Piva Pompeo

LA DOTTRINA SOCIALE DELLE CHIESE E IL MOVIMENTO ECUMENICO

Una lettura metodologica

Mantova, 1 settembre 2007

Schema degli argomenti

Introduzione

Capitolo Primo

Sitz im leben della dottrina sociale sella chiesa cattolica.

\1. Linee di sviluppo storico.
1.1. I presupposti preparatori.
1,2, Le tappe dello sviluppo storico.
1.3. Il metodo della tradizione magisteriale e della manualistica.
2. La dialettica come metodo teologico.
2.1. Il metodo dialettico.
2.2. Il metodo dialettico e le scienze socievoli.
2.3. Il metodo dialettico e il Concilio Vaticano II.
2.4. Distinzione fenomenologica di due rapporti.
2.5. Il problema etico sociale.

a cura del gruppo Mons. Piva

Capitolo Secondo

Il messaggio biblico sui rapporti sociali

1. Storia della divisione tra regno di Dio e regni umani.
1.1. Il diritto sacro della tradizione mosaica.
1.2. La monarchia davidica.
1.3. La predicazione profetica.
2. Il Vangelo del regno e i rapporti sociali nel Nuovo Testamento.
2.1. Gesù e la società del suo tempo.
2.2. Il cristiano e la società nella testimonianza apostolica.

Capitolo Terzo

La giustizia nozione reale

1. Orientamenti storici e dottrinali.
1.1. L'opera di H. Kelsen.
1.2. La teoria di Rawls.
2. La giustizia, processo umano complesso.
2.1. L'idea classica di giustizia e la sua triplice divisione.
2.2. La giustizia processo umano complesso.
2.3. S. Tommaso: *Nomen justitiae aequalitatem importat*.
2,4 L'indole conflittuale della giustizia.

Capitolo Quarto

L'evoluzione del pensiero sociale ecumenico nelle Chiese protestanti ed Ortodosse.

1. Aspetto metodologico della teologia ecumenica protestante.
1.2. Stoccolma e Ofxord: la teologia dei "*Middle Axioms*".
1.3. 1948 1968: *Responsible Society*.
1.4. Il contrasto tra riformismo e teologia della liberazione.
1.5. *"Justice, Peace and integrity of creation*": nuove mete per l'etica sociale ecumenica.
2. La teologia ortodossa: fra spiritualità e norma.
2.1. Una prospettiva fondamentale: la θηεόσις dell'uomo.
2.2. Alla ricerca della norma morale.
2.3. Teologia ortodossa del sociale.

Introduzione

***Introdurre* nel senso di presentare ciò che ho scritto, sotto la spinta di alcuni stimoli culturali, non è né semplice né agevole. Ho riflettuto a lungo su un dilemma: devo esporre tutti contenuti della Dottrina sociale della Chiesa oppure è meglio evidenziare la metodologia, o le metodologie, secondo le quali si operano scelte precise, non sempre coincidenti con la completezza espositiva dei contenuti. Ho scelto la seconda strada. Mi è parsa più incisiva per la comprensione degli stessi contenuti. Infatti, il primo capitolo tratta del *Sitz im leben* stori-**

a cura del gruppo Mons. Piva

co metodologico della Dottrina sociale della Chiesa. Lo scopo è capire come nasce questo filone della dottrina ecclesiale. Quali sono le influenze esterne che molte volte hanno condizionato, in positivo o in negativo, il pensiero dei Pontefici. Quali sono state le scelte che la comunità ecclesiale ha attuato nelle interpretazioni dei gravi mutamenti storici in atto. Nel secondo capitolo ho voluto tracciare, per sommi capi, un quadro biblico sullo sfondo del quale leggere la metodologia della Dottrina sociale della Chiesa. Il terzo capitolo si cimenta in una presentazione concreta del tema della giustizia, che ritengo essere pregiudiziale ad ogni altro discorso. Il quarto capitolo presenta la teologia del sociale delle diverse chiese. L'esposizione non è certo completa. In altra occasione, forse, affronterò le tematiche più rilevanti nel contesto storico attuale. Occorre un supplemento di riflessione, forse è meglio dire di meditazione, per distinguere il buon grano dal loglio.

Capitolo Primo

SITZ IM LEBEN STORICO METODOLOGICO DELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA CATTOLICA

Tra le inadempienze della teologia cattolica, quella di un'adeguata riflessione sulle trasformazioni sociali intervenute negli ultimi due secoli, è certo una delle più gravi. D'altra parte, la tentazione di contrapporre, con ingenuità sorprendente, le icastiche parole del *Discorso della Montagna* alle leggi giuridiche e sociologiche della nostra società, vede soccombente parte della letteratura socio cristiana contemporanea. Non può essere questa la via per recuperare il tempo perduto. La riflessione sulle responsabilità del cristiano di fronte alla società deve cimentarsi nella conoscenza e nella discussione del pensiero storico, filosofico e scientifico, che accompagna le trasformazioni sociali da almeno tre secoli a questa parte. Addentrarsi in questa conoscenza, vuol dire allungare la strada che conduce ad una risposta alla domanda: di che cosa deve interessarsi la Dottrina sociale della Chiesa e l'Etica teologica sociale? Possiamo rilevare in modo sommario e descrittivo quali sono gli argomenti etici che il vocabolario corrente collega al termine *sociale:* i problemi sollevati dall'assetto sociale della società, i problemi dei rapporti relativi all'assetto economico, i problemi connessi al potere politico e alle sue funzioni di governo della società stessa. Ora, di questi argomenti la Chiesa si interessata da sempre. Ma come? Con quale metodologia? Con quali mediazioni culturali? Rispondere a queste domande è il compito delle riflessioni che seguono.

a cura del gruppo Mons. Piva

1. Linee di sviluppo storico

La nascita della Teologia morale, come corpo dottrinale a se stante, coincide con l'organizzazione post tridentina degli studi per la formazione del clero e con la na scita delle prime *Institutiones Morales* (inizio 1600)[1]. Verso la metà del XVI secolo, iniziò in Spagna un movimento, indicato come *la seconda scolastica o scolastica barocca*, che determinò più tardi (XVII secolo) l'orientamento dominante nella teologia, anche nel Nord Europa, particolarmente in Germania e nei Paesi Bassi. La caratteristica del movimento è il ritorno alla teologia di Tommaso, la cui *Summa Theologiae* sostituì il *Liber Sententiarum* di P. Lombardo, come testo nell'insegnamento universitario; sicché la forma in cui si esprime il pensiero dei maestri domenicani e gesuiti, è quello del Commento alla *Summa Theologiae*.

1.1. I presupposti preparatori

L'attenzione accordata ai problemi morali in genere, e a quelli economici, giuridici e politici in specie, fu enorme. Imponevano una tale attenzione le circostanze storiche: la nascita degli Stati nazionali, l'inizio dell'opera colonizzatrice, il traffico commerciale e lo sviluppo del problema finanziario internazionale. Tali circostanze determinarono uno sviluppo estensivo del commento alla sezione della *Secunda Secundae,* dedicata alla virtù della giustizia, fino ad imporre l'enucleazione di questo commento come trattato separato: il *De Iustitia et jure.* I commentari, semplificando secondo il criterio dell'utilità per il ministero pastorale, fornirono il quadro complessivo della trattazione e il materiale per il tema economico e politico. La sistemazione raggiunta rimase immutata fino agli anni '50 del secolo scorso. In qualche caso fino ad oggi.

La *Summa Theologiae* di S. Tommaso

Prima che motivi storici (e non un'esigenza scientifica intrinseca), imponessero alla Teologia morale di esistere come disciplina separata, Tommaso aveva già dato al tema una sistemazione organica e distinta. Il contributo che offrì alla storia della Teo logia morale è costituito dalla *Prima Secundae,* cioè dalla antropologia teologica, po sta a fondamento del dovere morale. La *Secunda Secundae,* invece, intende *"studiare ciascuna (cosa) singolarmente: in realtà, le considerazioni generiche in campo morale sono meno utili, perché le azioni sono particolari" (Prologo).* Come è noto, il crite rio di articolazione della Morale Speciale adottato da Tommaso è composito: egli tratta prima dei doveri relativi alle singole virtù (teologali e cardinali), e poi

[1] **La nascita e lo sviluppo della Teologia morale, separata dalle altre discipline teologiche, precede di gran lunga la nascita e la strutturazione della *Dottrina sociale della Chiesa*. È noto a tutti che i temi sociali, economici e politici sono presenti da sempre nella Teologia morale, basta consultare i grandi scolastici dell'età barocca.**

a cura del gruppo Mons. Piva

dei doveri relativi ad alcuni carismi e stati di vita particolari. La trattazione di ogni virtù si estende anche alla considerazione dei vizi opposti, dei doni dello Spirito Santo e dei precetti correlati. Le corrispondenze costituite tra virtù, vizi, doni, precetti, appare spesso macchinosa. Ad esempio: tutti i precetti del Decalogo sono considerati come relativi alla virtù della giustizia, la quale perde in tal modo ogni specificità. Lo spazio accordato alle singole virtù è molto disuguale: alle sessanta questioni dedicate alla giustizia, corrispondono dieci dedicate alla prudenza. Nel complesso, mi pare si possa affermare che S. Tommaso ha tentato di trovare nello organismo delle virtù il criterio sistematico di trattazione dei doveri. L'attribuzione di uno di tali doveri all'una piuttos*to che* all'altra virtù, appare spesso arbitraria.

L'argomento che interessa è presente soprattutto nella *Summa Theologiae*, II II, qq. 57, 1-22. Tommaso, che pure aveva distinto la giustizia particolare in *commutativa* e *distributiva,* non dedica alcuna attenzione alla seconda, ossia ai doveri della società nei confronti del singolo[2]. Questi ultimi rientrano nella giustizia legale, concepita come virtù *generale,* ossia come virtù che dà forma ad ogni altra virtù[3]. Il *bonum commune, og*getto della giustizia legale, è, infatti, sovraordinato rispetto ad ogni bene particolare, e ne determina la ragione formale di bene. Sicché rendere il dovuto alla società e rendere il dovuto a Dio quasi si confondono. La giustizia generale ha il compito di fare il bene dovuto in ordine alla collettività o a Dio, e di evitare il male contrario. Determinante, sotto questo profilo, è la dipendenza da Aristotele: i rapporti del singolo individuo con la comunità vengono concepiti come i rapporti della parte con il tutto, del mezzo al fine. In correlazione, la legge umana positiva è considerata come una determinazione della legge morale e quindi divina. L'accettazione dell'eredità di Aristotele, che faceva dell'uomo in primo luogo un cittadino e della morale una politica, è facilitata dalla fusione plurisecolare tra Chiesa e società, che induceva a considerare il principe, come colui "*che gestisce la cura della comunità*", come ministro di Dio allo stesso titolo di un vescovo o del Romano Pontefice. Occorre approfondire il pensiero d, analizzando la dottrina della *Legge naturale*.

L'assunzione del concetto di *Legge naturale,* all'interno della dottrina cristiana sulla società, avvenne già in epoca patristica, sotto l'influsso dello Stoicismo, principalmente della tradizione giuridica romana[4]. Ma la riorganizzazione del concetto, la sua distinzione logica dalla

---

2 **S. Th, II-II, q. 61, a. 3.**

3 **Cfr S. Th, II-II, q. 58, a. 6.**

4 **Per la storia del Diritto naturale, vedi due opere classiche: G. FASSÓ, *Storia della filosofia del diritto* vol. I. Bologna 1985; H. ROMMEN, L*'eterno ritorno del Diritto naturale,* Roma 2005[4].**

a cura del gruppo Mons. Piva

legge evangelica, risalgono a Tommaso e alla sua rielaborazione in chiave cristiana del pensiero aristotelico[5]. La dottrina etica sociale di Tommaso può essere individuata nella sua riflessione sulla legge. Tale riflessione porta chiaro il segno della dottrina aristotelica: ossia della identità che Aristotele, insieme con tutto il pensiero greco, stabiliva tra diritto e norma etica, tra politica e morale. L'identità, almeno per l'aspetto che attribuisce valore di espressione della volontà divina alle leggi umane, era confermata dalla storia teorica e pratica del Cristianesimo, e dal sistema sociale sacrale della cristianità medioevale.

Tommaso definisce il concetto generale di legge, secondo quattro forme: eterna, naturale, divina e umana. In realtà non si tratta di un concetto, che si realizza in modo univo nelle quattro specie indicate, ma di un concetto analogo, piuttosto complesso. La tradizione linguistica delle *Auctoritates,* che conosceva i quattro usi in questione del termine *lex* (e altri, come quelli di *lex vetus* e *lex nova),* impone un'unificazione logica, che peraltro appare problematica, quando si riflette sulla definizione rigorosa adottata da Tommaso: "*Quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*". É chiaro che la realtà sulla quale la definizione si costruisce è soprattutto quella della legge umana, giuridica. È molto imbarazzante definire a quale *communitas* si riferisce la /ex *aeterna,* oppure come può essere configurato il comandamento della carità, quale *ordinatio rationis.* Alla fine, Tommaso esce da questa incongruenza in maniera piuttosto artificiosa. Ma ciò che importa dal nostro punto di vista, è l'inevitabile avvallo della legalizzazione della morale e della sacralizzazione etica del diritto, che questa sistemazione comporta.

