Essa ci pone improrogabilmente di fronte a scelte che riguardano sempre più il destino stesso dell'uomo, il quale peraltro non può prescindere dalla sua natura».

Il seguito mette in luce proprio lo sfruttamento che combina le "forze tecniche", le "interrelazioni planetarie", gli "effetti deleteri sull'economia reale di un'attività finanziaria mal utilizzata e per lo più speculativa", gli "imponenti flussi migratori" ("provocati e non poi adeguatamente gestiti"), lo "sfruttamento sregolato delle risorse della terra": una crisi che ci obbliga a riprogettare il nostro cammino, a darci nuove regole e a trovare "nuove forme di impegno", per cui occorre una "nuova progettualità" per giungere a una nuova "sintesi umanistica". La situazione è tale che "cresce la ricchezza mondiale in termini assoluti, ma aumentano le disparità". Cioè la situazione è seria e grave, ma è in peggioramento (p.21, con esplicita conferma al p.33). Si conferma che l'economia non è attività "settoriale" e la scienza economica è multidisciplinare. Il Papa rifiuta certo tecnicismo delle scuole sociali ed economiche che ritengono la specializzazione automaticamente comprensiva dell'insieme dell'esperienza umana. Benedetto XVI parte da un pensiero di Giovanni Paolo II per il quale la dottrina sociale della Chiesa ha una "importante dimensione interdisciplinare"; per questo essa «può svolgere, in questa prospettiva, una funzione di straordinaria efficacia. Essa consente alla fede, alla teologia, alla metafisica e alle scienze di trovare il loro posto entro una collaborazione a servizio dell'uomo. È soprattutto qui che la dottrina sociale della Chiesa attua la sua dimensione sapienziale» (31).

Forse è per questo che spesso gli economisti sono accusati di non riuscire a prevedere per mancanza di visione culturale d'insieme. Il Papa avverte: «Vanno allora attentamente valutate le conseguenze sulle persone delle tendenze attuali verso un'economia del breve, talvolta brevissimo termine. Ciò richiede una nuova e approfondita riflessione sul senso dell'economia e dei suoi fini, nonché una revisione profonda e lungimirante del modello di sviluppo, per correggerne le disfunzioni e le distorsioni». Per tali ragioni non si trova come base logica nell'enciclica una dizione combinata di tre parole come "economia sociale di mercato", quasi che i termini potessero, per la loro semplice enunciazione astratta, raggiungere una stabilità concettuale che insieme non hanno. La ricorda una volta come formula, proprio per essere severo sull'idea corrente liberal-liberista del mercato(p.36). Il Papa parla di economia di mercato e della sua struttura etica, di carattere generale e non come specificazione di una voce pseudoaccademica. L'etica nell'economia è un'impostazione preliminare di base, e non un'aggiunta con la pretesa di specificare qualcosa di complementare ma non essenziale. D'altra parte il Papa è convinto che senza etica non si dà l'economia. Un' economia naturale (in senso *naturalistico*) è sempre immersa nei comportamenti e nelle scelte di mezzi e di fini che hanno rilevanza etica. Lo sviluppo umano integrale di cui parla Benedetto XVI è un insieme le cui parti non sono sommate una all'altra, ma tessute insieme. Questo è il punto che dà anche la dimensione del mercato, che non ha autonomia se non come luogo geografico e logico; esso sarebbe dunque piuttosto una mera nomenclatura, se fosse privo dei connotati storici complessivi che lo caratterizzano.

Il mercato, propriamente, è un punto di intesa umana e di convergenza in cui gli individui si scoprono persone in quanto soggetti di trattativa e autori di scambi. Il mercato è, dunque, una *situazione*, più che un luogo istituito (ciò non toglie che il Papa chiami istituzione economica il mercato che permette l'incontro tra le persone, che si appoggia sulla realtà fattuale del contratto che si stipula, p.35) che non esiste allo stato puro (p.36); dice il Papa: in esso *convergono* realtà diverse per qualità e peso specifico. Quindi anche il mercato va sottoposto a regole esterne. In realtà non si tratta di un ring regolato da arbitri e da norme, ma di un luogo di confronto continuo dove chi ha più peso può contare di più, sia nella domanda che nell'offerta e nella formulazione dei prezzi. In sostanza nel mercato operano ordinariamente forze gravitazionali dove il peso di ciascun attore diventa elemento decisivo se abbandonato solo al proprio interesse. Il mercato è quasi un *logos* reificato (struttura logica prima che pratica) di una elaborazione concettuale che diventa forma di relazioni di scambio dominanti nel capitalismo. La critica al mercato capitalista è una delle caratteristiche dell'enciclica: fino al momento attuale il mercato è stato assunto come criterio e termine di misura, mentre è vero il contrario, perché esso va regolato e misurato secondo una convenienza di opportunità di pace, sicurezza, benessere, bene comune, capacità di armonizzare e non di dividere. Nel mercato in realtà le parti devono sempre convergere, come d'altronde appare nel contesto complessivo della dottrina sociale cristiana. Il mercato che conosciamo contiene in maniera implicita e esplicita «forme di sfruttamento, anche delle conseguenze negative derivanti da una crescita contrassegnata da distorsioni e squilibri» (p.23). Lo sfruttamento avviene in varie forme: «L'esclusivo obiettivo del profitto, se mal prodotto e senza il bene comune come fine ultimo, rischia di distruggere ricchezza e creare povertà», ma anche lo «sfruttamento sregolato delle risorse della terra» (p.21). Peraltro «l'uscita dall'arretratezza economica, un dato in sé positivo, non risolve la complessa problematica della promozione dell'uomo, né per i Paesi protagonisti di questi avanzamenti, né per i Paesi economicamente già sviluppati, né per quelli ancora poveri, i quali possono soffrire, oltre che delle vecchie forme di sfruttamento anche delle conseguenze negative derivanti da una crescita contrassegnata da distorsioni e squilibri». (p.23).

Il punto è interessante perché Benedetto XVI, sottolineando lo *sfruttamento* come non era mai avvenuto prima in un'enciclica, non accentua i termini di contrapposizione tra sfruttati e sfruttatori: coglie – in nome del *nuovo modello umanistico* auspicato – un guadagno anche di chi sfrutta, cioè di coloro che sono già nell'area dello sviluppo e che possono e devono trarre vantaggio dal cambiamento predicato, non dovuto solo a convenienze economiche o a facilitazioni tecnologiche, per un *essere bene* che non coincide con l'idea corrente di benessere che abbiamo. Per questo scrive il Papa: «Va sottolineato come non sia sufficiente progredire solo da un punto di vista economico e tecnologico. Bisogna che lo sviluppo sia anzitutto integrale. L'uscita dall'arretratezza economica, un dato in sé positivo, non risolve la complessa problematica della promozione dell'uomo, né per i Paesi protagonisti di questi avanzamenti, né per quelli economicamente già sviluppati, né per quelli ancora poveri, i quali possono soffrire, oltre che delle vecchie forme di sfruttamento, anche delle conseguenze negative derivanti da una crescita contrassegnata da distorsioni e squilibri». Le "leggi" del mercato per la dottrina sociale della Chiesa non esistono, anche se un documento episcopale molto autorevole, negli anni cinquanta, imputava alla politica della maggioranza politica di allora una specie di violazione delle *immutabili* leggi del mercato.

Nel testo pontificio vi è quindi molta innovazione che si riscontra sotto numerosi punti di vista. Benedetto XVI, sacerdote dotto e saggio, non inizia dalla valutazione della persona. Sia ben chiaro: per il Papa il riferimento alla persona rimane primordiale. Ma questo riferimento non va mai da solo. Questo è il punto essenziale. Le prime pagine del testo, in realtà, *insistono sulla relazione*. Cioè le persone non nascono sole, non vivono sole e non hanno riferimenti solitari o solipsisti. Le persone sono sempre *in situazione*. Il Papa, per farsi capire, fa riferimento anche alle tre persone della Santissima Trinità. Sono testi su cui riflettere e approfondire studi e riflessioni. Per questo il Papa può ribadire che la carità è la via maestra della dottrina sociale della Chiesa. La carità è una struttura di relazione. Non molto tempo fa un illustre professore, davanti alla proposta di dare peso alla carità come asse portante della vita pubblica, ebbe a osservare criticamente che aveva poco senso perché la carità è una virtù teologale che riguarda dunque solo la condotta personale. Era, e forse è ancora, la cultura media di una visione privatistica e individualistica della fede. Ed è tale visione che il Papa respinge sin dall'inizio. Per questo tenere in considerazione la persona nella sua integralità di carne e spirito in Benedetto XVI ha un significato dialettico. Risponde a un disegno divino in cui la persona è il riferimento di un amore speciale del Signore, e non è mai isolata e isolabile.

Solo con questa ampia premessa il Papa si inoltra nel vedere come le strutture pubbliche istituzionali (e, aggiunge, non istituzionali) assumono un valore e un significato concreto: nella carità che va dalle scelte personali alla concretezza della comunità. La vita pubblica diventa così il terreno fertile delle relazioni umane e spirituali - complessivamente *sociali* - che vanno governate. La carità anima e sostiene la città dell'uomo per la edificazione della *pòlis*. Così si può concludere il concetto: «Volere il bene comune e adoperarsi per esso è esigenza di giustizia e di carità. Impegnarsi per il bene comune è prendersi cura, da una parte, e avvalersi, dall'altra di quel complesso di istituzioni che strutturano giuridicamente, civilmente, politicamente, culturalmente il vivere sociale, che in tal modo prende la forma di *pòlis*, di città. Si ama tanto più efficacemente il prossimo, quanto più ci si adopera per un bene comune rispondente anche ai suoi bisogni. Ogni cristiano è chiamato a questa carità, nel modo della sua vocazione e secondo le sue possibilità d'incidenza nella *pòlis*: è questa la via istituzionale – possiamo dire anche politica – della carità, non meno qualificata e incisiva di quanto lo sia la carità che incontra il prossimo direttamente, fuori delle mediazioni istituzionali della *pòlis*».Il tessuto del ragionamento papale è dunque disteso su un percorso in cui l'affermazione della persona umana e la sua collocazione nella relazione sociale non consentono separazioni. Separazioni che possono animare, erroneamente, una visione strettamente individualista della vita, oppure sul lato opposto una visione collettivista. Simili deviazioni sono abbastanza frequenti sia nella storia della Chiesa che in quella profana. Le accentuazioni possono essere stimolate certamente da eccessi di valutazione dell'una o dell'altra tendenza, quando queste si articolano in programmi e prassi politiche. Pertanto una visione di umanesimo integrale esige una continua ricomposizione di possibili lacerazioni che spostano l'asse della vita spirituale e sociale su uno soltanto dei lati della questione. In realtà, dice il Papa, «la creatura umana, in quanto di natura spirituale, si realizza nelle relazioni interpersonali. Più le vive in modo autentico, più matura anche la propria identità personale». Così l'impegno per lo sviluppo assume la forma di un'impresa corale, in cui la dedizione, la gratuità, esprimono la carità che non è freddo istituzionalismo, ma qualcosa di più ricco umanamente e spiritualmente.In questo senso si deve capire bene anche quel che dice il Papa sulla *governance* mondiale. Non critica le Nazioni Unite come istituzione data storicamente e politicamente. Dice soltanto che dovrebbero trovarsi forme di cooperazione internazionale che diano riscontro sia alla globalizzazione nella sua materialità, sia alla cultura della cooperazione come bisogno sempre più maturo che si connette alla questione infinita della pace e della convivenza. Ai cristiani spetta il compito di diffondere una cultura del dono anche in politica come impegno dell'azione per gli altri senza contropartita. Benedetto XVI va dunque molto più avanti di una prospettiva moralizzatrice dell'azione pubblica, ma propone un di più che cambi le regole e le leggi "ateizzate" che hanno reso sia l'attività economica sia l'attività politica come finalizzate all'arricchimento senza limiti e al potere sfrenato insofferente di regole e di consigli collettivi, dedito alla coltura della "ragion di Stato". Se ci saranno - e ci saranno – approfondimenti, si dovrà vedere come la continuità del mercato come si pone oggi possa e debba avere un senso. L'economia assume infatti caratteri nuovi, che cercano qualità e non solo quantità. L'economia investe ogni aspetto pubblico della vita civile e pertanto non si può immaginare un'economia civile diversa da altra economia. Il Papa parla di una sola economia. In tutto il contesto della dottrina sociale la carità e la giustizia sono state sempre parole chiave. Ma adesso il Papa fa un passo in più. Nella sua analisi si trova dunque un avvertimento contro gli inganni che sono insiti nelle "correzioni". Qui si parla di sviluppi nuovi su situazioni nuove che esigono attenzione e buona volontà, e anche attività dei credenti, per proporre idee e prospettive nuove che possono trovare anche forme di organizzazione inedite. Il messaggio è rivolto pertanto ai laici, che devono assumersi oneri dai quali sembrano ritrarsi davanti al fallimento di determinate esperienze politiche, esauritesi probabilmente per limitatezza di orizzonti e di cultura adeguata. Lo stesso giudizio sul capitalismo, che in gran parte è implicito nel testo, apre molte questioni.

Il Papa non giunge a giudicare il capitalismo come un universale storico, dato come realtà nota e in qualche modo definita e stabile. Semplicemente non ne parla come di un sistema. Giustamente, perché il capitalismo non è stato mai inventato. Il capitalismo è un frutto di azioni umane nel corso storico, con un risultato che di fase in fase risulta sistemico, senza essere un sistema effetto di un progetto. Una realtà sistemica, ma non un sistema programmato. Non c'è la possibilità di una riforma, ma un mutamento dell'insieme dei comportamenti, delle azioni, delle scelte a breve e a lungo termine e che implicano produzione, ricchezza e consumi, a partire dal processo lavorativo iniziale. Fu il movimento socialista a "inventare il capitalismo" come figura univoca di un processo complesso e plurale che si articolava in mille esperienze concrete. Per il socialismo il capitalismo era diventato una fase necessaria e una figura univoca dello sviluppo umano. Il socialismo, specialmente nella sua versione "scientifica", voleva affermare se stesso come un sistema e quindi aveva bisogno di un modello-sistema da abbattere, mentre storicamente (e nelle politiche istituzionali e sociali) si inseriva nei suoi gangli vitali, col lavoro, col consumo, e alla fine anche con i suoi partiti politici e organizzazioni sindacali. Noi siamo disposti a pensare ai sistemi sociali programmati perché forse siamo ancora influenzati dal rivoluzionarismo socialista che precede anche il marxismo. L'idea di un programma alternativo, sostenuto da una predicazione intensa e generosa, poteva far pensare all'esistenza di un sistema programmato come si immaginava fosse il capitalismo: con un principio e - si poteva immaginare - con una fine.

Questo capitalismo storico che abbiamo conosciuto e conosciamo (mai identico a se stesso) appare invece come un fenomeno naturalistico in cui la forza di gravità delle potenti entità in campo stabilisce, fonda, produce equilibri di fatto non sempre stabili e non sempre prevedibili nei loro successivi sviluppi. Un caso particolare lo abbiamo laddove il Papa (al p.25) espone la novità dell'alienazione da disoccupazione e da precarietà, del tutto diversa e opposta all'alienazione denunciata da Marx nel processo di sfruttamento del lavoro. Il Papa non dà un giudizio di valore sul capitalismo, ma lo dà anche duramente sul mercato assunto come misura di tutte le cose. Qui si pone un tema e anche un problema che riguarda la cultura sociale dominante nell'ultimo secolo. Una cultura che ha avuto nel pensiero di Marx un focolaio che non si confonde con i sistemi politici e neppure col presunto sistema di pensiero marxiano. Non si può evitare di fare riferimento a quello che un testimone epocale di eccezione come Giovanni Paolo II ebbe a dire in un'intervista - peraltro non debitamente valutata - rilasciata per *La Stampa* a Jas Gawronski il 2 novembre del 1993. In quell'intervista appare evidentemente un orientamento che non poteva già da allora essere estraneo all'attuale pontefice. D'altronde lo era stato anche di Paolo VI, come si evince dall'intervento conciliare che riguardò il tema del comunismo[1].