Il secondo aspetto della morale tomista che interessa rilevare è quello che potremmo definire moralizzazione del Diritto. In termini tomisti, si tratta del rapporto che c'è tra la legge umana e la legge naturale, ossia tra la legge giuridica e la legge morale. Il rapporto è descritto da Tommaso in termini intellettualistici ed astratti: la legge umana si rapporta alla legge naturale come le conclusioni particolari si rapportano ai principi comuni della ragion pratica. Dal momento che i principi comuni sono per sé noti a tutti, mentre le determinazioni più precise della legge morale non sono subito evidenti, occorre la mediazione della legge umana, la quale opera il passaggio dai principi alle conclusioni e quindi promulga queste ultime. La legge umana appare concepita come opera della ragione: "*Necese est quod ratio*

[5] **Tommaso ha commentato *l'Etica a Nicomaco* e la *Politica* di ARISTOTELE, le due opere principali del Filosofo. Tuttavia mi rifaccio soprattutto alla dottrina della *Summa Theologiae,* perché più completa e matura.**

a cura del gruppo Mons. Piva

***humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda*"[6]. Le leggi umane derivano dalla legge naturale "*per modum conclusionis*", ossia con un procedimento puramente sillogistico: in tal caso si ha il *Diritto delle genti*, che ha valore semplicemente dichiarativo rispetto alla legge naturale. Oppure le leggi umane possono derivare "*per modum determinationis*", ossia in modo tale che la legge umana specifichi quanto la legge naturale dispone genericamente. Un esempio classico è quello delle leggi penali, che precisano le sanzioni dei vari delitti. In ogni caso la legge umana svolge un ruolo ministeriale nei confronti della legge naturale, la legge morale intesa a condurre l'uo mo verso il suo fine.**

È interessante notare l'impostazione di fondo. Essa diventò esemplare per la lunga tradizione del giusnaturalismo cristiano, che spesso presumeva di giudicare la legislazione umana concreta in nome di un diritto naturale astrattamente indicato, in nome della semplice legge etica. Questo modo di procedere è semplicistico e ottimi sta: presuppone in maniera più o meno espressa la sostanziale giustizia dei rapporti sociali disciplinati dalia legge vigente e la sensibilità del legislatore alla argomentazione morale. Il problema della legge giusta diventa semplice problema conoscitivo, e la competenza del Magistero ecclesiastico è ovvia. Mentre, in realtà, il problema della legge giusta è anche, e soprattutto, problema di potere. Il conflitto degli egoismi, che genera la necessità di una normazione giuridica, genera anche gli equi libri di fatto raggiunti. Nel conflitto ciò che spesso prevale è la forza di tutti i generi: del denaro, delle armi, della ragione e dell'evidenza, nella misura però in cui questa evidenza diventa patrimonio sociale e si impone come fattore rilevante nel conflitto. Il giudizio etico sui rapporti sociali non può prescindere dall'esame di questa complessa rete di rapporti, non può prescindere dalla considerazione storica della società stessa. Certamente, la tradizione evangelica, irriducibile all'impostazione etica e politica di origine greca, introduce nella sistemazione di Tommaso elementi di tensione. Tommaso conosce quale fine ultimo dell'uomo una "*aeterna beatitudo*" che non si vede come coordini con il *bonum commune* perseguito dalla legge naturale. Alla giustizia generale si aggiunge quindi una seconda virtù generale che è la carità, e che ordina appunto alla "*aeterna beatitudo*". Ma per quanto riguarda l'impostazione complessiva, occorre riconoscere che Tommaso, legato alla sua realtà sociale, non pone il problema specifico di una morale sociale cristiana: cioè il problema di come si articolino reciprocamente l'obbedienza immediata alla volontà originaria e radicale di Dio imposta dal Vangelo, e l'atteggiamento nei confronti delle molteplici norme giuridiche e non imposte dalla società storicamente esistente.

---

[6] **S Th, I-II, q. 91, a. 3.**

a cura del gruppo Mons. Piva

Il trattato *De iustitia et jure*
I teologi domenicani De Vitoria, Cano, Duns Scoto, De Medina, Bañez) e i gesuiti Molina, Gregorio e Gabriele Vasquez, Suarez, Lessius della seconda scolastica, non si posero in alcun modo il problema della organizzazione sistematica della Morale speciale. La forma del commentario alla *Summa Theologiae* di Tommaso li esonerava automaticamente da tale compito. Le qq. 57 78 della II II offrirono loro, con tutta naturalezza, un punto di partenza per porre e risolvere le questioni economiche, politico internazionali insorgenti in quegli anni: l'edificio crebbe a dismisura, acquistò indubbiamente un'organicità e un ordine assenti nella trattazione di Tommaso. Ma le basi non furono messe in questione.

Dalle *Institutiones morales* ai *Manuali* recenti.
All'origine del nuovo genere letterario, progenitore dei *Manuali di Teologia morale*, diffusi ancora nella prima metà del secolo scorso, furono le disposizioni del *Concilio di Trento. Il decreto sulla Penitenza*, aveva affermato la necessità, de *iure divino,* di confessare tutti e i singoli peccati mortali, comprese le circostanze, che mutano la loro specie[7]. Lo stesso Concilio aveva auspicato la creazione di Istituti di formazione per futuri sacerdoti. La realizzazione dell'auspicio fu affidata soprattutto ai Gesuiti, che ebbero l'incarico dello insegnamento in molti seminari. In questo contesto l'insegnamento della Teologia morale ebbe soprattutto un intento pastorale, di abilitazione all'esercizio del ministero della confessione secondo le esigenze del *De creto tridentino sulla Penitenza*. La mole enorme dei Commentari universitari alla *Summa,* la disposizione poco pratica delle diverse materie, indussero ad una sempli ficazione ed ad una rifusione, dalle quali emersero le *Institutiones Teologiae moralis.* La prima opera fu quella di Giovanni Azor (1559 1603). Le più illustri che in seguito si affermarono, furono quelle di De Lugo (1583 1660) e di Busembaum (1600 1688). Quest'ultima in particolare offri lo schema di fondo alle opere di S. Alfonso, di Gury (il manuale più diffuso all'inizio del XX secolo), di Bellarmino, di Genicot Salsmann. Le caratteristiche più notevoli delle *Institutiones* sono la concentrazione in poche pagine di tutte le questioni di morale generale; e connesso alla caratteristica precedente, si realizza l'abbandono dello schema delle virtù a favore di quello dei comandamenti, Schema quest'ultimo, che meglio serviva ad organizzare la trattazione casistica, esi gita dallo scopo pastorale. L'argomento della morale economica, fatto rientrare sotto il titolo del VII e del X comandamento, mantenne lo schema del *De Iustitia et iu re.* L'argomento politico, costretto nei limiti dei doveri verso l'autorità, fu trattato allo interno del IV comandamento, come caso particola-

[7] **Cfr DH 1707.**

a cura del gruppo Mons. Piva

re dell'obbedienza dovuta ai supe riori. La trattazione non affronta *ex novo* i problemi fondamentali della società, dei rapporti tra norme sociali e norme etiche, non prevede una responsabilità attiva del semplice cittadino in ordine alle istituzioni e all'evoluzione della società. Richiamati i principi generali, esamina i conflitti di ubbidienza, che insorgono per l'individuo.

Verso l'inizio del XX secolo alcuni autori, soprattutto di lingua tedesca come Lemkhul (1894) e Vermeersch (1937), tornarono allo schema tomista delle virtù. Questo ritorno si accompagnò ad un tentativo complessivo di restaurazione tomista, inteso a supe rare la frammentarietà della trattazione casistica ed anche il conseguente legalismo morale, che a questo tipo di trattazione sì accompagna. Il rinnovamento interessò, in qualche misura, anche l'argomento etico e sociale. Ma nel frattempo tale argomento, in rapporto alle vicende storiche generali della società sia europea sia nord america na, assunse una gravità ed una complessità tali, da trovare difficilmente una collocazione adeguata entro lo schema, sia pure rinnovato, del trattato *De iustitia et iure.* É significativo il fatto che anche manuali universalmente apprezzati, come quello di B. Häring, dal titolo *La Legge di Cristo* (anni '60), accordino all'argomento etico e politi co uno spazio assolutamente irrisorio (30 pagine su 170 complessive). Il nuovo manuale pubblicato da B. Häring, *Liberi e fedeli in Cristo* (1980), manca della parte che interessa le presenti riflessioni. Il ritardo accumulato nella teologia morale dei Manua li è ormai tale da fare apparire impossibile un loro recupero. La riflessione sul tema della società emigra in opere di carattere monografico, libere da intendimenti siste matici ed emancipate dalla impostazione tradizionale. Significativo sinto mo di questa ineluttabile inadeguatezza dei Manuali è l'insorgere di un filone dottrina le nuovo, la *Dottrina sociale della Chiesa,* che non ha trovato modo di inserirsi nella trattazione tradizionale della *Teologia morale*, proprio per le ragioni metodologiche indicate.

1.2. Le tappe dello sviluppo storico

É necessario ripercorrere alcune tappe principali dello sviluppo storico della Dottrina sociale della Chiesa. Non intendo tracciare una storia, ma soltanto toccare le questioni metodologiche e dottrinali più significative.

1.2.1. Il *Sitz im leben* storico

L'emergere della *Dottrina sociale della Chiesa* è strettamente collegato alle vicende della società negli ultimi 200 anni. Il suo *Sitz im leben* non è quello scolastico. Solo di recente, si direbbe troppo tardi, quando già si profilava un ripensamento profondo di questo filone dottrinale, essa è entrata a far parte delle discipline fondamentali nei

a cura del gruppo Mons. Piva

programmi dei Seminari[8]. L'originario *Sitz im leben* è prima di tutto il conflitto storico tra la Chiesa cattolica e lo Stato laico, all'indomani della rivoluzione liberale, e la presenza attiva dei movimenti cattolici nel più ampio movimento operaio egemoniz zato da correnti ideologiche non cristiane: socialismo e comunismo. In rapporto a questo originario *Sitz im leben si* comprendono due caratteristiche, che sembrano delle costanti nella Dottrina sociale della Chiesa.

1.2.2. La tendenza apologetica

I moderni rivolgimenti sociali: l'egemonia della borghesia, la rivoluzione industriale. il colonialismo, l'emancipazione del Terzo Mondo, i problemi dello sviluppo ed è altri sncora…,. non hanno trovato nella riflessione dei cattolici una pronta reazione. Inter venne molto prima la comprensione offerta da parte dei non credenti, che si integrava in una concezione dell'uomo e della società laicista o addirittura atea. Sicché la suc cessiva riflessione cristiana si configurò come polemica e apologetica nei confronti delle teorie liberali o liberiste, fortemente critiche verso il cristianesimo. La confuta zione degli errori moderni in materia sociale prevale, quindi, decisamente su ogni tentativo di confrontarsi oggettivamente con quanto stava accadendo nella società, fino alla seconda guerra mondiale. Emblematico, sotto questo profilo, è il fatto che la Dottrina sociale cristiana fosse presentata, ancora negli anni 1950 1970, come la terza via, a metà strada tra il liberalismo e il comunismo. Si può capire per ché le cose siano andate in questo modo: la Chiesa, e quindi il cristianesimo, aveva avuto un ruo lo egemonico nella società dell'*ancien régime.* Mentre il movimento idea le che susci tò, accompagnò e sostenne i moderni rivolgimenti sociali fu anti ecclesiastico e mol to spesso anticristiano. Il processo di laicizzazione della società moderna costrinse la Chiesa ad un atteggiamento di tendenziale conservazione e difesa.

1.2.3. Preminenza del Magistero papale

É indubbio che nello sviluppo della riflessione cristiana sulla società negli ultimi due secoli anni, il Magistero del Pontefice romano ha avuto una posizione polarizzante il dibattito teologico. Naturalmente non esiste Enciclica papale che non presuppone, in qualche misura, un movimento dottrinale precedente. Ma sembra indubitabile il fatto che tali movimenti dottrinali sono stati episodi limitati e perciò insufficienti per eser citare da soli un'influenza sull'opinione pubblica cri-

---

[8] **Nel maggio dell'anno 1961 la CONGREGAZIONE PER I SEMINARI E LE UNIVERSITA pubblicava un programma dettagliato dal titolo significativo: *Le 100 tesi per l'insegnamento della Dottrina sociale della Chiesa nei Seminari diocesani e nelle Università pontificie.* E il 13 dicembre 1988 la CONGREGAZIONE PER LA EDUCAZIONE CATTOLICA, pubblicava il testo dal titolo *Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della Dottrina sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale.* Se questo non è ritardo imperdonabile!**

a cura del gruppo Mons. Piva

stiana, qualora non fossero stati recepiti dal Magistero pontificio. Dei lavori della *Unione di Friburgo* si parla solo in rapporto alla *Rerum Novarum.* Il corporativismo di Pesch e dei suoi discepoli è conosciuto soltanto come presupposto dottrinale alla enciclica *Quadragesimo anno.* Di Grundlach si interessa praticamente solo chi studia la dottrina sociale di Pio XII. La prova più clamorosa di questo stato di cose è che la stessa espressione *Dottrina sociale della Chiesa* divenne sinonimo *di Insegnamento pontificio in materia sociale;* e i Manuali, dedicati a questa disciplina, presentano solamente una riesposizione sistematica dei contenuti dei documenti romani

1.2.4. I periodi del Magistero sociale

Mi limito ad individuare le tendenze dominanti nei diversi periodi e a proporre alcuni rilievi critici[9]. É possibile distinguere due periodi nello sviluppo del Magistero pon tificio. Fino al 1891, data della pubblicazione della *Rerum Novarum,* al centro dell'interesse è posta *la questione politica*, o più concretamente le questioni della concezione *liberale laica dello stato e della società*. Dal 1891 in poi acquista invece il primato la *questione sociale,* il complesso di problemi posti dalla organizzazione industriale e capitalista, dei rapporti di produzione, dalla nascita del movimento operaio e della nascita del processo di emancipazione dei paesi del Terzo mondo. Certo, anche nel secondo periodo la questione politica rimane fondamentale, specie negli anni che vanno da Pio XII ad oggi. Tuttavia essa è affrontata e discussa di riflesso, rispetto alla più fondamentale questione economica e sociale. La lezione di Hegel e di Marx, sotto questo profilo, si è imposta anche ai Pontefici di Roma: la società civile, intesa come sistema di bisogni, costituisce la struttura in rapporto alla quale occorre giudicare delle Istituzioni politiche. Già questa caratterizzazione rende ragione del perché il tema politico sia stato svolto in forma metafisica ed astratta nel Magistero precedente Leone XIII; mentre il riferimento alla storia sia diventato via via rilevante e addirittura centrale in Giovanni XXIII, nel Concilio Vaticano II, in Paolo VI. In Giovanni Paolo II e nell'attuale Pontefice.

a) La Chiesa cattolica di fronte alla rivoluzione liberale

La Chiesa, al di là delle incertezze del primo momento, reagì in maniera ostile alla Rivoluzione francese e a tutto il complesso di riven-

---

[9] **Alla storia dell'insegnamento pontificio è dedicata una sezione in tutti i manuali di Dottrina sociale della chiesa. Cfr per esempio Autori appartenenti a diversi periodi, che denunciano sensibilità a volte molto diverse. G. VAN GESTEL, *La Dottrina sociale della Chiesa,* Roma 1965; J. Y. CALVEZ, *Chiesa e società economica,* Milano 1967; J. VILLAIN, *L'insegnamento sociale della Chiesa,* Milano 1987; p. BIGO, *La doctrine sociale de l'Eglise. Recherche et dialogue,* Paris 1996, e molti altri. Di recente è stato pubblicato dal PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Il Compendio della Dottrina sociale della chiesa*, Roma 2004.**

a cura del gruppo Mons. Piva

dicazioni liberali che da quella scaturirono. I documenti principali della condanna pontificia sono le encicliche *Mirari vos* (1832) di Gregorio XVI e *Quanta cura* (1864) di PIO IX, con annesso il *Sillabo*[10]. Ma i giudizi antiliberali di quelle encicliche attraversano ancora il Magistero di Leone XIII e dei papi successivi fino a Pio XII, anche se in forma progressivamente ridotta. La definitiva conciliazione dei papi con i valori positivi della rivoluzione liberale i diritti dell'uomo si può dire realizzata con la *Pacem in terris* (1963)[11] di Giovanni XXIII, i cui nn. 1 8 contengono appunto una proclamazione dei diritti dell'uomo. Alcuni di tali diritti furono sempre affermati dai Pontefici, altri saranno proclamati solo in seguito. L'affermazione del n. 3: "*Ognuno ha il diritto di onorare Dio ad rectam conscientiae suae normam",* stabilisce il diritto proprio della concezione liberale, e quindi laica, dello Stato. I documenti precedenti avevano affermata una lecita e doverosa tolleran za delle diverse opinioni religiose; ma soltanto per la vera religione avevano afferma to un diritto di libertà[12]. Il motivo per il quale hanno stimato il diritto civile alla libertà religiosa come il diritto tipico della concezione liberale, risulta chiaro, se si considera che l'agnosticismo e l'indifferentismo costituirono l'errore religioso al qua le i documenti papali riducevano il liberalismo e per questo lo condannavano.