---

[1] Solo pro-memoria, anche perché ogni tanto il caso viene risollevato come se un'anima perversa al servizio di Mosca avesse costretto i padri conciliari a non emettere un documento specifico sul comunismo al fine di ribadirne la condanna: quando era ancora cardinale Giovanni Battista Montini intervenne alla commissione centrale preparatoria del Concilio, il 4 maggio 1962, con un discorso che fu importantissimo. L'importanza era data anche dal fatto che Montini non aveva mai parlato al Concilio e interveniva su una questione che riteneva cruciale, anche al seguito di ricerche e riflessioni già fatte a Milano come Arcivescovo. Il suo discorso, in sostanza, ribadendo l'opposizione di fondo al comunismo, insisteva su un atteggiamento pastorale che aveva due cardini: uno quello della comprensione dei problemi di disagio sociale che stavano alle radici dell'intero movimento socialista e quindi comunista (e quindi rendere credibile la dottrina sociale della Chiesa); l'altro era quello di mostrare una Chiesa "che capiva" e che non si esercitava in condanne che poi non avevano esito concreto. Se qualcosa si doveva dire, ciò avrebbe dovuto spingere a un'autocritica che forse già cominciava e di cui il futuro Paolo VI aveva avuto qualche segnale e sentore. Montini era sensibile allo "slittamento" della predicazione cristiana verso il comunismo, che forse veniva combattuto non dove stavano le radici del suo insediamento e neppure della sua ragione politica. Sono questioni da approfondire, perché forse avevano una dilatazione già notevole in quel tempo e non si voleva mostrare un atteggiamento accomodante e compromissorio.

Papa Wojtyla, riferendosi ai casi polacchi, non assumeva per la Chiesa un ruolo diretto nella caduta del comunismo, ma faceva riferimento alla predicazione di libertà, ben collocata nei problemi del tempo, compiuta dalla Chiesa. Per quanto riguardava il comunismo come tale, e le ragioni del suo successo relativo in un tempo determinato, disse a Gawronski: "Il comunismo ha avuto successo in questo secolo come reazione a un certo tipo di capitalismo eccessivo, selvaggio, che noi tutti conosciamo bene. Basta prendere in mano le encicliche sociali, e soprattutto la prima, la *Rerum novarum* nella quale Leone XIII descrive la situazione degli operai a quei tempi. L'ha descritto a suo modo anche Marx. La realtà sociale era quella, non c'erano dubbi, e derivava dal sistema, dai principi del capitalismo ultraliberale. È nata quindi una reazione a quella realtà, una reazione che era andata crescendo e acquistando molti consensi tra la gente, e non solo nella classe operaia, ma anche fra gli intellettuali. Molti di loro pensavano che il comunismo avrebbe potuto migliorare la qualità della vita. In questa maniera molti intellettuali - anche in Polonia - si sono abbandonati alla collaborazione con le autorità comuniste. Poi, in un certo momento, si sono accorti che la realtà era diversa da quella che pensavano". Poi Gawronski, osservando le difficoltà della successione di regime ai comunisti, chiedeva se la soddisfazione fosse stata adeguata. La risposta di Giovanni Paolo II fu: "Penso che sia sbagliato porre il problema in questi termini. Certo era legittimo combattere il sistema totalitario, ingiusto, che si definiva socialista o comunista. Ma è anche vero quello che dice Leone XIII, cioè che ci sono dei 'semi di verità' anche nel programma socialista. È ovvio che questi semi non devono andare distrutti, non devono perdersi. Ci vuole oggi un confronto preciso e oggettivo, accompagnato da un vivo senso di discernimento. I fautori del capitalismo ad oltranza, in qualsiasi forma, tendono a misconoscere anche le cose buone realizzate dal comunismo: la lotta contro la disoccupazione, la preoccupazione per i poveri".

Gawronski domandava poi con riferimento al discorso papale tenuto a Riga, una spiegazione del fatto che avesse dichiarato che c'è "un nocciolo di verità" nel marxismo. La risposta era la seguente: "Ma questa non è una novità. È stato sempre un elemento della dottrina sociale della Chiesa, lo diceva anche Leone XIII e noi non possiamo che confermarlo. Del resto è anche quello che pensa la gente comune. Nel comunismo c'è stata una preoccupazione per il sociale, mentre il capitalismo è piuttosto individualista. Questa attenzione al sociale nei paesi del socialismo reale - come ho accennato prima - ha avuto però un prezzo molto alto, pagato con un degrado in molti settori della vita dei cittadini". Gawronski chiede allora al Papa se egli sia più contrario al capitalismo che al comunismo. Ecco la risposta: "All'origine di numerosi gravi problemi sociali ed umani che attualmente tormentano l'Europa e il mondo si trovano anche le manifestazioni degenerate del capitalismo. Naturalmente il capitalismo odierno non è più quello dei tempi di Leone XIII. Esso è cambiato, ed è in buona parte merito anche del pensiero socialista. Il capitalismo oggi è diverso, ha introdotto degli ammortizzatori sociali, grazie all'azione dei sindacati ha varato una politica sociale, è controllato dallo Stato e dai sindacati. In alcuni Paesi del mondo, però, è rimasto nel suo stato 'selvaggio', quasi come nel secolo scorso".

La situazione del regime complessivo nell'est europeo veniva poi evocata come una condizione sotto certi aspetti paradossale e intrinsecamente contraddittoria, perché quei popoli hanno sofferto un dato del tutto negativo come il totalitarismo, e tuttavia hanno acquisito un senso sociale superiore a quello dell'Occidente. Si tratta di argomenti da approfondire. Ma è interessante la quasi rivelazione storica – accennata anche da altre fonti – laddove il Papa osserva: "Forse questo è stato anche uno dei motivi per cui 15 anni fa è stato eletto un Papa proprio dalla Polonia". Si tratta di un riferimento, a suo modo *piccante*, alla *Östpolitik* della Santa Sede, sulla quale evidentemente non sappiamo ancora tutto, anche per quanto concerne la stessa elezione di Wojtyla al soglio pontificio. Il fatto che emerge è che debba essere formulato un giudizio (oggi per ieri e per domani) per andare oltre il capitalismo senza il comunismo come pericolo incombente. Si potrebbe forse dire che *simul stabunt simul cadent*: e allora il discorso si allarga. Notiamo il dato nuovo, destinato, forse non subito, a provocare dibattiti. Al momento, di fatto, non ha suscitato la risonanza che si poteva attendere quella che sembra essere un'apertura di gioco. Si tratta di eventi che si legano alla pubblicazione dell'enciclica.

Nella Chiesa c'è la consapevolezza dell'importanza di un confronto critico sulla condizione sociale del mondo contemporaneo e le contraddizioni che ne sorgono, vecchie e soprattutto nuove. Quando *L'Osservatore romano* (21 ottobre 2009) ha pubblicato una versione quasi completa del saggio del teologo Georg Sans su *Che cosa rimane di Marx dopo la caduta del muro di Berlino,* pubblicato dalla rivista dei Padri Gesuiti *La civiltà cattolica* (17 ottobre), si poteva pensare a un dibattito, a uno sforzo di comprensione. Il teologo col suo studio puntava a due risultati: il primo, quello di fare un bilancio culturale dell'opera di Marx; l'altro, di accreditare un'ipotesi di lavoro che parte dal presupposto che nella storia della cultura non possono esserci lacune e che pertanto occorresse cogliere quella che mons.Olgiati avrebbe chiamato "anima di verità". Adesso il discorso è aperto, soprattutto a causa dell'ufficialità delle sedi in cui si è iniziato, con qualche intenzione a modo suo programmatica. L'intenzione di vederci più chiaro nel pensiero di Marx si può fare risalire a papa Benedetto XVI, che già nell'enciclica *Spe Salvi* del 3 novembre 2007 aveva scritto al p.20: «Con puntuale precisione, anche se in modo unilateralmente parziale, Marx ha descritto la situazione del suo tempo ed illustrato con grande capacità analitica le vie verso la rivoluzione – non solo teoricamente: con il partito comunista, nato dal manifesto comunista del 1848, l'ha anche concretamente avviata. La sua promessa, grazie all'acutezza delle analisi e alla chiara indicazione degli strumenti per il cambiamento radicale, ha affascinato ed affascina tuttora sempre di nuovo. La rivoluzione poi si è anche verificata nel modo più radicale in Russia. Ma con essa si è reso evidente anche l'errore fondamentale di Marx»: cioè che non aveva detto niente su cosa si poteva attendere successivamente dalla rivoluzione, a parte il meccanicismo di certi risultati dei cambiamenti economici e sociali.