Per la Chiesa inoltre, accanto al dovere dei sudditi di obbedire, esisteva anche un dovere dei governanti di ubbidienza alla norma morale stabilita da Dio e dichiarata dai Pastori ecclesiastici. Ma il principio divino dell'autorità impediva che il popolo fosse giudice dei suoi capi. La confusione tra liberalismo politico e liberalismo religioso non fu però soltanto dei Papi: tutti gli stati liberaleggianti manifestavano ambizioni di riforma ecclesiastica, prolungando il giurisdizionalismo degli stati assoluti del Settecento. Più a fondo, il motivo di confusione tra liberalismo politico e negazione di ogni istanza assoluta come fondamento della società, era iscritto nell'ordine dello *ancièn regime*. In quello ordine, l'istanza assoluta era rappresentata dal cristianesimo, dalle istituzioni ecclesiastiche e dalla consacrazione che la Chiesa accordava alle istituzioni politiche esistenti. Sicché la messa in questione delle Istituzioni si è configurata come attentato anti ecclesiastico. L'anti liberalismo della Chiesa conobbe due momenti distin-

---

[10] **Le due Encicliche e il Syllabus si trovano in *Enchiridion delle Encicliche*, *Edizione Dehoniane,* vol. 2, Bologna 1996…, p. 26ss., p. 600, p. 520.**

[11] **Vedi *Enchiridion,* vol. 7, pp. 380-469.**

[12] **Cfr PIO XII in AAS 38 (1946) 393 ammette una giusta laicità ed è proposta "una tolleranza politica, civile e sociale verso i seguaci di altre confessioni, che in tali circostanze (stato pluri confessionale) è per i cattolici un dovere morale". Vedi anche il *Discorso ai Giuristi cattolici,* riuniti a Roma per il loro congresso nazionale del 1953 (AAS 45 (1953) 797ss.), dove si afferma: "Ciò che non corrisponde a verità e alla norma morale non ha oggettivamente alcun diritto né all'esistenza né alla propaganda né alla azione".**

a cura del gruppo Mons. Piva

ti, rappresentati dai Papi Gregorio XVI e da Pio IX.

Gregorio XVI e Pio IX

Il documento che definisce l'atteggiamento di Gregorio XVI è l'enciclica *Mirari vos* del 16 agosto 1832[13], una dura reazione alle tesi dei cattolici liberali belgi e italiani, particolarmente del pensiero di Lamenais e dell'*Avenir*. Il momento storico vedeva la rinnovata Alleanza legittimista tra trono e altare dell'età della restaurazione. Il contenuto dell'Enciclica si riassume nei seguenti punti: a) denuncia della riChiesata di annullamento del concordato, b) rifiuto dell'affermazione che la Chiesa abbia bisogno di riforma interna, c) rifiuto dell'Alleanza tra Chiesa e liberalismo, d) condanna dell'indifferentismo, e) condanna della libertà di coscienza, f) condanna della libertà di stampa[14]. Come si vede, l'ideale che soggiace a questo documento è quello di una concezione sacrale della società, in cui l'autorità civile, alleata con la Chiesa, svolge un compito di tutela e di direzione culturale e religiosa dei cittadini. I fondamenti speculativi di questo ideale non sono elaborati: sono scontati. Furono soprattutto i gesuiti, la cui Compagnia fu ricostituita nel 1814 dopo la soppressione, che diedero all'antiliberalismo della Chiesa ottocentesca un fondamento più plausibile, più razio nale di quello romantico e legittimista di De Maistre. Furono essi gli artefici del nuovo programma di società cristiana meglio di *civiltà cattolica,* secondo il nome della loro rivista fondata nel 1850 da contrapporre alla civiltà moderna e al libe ralismo, con i quali il Pontefice dichiarava impossibile la conciliazione[15]. In realtà il nuovo program ma, che nelle intenzioni è neotomista, non appare ancora molto operante nei due do cumenti del 1864, benché i gesuiti della *Civiltà Cattolica* siano stati tra i fautori della presa di posizione del Pontefice. Mi occupo in breve dei due documenti concentrando la riflessione sulla natura neotomista sulla società, che accompagnò e influenzò il successivo Magistero di Leone XIII.

L'ideale di società delineata dalla *Quanta cura*[16] è ancora l'ideale medievale della "*vicendevole società e concordia di intenti tra il sacerdozio e l'impero, che sempre riuscì vantaggiosa e salutare tanto alla Chiesa quanto allo stato*"[17]. La concezione laica dello stato, e quindi la tesi del regime di separazione tra Chiesa e stato, la prete sa che "*si*

---

[13] **Vedi *Enchiridion*, vol. 2, pp. 26-33.**

[14] **Vale la pena leggere le espressioni dell'Enciclica."Atque ex hoc putridissimo indifferentismi fonte absurda illa fluit ac erronea sententia, seu potius deliramentum, asserendam esse ac vindicandam cuilibet libertatem conscientiae".**

[15] **Cfr proposizione LXXX del *Sillabo,* in *Enchiridion,* vol. 2, pp. 520-545.**

[16] ***Enchiridion*, vol. 2, p. 505.**

[17] **Pio IX cita a questo punto la *Mirari vos.* Vedi in *Enchiridion*, vol. 2, p. 505. Si noti come il vocabolario usato sia quello medievale e alquanto estemporaneo alla cultura del XIX secolo: *sacerdozio e impero.***

a cura del gruppo Mons. Piva

***governi senza avere nessun riguardo alla religione, come se non esistesse o almeno senza fare alcun divario tra la vera e le false religioni*", sono tutte idee ricondotte al comune errore del naturalismo. Il fondamento dell'equazione tra stato laico e stato naturalista risulta chiaro: "*Rimossa la religione, ineluttabilmente è perso qualsiasi fondamento della giustizia e del diritto*", e "*la forza materiale, la volontà del popolo diventano leggi sovrane. I fatti consumati, per ciò stesso che sono consumati, hanno vigore di diritto*[18]. Appare chiaramente come, nella prospettiva pontificia, la negazione del regime teocratico si presenta come negazione di qualsiasi fondamento etico della vita sociale. Per questo tesi è condannata come naturalismo. Il punto di vista del rapporto Chiesa e Stato, che è nello stesso tempo rapporto tra religione e vita civile, è determinante al punto tale da suggerire un'interpretazione sorprendente del comunismo. Esso è presentato come un'applicazione del laicismo liberale: "*Allontanare la religione dalia pubblica società e dal campo della famiglia*". La sua tesi è che "*la società domestica e la famiglia riceve dal solo diritto civile ogni ragione della sua esistenza*"[19].**

***Il Sillabo*, unito all'Enciclica, costituisce un insieme di 80 proposizioni considerate erronee, tratte da encicliche e allocuzioni precedenti a Pio IX, e condannate come errori del nostro tempo. La discussione successiva chiarì che queste proposizioni, sia per il significato sia per il valore autorevole della condanna, dovevano essere interpretate alla luce dei documenti da cui erano state tratte. Sicché non comporta un'autonomia dottrinale, né una nuova condanna. Le proposizioni ebbero maggiore pubblicità dell'Enciclica stessa e sancirono, nell'opinione pubblica, il giudizio di antiliberalismo nei confronti della Chiesa.**

É significativo l'artificio mediante il quale si tentò di colmare, in qualche modo, il fos sato tra i documenti di Pio IX e le condizioni politiche concrete in cui, di fatto, dove vano vivere i cattolici: alludo alla *distinzione tra tesi e ipotesi* introdotta dai gesuiti della *Civiltà Cattolica,* utilizzata da Newman per conciliare il *Sillabo* con il lea lismo statale dei cattolici. L'argomento fu usato soprattutto dal vescovo Dupanloup[20]. La *tesi* era fondata sull'oggetto dell'insegnamento pontificio: l'affermazione di principi assoluti, che dovevano idealmente governare una società cristiana, intera mente cattolica. Ma la tesi non escludeva che, qualora (e questa è *l'ipotesi)* si vivesse in una società ostile al cattolicesimo, non si potesse da parte cattolica giungere ad un riconoscimento di fatto e ad un compromesso pratico su tutti i

---

[18] ***Enchiridion*, vol. 2, p. 507.**

[19] **Ibid.**

[20] **Discute la tesi soprattutto in un pamphlet del 1865, dal titolo *La convention du 15 septembre et la Encyclique du 8 décembre.***

a cura del gruppo Mons. Piva

punti condannati dal Papa. La distinzione avviava al concetto di tolleranza del regime liberale, considerato erroneo in linea di principio. La distinzione è particolare, perché evidenzia un aspetto metodologico costante del Magistero pontificio, almeno fino a Pio XII: la tendenza ad elaborare deduttivamente il giudizio sul presente, partendo da un modello ideale, senza integrare la considerazione storica della società reale come elemento decisivo per elaborare un giudizio etico sul presente. Il *corporativismo cristiano* sarà una cla morosa manifestazione di dottrinalismo astratto. La distinzione tra *tesi e ipotesi* era particolarmente congeniale alla teoria politica, che soprattutto Luigi Taparelli propo neva nelle proprie opere soprattutto dalle pagine della *Civiltà Cattolica;* una teoria che, senza abdicare ai principi teocratici, ripudiava la vecchia edizione legittimista, tradizionalista dell'ideale monarchico. Al contrario, cercava di dare ad esso una forma razionale, capace di creare una conciliazione con gli aspetti tecnici e propositivi delle nuove acquisizioni scientifiche[21].

La dissociazione della teoria politica cattolica dal legittimismo monarchico avviene tramite la riesumazione della dottrina tomista del *Diritto naturale,* che vuole in ogni società un'autorità legittima, ossia una superiorità di diritto di un uomo o di un gruppo sul resto della società. Ma è soltanto il complesso delle circostanze che determina i detentori della sovranità; sicché i suoi fondamenti concreti si possono realizzare nei modi più vari. Nessuna forma di governo è, in quanto tale, contraria al principio naturale dell'autorità. Il diritto naturale rinuncia a determinare un regime ideale; questo tema è lasciato alla contingenza storica. Tuttavia e si rifà viva la concezione teocratica in ogni caso il governo esercita il suo potere secondo diritto e non per pura prepotenza, in quanto il suo ministero è riconosciuto come volontà di Dio e non di uomini soltanto. Il governo ha dunque bisogno della Chiesa per governare secondo giustizia. Le radici di tale spirito sono da ricercare nella Riforma protestante[22]. É costruito un piano inclinato che va dalla Riforma al Liberalismo e al Socialismo, e che pone la condanna dello spirito moderno nella luce della contro versia confessionale. Rimane la sola possibilità che il cattolicesimo restituisca alle Istituzioni rappresentative moderne l'integrità che ad esse storicamente manca. A questo punto si presenta il magistero di un grande pontefice: Leone XIII,

Leone XIII

---

[21] **In questo senso, alquanto generico, si intravede la possibilità di introdurre storiograficamente, accanto alle due tendenze alternative del cattolicesimo liberale e di quello intransigente, la terza via del cattolicesimo gesuitico, caratterizzato appunto dal programma di conciliare la tradizione dottrinale metafisica, religiosa, cattolica, con la civiltà moderna.**

[22] **Anche questa tesi passerà nel Magistero di Leone XIII.**

a cura del gruppo Mons. Piva

Il Magistero di. Leone XIII in materia politica non si allontana dalla impostazione an tiliberale precedente, ma recepisce l'influenza della elaborazione teologica gesuitica, di tendenza razionalistica, neotomista e soprattutto preoccupata di garantire pratica mente un *modus vivendi* con la realtà affermata degli Stati liberali. Particolarmente significativa è l'enciclica di Leone XIII dal titolo *Immortale* del 1 novembre 1885[23], che ancora oggi può utilmente essere letta come un compendio essenziale della dottrina politica più comune, presente nei manuali scolastici. Il documento ha una struttura ternaria: a) l'esposizione dottrinale circa *"l'argomento di una società pienamente formata sui principi cristiani*", b) un giudizio sulla società storica, scaturita dal *"fune sto e deplorevole spirito di novità suscitatosi nel secolo XVI"*, ossia la crisi dell'auto rità iniziata con Lutero, e le pretese libertà moderne[24], c) una calda raccomandazione ai cattolici di non rinunciare alla vita politica ma anzi di partecipare attivamente. Già da questo rapido richiamo sì intravedono le caratteristiche dello atteggiamento di Leone XIII. Innanzitutto, è chiara l'impostazione filosofica, che presume di poter deli neare il modello ideale normativo di società politica a prescindere dalie condizioni storiche: impianto che certo lascia indeterminati alcuni aspetti dell'organizzazione sociale, e non dei più trascurabili, come ad esempio le forme di governo. A questo pro posito è affermato nell'Enciclica il diritto alla pluralità di opinioni tra i cattolici (n. 21). Ma questi aspetti sono "indifferenti" dal punto di vista dell'Enciclica, ossia sono dequalificati al rango di meri problemi tecnici, per i quali la sistemazione dottrinale non offre alcun ausilio. É evidente poi la contraddizione clamorosa tra il modello dottrinale e le scelte di fatto, che possono giungere alla tolleranza dello stato liberale laicista e magari anticlericale. Il modello dottrinale sembrerebbe togliere ogni spazio all'azione pubblica dei cattolici, condannati ad una resistenza passiva. La conclu sione viceversa è l'esortazione a partecipare alla vita politica, esortazione che trova riscontro in tutta l'azione pastorale di Leone XIII[25]. La scelta pratica e pastorale del Pontefice sarà poi quella dei cattolici europei dopo la prima guerra mondiale, cioè la partecipazione alla realtà ormai indiscussa dello Stato laico. La scelta peraltro si prolunga in avanti rispetto alle premesse speculative. Il fatto non sarà senza rilevanza sulla partecipazione politica dei cattolici alla vita degli Stati moderni. La soluzione concordataria dei rapporti tra Stato e Chiesa, perseguita dal Pio XI, sarà l'espressione paradigmatica di questo compromesso tra intransi genza teocratica della dottrina ecclesiasti-

---

[23] ***Enchiridion*, vol. 3, p. 330.**

[24] **È un giudizio molto negativo, ma è accompagnato dalla preoccupazione seria di respingere l'accusa che "la Chiesa vede di malocchio le moderne Istituzioni degli Stati e rigetti tout court i frutti maturati dall'impegno dei contemporanei".**

[25] **Cfr la soluzione del *Kulturkampf* tedesco e la pressione sui cattolici francesi per un "reliement" con la società civile, ecc.**

a cura del gruppo Mons. Piva

ca e laicità agnostica dello stato liberale.

b) Sviluppi recenti della Dottrina sociale della Chiesa
A partire dal 1891 per Leone XIII e per i Papi successivi, la *questione sociale* prende il posto della *questione politica,* come oggetto polarizzante gli interventi in materia di società. Questo non significa che i documenti non si interessano più di questioni politiche, ma lo fanno prevalentemente nel contesto della più fondamentale *questione sociale.* L'acquisizione più rilevante per quanto riguarda la materia politica nel periodo che va fino a Pio XII è il *principio di sussidiarietà,* applicato in particolare ai rapporti tra Stato e società intermedie. È Pio XI che propone la prima chiara formula zione del principio, nel contesto della difesa che egli fa delle associazioni, atte a "*promuovere una cordiale collaborazione delle varie professioni dei cittadini"* ne*i* confronti della non evidenza statale[26].

Da Giovanni XXIII in poi, il tema politico riacquista un interesse più spiccato e sono introdotte sostanziali novità di metodo e di contenuti. Mi limito ad alcuni rilievi essenziali, che se confrontati con la dottrina fin qui esposta manifestano tutta la loro potenza di rottura[27]. Per quanto riguarda i contenuti, è accolto il principio liberale democratico della a confessionalità dello Stato: principio che non riguarda soltanto i rapporti tra Chiesa e Stato, ma è fondamentale per la concezione complessiva dell'ordine politico e dei modi attraverso il quale viene assoggettato alla norma etica. La tesi della tolleranza, proposta ancora da Pio XII, suppone una competenza dell'autorità ecclesiale in materia morale e religiosa; competenza che chiede a sua volta l'ancorazione immediata dell'agire dei poteri politici ad una norma ideale metastorica[28]. Paolo VI nella *Octogesima Adveniens* afferma esplicitamente: "*Non spetta né allo Stato, né ai partiti politici, che sarebbero chiusi in se stessi, di tentare di imporre un'ideologia con mezzi che sboccherebbero nella dittatura degli spiriti, la peggiore di tutte. È compito dei raggruppamenti culturali e religiosi, nella libertà di adesione che essi suppongono, di sviluppare nel corpo sociale, in maniera disin teressata e per le loro vie, queste convinzioni ultime sulla natura, l'origine e il fine dell'uomo e della società"[29].

---

[26] **Cfr *Quadragesimo anno,* in *Enchiridion*, vol. 5, p. 705.**

[27] **Vedi l'articolo O *Dio re con la libertà, o l'uomo re con la forza,* in Civ*Catt* del 1853, come esempio emblematico da confrontare con il pensiero di Giovanni XXIII.**

[28] **Cito di nuovo il *Discorso ai Giuristi cattolici* del 6 dicembre 1953. "1.1: Dovere di reprimere le deviazioni morali e religiose non può essere quindi una norma ultima di azione. Esso deve essere subordinato a più alte e generali norme, le quali in alcune circostanze permettono, e forse fanno apparire come partito migliore il non impedire l'errore, per promuovere un bene maggiore".**

[29] **Dal contesto si deduce il senso dell'espressione "progetto di società coerente (...) alimentato da una concezione totale della vocazione dell'uomo". Paolo VI**

a cura del gruppo Mons. Piva

Il testo di Paolo VI prosegue citando la *Dignitatis Humanae,* la Dichiarazione del Concilio Vaticano II sulla *Libertà religiosa*, la quale afferma già il diritto alla libertà religiosa anche per "*coloro che non soddisfano l'obbligo di cercare la verità e di aderire ad essa*", Fondamento di tale diritto, che non poggia "*sulla disposizione soggettiva della persona" (quindi su una valutazione di merito circa il valore etico e veritativo di determinate credenze),* ma *"sulla sua stessa natura"*[30]. Il diritto in que stione deve essere inteso in senso giuridico, ossia un diritto che le Istituzioni sociali devono garantire, ed esclude la "*coercizione da parte di singoli individui, di gruppi sociali e di qualsivoglia potestà umana*"[31]. In queste affermazioni sta incoativa mente tutta la concezione liberale democratica della società politica, di fatto proposta nella *Octogesima Adveníens*[32]*.* Concezione per cui la proporzione dell'ordinamento politico all'ordine etico avviene attraverso la coscienza e la scelta responsabile dei cittadini: coscienza e scelta alimentate da associazioni culturali e religiose che sono (o dovrebbero essere) senza potere. Questa tesi suppone già una norma etica per gli ordinamenti politici: norma che peraltro Paolo VI rileva come già acquisita alla coscienza pubblica contemporanea[33]. Una norma per concretare la quale occorrono, però, modelli operativi: "*La duplice aspirazione all'uguaglianza e alla partecipazione è diretta a promuovere un tipo di società democratica. Diversi modelli sono proposti, taluni sono esperimentati; ma nessuno soddisfa del tutto e la ricerca resta aperta tra le tendenze ideologiche e pragmatiche. Il cristiano ha l'obbligo di partecipare a questa ricerca* [...]"[34].

La tesi comporta anche un mutamento dei metodi mediante i quali la coscienza cristiana e il Magistero ecclesiastico enunciano giudizi etici e politici. I principi ideali di tali giudizi vanno reperiti nella coscienza collettiva della società. Si veda a questo proposito la puntuale rilevazione dei *segni dei tempi* a conclusione delle quattro sezioni della *Pacem in terris* di Giovanni XXIII, costituiti appunto da quelle istanze ideali che in qualche modo già si sono affermate nella coscienza del nostro tempo[35]. Questo non significa che la coscienza cristiana non può essere critica nei confronti della coscienza collettiva. Suppone un previo consenso sociale e denuncia la divaricazione tra questo consenso e la realtà dei rapporti di fatto esistenti. Dunque, poiché la critica alle istituzioni è critica del divario tra rapporti di fatto

---

chiama questo progetto ideologia solo, quando vuole alludere al suo carattere di sospetto, per la fonte interessata che lo propone.

30 **DH. n. 2b.**

31 **DH. n. 2a.**

32 **Vedi il n. 24.**

33 **Vedi il n. 22.**

34 **N. 24.**

35 **Si devono leggere i nn. 20, 32, 45, 52.**

a cura del gruppo Mons. Piva

e ideali comunemente affermati, passa necessariamente per un'analisi storica. Di qui il riferimento alle scienze umane e alla sociologia in particolare[36]. Esaminiamo alcuni documenti significativi a questo riguardo.

Gaudium et Spes (1965)
L'introduzione ha come titolo "*Le condizioni dell'uomo nel mondo contemporaneo*"; la parte prima*: "La Chiesa e la vocazione dell'uomo*". Il cap. I "*La dignità della persona umana*", il cap. II "*La comunità degli uomini*" e il cap. III "*L'attività umana nell'universo*"[37], offrono molti elementi di fondo da mettere in relazione con L'introduzione e la parte prima della *Populorum progressio,* soprattutto là dove si espongono I dati del problema e il concetto dello sviluppo proprio della Chiesa[38]. Il cap. I della seconda parte*,* dedicato al matrimonio e alla famiglia e al problema demografico[39], va correlato ai numeri 36 e 37 della *Populorum progressio.* Tutte le pagine dedicate alla "*Vita economico sociale*"[40] hanno riscontro nella prima parte della *Populorum progressio,* particolarmente nella terza sezione, dove, sotto il titolo generico "*L'opera da compiere*", si parla della destinazione universale dei beni, del diritto di proprietà, dell'uso dei redditi, dell'industrializzazione, del lavoro, del capita lismo liberale, delle riforme, della pianificazione...[41]. Il capitolo dal titolo la "*Promo zione del progresso e della cultura"*[42] può essere visto in relazione ai numeri 35 e 40 della Enciclica. Il capitolo relativo alla promozione della pace, con la condanna della corsa agli armamenti, la costruzione della Comunità internazionale soprattutto con la cooperazione in campo economico[43], trova corrispondenza nella *parte seconda* dell'Enciclica; cosi come nella stessa parte indicata, trovano corrispondenza le esortazioni della *Gaudium et Spes* all'impegno e all'azione dei cristiani nella costruzione del mondo nella pace"[44].

Nella prima parte si riprende con i temi fondamentali di antropologia teologica. C'è un tentativo esplicito di fondare la dottrina sociale sulla società umana e quindi di pensare la vita sociale alla luce della fe-

---

[36] **Si può vedere a questo proposito lo schizzo del processo di socializzazione tracciato dalla *Mater et Magistra* al n. 13, i nn. 4-10 della *Gaudium et Spes,* i nn. 8-21 dell'*Octogesima Adveniens.* Una documentazione solo esemplificativa dell'importanza che l'analisi storica acquista come supporto delle direttive magisteriali.**
[37] **GS nn. 4-39. 64.**
[38] **PP nn. 1-22, in *Enchiridion*, vol. 7.**
[39] **GS nn. 47-52 e n. 87.**
[40] **GS nn. 63-72.**
[41] **PP nn. 22-34, in *Enchiridion*, vol. 7.**
[42] **GS nn. 53- 62.**
[43] **GS nn. 77- 86.**
[44] **GS nn. 88-93.**

a cura del gruppo Mons. Piva

de. Al n. 23 non si usa volutamente il termine dottrina. Nei nn. 24 25 è ribadito il legame essenziale tra individuo e comunità, da cui scaturiscono le forme della comunità politica. Nel primo si sottolinea la chiamata comunitaria di Dio all'uomo, nel secondo l'interdipendenza tra singolo e società. Nel n. 32 è evidenziata l'unità fra amore a Dio e amore al prossimo; si recupera un'ecclesiologia di popolo, sottolineando la solidarietà del Verbo con l'umanità intera. Da questa teologia si cerca di ricavare un modello di società. Ma si avverte la difficoltà di applicarlo al contesto sociale odierno, ormai divenuto eterogeneo e complesso. Il tentativo porta in seguito al riconoscimento della relativa autonomia delle realtà terrene e ad una diversa impostazione dei rapporti tra Chiesa e mondo: si fecondano reciprocamente secondo il loro specifico[45]. Questa indipendenza va intesa nel senso che non si deducono immediatamente dalla Rivelazione i principi della attività politica, sociale, culturale, ecc. dell'uomo. Si tratta di vedere come le attività *umane* acquistano valore all'interno del piano della salvezza.

É da notare come il tentativo di fondazione teologica e di salvaguardia di alcune categorie teologiche porti al recupero, che si basa sulla dignità umana, della relazione tra la Chiesa e il mondo e al riconoscimento dell'autonomia delle realtà terrene. La dottrina si conferma nella seconda parte del documento, dove si afferma che i problemi sono trattati alla luce del Vangelo e dell'esperienza umana[46]. Il referente non è più la dottrina essenzialistica dell'uomo ma il Vangelo: il mistero cristiano nella sua totalità assicura la fondazione teologica e guida gli uomini nella vita sociale e politica. L'altro referente coordinato con il Vangelo è l'esperienza umana. Il testo afferma che la soluzione dei problemi non si può trovare adeguatamente nella pura riflessione sul Vangelo. Vengono cosi prese le distanze dalla teologia sociale e si riconosce l'insufficienza contenutistica del Vangelo in ordine alla soluzione dei problemi politici, economici, sociali in genere. In questo contesto si riprendono parti della Dottrina sociale della Chiesa, rielaborandoli nella prospettiva del "*sub luce evangelii et humana experientia*". Nell'indice del documento si trova uno schema di morale sociale. La *Gaudium et Spes* può essere considerata il primo grande documento di morale sociale, introdotto e supportato da altri documenti quali *Lumen Gentium, Dei Verbum* e *Dignitatis Humanae.* In sintesi, ricollegandosi alla tradizione, tende a superare il naturalismo essenzialistico: avverte la necessità di rendere esplicito il fondamento teologico in riferimento all'esperienza umana.

---

[45] **Cfr n. 36.**
[46] **Cfr n. 46.**

a cura del gruppo Mons. Piva

Populorum progressio (1967)

Spentosi Giovanni XIII nel pieno dei lavori conciliari, il 21 giugno 1963 fu eletto papa Paolo VI. Al Concilio, prima che ad ogni altro problema, egli dovette rivolgere il meglio delle sue preoccupazioni pastorali. Sul piano del Magistero, il pensiero di Paolo VI si sviluppa in stretta connessione con il pensiero conciliare, che egli stesso ha concorso a formare, come vescovo e come Papa. Non è fuori luogo ricordare che l'enciclica *Populorum progressio* ha avuto un periodo di elaborazione contempora neo alla redazione della costituzione pastorale *Gaudium et Spes,* della quale contiene ben quindici riferimenti, oltre ad ampi motivi di fondo relativi alla vita economico sociale, alla cooperazione internazionale, alla famiglia e all'incremento demografico, nonché ad alcuni concetti sull'uomo[47]. In realtà, però, fin dalla sua prima Enciclica, *Ecclesiam suam,* Paolo VI cominciò a meditare su questi problemi. Pur volendosi limitare ad "*un messaggio fraterno e familiare*"[48], nell'Enciclica avverte che non dobbiamo "*ignorare lo stato in cui si trova l'umanità, in mezzo alla quale si svolge la nostra missione*"[49]. Egli ricorda che non intende trattare "*temi urgenti e gravi che interessano non solo la Chiesa ma l'umanità, quali la pace fra i popoli e fra le classi sociali, la miseria e la fame che tuttora affliggono intere popolazioni, l'ascesa di giovani nazioni alla indipendenza e al progresso civile, le correnti del pensiero moderno e la cultura cristiana, le condizioni infelici di tanta gente e di tante porzioni della Chiesa cui sono contestati i diritti propri di cittadini liberi e di persone umane, i problemi morali circa la natalità e cosi via*". Tuttavia li ha presenti. Anzi si sente impegnato a riprenderli in seguito. "*Alla grande e universale questione della pace nel mondo, Noi diciamo fin da ora che ci sentiremo particolarmente obbligati a rivolgere non solo la Nostra vigilante e cordiale attenzione, ma l'interessamento altresì più assiduo ed efficace*"[50]. Chi volesse, perciò, delineare il pensiero di Paolo VI, potrebbe con frutto sfogliare la raccolta dei suoi discorsi, dai quali emerge il molteplice suo intervento tanto in campo internazionale, quanto nel settore specifico della promozione dei popoli nuovi. Troverebbe chiare prese di posizione sulle teorie economiche, sociali e umanistiche, presenti poi nella *Populorum progressio*[51].