Nell'enciclica *Caritas in Veritate* il papa va oltre: il riferimento a Marx cede il passo a un vero utilizzo di categorie interpretative del capitalismo e dello sfruttamento nella società contemporanea. Soprattutto nella valorizzazione del lavoro come creatività e come espressione della persona sulla quale devono rifluire tutti i vantaggi sociali dell'esistenza terrena. Qui non si può andare molto oltre e si dovranno trovare sedi per esami più accurati. Tuttavia non mancano altri esempi di analisi sociali come quella del teologo E.-W. Böckenförde.[2] Il punto di vista del teologo ha riferimenti storici e culturali espliciti. In un paragrafo dedicato alla *Attualità del marxismo* scrive: «Già più di 150 anni fa Karl Marx lo aveva chiaramente analizzato ed espresso e si resta colpiti dall'attualità della sua prognosi: "Grazie allo sfruttamento del mercato mondiale essa [la borghesia] ha reso cosmopolita la produzione e il consumo di tutti i paesi. Ha privato l'industria del suo fondamento nazionale. Le antichissime industrie nazionali sono state e sono giornalmente annientate. Vengono rimpiazzate da industrie nuove, la cui introduzione diventa una questione di vita o di morte per tutte le nazioni civili, industrie che non lavorano più materie prime locali, bensì materie prime importate dalle zone più lontane e in cui i prodotti non vengono consumati esclusivamente nel paese ma dappertutto nel mondo [...]. Al posto dell'antica autosufficienza e dell'isolamento locale e nazionale subentra un traffico universale, un'universale dipendenza reciproca fra le nazioni. E come nella produzione materiale, così anche in quella intellettuale. Grazie al celere miglioramento di tutti gli strumenti di produzione, alle comunicazioni rese estremamente più agevoli, la borghesia porta la civiltà a tutte le nazioni. I bassi prezzi delle sue merci sono l'artiglieria pesante con cui essa rade al suolo tutte le muraglie cinesi […], costringe tutte le nazioni ad adottare, se non vogliono morire, il modo di produzione borghese».

---

[2] *Il Regno Attualità*, n. 10, 15 maggio 2009

Si tratta di una citazione interessante, perché è quella di un testo in cui Marx celebra la borghesia come forza rivoluzionaria. Böckenförde trae una conclusione di quadro generale. Scrive: «Il nuovo orientamento solidaristico e la trasformazione di un esteso sistema d'azione economico che, come abbiamo mostrato, non tiene conto della natura e della vocazione dell'uomo, e anzi le contraddice, non avviene da sé. Richiede un potere statale in grado di agire e decidere, che oltrepassi la mera funzione di garanzia dello sviluppo del sistema economico e di accertamento del parallelogramma delle forze, ma assuma efficacemente la responsabilità del bene comune mediante la limitazione, l'orientamento e anche il rifiuto del perseguimento del potere economico, cercando continuamente di ridurre al tempo stesso le disuguaglianze sociali. È impossibile realizzare una tale trasformazione con semplici interventi di coordinamento». Notiamo che la nostra Costituzione all'articolo 41 recita: «L'iniziativa economica privata è libera. Non può svolgersi in contrasto con l'utilità sociale o in modo da recare danno alla sicurezza, alla libertà, alla dignità umana. La legge determina i programmi e i controlli opportuni perché l'attività economica pubblica e privata possa essere indirizzata e coordinata a fini sociali». Bene: accade adesso che vi sia un'iniziativa politica per cancellare o quantomeno correggere tale norma fondamentale. C'è uno scontro di cultura politica che riguarda i principi. Così possiamo dire che la norma dell'art. 41 è espressione anche del pensiero sociale cristiano, e stupisce l'indifferenza verso l'iniziativa abrogazionista. Naturalmente può essere la prassi a decidere la questione. I padri costituenti si rifecero al pensiero dei papi anche prima del concilio. Già Pio XI ebbe a dire nella *Quadragesimo anno* del 1931 (p.12): «Il potere civile non è meramente guardiano dell'ordine e del diritto", ma deve adoperarsi in modo che «con tutto il complesso delle leggi e delle politiche […] ordinando e amministrando lo Stato, ne risulti naturalmente la pubblica e privata prosperità'». E ribadiva un pensiero di Leone XIII. Le citazioni potrebbero essere fitte e precise.

D'altra parte, si potrebbe ripetere la notazione che faceva Giuseppe Dossetti nel suo famoso discorso all'Unione dei Giuristi cattolici nel 1951, dove notava : «Nella storia di centocinquant'anni dello Stato Moderno una sola libertà risulta sempre sostanzialmente riconosciuta e garantita: la libertà di iniziativa privata e la proprietà degli strumenti di produzione: tanto più garantita quanto più grande, e perciò più potente, fosse la quantità di beni posseduti». Dossetti aveva messo in luce la sostanziale immunità dall'ordinamento giuridico della società economica (e quindi della sua prevalenza sull'ordinamento giuridico), eccezion fatta per i regimi comunisti (mentre valeva per le dittature fasciste). Va ricordato per indicare che non si tratta di una questione di scuola filosofica e teologica, ma di lotta sociale e politica. In sostanza nella nostra Costituzione il principio era stato affermato, salvo trovare difficoltà nelle diverse politiche sociali ed economiche. Adesso siamo al punto di riprendere il cammino dai principi davanti all'ondata di ripresa liberistica che infiamma tutte le classi dominanti del mondo, con l'utilizzazione dello spazio geopolitico della globalizzazione. Il problema generale e di fondo è ancora espresso dallo stesso Böckenförde, quando a conclusione del suo articolo, scrive: «Dove si trova oggi una tale statualità? Di fronte all'intreccio economico mondiale la forza dello Stato nazionale non è più sufficiente; sarà sempre sconfitta dalle forze economiche che operano a livello mondiale. D'altra parte, è impossibile organizzare una situazione a livello mondiale, sotto forma di Stato planetario: lo si può fare solo per e in aree limitate, che sono in relazione fra loro e collaborano. L'appello è rivolto quindi innanzitutto all'Europa. Ma essa avrà la volontà e la forza politica?»

L'apertura di gioco, nel nuovo contesto, non significa la fondazione di una corrente dialogante, compromissoria o tendente a stabilire commistioni teologiche e teoretiche: ma significa assumere quel che in un grande lavoro di analisi sociale ed economica può servire a creare un nuovo ordine sociale in uno sviluppato ambiente umano rinnovato o da rinnovare. Per suo conto Sans fa molte precisazioni storiche, chiarendo che molti equivoci vengono non da Marx ma dal suo primo interprete, che fu Engels, e poi da tutto il cosiddetto *marxleninismo* costruito dagli "scolastici" di Stalin (la linea Bucharin) quale "sistema" del materialismo storico e dialettico, insegnato negli appositi manuali di Mosca e di Leningrado. Sans mette in evidenza la "singolarità personale" di Marx, prima di conoscere Engels e prima del movimento socialista. Tuttavia, sebbene vengano valorizzati anche da Sans i *Manoscritti del 1844*, viene scartata l'idea di un pensiero filosofico compiuto che si esaurisce in una fase giovanile. Certamente l'interesse umanistico di Marx lo porta allo studio della struttura economica e dell'alienazione. Osserva Sans: «Naturalmente in una prospettiva odierna la descrizione di Marx dell'ordine economico capitalista va corretta in numerosi punti. Ma proprio se si tiene conto della problematica della globalizzazione, almeno su due punti non gli si possono muovere obiezioni. Anzitutto l'idea che non corrisponde alla natura dell'uomo intendere il lavoro retribuito come semplice mezzo per assicurarsi l'esistenza fisica. Il valore antropologico del lavoro non consiste neppure semplicemente nel fatto che si debba esigere condizioni dignitose di lavoro e un giusto salario. Ogni società deve invece fare in modo che ognuno sia in grado di realizzare se stesso nella propria attività professionale e di contribuire al benessere di tutti. Questa osservazione conduce al secondo punto, su cui Marx non può ritenersi superato, e cioè riconoscere che la forma del lavoro, come pure la spartizione tra povertà e ricchezza, non sono dati naturali, ma l'espressione di strutture create dall'uomo, delle quali egli stesso deve essere reso responsabile. Chi ritiene che determinate situazioni sociali siano ingiuste, deve essere poi pronto a porre in discussione le strutture economiche di cui esse sono la conseguenza».