L'Enciclica cita esplicitamente la costituzione pastorale *Gaudium et Spes* ben quindici volte! Cita ancora la costituzione dogmatica sulla

---

47 SORGI T., *Sviluppo della dottrina sociale cristiana nell'Enciclica Populorum progressio,* Roma 1967, p. 24.

48 PAOLO VI, *Ecclesiam suam,* in *Enchiridion*, vol. 8, p. 481.

49 Ibid, n. 5.

50 Ibid, *n.* 16-17.

51 Cfr ad es. *L'Enciclica nei commenti della stampa, in Aggiornamenti sociali 18* (1967) 373-416; I *commenti della stampa internazionale e degli ambienti qualificati, Regno* 12 (1967) 199-207.

a cura del gruppo Mons. Piva

Chiesa *Lumen gentium* e il decreto sull'apostolato dei laici *Apostolicam actuositatem.* Ma è tutto il documento che si apre nel segno del Concilio. Nel primo numero è detto in maniera esplicita: "*All'indomani del Concilio ecumenico Vaticano II, una rinnovata presa di coscienza delle esigenze del messaggio evangelico le impone di mettersi al servizio degli uomini, onde aiutarli a cogliere tutte le dimensioni di tale problema e convincerli di un'azione solidale in questa svolta della storia dell'umanità*"[52]. Come risposta poi al voto del Concilio, è stata creata una nuova commissione postconciliare proprio per questi problemi, la commissione *Justitia et* Pax[53]. Non è possibile raccogliere tutti i passi dei documenti conciliari e post conciliari nei quali si trovano elementi dottrinali collegati alla *Populorum progressio.* Mi limito ad indicare i documenti principali.

Decreto sull'apostolato dei Laici
Con il capitolo IV della *Costituzione dogmatica sulla Chiesa* nel Decreto sono presenti più di un motivo da tenere presente, anche in relazione alla *seconda Parte* della *Populorum progressio,* soprattutto sotto l'aspetto della cooperazione e dell'impegno dei cristiani. Trattandosi di dottrina socio economica ispirata al cattolicesimo, o per meglio dire, trattandosi di applicazione dei principi del Vangelo al campo socio economico, tutto *non può* essere nuovo. La Dottrina sociale della Chiesa non esiste da oggi. Giustamente perciò è stato messo in rilievo, non solo l'esistenza di precedenti dottrinali sul tema specifico, ma si è fatto notare anche quali sono stati *accentuati,* quali *sviluppati,* quali ancora *ampliati,* ed infine quali formano gli elementi *caratteristici* della presente Enciclica paolina[54]. Possiamo dire che l'Enciclica ha raggiunto un equilibrio sistematico di elementi e di parti da farne un tutto organico. Infatti, centrato il problema, lo sviluppo dei popoli, particolarmente di quelli che lottano per liberarsi dal giogo della fame, della miseria, delle malattie endemiche, dell'ignoranza, e mirano ad una più attiva valorizzazione delle loro qualità umane[55], il discorso corre subito all'essenziale: come promuovere lo sviluppo? Assodati i dati del problema, l'Enciclica espone la visione cristiana dello sviluppo, che nella sua *essenza* può ridursi alla seguente descrizione: sviluppo di tutto l'uomo e di tutti gli uomini da condizioni meno umane a condizioni più umane[56].

Da tale concetto generale il Pontefice passa a considerare i diversi aspetti particolari: i beni e la loro destinazione universale, il diritto ali'esistenza e il diritto di proprietà, l'uso dei redditi e l'espropriazio-

---

52 **PAOLO VI, *Populorum progressio,* n. I e 62, in *Enchiridion*, vol. 7, pp. 647ss.**
53 **Ibid, n. 5.**
54 **Cfr T. SORGI, o. c., pp. 20-34.**
55 **Cfr pp n. 1.**
56 **Cfr pp nn. 42-43.**

a cura del gruppo Mons. Piva

ne, l'industrializzazione e il capitalismo liberale, il lavoro e le riforme, la programmazione e la pianificazione, la lotta contro l'analfabetismo, la tutela della famiglia e i problemi demografici, l'organizzazione professionale, la cultura e la civiltà. Nella seconda parte *si* passa ad indicare concrete direttive di azione, raggruppabili intorno ad un triplice ordine di doveri dei popoli in avanzato stato di sviluppo verso quelli arretrati: a) *dovere di solidarietà,* in altre parole, programmazione, fondo mondiale, destinazione del superfluo, b) *dovere di giustizia sociale,* ossia il ricomponimento in termini più corretti delle relazioni commerciali tra popoli forti e popoli deboli, c) *doveri di carità universale.* Chi lavora per lo sviluppo è la tesi di fondo lavora per la pace; lo sviluppo è oggi "il nuovo nome della pace".

De justitia in mundo (1971)
Un altro documento interessante è quello del Sinodo dei vescovi del 1971: *La giustizia nel mondo.* Questo testo sottolinea l'imprescindibile unità tra l'agire cristiano e la giustizia nel mondo (realtà politica): trasmettere alla coscienza cristiana la preoccupazione per l'impegno della giustizia nei rapporti tra uomini, non solo a livello personale ma anche nelle forme istituzionali. Il testo si interroga inoltre sul rapporto tra fede e impegno per la giustizia e fa proprio il superamento di una *fondazione naturalistica* dell'impegno sociale dei cristiani e della Dottrina sociale della Chiesa. Il problema della fondazione è posto in prospettiva teologica. Ci si chiede quale fondazione della giustizia sociale sia rintracciabile nel nucleo del Vangelo. "*L'agire per la giustizia ed in partecipare per la trasformazione del mondo ci appaiono chiaramente come dimensione costitutiva della predicazione del Vangelo, cioè della missione della Chiesa per la redenzione del genere umano e la liberazione da ogni stato di cose oppressivo*"[57]. La prima parte pone in rilievo la nuova situazione, cui segue una breve denuncia delle ingiustizie che opprimono molti popoli. La seconda parte presenta il messaggio evangelico e la missione della Chiesa: il problema del rapporto tra l'azione della Chiesa e la promozione umana, e l'annunzio del Vangelo e la giustizia sociale. L'unità tra amore a Dio e amore al prossimo implica la giustizia, che richiede almeno il riconoscimento della dignità e dei diritti del prossimo. Dunque, l'impegno per la giustizia è visto come esigenza della missione della Chiesa di predicare il Vangelo.

All'interno del rapporto Chiesa promozione umana, si rilevano tre ordini: a) chiamata dal peccato all'amore del Padre, b) fraternità universale, c) giustizia. Ognuno di questi ordini è inserito e implicato dal precedente. La Chiesa è tenuta a dare testimonianza: la sua responsabilità, nei confronti della giustizia, si attua nel mandato di afferma-

[57] **Ibid**

a cura del gruppo Mons. Piva

re le esigenze dell'amore e della giustizia contenute nel Vangelo. Permane il problema della divisione dei compiti tra gerarchia e laici. Infatti, alla Chiesa, in quanto gerarchia e comunità di fede, non spetta il compito di fornire soluzioni sociali, politiche. È sottesa l'idea che spetta ai laici la missione temporale; mentre ai ministri compete quella spirituale, religioso.

Annoto alcune osservazioni circa il problema centrale che il testo propone. La questione risiede nell'espressione *ratio constitutiva* e riguarda l'interpretazione del ruolo che l'impegno per la giustizia ha nella missione della Chiesa: questo impegno è una conseguenza o risiede al centro della missione della Chiesa? Il significato dell'espressione sembra chiaro: l'azione per la giustizia è una forma *autentica e costitutiva* della predicazione del Vangelo. In questo senso, il Vangelo è proclamazione dello intervento di Dio a favore della giustizia, che non è sola dedotta dalla fede. La storia dell'interpretazione mostra, tuttavia, un cammino assai tormentato. Tanto è vero che l'espressione *ratio constitutiva* in seguito non fu più citata. Lo stesso Paolo VI chiese di approfondire il rapporto fra evangelizzazione e impegno per la giustizia, vista come *parte integrante ma non costitutiva* della evangelizzazione. La tensione crebbe negli anni tra il 1971 e il 1974. Nel 1974 viene celebrato il III *Sinodo dei vescovi* che fu di preparazione alla *Evangelli Nuntiandi* di Paolo VI. Il Sinodo ribadisce che il termine *costitutivo* non significa *unico* e si sposta l'accento sull'aspetto morale: la giustizia appartiene alla credibilità del Vangelo e costituisce una parte integrale dell'annunzio. Il problema è aperto: *integrale* può significare *che integra* oppure che è *parte costitutiva. Si* ribadisce che l'impegno per la giustizia conferma l'annuncio del Vangelo, perciò tra questi esiste un'intima connessione; non si specifica di che tipo.

Octuagesima Adveniens (1971)
Si avverte un cambio di tono significativo, anche perché il documento è presentato come lettera apostolica[58]. Non si parla più di Dottrina sociale della Chiesa ma di *Insegnamento sociale.* La lettera diventa un segnale chiaro del nuovo insegnamento sociale: si opera il passaggio ad una nuova prospettiva, percepibile soprattutto nella introduzione. Dopo l'introduzione si passa al rilevamento dei nuovi problemi sociali. L'analisi condotta a livello fenomenologico è ritenuta significativa per il giudizio del cristiano. Il rilevamento è anche un discernimento intorno alle correnti di pensiero, alla società e ai problemi internazionali. Al n. 3 il Papa prende atto della diversità dei problemi nel mondo, ai quali la Chiesa è chiamata a rispondere: al n. 4 scrive che non è sua ambizione e neppure sua missione pronuncia-

[58] ***Enchiridion delle Encicliche*, vol 7, pp. 899ss.**

a cura del gruppo Mons. Piva

re una parola unica o una soluzione di portata universale. Il problema non è da collocarsi tanto nella complessità del mondo, quanto nel fatto che non è affrontabile questa elaborazione da un singolo individuo. È necessario che le comunità diventino il soggetto che elabora la propria testimonianza di fede nei confronti dei problemi sociali. La comunità cristiana è invitata ad analizzare con occhi aperti la propria società, la propria realtà sociale. Non si dice con quali strumenti si deve realizzare questa analisi; si insinua comunque l'idea che non ci si potrà limitare alla semplice proposta di principi, in quanto il termine ultimo è quello di una testimonianza operativa. Si evidenzia il ruolo della comunità cristiana oltre a quello del Magistero. Quest'ultimo non è escluso ma inserito nella riflessione teorica e nell'azione pratica delle comunità. È chiaro l'intento: evitare di fare della Dottrina sociale della Chiesa un capitolo a sé stante, quasi separato, dalla teologia e dalla prassi ecclesiale.

Nella seconda parte il Pontefice si chiede se sia possibile ricondurre a matrici fondamentali l'orientamento teorico della prassi sociale. In questa parte fa capolino un metodo che chiamo *dialettico*: porre in rilievo una certa situazione per meglio illuminarne la sua complessità, e la difficoltà conseguente di impostare un'azione. Il criterio di discernimento, cioè la capacità di porre a giudizio le teorie e le relative prassi, elimina il sospetto che la Dottrina sociale della Chiesa sia una terza via, rispetto al marxismo e il liberalismo. Il n. 42 riprende e completa ciò che è stato detto al n. 4: la Chiesa non deve fare tutto; essa non ha un modello prefabbricato di uomo o di società da applicare e neppure vuole attenersi solo ad alcuni principi generali, ma intende sviluppare il suo insegnamento sociale a partire dalle situazioni mutevoli del mondo, alla luce della totalità del mistero cristiano. Un ulteriore sviluppo del pensiero del Papa consiste nel richiamare ad una giustizia più grande. Al n. 46 riconosce l'autonomia della realtà politica; i cristiani si sforzeranno di raggiungere coerenza tra il loro essere e la realtà politica. Accetta quindi un legittimo pluralismo, che non signi fica solo differenza ma anche opposizione. Le problematiche che si concentrano attorno agli anni settanta sono fondamentali: avviene il superamento della *Dottrina sociale della Chiesa nella sua formulazione classica* e si ha un *rinnovamento metodologico.* Nella *Octuagesima Adveniens*[59] l'accento è spostato dalla Dottrina sociale della Chiesa alla capacità di discernimento dei cristiani e delle comunità in rapporto alle diverse situazioni in cui si vengono a trovare. Con il n. 50 si sviluppa la problematica del pluralismo delle opzioni, dove non significa solo differenza ma anche opposizione, superabile con uno sforzo di convinzione. Quest'affermazione, almeno a me sembra, è carica di una certa ambiguità, perché si pone su

[59] **Vedi il n. 4.**

a cura del gruppo Mons. Piva

due piani diversi: quello politico e quello di fede.

Evangelii Nuntiandi (1975)
Nell'*Evangelii Nuntiandi,* il papa Paolo VI affronta il sociale come nucleo simbolico della promozione umana e dell'evangelizzazione[60]. Lo schema sottostante può essere così delineato: a) l'evangelizzazione ha il centro nell'azione redentrice di Cristo e nella salvezza, b) l'evangelizzazione non è completa se non in riferimento alla famiglia, alla pace, alla liberazione, c) esistono legami profondi tre evangelizzazione e promozione umana. Nel n. 24 è scritto che l'evangelizzazione è un fatto complesso e perciò non può essere ridotto ad un solo aspetto[61]. Nei nn. 25 26 si dice che il contenuto della evangelizzazione risiede nell'amore Trinitario e nella Redenzione: evangelizzare è anzitutto testimoniare Dio, rivelato da Gesù. Il n. 27 afferma che la salvezza è trascendente e non immanente. Il n. 28 proclama che la predicazione dell'amore fraterno deriva dall'amore di Dio e si colloca nel centro del Vangelo. Esso completa il concetto di evangelizzazione fino ad arrivare alla testimonianza dell'amore di Dio nell'amore ai fratelli. Il n. 29 spiega che l'evangelizzazione non è completa senza la predicazione sui diritti e doveri della persona e della famiglia, la pace, la liberazione[62] Il n. 31 recupera, in modo più preciso, il rapporto tra evangelizzazione e promozione: è di ordine antropologico, teologico, evangelico. Nel n. 32 il pontefice si oppone alla liberazione intesa come solo progetto temporale. L'evangelizzazione non va ridotta o intesa in modo ambiguo. Questo intervento di Paolo VI non ha eliminato o risolto tutti i problemi; anzi ritornano in altri documenti.