Qui potremmo ricordare che Marx non elaborò mai un "sistema" né economico né filosofico. Morì molto prima di aver messo mano al completamento della sua opera fondamentale, *Il Capitale*, e prima di aver elaborato quella che a lui stava molto a cuore e che era la "dialettica" che avrebbe dovuto chiarire la sua visione generale del mondo. L'opera incompiuta aveva certi principi generali, quali ad esempio la convinzione che la rivoluzione comunista avrebbe cambiato l'uomo (*Manoscritti*), la forza delle relazioni sociali, la dominanza dell'economia (non la dominanza dello Stato, che sarebbe stata solo provvisoria nella transizione), l'immanentismo assoluto, come poi chiarirà in Italia Antonio Gramsci. Questi, in modo abbastanza trascurato dagli esegeti della prima ora, e pur non disponendo dell'opera intera di Marx, aveva colto l'aspetto fondamentale della cosiddetta *concezione materialista della storia* (dizione che, come pure *materialismo storico*, non fu mai adottata da Marx). Aveva infatti affermato che «l'espressione tradizionale che l'anatomia della società è costituita dalla economia è una semplice metafora»[3]. Altrove aveva messo in luce che il partire dall'economia significava aggredire la questione sociale dalla parte controllabile della *quantità*.

Oggi è possibile prendere in considerazione Marx non più come *preteso ideologo, ma come analista,* evitando di calare nella critica al movimento comunista tutto quello che riguarda il pensiero di Marx che non può neppure essere chiamato marxista. A conferma ci sono le stesse dichiarazioni di Marx che scriveva al genero Lafargue di non essere marxista. E negava l'appellativo a se stesso e anche agli altri che volevano un "sistema politico" marxista. Engels stesso si attivò per smentire l'esistenza di un sistema marxista. Va da sé - anche solo da questi accenni – che emerge un problema di analisi di concetti e di linguaggi, nonché di vicende storiche e intellettuali, che merita un'attenzione che ancora non c'è, e che quasi stranamente ci viene segnalato senza clamore dal Papa e dai suoi teologi. È rimasta aperta una certa inconsistenza teoretica (in senso tecnico-filosofico) di Marx, che egli stesso aveva riconosciuto. Tale incertezza dovette verificarsi assai presto, quando, vivente Marx, sorse la questione del marxismo come ideologia politica di consumo partitico. Erano sorti allora marxismi nei quali il fondatore non si riconosceva. Egli vedeva sorgere gruppi che si chiamavano marxisti e che usavano il suo nome per combattersi reciprocamente.

---

[3] A. GRAMSCI, *Quaderni dal carcere*, Einaudi, Torino 1975, vol. II, p.1473.

La vicenda la ricostruisce Haupt che ha scritto: «Il nucleo marxista che si forma nella socialdemocrazia tedesca diventa una corrente ben delimitata che si appresta, attraverso la lotta ideologica incessante, a conquistare l'egemonia. Il destino dei termini "marxista" e "marxismo", la loro presentazione e diffusione in una grande configurazione e con un nuovo contenuto, avvengono nel fuoco di una lunga e dura battaglia teorica e politica, condotta da un gruppo che si definisce fin dall'inizio "marxista conseguente" e si propone di far trionfare il "marxismo", elevandolo a dottrina ufficiale della *Parteiheewegung* (movimento del partito). Esso si avvale dell'appoggio teorico di Engels, la cui parte, in questo processo di egemonizzazione sarà assai notevole, e dall'appoggio politico dei due capi incontestati del partito Bebel e Liebknecht. Ma il battesimo della scuola e della dottrina avvengono all'insaputa di Marx e di Engels e loro malgrado. Essi non hanno dato un visto d'entrata a questo neologismo, al contrario reagiscono irritati ad esso, lo rifiutano. Marx preferisce definire la sua teoria "socialismo materialista critico"; Engels parla a sua volta di "socialismo critico e rivoluzionario" ("a distinguerlo dai suoi predecessori […] è proprio questa base materialistica"), oppure lo chiama "socialismo scientifico", il termine usato in contrapposizione al "socialismo utopistico". Solo eccezionalmente e in tono vagamente ironico Engels ricorre negli anni '70-'80 alle definizioni già correnti sotto la penna degli avversari. Così, nel 1877, a proposito della "Dühringmania" diffusa nella SPD, parla delle asserzioni dei marxiani e dei "düringhiani"; nel novembre 1882, con un'allusione ironica al pamphlet di Paul Brousse, fa uso del termine "marxista" e "marxismo fra virgolette». Haupt, poi, spiega meglio utilizzando una lettera di Engels. Scrive: «In una lettera di risposta a Bernstein del 2-3 novembre 1882, scrive:- Quanto alla vostra affermazione ripetuta della grande disgrazia del "marxismo" in Francia, non avete probabilmente altra fonte che questa, ossia "del Malon di seconda mano". Nella ricordata lettera a Bernstein Engels riferisce anche che Marx ebbe a dire in una lettera a Lafargue : «Una cosa è certa, che io non sono marxista»[4]. E può servire ricordare anche quel che scrisse Marx a Dietzen nel 1868: «Quando mi sarò scrollato di dosso il peso dell'economia scriverò una dialettica. Le vere leggi della dialettica sono già contenute in Hegel. Sebbene in forma mistica. Bisogna eliminare questa mistica». In altre occasioni questa intenzione verrà riproposta talora anche in modi più aspri. Marx avvertiva di non aver «fatto filosofia», e le biblioteche scritte sul pensiero filosofico di Marx andrebbero tutte messe al condizionale per tale ragione. Marx, morì troppo giovane rispetto al suo programma di ricerca e di lavoro. D'altra parte il Lange, nella sua *Storia del materialismo* non pose Marx, e si può dire ad acuta ragion veduta.

A sua volta il cardinale Reinhard Marx dedica molte pagine a una rilettura di Karl Marx che mette in luce la positività non solo del suo realismo storico, ma anche della sua lotta per la libertà[5]. In pratica il vescovo di Monaco compie uno sforzo di riunificazione delle ragioni che hanno animato per una certa fase storica i complessi problemi sociali. Il suo pensiero è che non si può far finta che la cultura del socialismo anche rivoluzionario, sia pure con gli esiti negativi del soviettismo, non sia esistita o sia stata irrilevante: e che comunque una specie di *damnatio memoriae* la possa cancellare impunemente dal novero delle esperienze politiche e intellettuali. Lo stesso cardinale pone un segnale preciso del nuovo cammino della Chiesa: «Accanto all'enciclica del 1963[6], fu il Concilio vaticano II (1962-1965) a porre i più importanti segnavia nella comprensione da parte della Chiesa dell'importanza dei diritti umani. *In primis,* certo, la costituzione pastorale *Gaudium et spes,* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, in cui si sottolinea il significato della dignità umana e l'autonomia che di conseguenza ne deriva; ma soprattutto la Dichiarazione sulla libertà religiosa, *Dignitatis humanae* , che sancisce la libertà dell'uomo di scegliere la propria religione quale espressione sostanziale della dignità personale e che può quindi essere considerata una pietra di paragone di come la Chiesa abbia recepito la nozione dei diritti umani. Il nostro papa Giovanni Paolo II, morto nel 2005, nel suo ultimo libro ha definito l'idea di libertà quale punto centrale costitutivo del suo annuncio sociale».

---

[4] Haupt fa una breve storia del termine marxismo e del suo uso (*Marx e il marxismo* in *Storia del marxismo* vol.I pp.284-314, Torino, 1978). Per i riferimenti in cui Marx dichiara il suo non-marxismo vedere D. Mc Lellan, *Karl Marx*, Milano 1973, p.453; poi M.Rubel *Marx critico del marxismo*, Bologna 1981, p.63.

[5] R. MARX, *Il Capitale, una critica cristiana alle ragioni del mercato*, Rizzoli, 2009.

[6] La *Pacem in terris*, n.d.r.

Queste notazioni sono relative a una svolta della Chiesa che trova materia proprio a partire dal sociale. Se si pensa alla drammatica vicenda dei diritti e della libertà nella storia della Chiesa si capisce che il cambiamento ha significati e risonanze senza precedenti e più che innovativi. Il punto di svolta è dunque la costituzione conciliare *Gaudium et spes* sulla Chiesa e il mondo contemporaneo. Non è un documento d'epoca. Più che un testo autorevole, è in primo luogo un gesto e una scelta. In qualche maniera è un rovesciamento di prospettiva della linea pastorale *continua* della Chiesa. Per la prima volta la Chiesa compie un passo di svolta nella sua storia, assumendo la questione dell'uomo, la questione antropologica, che è la figura propria di una dimensione aggregante non solo culturale e neppure solo teologica, ma umana storica, che ha per riferimento non solo la comunità cristiana, ma l'intera umanità. Il segnale più interessante di questo dato storico lo possiamo cogliere nel discorso che Giovanni Battista Montini, ancora cardinale e arcivescovo di Milano, tenne in Campidoglio il 10 ottobre del 1962. La data è indicativa e di rilievo poiché era già stato fissato il giorno di apertura del Concilio per l'11 ottobre, cioè il giorno successivo. Il cardinale aveva posto una domanda sulle aspettative dell'assemblea. Aveva chiesto "quale rapporto questo concilio ecumenico abbia con Roma. Ed è chiaro che così dicendo nessuno di noi pensa al rapporto esteriore, che deriva dal fatto che un tale avvenimento si celebra a Roma". Si tratta di "cercare il perché di questa cittadinanza e a valutare il rapporto spirituale che intercede tra l'Urbe e la riunione dei Vescovi di tutto il mondo intorno al vescovo di Roma". Da qui discende l'importanza di quel che dirà subito dopo su un evento storico che non riguardava e non riguarda solo la situazione italiana. L'oggetto è il potere temporale: non solo lo Stato della Chiesa, ma qualcosa di più ampio che copre fatti e problemi che riguardano l'intera Chiesa e il suo atteggiamento come realtà spirituale davanti al mondo: riguardano il potere.

Disse Montini: "Pare innanzitutto notevole il fatto che questo imminente Concilio si celebra a Roma, la quale lo accoglie con molto onore e con molta circospezione, e si trova in condizioni ben diverse dalla Roma che accolse il primo Concilio Vaticano; Roma papale quella, Roma italiana questa. Il confronto fra l'Urbe del 1870 e la città del 1962 sorge spontaneo alla mente per rilevare non tanto l'aspetto esteriore, enormemente e splendidamente migliorato della Roma odierna e assai differente dal volto, sempre regale ma invecchiato e sofferente della Roma ottocentesca di allora, quanto per ricordare il comportamento ideale e politico, stanco e inquieto a quel tempo, febbrile e vario, ma ben delineato al tempo nostro. Non si può dimenticare che la presenza del Concilio Ecumenico a Roma nel '70 non valse a placare il fermento politico che dentro e fuori l'agitava, né a contenere la pressione degli avvenimenti, che portarono, proprio in quei giorni, alla caduta del potere temporale del Papa, ed insieme, con la Bolla *Postquam Dei Munere* del 20 ottobre 1870, alla sospensione del Concilio Vaticano primo, praticamente - lo abbiamo appreso adesso - alla sua fine. Parve un crollo; e per il dominio territoriale pontificio lo fu; e parve allora, e per tanti anni successivi, a molti ecclesiastici e a molti cattolici non potere la Chiesa romana rinunciarvi, e accomunando la rivendicazione storica della legittimità storica della sua origine con l'indispensabilità della sua funzione, si pensò doversi quel potere temporale recuperare, ricostituire. E sappiamo che ad avvalorare questa opinione, per cui fu così travagliata e priva delle sue più cospicue forze, quelle cattoliche, la vita politica italiana, fu l'antagonismo sorto tra lo Stato e la Chiesa". Poi Montini osserva che nonostante le molte rassicurazioni, a lungo queste non convinsero il Papato ad accettare il fatto che lo "sgabello terreno" fosse inutile e che lo Stato pontificio era stato destinato a finire come accade a ogni realtà politica. E qui Montini esprime la sua osservazione fondamentale: "Ma la Provvidenza, ora lo vediamo bene, aveva diversamente disposto le cose, quasi drammaticamente giocando negli avvenimenti". Si potrebbero fare molte osservazioni, ma qui il discorso si limita a segnalare la svolta della rinuncia al potere temporale e alle molte conseguenze che se ne possono trarre. La stessa indizione del Concilio converge su questo unico punto che riassume un destino storico, oltre che la rinascita di una missione non nuova, ma rinnovata secondo domande e bisogni venuti in secoli di lacerazioni, conflitti profondi e non solo di rimediabili incomprensioni.

Nei primi tre secoli il cristianesimo aveva sostenuto la libertà di coscienza, negando allo Stato il diritto di imporre una religione. Ma dopo Costantino (313), e soprattutto dopo l'editto di Teodosio (380), la Chiesa si era abbandonata alla tentazione di impiegare la forza e di perseguitare gli eretici. La convinzione di avere il possesso di una verità esclusiva da poter imporre a tutti, con ogni mezzo, è andata contro la libertà di coscienza in una esperienza lunga secoli. Indubbiamente non ci furono solo sordide spiegazioni di potenza, che pure ci furono, ma si trovarono giustificazioni di pensiero quasi teologico in sant'Agostino, o in san Tommaso, che sentirono il problema della tolleranza come una questione aperta, ma finirono tutti per accettare una specie di ragion di Stato di carattere fideistico se non propriamente teologico. La storia delle conversioni dei popoli, tra cui fu notevole quella compiuta dai Carolingi, ma poi l'Inquisizione, furono una caduta generalizzata nelle logiche temporali (e accettate nella *civitas christiana*), tanto che gli stessi protestanti praticarono forme di sopraffazione in nome della confessione religiosa. Con tutte le spiegazioni che si possono dare in nome della condizione storica, dello spirito del tempo o altro del genere, l'affermazione finale della libertà di coscienza e della tolleranza venne a un certo punto - e finalmente - certamente all'interno della civiltà cristiana, ma contro la Chiesa e contro l'impostazione temporalista e di potere che fondava la sua presenza storica. L'illuminismo fu la grande opera civile in cui l'umanità nel suo complesso cercò e in larga misura ottenne l'affermazione della libertà.

Questo è il quadro che nell'epoca moderna vede la Chiesa ancora avvolta e coinvolta in questioni di potenza e di potere diretto. Ma la presa di coscienza legata alla forza diffusiva del messaggio cristiano in un progressivo percorso di affrancamento si espresse ad esempio nel suscitare una spiritualità evangelica nei laici, in una disposizione adatta a creare un mondo migliore dove le strutture della carità potessero essere affermate. Questo accadeva anche se nella nostra formazione culturale agiva ancora una linea pedagogica che si fondava su un programma apologetico a tutto campo. Tale programma pedagogico e più ampiamente culturale, costringeva a trovare giustificazioni per il potere temporale, per l'Inquisizione, per l'assassinio di Giordano Bruno, per la persecuzione di Galileo, per il legittimismo e lo Stato assoluto, e così via. Ma il rinnovamento camminava con passi energici e spediti. Per fare un riferimento letterario ricordo l'opera di Jacques Maritain. Questi individuò il problema nuovo nella questione antropologica, non risolta nella cultura del Rinascimento, ma in realtà in tutta la vicenda storica della Chiesa. Il concetto fu sviluppato con ampiezza nell'opera ecclesiologica di un suo discepolo che poi divenne anche cardinale, Charles Journet, che produsse una densissima ricerca in due volumi, *L'Église du Verbe incarné*. Il libro era in sospetto se non di eresia di un non conformismo allora deplorevole. Si imputava a Journet di fare eccessivo riferimento ai concili a danno delle dichiarazioni pontificie. Si trattava di impostazioni nuove che precisavano la struttura storica della Chiesa e soprattutto davano un'idea nuova del cosiddetto potere indiretto *in temporalibus* del Papato. Se teniamo presente che non sono neppure molti gli anni in cui certi fenomeni si verificavano dobbiamo dare atto a Giovanni XXIII che la sua decisione di indire il concilio sia stata veramente ispirata dallo Spirito Santo, e che giungeva a cercare una risposta urgente a domande per le quali il lavoro sarebbe dovuto andare oltre la convocata assemblea dei vescovi. **I Padri conciliari, quasi per "forza di cose" (ma sarebbe esagerato dire spontaneisticamente e casualmente) finirono per trovarsi in una situazione nuova rispetto al tipo e ai modelli di teologia che avevano accompagnato la loro prima formazione e quella che trapelava, per così dire, nella guida normativa della condotta morale e religiosa dei fedeli, prevalente nella pastorale ecclesiastica e nei catechismi.** Condotta che appariva più morale, spesso, che religiosa. Ma grazie all'accumulo di riflessione, di cultura, di contemplazione che molti Padri riuscirono a portare al concilio attraverso se stessi e attraverso i loro esperti, talora di grande valore, finirono per mettere insieme risposte a domande che non erano mai rese esplicite come quesiti formali. Ciò avveniva con una scelta di temi ed un'affermazione di prospettive che erano le risposte possibili, anche se generali, alle domande nuove di un tempo che sempre più diventava il "tempo del Concilio". Si passava, anche rapidamente, da formulazioni iniziali tradizionali ad altre del tutto innovative. Entrava in gioco, accanto a una dialettica domanda/risposte, un'altra dialettica problemi/ soluzioni. Va da sé che la seconda è rimasta aperta come un tema di convergenza spirituale per tutti, ma significativa per l'impostazione più esistenziale che dava ad una presenza cristiana non divisa tra il campo della convinzione soggettiva e teoricistica e la prassi quotidiana. In tale prospettiva la *Gaudium et Spes* ha caratterizzato l'intero messaggio conciliare, definendone una qualificazione essenziale che va tenuta presente anche nelle nostre riflessioni. In realtà talora il Concilio, anche nelle parole dei Papi, può apparire come qualcosa di delimitato, come un *pacchetto* che si "applica", come un grande e ricco patrimonio teologico e culturale ricolmo soprattutto di indicazioni da seguire. Si trascurerebbe, tuttavia, soffermandosi in certi atteggiamenti anche polemici e critici espressi al di là di una necessità di continua autocoscienza comunitaria, il dato essenziale che il concilio contiene: cioè che esso soprattutto esprime una vita, e pertanto non sta sopra all'umanità, ma ne permea la presenza nella storia e nell'attività ordinaria delle persone.