Laborem exercens (1981)[63]
Tutto il discorso dell'enciclica di Giovanni Paolo II prende l'avvio da un'intuizione di fondo: "*Il lavoro umano è una chiave, probabilmente la chiave essenziale, di tutta la questione sociale*"[64]. Il Papa stesso spiega che questa intuizione fondamentale non è nata casualmente o all'improvviso, ma è il frutto d'un lungo processo di maturazione, durato quasi un secolo. Quando Leone XIII scriveva la *Rerum Novarum* l'orizzonte della questione sociale coincideva con quello della classe proletaria. Più propriamente si trattava della questione operaia, i cui problemi erano: il conflitto tra capitale e lavoro, la determinazione del salario, l'intervento dello stato in economia, la legittimità del sindacalismo; in una parola, le condizioni del lavoro industriale. Quando Pio

---

60 **Vedi particolarmente i nn. 24-34.**
61 **È interessante ricordare che il tema si ritrova nella *Summa Theologiae,* là dove Tommaso tratta la questione del rapporto tra il Vangelo e la legge.**
62 **Questi elementi non appartengono al nucleo dell'evangelizzazione.**
63 **Vedi M. TOSO, *Giovanni Paolo II e la Dottrina sociale della chiesa*, in *La Società*, 3 (2006), 366-381.**
64 **LE n. 3, in *Enchiridion*, vol. 8,**

a cura del gruppo Mons. Piva

XI scriveva l'enciclica *Quadragesimo anno* l'orizzonte era già cambiato: non più la classe ma la società nazionale, *La questione operaia era diventata, in senso pieno, questione sociale*. Certamente, erano ancora presenti i problemi del lavoro, del proletariato industriale, ma erano assunti nella visione più ampia del sistema socio economico, da realizzare nell'ambito delle singole nazioni, dopo che la grande depressione del 1929 aveva segnato il fallimento del liberismo classico. Si pone l'accento sul salario, sulla funzione sociale della proprietà privata, sul socialismo moderato, sull'economia mista. Insomma, sul lavoro come perno della vita sociale ed economica della nazione.

Nel tempo in cui Giovanni XXIII e Paolo VI scrivono rispettivamente la *Mater et Magistra* e la *Octogesima Adveniens,* l'orizzonte della questione sociale è mutato di nuovo, profondamente. I problemi superano i confini delle società nazionali industrializzate e acquistano dimensioni mondiali. I poveri non sono più soltanto i proletari della classe operaia; a loro si aggiungono i nuovi proletari della società del benessere: emarginati, disadattati, handicappati, tossicodipendenti, anziani lasciati a se stessi come interi popoli del Terzo Mondo. Non è più in discussione solo la concezione del lavoro e dell'economia nel capitalismo e nel socialismo, ma la questione del lavoro si amplia fino a diventare il problema dello sviluppo, della pace, dell'equilibrio internazionale nei rapporti tra Nord e Sud, tra paesi industrializzati e Terzo Mondo.

Giovanni Paolo II scrive la *Laborem exercens,* quando ormai la questione sociale si trova a una svolta ancora più decisiva. Essa supera gli stessi confini del mondo, non si pone soltanto in termini di sviluppo economico e di equilibrio internazionale, ma coinvolge lo stesso significato umano del lavoro, all'interno del discorso più ampio sulla qualità della vita. Per risolvere la questione sociale bisogna ormai sapere qual "*è il significato che oggi si deve dare agli sforzi che tendono a costruire la giustizia sulla terra*"[65]. Dunque, l'intuizione da cui muove l'Enciclica è frutto di una lunga evoluzione storica: "*Se la soluzione, o meglio, la graduale soluzione della questione sociale, che continuamente si ripresenta sempre più complessa, deve essere ricercata nella direzione di rendere la vita umana più umana, allora la chiave che è il lavoro umano acquista un'importanza fondamentale e decisiva*"[66].

Un secondo elemento del quale si avvantaggia l'Enciclica, è la nuova coscienza che la Chiesa ha acquisito della sua missione nel mondo. La Chiesa è sempre stata consapevole di dover dare un contributo al-

[65] **LE n. 2, ibid.**
[66] **LE n. 3, ibid**

a cura del gruppo Mons. Piva

la soluzione della questione sociale. Ma, quale tipo di contributo? Prima di giungere a coglierne pienamente la specificità, è stato necessario un lungo processo di maturazione. Ai giorni di Leone XIII, di fronte alla lettura ideologica che liberismo e marxismo facevano della questione operaia, la Chiesa reagì formulando una risposta ideologica[67], ponendosi sullo stesso piano deduttivo delle ideologie classiche. Infatti, agli inizi la questione operaia fu conoide rata come un capitolo dell'etica sociale, e si ritenne che per risolverla bastasse tradurre in pratica i principi del diritto naturale, illuminati dalla rivelazione cristiana, senza mettere un accento particolare sulla necessità delle analisi storiche e senza dare troppo credito ai risultati delle scienze esatte e sociologiche. Analogamente, in un secondo tempo, quando la questione sociale da confronto di classi divenne confronto tra sistemi socio economici, la Chiesa reagì, ponendosi ancora una volta sullo stesso piano e propose come terza via un sistema alternativo al capitalismo e al socialismo: la società cristiana corporativa di Pio XI.

Bisognò attendere Giovanni XXIII, il Concilio Vaticano II e Paolo VI per giungere ad una comprensione più chiara della specificità del contributo dato dalla Chiesa alla soluzione della questione sociale, che nel frattempo aveva assunto dimensioni mondiali. Grazie anche all'ecclesiologia del Concilio vaticano II, si capì che l'apporto della Chiesa non stava nel proporre soluzioni, ponendosi sullo stesso piano delle ideologie o dei sistemi socio economici, bersi nel riscoprire la natura trascendente e religiosa dell'evangelizzazione. La Chiesa, quindi, doveva porsi al di là di ogni ideologia e di ogni sistema, scegliere l'uomo, per illuminarne i problemi dall'interno e per orientarne le scelte, restando sul piano etico e alla luce del Vangelo.

Giovanni Paolo II mostra di aver assimilato questa maturazione ecclesiologica, e affronta la questione sociale di oggi restando rigorosamente attestata sul piano religioso ed etico. Ciò consente all'enciclica di rivolgersi a tutti, al di là dei blocchi che dividono il mondo. Le sue indicazioni valgono per i credenti e per i non credenti, per le democrazie dell'Occidente e per i regimi socialisti, per i Paesi economicamente sviluppati e per quelli del Terzo Mondo. Cosi, il contributo della Chiesa può esser recepito da tutti coloro che sono lealmente in ricerca d'un senso da dare alla vita e al lavoro umano. La *Laborem Exercens o*ffre una visione non ideologica, non legata all'uno o all'altro sistema, ma autenticamente umana, su cui fondare una solidarietà nuova, capace d'ispirare e orientare modelli e sistemi diversi. Dunque, la coscienza più matura, che la Chiesa ha della sua missione nel mondo, consente all'enciclica di attualizzare il contributo alla

[67] **Si tratta della "filosofia cristiana", per usare le parole dell'enciclica.**

a cura del gruppo Mons. Piva

soluzione della questione operaia, che è quello di "*richiamare sempre la dignità e i diritti degli uomini del lavoro e di stigmatizzare le situazioni in cui essi vengono violati, e di contribuire ad orientare i cambiamenti per aprire la via verso una nuova solidarietà*"[68].

Infine c'è un terzo importante elemento: il riconoscimento del ruolo di mediazione dei laici. Alla fine del XIX secolo, ed anche oltre, il compito di elaborare una risposta alla questione operaia prima e sociale poi era riservato alla sola gerarchia. Infatti, i problemi sociali erano considerati una questione di natura essenzialmente morale, e perciò di sola competenza del Magistero. I laici non avevano che essere esecutori fedeli delle indicazioni della gerarchia. Ma, nonostante questa concezione primitiva e strumentale della funzione laicale, Leone XIII ebbe il grande merito di comprendere che ai laici competesse un ruolo di mediazione tra etica economia e politica, tra fede e storia. Fu un germe, che si sarebbe in seguito sviluppato. Quaranta anni dopo, Pio XI introdusse un'importante distinzione. Compete unicamente alla gerarchia elaborare i principi che riguardano l'azione sociale: mentre i laici concorrono alla realizza zione, in quanto "*ausiliari della Chiesa*"[69]. La consapevolezza che i problemi sociali, accanto alla dimensione etica, ne avevano altre di natura diversa (storica, economica, politica, ecc.) imponeva un metodo nuovo: "*Vedere, giudicare e agire*"[70]; partire, cioè, dalla rilevazione dei segni dei tempi nella loro complessità, per poi interpretarli alla luce della parola di Dio e del Magistero, e trarre orientamenti operativi non solo di natura etica, ma anche, grazie alla mediazione professionale dei laici, di natura socio economica e politica. La *Pacem in terris* (1963) fu la prima Enciclica a inaugurare ufficialmente questo metodo. Il Concilio Vaticano II lo fece suo con la *Gaudium et Spes* (1965); e Paolo VI con la lettera *Octogesima Adveniens* (1971) lo codificò nel n. 4, precisando che il soggetto di questo nuovo metodo doveva essere tutta insieme la comunità cristiana: gerarchia e laici, ciascuno con la propria specifica funzione. Cosi, il ruolo di dei laici è riconosciuto come decisivo non solo nel momento operativo *del l'applicazione* dell'insegnamento sociale della Chiesa ai casi concreti, ma anche nel momento precedente *dell'elaborazione* dottrinale La gerarchia, in quanto tale, non ha la specifica competenza professionale e scientifica, necessaria per una corretta ri levazione dei segni dei tempi, per efficaci scelte operative di natura economica, poli tica e sociale. I laici, quindi, non si potranno più considerare esecutori passivi delle disposizioni della gerarchia nel campo temporale[71]. Di qui, l'affermazione perentoria del *Documento finale di Puebia,* nel paragrafo in cui i vescovi latini ame-

---

[68] **LE n. 1, ibid**
[69] **QA nn. 8-9, in *Enchiridion*, vol 7.**
[70] **MM n. 249.**
[71] **AA n. 31b.**

a cura del gruppo Mons. Piva

ricani riassu mono il Magistero più recente in tema di dottrina sociale: "*Nella sua ela borazione e applicazione, i laici non devono essere esecutori passivi, ma attivi dei pastori, ai quali apportano la loro esperienza e competenza professionale e scientifica*"[72].

Un ultimo aspetto riguarda il significato del lavoro: un *atto della persona umana.* Il messaggio centrale dell'Enciclica si può cosi riassumere: la chiave essenziale della questione sociale, divenuta sempre più complessa e qualitativamente diversa, sta nel lavoro umano. Perciò, per risolverla, occorre innanzitutto liberare il lavoro dalle diverse interpretazioni ideologiche, date nel corso del tempo, risultate tutte parziali o devianti, e ristabilire il genuino significato umano; e poi fondare su di esso una nuova solidarietà del mondo del lavoro. Ma come determinare il significato vero del lavoro? L'Enciclica afferma: "*Il fondamento per determinare il valore del lavoro umano non è prima di tutto il genere di lavoro che si compie, ma il fatto che colui che lo esegue è una persona. Le fonti della dignità del lavoro si devono cercare soprattutto non nella dimensione oggettiva, ma nella sua dimensione soggettiva (...). Il lavoro è per l'uomo, e non l'uomo per il lavoro*"[73]. Il documento sviluppa questo principio fondamentale, deducendone le dimensioni essenziali a ogni lavoro umano: fisico o intellettuale, autonomo o dipendente, svolto in qualsiasi circostanza o situazione esterna.

Sollecitudo rei socialis (1987)
L'insegnamento fondamentale dell'Enciclica *Populorum progressio* ebbe una grande risonanza per il suo carattere di novità. Il contesto sociale, nel quale si vive oggi, non si può dire identico a quello di circa vent'anni fa. Per questo è necessario soffermarsi su alcune caratteristiche del mondo odierno al fine di approfondire l'insegnamento dell'Enciclica di Paolo VI, sempre dal punto di vista dello sviluppo dei popoli. Il primo fatto da rilevare è che le speranze di sviluppo, allora cosi vive, appaiono oggi molto lontane dalla realizzazione. Non si può dire che alcune iniziative non siano state valide; ma in linea generale non si può negare che la presente situazione del mondo, sotto il profilo dello sviluppo, offra una impressione piuttosto negati-

---

[72] ***Documento di Puebla,* n. 249.**

[73] **LE 6. L'enciclica introducendo la distinzione tra *lavoro in senso oggettivo* l'insieme delle attività, degli strumenti delle risorse dl cui si serve l'uomo per produrre i beni necessari alla vita) e *lavoro in senso soggettivo* (l'uomo stesso come persona, al quale occorre subordinare ogni attività), non intende affatto sminuire l'importanza della professionalità, né tanto meno negare le differenze di valore e di qualità che la specializzazione tecnica e scientifica obiettivamente introduce nelle diverse prestazioni lavorative, quasi che di queste differenze non si debba tenere il giusto conto. L'Enciclica vuole soltanto ribadire che il primo fondamento deve essere sempre l'uomo stesso, la cui dignità è uguale in ogni persona (cfr n. 6).**

a cura del gruppo Mons. Piva

va. Per questo occorre richiamare l'attenzione su alcuni indici generici, senza escluderne altri spe cifici. La persistenza e l'allargamento del fossato tra l'area del Nord sviluppato e quella del Sud in sviluppo: abbondanza e assenza di beni economici, sviluppo sotto sviluppo culturale, livelli superiori di istruzione e analfabetismo, diritto di iniziativa economica e sfruttamento, indipendenza politica e dipendenza politica ed economica, urbanizzazione, disoccupazione, carenza di alloggi, debito internazionale delle nazio ni più povere e colonialismo economico e finanziario da parte dell'Occidente, le guerre nei diversi punti del globo, l'immensa massa dei profughi e dei per seguitati politici o razziali, sviluppo della umanità e il problema demografico.