Perciò, e non potrebbe essere diversamente, non si può insistere molto neppure su certe osservazioni elaborate sul "concilio negato" oppure sul "concilio tradito", come se esso nella vita storica della Chiesa potesse consentire facilmente rinnegamenti e sconfessioni impossibili senza lacerazioni visibili di ben altro momento e portata di quelle che sperimentiamo. Solo un concilio normativo o prevalentemente normativo potrebbe consentire queste osservazioni negative. D'altra parte non si vede come, ad esempio, un'autorità ecclesiastica, anche di elevatissimo grado, potrebbe intraprendere un cammino all'indietro. Il rischio, casomai, sarebbe che l'insieme - proprio nel suo "insieme" - non facesse passi innanzi e si autocompiacesse esclusivamente di un risultato: che cercasse di conservare soltanto un patrimonio, morale e spirituale, senza una sua teoria dello sviluppo che dovrebbe pur possedere anche la Chiesa.

Credo che questo sia il significato della comprensione possibile (quale schema complessivo di interpretazione della fase presente) della Chiesa come universale strumento di salvezza: stabilendo un rapporto corretto fra Chiesa e mondo tale da porre in relazione concreta il piano soprannaturale e quello naturale. L'ossatura strutturale che regge la costituzione pastorale è quella indicata nel p.22 del testo. Qui si premette che "solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo". Si tratta del tema cruciale, perché i Padri vogliono indicare che la Redenzione entra in un destino più ampio, che va oltre la questione tragica del peccato originale. Pare si possa parlare di una specie di immersione della storia umana nel disegno divino, in una vicenda in cui il passaggio della venuta di Cristo è una specie di tappa non incidentale, ma disegnata in un progetto di ampia portata. "Adamo infatti, il primo uomo – dice il testo - era figura di quello futuro (Rom, 5,14) e cioè di Cristo Signore. Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo Amore, svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione". Lo snodo logico è centrale perché il peccato introdotto da Adamo sta all'interno e non all'esterno di una storia della salvezza che viene da lontano e va lontano. Prosegue la Costituzione: "Egli [Gesù] è l'immagine dell'invisibile Iddio (*Col* 1, 15), egli è l'uomo perfetto, che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato. Poiché in lui la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata, per ciò stesso essa è stata anche per conto di noi innalzata a una dignità sublime. Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo a ogni uomo, ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con mente d'uomo, ha agito con volontà d'uomo, ha amato con cuore d'uomo. Nascendo da Maria Vergine, egli si è fatto veramente uno di noi, in tutto simile a noi tranne che nel peccato".

Si potrebbe proseguire, ma allora si dovrebbe procedere in qualche modo a una *sacra lectio divina* dell'intero documento, e non è il caso. Quello che conta cogliere è che la solidarietà (termine più banale, ma più terra terra e umano di "amore attivo") tra la sfera del divino e quella dell'umano appare così stretta da non far pensare quasi più a un vero confine. Questo significa che con Cristo la storia umana acquista, o riacquista, una sua dignità che è aperta all'immortalità, ma anche a una crescita nel tempo che noi possiamo chiamare anche sviluppo o processo civilizzatore. Da qui discende tutto lo "stile di vita" di cui ci parla la *Gaudium et Spes*: che non è un atto di fede a scatola chiusa verso l'essere cristiani in base a un ottimismo privo di storia. Al contrario, tutti i problemi vengono proposti come questioni che esigono soluzioni. Soluzioni storiche, nel tempo e non prive di contraddizioni anche serie e impegnative. Si va dalla carità fraterna a quella strutturale, dalla giustizia alla creazione di strutture di pace, dal venirsi incontro alla convenienza di un aiuto reciproco che deve avvenire attraverso le grandi costruzioni economiche e giuridiche. L'antropologia conciliare consegnata a questa Costituzione elabora un grande disegno dei rapporti tra Chiesa e mondo, non più soltanto in termini di appartenenza confessionale cristiana ma cristologica: che come tale ha per riferimento l'intera umanità, quella che ha peccato prima e quella che è destinata alla redenzione poi, in una inserzione o meglio strutturazione storica di tutto il progetto creatore. Solo così l'immagine di Dio si può indicare e definire come costituita dall'uomo storico, ogni uomo che, nel mistero dell'Incarnazione trova la sua verità.

La difficoltà di comprensione è evidente, e persino ovvia, perché siamo in un confine: davanti a un'innovazione, se non assoluta, certamente di accentuazione di verità antiche. La circonferenza di quella che un tempo si diceva cristianità tende a essere quella dell'intera umanità, cui fa riferimento non solo il progetto di salvezza intrinseco all'Incarnazione, alla Croce e alla Resurrezione di Gesù, ma dell'intera umanità alla cui salvezza generale si offre la Chiesa come grande e generosa struttura di servizio, nell'annuncio di un Vangelo che è fondato esclusivamente sul bene: questo bene che da principio genetico, diventa operativo in tutte le azioni umane che si fanno riconoscere come destinate a un bene ultimo.

Così comprendiamo, a livello di partecipazione addirittura liturgica, la manifestazione dei "segni dei tempi": quei *segni* che il grande teologo e maestro spirituale che fu padre Dominique Chenu ci insegnava, dapprima sommessamente e poi solennemente, facendoli entrare nell'insegnamento conciliare come tappe vere di un cammino umano complesso, talora felice, talora sofferente. Nel secolo scorso, quando credevamo che la storia fosse dominata per sempre dalle grandi oppressioni ideologiche, si erano formulate ipotesi che ci potevano persino illudere. Ma la lezione dei fatti è stata a sua volta un grande segno dei tempi. Quando le strutture di forza dominanti per un lungo periodo, le ideologie assolutiste, sono prima deperite e poi morte, si era diffusa per un momento l'ipotesi fallace che i segni fossero finiti. Invece l'umanità ne produceva subito altri, e non c'era l'annunciata fine della storia cara a qualche professore. La storia continuava il proprio cammino, afferrata da altri problemi. Oggi la globalizzazione (con il grande movimento migratorio di popoli, il razzismo, la pessima distribuzione delle risorse, la diffusività dei conflitti piccoli e grandi) ci fanno sapere che occorre essere guardinghi come sentinelle sempre attente. Adesso ci accorgiamo che la stessa doverosa soluzione di problemi ne fa sorgere altri: basti pensare all'economia del benessere, al consumismo e alla diffusa miseria conviventi sulla superficie di un pianeta ormai unificato da una fitta rete di comunicazioni di ogni genere, di mezzi di trasporto e persino di strumenti di distruzione di massa. Questa situazione ci dice che la richiesta di generosità cresce con l'attenzione e la sensibilità verso i segni dei tempi: sempre cangianti e mai storicamente tranquilli, ma sempre in corso di pacificazione, di regolazione, di dominio. In questo quadro la domanda di giustizia si è fatta più acuta e vi sono questioni dall'apparenza filosofica che sono molto concrete. Pensiamo a quel che era l'idea e la realtà dell'alienazione da lavoro, con cui si indicava lo sfruttamento del lavoro di molti a vantaggio di pochi. Oggi la situazione che era stata illustrata da Marx è capovolta. L'alienazione, che adesso si vede diffondere in ogni latitudine, è dovuta al non-lavoro, alla disoccupazione, teologicamente parlando all'estraniazione dell'uomo dal continuo processo creatore in collaborazione con Dio. Siamo davanti a un capovolgimento inaudito che, seppure possa trovare unità in una idea di sfruttamento continuo in forme nuove, trova i tratti caratteristici in situazioni ed esperienze assai diverse da quelle del passato.