Lo sviluppo non è un processo rettilineo, quasi automatico e per se illimitato, come se, a certe condizioni, il genere umano debba camminare spedito verso una specie di perfezione indefinita. E' un processo storico che non consiste nell'avere in quanto tale, ma nel possedere in modo non rispettoso della qualità e della gerarchia dei beni che si hanno. Qualità e gerarchia che scaturiscono dalla subordinazione dei beni e della loro disponibilità all'essere dell'uomo ed alla sua vera vocazione. Quindi lo sviluppo non può consistere solo nell'uso, nel dominio e nel possesso indiscriminato delle cose create e dei prodotti dell'industria umana, ma piuttosto nel subordinare il possesso, il dominio e l'uso alla somiglianza divina dell'uomo e alla sua vocazione all'immortalità. A questa analisi generale si possono aggiungere alcune considera zioni particolari: la brama esclusiva del profitto, la sete di potere a qualsiasi prezzo, cui si contrappone la solidarietà tra i singoli, le nazioni e i popoli tutti[74].

1.2.5. La Chiesa e la questione sociale

Dal 1891, data della pubblicazione dell'Enciclica *Rerum Novarum,* la questione sociale diventa la *magna quaestio* degli interventi magisteriali. Tale centralità corrisponde ad un fatto obiettivo: i rapporti di produzione con l'avvento dell'industrializzazione, non soltanto hanno determinato un mutamento dei rapporti sociali, ma hanno acquistato nella determinazione di tali rapporti un peso specifico assolutamente predominante, rispetto a ciò che accadeva nella società agricola. Ma c'è un motivo più specifico, connesso con i rapporti particolari venutisi a creare tra Chiesa e società civile all'in domani delle rivoluzioni

---

[74] **Cfr *Sollecitudo rei socialis*, particolarmente le parti III e IV. Altri documenti del Magistero più recente saranno esaminati in una futura seconda pubblicazione, all'interno delle problematiche proprie. La variazione e la pluralità dei temi si sono ampliate enormemente, assieme anche a qualche variázione sostanziale in relazione ad alcune tematiche specifiche. È il caso dell'enciclica *Centesimus annus* di Giovanni Paolo II. Il testo sarà commentato soprattutto in relazione alla complessa realtà dell'azienda moderna. l'impresa moderna.**

a cura del gruppo Mons. Piva

liberali. I cattolici (specie in Francia e in Italia) si sentirono tendenzialmente estraniati e considerati in modo ostile a livello della vita politica; tuttavia mantennero sempre una presenza a livello di rapporti sociali. Il passaggio dalla forma assistenziale della prima metà a quella cooperativistica della seconda metà dello stesso secolo, fino alla presenza sindacale affermatasi al volgere del secolo, fu graduale e senza soluzioni di continuità.

Con la questione sociale, dunque, la Chiesa cattolica si confrontò ancor prima di avere superato il trauma della rivoluzione politico borghese, e quando era ancora arroccata tendenzialmente in atteggiamenti di ghetto risentito nei confronti della vita politica laicizzata. Quest'aspetto mi sembra molto rilevante anche dal punto di vista propriamente dottrinale. Il movimento di pensiero critico sociale conosce al di fuori dell'area cattolica, questi tre momenti: *Ancien régime,* stato liberale, stato sociale o socialismo; e le soluzioni del problema sociale sì configurano come superamento cri tico della concezione iiberale della società. Nell'area cattolica, invece, possiamo dire, con una certa approssimazione, che lo stadio liberale è stato saltato; l'atteggiamento di critica del cristiano sociali si realizza a partire da una concezione tendenzialmente "sacrale" della società. L'affermazione l'ho già documentata nelle pagine precedenti. Ma più di tutto rammento la constatazione che i cattolici sociali appartengono, nella grande maggioranza, agli "intransigenti" e non alle minoranze liberali. Si consideri il "socialismo" vago di Lamennals, il caso di Albertario, di Murri, di Toniolo in Italia, e in generale il caso della "Democrazia Cristiana" belga, francese e italiana verso la fine del XIX secolo. Essa reclutava i suoi addetti e mutuava le sue categorie di pensiero dal cattolicesimo intransigente[75].

Da qui la strana impressione che suscita per il lettore di oggi la lettura del movimento cattolico sociale, con quel misto sapore di arcaicità medievale e di radicalismo restauratore, che nella terminologia di allora significava: artefice di trasformazioni di struttura. Qualche cosa di simile deve essere detto della stessa Enciclica *Rerum Novarum* i cui contenuti sono tributari del movimento cattolico preesistente. Ma a parte l'arcaicità dei contenuti singoli, interessa rilevare la struttura argomentativa. Alla presente società conflittuale e violenta è opposta

---

[75] **Non induca in errore il termine *democrazia:* il popolo cui il termine fa riferimento non è il popolo protagonista della propria vicenda di emancipazione politica, ma il popolo in quanto civilmente realizza una società di tipo solidaristico. Ad esempio: TONIOLO definisce "la democrazia cristiana come quello ordinamento civile nel quale tutte le forze sociali, giuridiche ed economiche, nella pienezza del loro sviluppo gerarchico, cooperano proporzionalmente al bene comune, rifluendo nello ultimo risultato a prevalente vantaggio delle classi inferiori" (C*oncetto cristiano di democrazia,* in *Rivista Internazionale di Scienze sociali*, luglio 1897, p. 56).**

a cura del gruppo Mons. Piva

l'immagine di una società solidaristica e corporativa, la quale se da un lato corrisponde all'assetto che la società aveva prima delle rivoluzioni liberali, dall'altro (e questo fonda il valore assiologico) corrisponde alle esigenze stesse della natura umana. L'argomentazione che si riferisce al diritto di natura torna con grande frequenza nel corso di tutta l'Enciclica, e serve a fondare l'assetto privatistico e solidaristico che il Papa oppone all'assetto presente e al programma rivoluzionario dei socialisti. Dall'altra parte, l'immagine "naturale" dell'uomo e dei rapporti sociali cui Leone XIII si riferisce è chiaramente quella elaborata in epoche passate, nel contesto di una società agricola a struttura aristocratica e paternalistica. É significativo notare che nell'Enciclica manchi ogni tentativo di analisi delle trasformazioni storiche, prodotte nell'assetto sociale in rapporto ai nuovi mezzi di produzione. La rilevazione del presente si limita ad indicare i "mali" (cupidigia dei padroni, sfrenata concorrenza, usura divoratrice, monopolio della produzione e del commercio). Quanto alle cause, sono prese in considerazione solo quelle sovra strutturali, come ad es. la soppressione delle corporazioni di arti e mestieri. Quanto si osserva per la *Rerum Novarum* rimane tendenzialmente vero per tutti i documenti di Pio XI e Pio XII: perciò è possibile individuare nell'arco di insegnamento sociale che va da Leone XIII a Pio XII un periodo relativamente omogeneo, durante il quale ogni nuovo documento arricchisce di determinazioni ulteriori un quadro che, nelle linee fondamentali, rimane uguale. A questo periodo appunto si riferiscono in maniera pertinente i vari Manuali di *Dottrina sociale della Chiesa*, i quali combinano insieme le due intenzioni: l'esposizione della dottrina pontificia, e la trattazione or ganica, scientifica della materia. Il programma fu possibile in quanto i Pontefici stessi presentarono i loro contributi come arricchimenti progressivi di una costante dot trinale[76]. A partire da Giovanni XXIII i documenti accordano uno spazio via via più co spicuo all'analisi della situazione storica, ricorrendo ai dati delle scienze socioeco nomiche. A questa nuova attenzione della dottrina ecclesiastica corrisponde una mu tazione di vocabolario, che diventa sempre meno tributario della tradizione filosofica scolastica e giusnaturaiistica, e più vicino a quello delle scienze contemporanee della società. Al mutato vocabolario corrisponde anche un mutato metodo argomentativo.

1.2.6. Il diritto di proprietà privata

[76] **L'espressione *Dottrina sociale della Chiesa (o cattolica)* è di PIO XII, che l'applica anche agli insegnamenti dei Pontefici precedenti. PIO XI usava come sinonimo *Filosofia sociale,* oppure *Dottrina sulla questione sociale ed economica,* e opponeva questa dottrina, "immutata ed immutabile", alla *scienza sociale cattolica* coltivata dagli studiosi sotto la guida del Magistero, e tesa ad applicare la dottrina immutabile alle necessità sociali. Vedi CALVEZ-PERREN. o. c.. pp. 15-24.**

a cura del gruppo Mons. Piva

Molte dottrine economiche e sociali, proposte da Leone XIII fino a Pio XII, conservano oggi un interesse quasi unicamente documentaristico. Non è quindi il caso di riprenderle in questa breve sintesi: ad esempio le dottrine sul sindacalismo confes sionale o no, sulle corporazioni, sulla liceità del contratto salariale, sul giusto salario, sulla cogestione e l'azionariato operaio. Richiamo invece alcuni tratti essenziali della evoluzione dottrinale sulla proprietà privata. Innanzitutto perché questa evoluzione è un paradigma significativo del mutamento di prospettiva metodologica; e poi perché si tratta della dottrina forse più qualificante del passato Magistero in materia economico sociale e ancora oggi tra le più dibattute. All'origine dell'intervento di Leone XIII in materia economica sociale c'è un duplice ordine di motivi: la situazione obiettiva degli operai e il rimedio che il socialismo suggeriva per tale situazione. Cre do si debba onestamente riconoscere che il secondo ordine di motivi è quello più determinate. Molti indici lo confermano. La struttura dell'Enciclica prima di tutto: delineata la condizione disagiata degli operai e del conflitto sociale conseguente, prima di suggerire le vie per il superamento del conflitto e le responsabilità dei vari prota gonisti[77], Leone XIII ricorda e condanna la soluzione socialista, sviluppando in questo contesto la dottrina sulla proprietà privata come diritto di natura. Ancora: l'Enciclica interviene nella questione sociale soltanto nel 1891, ossia dopo gli inizi del movimento sindacale della classe operaia, dopo che si è avviato quel processo di co scientizzazione che espone chiaramente la classe stessa alle suggestioni del verbo marxista[78].

Questa prospettiva polemica dell'Enciclica, determina l'insistenza sul tema della proprietà privata: insistenza che diventerà una costante di tutti i documenti fino a papa Giovanni XXIII[79]. In seguito, la *Gaudium et Spes* non riaffermerà più in maniera esplicita il diritto di proprietà privata a proposito dei mezzi di produzione; mentre si appellerà alla funzione sociale che deve adempiere il regime di proprietà privata dei beni di produzione, per censurare alcune realizzazioni storiche, quale il latifondismo. La *Populorum progressio* (n. 23) affermerà che "*la proprietà privata non è un diritto incondizionato e assoluto*". Nessuno è autorizzato a riservare a suo uso esclusivo ciò che supera il suo bisogno. L'affermazione intransigente del diritto di proprietà privata, come diritto naturale inviolabile, ignora la distinzione tra beni produttivi e beni di consumo, come ignora ogni analisi dei rapporti sociali istituiti dall'incipiente società industriale. L'argomentazione in difesa

---

77 **Vedi i nn. 8ss.**

78 **La proibizione delle associazioni operaie venne meno sul continente soltanto negli anni 1860-1870; ma una loro diffusione sociologicamente apprezzabile si realizza soltanto nel decennio 1880-1890. Nel 1889 nasce a Parigi, con il concorso dei massimi partiti socialisti di Europa, la II Internazionale.**

79 **Cfr *Mater et Magistra* n. 23.**

a cura del gruppo Mons. Piva

della proprietà privata allude con tutta evidenza ad una società agricola, in cui la proprietà fondamentale è quella della terra; e il lavoro e la coltivazione sono ordinati alle necessità della piccola società familiare. Ancora: l'uomo, a differenza dell'animale, non utilizza soltanto dei beni, ma dispone ragionevolmente degli stessi. E questo *dominium* non può essergli garantito che dalla proprietà privata. La tesi è mutuata da S. Tommaso, ma con una curiosa trasposizione: è trasferito a vantaggio della proprietà privata ciò che Tommaso dice a favore della semplice proprietà. Tommaso che pure riteneva necessario il regime di proprietà privata giustificava questa necessità soltanto con considerazioni di ordine storico e la limitava alla "*potestas procurandi et dispensanti*", escludendone *l'usus.* Sicché la fedeltà al suo insegnamento avrebbe imposto di verificare la trasferibilità e il senso di questa distinzione nel nuovo regime di produzione[80]. Pio XII integra l'insegnamento di Pio XI, indicando esplicitamente lo scopo sociale: "*Destinazione dei beni a tutta la famiglia umana"*, che il regime di proprietà privata deve realizzare[81]. Con questa indicazione è coerente l'eventualità prevista nella enciclica *Quadragesimo anno* che "*certi beni siano riservati allo stato dal momento che compro tano tanto potere, quale la sicurezza dello stato non può permettere che si conceda ai privati cittadini*"[82]. Pio XII insisterà con forza ancora maggiore in ripetuti documenti sul fine sociale che il regime di proprietà privata deve garantire; affermerà il diritto di tutti alla proprietà, e non solo dei beni di consumo ma anche dei mezzi di produzione.

Ma come questo diritto possa comporsi con l'organizzazione industriale dei rapporti produttivi, che esige enorme concentrazione di capitale, non appare chiaro nella dottrina di questo Pontefice. In conclusione, l'affermazione del diritto di proprietà privata come diritto naturale sembra ambigua, se guardiamo alla sua rilevanza storica concreta: accosta, infatti, la difesa del diritto giuridico positivo, di fatto posseduto da alcuni, all'auspicio della proprietà generalizzata, auspicio contraddittorio con la difesa suddetta. Se guardiamo alle giustificazioni teoriche quelle che danno il senso e la misura dell'affermazione del diritto di proprietà privata come diritto in senso etico e cioè se guardiamo alla preoccupazione di fare di ogni uomo non un semplice consumatore, ma un protagonista libero del rapporto di produzione, in tal caso manca all'affermazione la concretizzazione storico giuridica: essa diventa un'istanza solo formale, che attende di essere tradotta in un progetto giuridico.

1.3. Il metodo della tradizione magisteriale e della teologia manuali-

---

80 Cfr J. DEZ ALEGRIA, *La lettura del Magistero pontificio in materia sociale,* in AA.VV., *Magistero e morale,* Bologna 1971, pp. 211-255.