A questo punto diventa inevitabile prestare attenzione a quel complesso dottrinario che va sotto in nome di dottrina sociale della Chiesa, quale punto di approdo di una consapevolezza "reale" del mondo di cui si trova traccia nelle ultime encicliche, e specialmente nella *Caritas in Veritate.* Fino a qualche tempo fa, anche dopo il Concilio, la dottrina sociale della Chiesa veniva considerata come un accessorio. Per di più un accessorio per amatori. Era una specializzazione per alcuni specialisti, in genere professori di seminario che dedicavano tempo e attenzione a una materia che era nata come complementare ai veri studi teologici e filosofici. In realtà quel complesso dottrinario, che all'origine era soprattutto un riepilogo di principi morali (di etica speciale, avrebbero detto i tomisti), doveva diventare sempre più ampia per ragioni diverse e convergenti. In primo luogo lo scontro ideologico che caratterizzava i decenni del secolo passato imponeva una qualche forma di precisazione ideologica. Era stato detto da molti che, accanto al socialismo ispirato al marxismo e al capitalismo ispirato al liberalismo, c'era posto anche per la dottrina sociale cristiana. C'erano anche manuali che facevano confronti tra i diversi aspetti di scuola. La dottrina sociale era spesso indicata come "terza via". Inoltre, la presenza dei cattolici nella politica faceva sì che vi fosse un richiamo ai principi di quella scuola: e su questo terreno, a partire dall'Opera dei congressi e dalla scuola del Toniolo, alla fine anche personaggi come De Gasperi e Moro affermavano che l'ideologia della Dc era proprio la dottrina sociale cristiana. Questo non era sostanzialmente vero, perché la politica nasceva dalla politica e rispondeva a problemi istituzionali di vario genere e a bisogni di convivenza che all'inizio erano estranei anche alla dottrina sociale della Chiesa. E anche se ci poteva essere un riferimento ad essa, questo riguardava più i principi che le determinazioni concrete (es.: il lavoro per tutti). Tuttavia la complessità delle questioni e l'ampliarsi delle domande portò a una dilatazione dei vari discorsi e alla diffusione della disciplina, alla quale nel frattempo i pontefici e molti studiosi dettero impulsi e approfondimenti nuovi. Qui non è il caso di ricordare tutti, ma a partire dalla *Rerun Novarum* di Leone XIII la produzione "letteraria" e scientifica divenne ingente, e anche gli studi si fecero non solo più attenti, ma anche più razionali: molti economisti cristiani dettero un contributo decisivo alla precisazione dei temi, delle soluzioni possibili e anche della storia. La dottrina sociale cristiana divenne, in tal modo, un campo di attività anche culturale del laicato cattolico. Tuttavia una svolta si ebbe con Giovanni Paolo II, che sottolineò con forza un aspetto (che era anche nell'insegnamento dei papi precedenti e nel Concilio) secondo cui la dottrina sociale della Chiesa è una disciplina ramificata della teologia morale. Questo significava che quella dottrina cessava di essere un accessorio, ma diventava un elemento costitutivo - veramente strutturale e a suo modo obbligatorio - della professione cattolica. Non solo, ma temi come il lavoro assunsero un ruolo di primo piano, come pure quello della pace e della guerra e quello dello sviluppo.

Per ogni tema i papi emanarono documenti appropriati. La *Gaudium et Spes* sotto molti aspetti finì per avere anch'essa un aspetto di *dottrina sociale della Chiesa*: e il capo III e il capo IV affrontarono in maniera forte i temi delle società. Oggi, alla luce del Concilio, appare evidente che una disciplina come quella della dottrina sociale della Chiesa assume un ruolo centrale perché non solo ha un carattere per così dire esplorativo riguardo ai problemi sociali e alla fine anche politici, ma delinea la deduzione teologica complessiva di una materia che certamente non è più di tutto riposo: perché non è e non può essere indifferente davanti alle politiche seguite dagli Stati, ma, sia pure con fatica e certe volte con molti sofismi, non può imporre un discrimine tra i cristiani tendendo a farli schierare.
Quello che va detto oggi è che la dottrina sociale della Chiesa, da strumento culturale e apparato ideologico di difesa di quello che un tempo si sarebbe detto fronte cattolico, è diventato elemento di propulsione. Quindi uno strumento di *iniziativa* attiva e non passiva. La dottrina sociale cristiana non è più uno strumento difensivo e di rimedio rispetto ai malanni del mondo, ma una sollecitazione programmatica vera e propria. I cristiani in nome di essa sono chiamati a intervenire nel mondo per affermare non solo la verità, ma in essa la carità, e ogni attività connessa, intesa non come beneficenza ma come struttura concreta e storica di solidarietà. Questo è il punto terminale anche della più recente enciclica di Benedetto XVI, che esige un impegno, e non lo sollecita soltanto come benevolenza, ma come segno di presenza dei cristiani nel mondo. Conviene fare un richiamo proprio all'apertura della Costituzione *Gaudium et Spes*, dove leggiamo: "Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore. La loro comunità, infatti, è composta di uomini, i quali, riuniti insieme nel Cristo, sono guidati dallo Spirito santo nel loro pellegrinaggio verso il regno del Padre, ed hanno ricevuto un messaggio di salvezza da proporre a tutti. Perciò essa si sente realmente e intimamente solidale con il genere umano e la sua storia. Per questo, il Concilio Vaticano II, avendo penetrato più a fondo il mistero della Chiesa, passa ora senza esitazione a rivolgere la sua parola non ai soli figli della Chiesa né solamente a tutti coloro che invocano il nome di Cristo, ma a tutti indistintamente gli uomini, desiderando di esporre loro come esso intende la presenza e l'azione della Chiesa nel mondo contemporaneo. Il mondo che esso ha presente è perciò quello degli uomini, ossia l'intera famiglia umana nel contesto di tutte quelle realtà entro le quali essa vive; il mondo che è teatro della storia del genere umano, e reca i segni degli sforzi suoi, delle sue sconfitte e delle sue vittorie, il mondo che i cristiani credono creato e conservato in esistenza dell'amore del Creatore, mondo certamente posto sotto la schiavitù del peccato, ma dal Cristo crocifisso e risorto, con la sconfitta del maligno, liberato e destinato, secondo il proposito divino, a trasformarsi e a giungere al suo compimento".
Questo testo ci dice che la riflessione del Concilio, anche se ripete ed ha come punto centrale di attenzione la persona, investe l'intero corpo dell'umanità. Stabilisce un principio di solidarietà salvifica secondo cui si vive insieme e ci si salva insieme. Pertanto quel che lega e unisce gli uomini finisce per essere il vero oggetto della Chiesa, che vede nell'opera comunitaria, nell'iniziativa collettiva, la grande novità che prima andava sotto il nome di socializzazione, da non intendere adesso in modo spirituale, quasi mistico. Il mondo delle relazioni sociali è adesso anche il punto di partenza della *Caritas in veritate*, che insiste sull'insieme reale di una umanità che in una nuova unità deve individuare le strade di quel progresso - la civilizzazione - che costituisce la somma dei rimedi che la Provvidenza ci dà per ripiegare gli effetti catastrofici del peccato originale da cui Cristo ci salva. Il caso, sotto certi aspetti, è emblematico ed esemplare. Va messo in evidenza proprio per non cadere in un giudizio di banalizzazione del pensiero pontificio, che rappresenta e riguarda un'area assai vasta (non solo teologica, ma ampiamente culturale) per capire il passaggio di questo tempo.

Ruggero ORFEI

(“Mondo Operaio”, n.9, settembre 2012)