81 Vedi l'insegnamento di Pio XI in *Quadragesimo anno* in *Enchiridion*, vol. 5.

82 Ibid. n. 46.

a cura del gruppo Mons. Piva

stica.
Dalle analisi fin qui condotte si possono tratteggiare i tratti caratteristici della metodologia della Dottrina sociale della Chiesa. Il punto di partenza è costituito dal concetto, considerato come una categoria prima alla quale la realtà è sottoposta. Il concetto agisce come un canone fisso, al quale la variabilità del singolare è sotto messa[83]. Il concetto diventa allora il modello regolatore che, scoperto nel mondo della razionalità, si applica alla realtà come regola esterna. È questo forse uno degli aspetti più caratteristici della metodologia manualistica di impronta scolastica. Infatti, il processo base del metodo è la distinzione o la divisione tramite l'analisi: il concetto è diviso nei suoi elementi fondamentali; la successiva eliminazione di tutti i contrari fornisce la prova come verità dimostrata. Il concetto assume cosi una funzione isolante nei confronti dei vari aspetti della realtà, che è assoggettata alle esigenze di una definizione *per atomum*. Il processo del sapere è concluso, quando ad un concetto corrisponde una sua realtà, o un aspetto della stessa, isolato dal tutto complesso organico[84].

Il senso e la portata di questo atteggiamento metodologico procede dal fatto che la funzione regolatrice dell'attività umana è attribuita ai soli concetti. La razionalità della vita sociale consiste nel sottoporre i processi sociali alle inderogabili esigenze di una ragione gravida di norme universali. La natura umana, scrutando se stessa tramite la ragione, scopre la sua legge, testimone della legge eterna. La morale si costituisce entro il cerchio della natura umana e della ragione: le norme morali che vincolano l'uomo sono il riflesso delle necessità insite, immanenti alla natura umana. Tutta la vita morale scaturisce perciò dalla correlazione essenziale esistente fra la natura e la ragione, quest'ultima considerata come struttura della natura stessa. La morale può essere perciò definita come il retto ordine delle relazioni essenziali tra la ragione conoscente e la natura umana razionale. "*Habentium convenientiam cum natura rationali ut tali*", afferma Suarez[85]. Tutte le attenzioni e le riflessioni del sapere morale sono orientate verso questo luogo universale e fisso, sempre valido, metastorico. Il metodo manualistico scolastico infine, attraverso l'astrazione, porta all'isolamento delle singole realtà; ciascun fatto è constatato e verificato dal concetto che lo misura. Esistono pertanto diversi fatti, uno accanto all'altro, senza legame di continuità, cristallizzati. I risul-

---

83 **Cfr A. MANARANCHE, *Esiste un'etica sociale cristiana?,* Bologna 1991[3], in modo particolare le pp. 97- 204.**

84 **Vedi per esempio GIOVANNI DI S. TOMMASO, *Commentarium in Summa Theologiae*, q. 17, d. 9, a 1: "Respectus trascendentalis non petit rem existentem".**

85 ***Traclatus quinque ad Primam Secundue D. Thomae,* Tom. IV, Tract. III, disp. II, Sect. II, Venetiis 1740. Vedi inoltre, sempre di SUAREZ, tom. V, lib. II, cap. VII; e il classico L. LEHU, *La Raison règle de la moralité d áprès St. Thomas,* in *RTh, 7* (1930) 132-211.**

a cura del gruppo Mons. Piva

tati dell'artificio astrattivo diventano così il surrogato della stessa realtà. Voglio citare un testo significativo: *"Specificatio datur ab ipso obiecto non ratione existentiae aut informationis realis, cum non sit forma intrinseca, nec ratione terminationis realis, cum non sit purus terminus, sed specificativa causa; sed ratione proportionis et abitudinis actus ad obiectum in esse intelligibili et apprehensibili"*[86]. Questo è, in breve, il punto nodale del metodo classico usato dai manuali di Teologia morale[87]. Tuttavia, è giusto notare che anche l'idealismo metafisico si è mosso sostanzialmente in questa prospettiva formale e astratta. Inoltre è utile segnare, per una più corretta lettura metodologica del fatto etico sociale, che il metodo astrattivo non può essere considerato falso in assoluto. Lo ritengo con H. Marcuse un momento necessario, anche se parziale, del processo di ricerca della verità.

2. La dialettica come metodo teologico

Ho cercato di evidenziare alcune linee portanti del metodo tradizionale della Dottrina sociale della Chiesa e quindi della Teologia morale sociale. Ora si rende necessaria un'approfondita e più completa discussione dei principi che regolano la nuova metodologia; principi già apparsi qua e là nelle analisi fin qui condotte. La Chiesa accetta la rivoluzione metodologica; anzi non mi sembra azzardato affermare che il Concilio Vaticano II ha intravisto queste mutazioni metodologiche e ne ha applicato le leggi fondamentali, almeno in alcuni settori del sapere teologico. Vedi ad es. la nuova struttura metodologica della Costituzione pastorale *Gaudium et Spes,* ai nn. 4-10; le conseguenze del metodo sono visibili nella lettera di Paolo VI *Octogesima Adveniens.*

Il Concilio Vaticano II restituisce al mondo reale la sua posizione centrale: "*Bisogna conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo nonché le sue attese, le sue aspirazioni e la sua indole spesso drammatiche*"[88]. Nel Concilio le trasformazioni prendono il posto delle deduzioni. Le trasformazioni sono, infatti, il fenomeno globale che investe l'umanità intera e "*sfida l'uomo, anzi lo costringe a darsi una risposta*"[89]. Questo tempo di trasformazioni rappresenta dunque una sfida rivolta prima di tutto all'uomo. Afferma, infatti, il testo completo della *Gaudium et Spes:*

---

86 *Giovanni di S. Tommaso*, Ibid.

87 Cfr D. CAPONE, *Introduzione alla Teologia morale,* Bologna 1992, pp. 29-69: ottima discussione sul metodo in Teologia morale. Vedi anche R. GARRIGOU-LAGRANGE, Du *caractère mètaphisyque de la théologie morale di St. Thomas,* in *RTh* 8 (1925) 343ss. I due scritti citati, per la diversità di impostazione metodologica, danno la possibilità di un approfondimento del problema indicato; la bibliografia è curata.

88 GS, n. 4.

89 Ibid.

a cura del gruppo Mons. Piva

"*L'umanità vive oggi un periodo nuovo della sua storia, caratterizzato da profondi e rapidi mutamenti che progressivamente si estendono a tutto l'universo. Provocati dall'intelligenza e dall'attività creativa dell'uomo, si ripercuotono sullo stesso uomo, sui suoi giudizi e desideri individuali e collettivi, sul suo modo di pensare e di agire sia nei confronti delle cose sia degli uomini. Possiamo cosi parlare di una vera trasformazione sociale e culturale che ha i suoi riflessi anche nella vita religiosa. E come accade in ogni crisi di crescita, questa trasformazione reca con sé non lievi difficoltà. Così mentre l'uomo tanto largamente estende la sua potenza, non sempre riesce però a piegarla al suo servizio. Si sforza di penetrare nel più intimo del suo animo, ma spesso appare più incerto di se stesso. Scopre man mano più chiaramente le leggi della vita sociale, ma resta poi esitante sulla direzione da imprimervi*"[90]. E continua lo stesso documento: "*In verità gli squilibri di cui soffre il mondo contemporaneo si collegano con quel più profondo squilibrio che è radicato nel cuore dell'uomo. È proprio all'interno dell'uomo che molti elementi si contrastano a vicenda. Da una parte, infatti, come creatura, esperimenta in mille modi i suoi limiti; dall'altra, si accorge di essere senza confini nelle sue aspirazioni e chiamato ad una vita superiore. Sollecitato da molte attrattive, è costretto sempre a sceglierne qualcuna e a rinunziare ad altre. Inoltre, debole e peccatore, non di rado fa quello che non vorrebbe. Per cui soffre in se stesso una divisione, dalla quale provengono tante e così gravi discordie nella società*"[91].

2.1. Il metodo dialettico

Chiamo *dialettico* il metodo che si applica allo studio dei problemi morali sociali[92]. Oggi, tuttavia, è difficile parlare con pertinenza di dialettica senza incorrere in gravi confusioni; infatti, sono tanti e molto diversi i modelli dialettici[93]. Una prima grande difficoltà nasce dal fatto che la dialettica deve anzitutto essere sdogmatizata, cioè liberata da ogni influsso filosofico, scientifico, teologico, morale; cosa che

---

90 **GS n. 4. Vedi anche nn. 5-9.**

91 **GS n. 10.**

92 **Per questa parte offro soltanto un'indicazione di alcune opere significative, che coprono lo spazio degli ultimi vent'anni circa. Nel corso delle mie analisi vengono indicate altre opere, come si può leggere nelle note seguenti. G. GURVITCH, *Dialettica e sociologia,* Roma 2000[4], pp. 39-58, 229-239; M. DAL PRA, *La dialettica in Marx,* Bari 1987; L. SCHIROLLO, *Dialettica,* Milano 1993; L. GRUPPI, *La dialettica materialistica della storia,* Roma 1998; AA.W., *La contraddizione,* a cura di BERTI E., Roma 2004: buona antologia di testi con ottima introduzione.**

93 **Cfr H. G. GADAMER, *La dialettica di Hegel,* Torino 2003[4]. È uno studio interessante anche per le analisi storiche circa le forme di dialettica. H. MARCUSE, *Ragione e rivoluzione,* Bologna 1999[5]; soprattutto G. GURVITCH, *Dialettica e Sociologia, o.c.,* pp. 39- 52 e 59-224.**

a cura del gruppo Mons. Piva

non sempre si è realizzata nella storia. E più che mai occorre liberare la dialettica dalla ipoteca rivoluzionaria. Non si può considerare la dialettica come strumento rivolu zionario detenuto da una classe sociale, come accade in Lenin, che considera il metodo dialettico come il *"marchio di fabbrica del marxismo rivoluzionario*"[94].

***Nel suo aspetto critico,* la dialettica include il netto rifiuto di un metodo che, disgiungendo gli elementi singoli dalla totalità, li rende indipendenti tra loro. È il compito critico proprio della dialettica, intesa come metodo. La dialettica nega le astrazioni cristallizzate, l'intento di identificare perfettamente il generale con il concreto vivo. In modo particolare la dialettica ha una funzione negativa, quando impedisce il conformismo dogmatico: essa allora è avviata a distruggere la fissità delle visioni privilegiate di un tempo determinato, cioè delle forme storico sociali, qualunque sia la loro genesi. Questo appare particolarmente chiaro, quando si pone il problema della giustizia. Per parecchi secoli, infatti, i teologi hanno pensato e vissuto staticamente. Ma ciò che si deve sottolineare non è soltanto la situazione statica nei rapporti di giustizia, quanto il contesto astrattivo dei confessori in lotta perenne con il problema della restituzione. È probabilmente un segno positivo la dichiarazione di principio fatta da S. Anfolso De Liguori nel trattato *De Iustitia,* specialmente in rapporto al problema della restituzione[95]. Ma l'avvertimento alfonsiano non è stato raccolto dai moralisti posteriori[96].**

***Nel suo aspetto positivo,* metodo dialettico, significa realismo, primato della realtà storico concreta. In questo senso la dialettica è propriamente il metodo del sapere sociale. Significa, allora, sottomissione della ragione ragionante alla realtà, sempre più ricca e flessibi-**

---

94 **Cosi si esprime H. MARCUSE, *Ragione e Rivoluzione*, o.c., p. 442. Il volume è da leggere interamente.**

95 **Cfr *Theologia Moralis,* vol. I, lib. III, tract. 5, de VIII, Praec. Decal. Cap. II: *De resfitutione,* Dub. I, particolarmente il n. 547, edizione Marietti, Torino 1880, pp. 545ss. *"Quid est restitutio, et an debeatur tantum ex lesione iustitiae commutativae. Restitutio est actus iustitiae ad salutem necessarius necessitate praecepti, quo reparatur damnum proximo illatum per iniuriam ; ita ut radix restitutionis non sit quaevis laesio proximi, v. gr. contra caritatem, etc. in quibus non habet ius quod violetur; sed ea tantum quae est contra iustitiam, in qua proprie iniuria infertur, hoc est, laeditur aliquod ius proximi quod is habet in re, vel ad rem in qua damnum patitur".***

96 **Cfr E. GENICOT - -J. SALSMANS, *Instituhones Theologiae Moralis,* vol. I, Bruges 1951, pp. 394-502. Ecco lo schema generale secondo il quale è ordinata ed esposta la materia. "Sectio I: *De dominio,* Sectio II: *De laesione juris alieni,* Sectio III *De restitutione".* La stessa distribuzione la troviamo in J. AERTNYS - C. DAMEN - J. VISSER, *Theologia Moralis,* vol. 1, Torino 1968, pp. 209-388. L'ordine di esposizione è diverso invece in B. HAERING, *La legge di Cristo,* vol I, Brescia 1967, pp. 443-588. Tuttavia ho la sensazione che un'analisi attenta conduca a concludere che l'Autore ben poco ha cambiato rispetto ai manuali tradizionali.**

a cura del gruppo Mons. Piva

le di ogni discorso razionale, ad una realtà che non si lascia mai afferrare del tutto, che si muove e si rinnova, non suscettibile di essere imprigionata dall'universale astratto. Metodo dialettico significa, inoltre, comprendere che la realtà sociale è un tutto organico; cioè, la comprensione delle parti è possibile soltanto all'interno del tutto organico. Le parti si integrano nel tutto e il tutto si pluralizza nelle parti. Né l'uno né l'altra sono comprensibili isolatamente. Questa unità e totalità presenta un duplice significato e potrebbe denominarsi, come dice De Saussure[97] "*totalità sincronica e totalità diacronica*"; cioè totalità esistente in un tempo determinato e totalità che si distende nel tempo. Contrariamente quindi al metodo classico, il metodo dialettico afferma che una parte non può definirsi per se stessa, isolata dalla totalità; ogni isolamento è bandito. Collegando i due aspetti esposti, otteniamo una doppia conclusione molto importante per la Morale sociale, soprattutto da un punto di vista metodologico. Il punto di partenza non è la ragione e il suo assoluto concettuale. L'esigenza presentata dal valore morale non scende dallo assoluto della ragione ragionante naturale, ma nasce e procede dalla stessa realtà concreta, e da questa mutua la sua forza obbligante, anche se non in maniera esclusiva. Ha ragione G. Bachelard quando afferma che la dottrina tradizionale di una ragione assoluta e immutabile è soltanto "*una filosofia*"[98]. Da questo punto di vista, è chiaro che l'apporto più positivo del Marxismo consiste nella messa in rilievo del primato della concreta totalità, anche se in essa manca l'aspetto dialettico originario del tutto[99]. Ma nemmeno le parti isolate costituiscono il vero punto di partenza. È necessario affermare che l'oggetto della ricerca è "il tutto complesso strutturato". Solamente il tutto è originario, non le parti. Anzi, "il tutto complesso strutturato" è qualcosa di nuovo e di specifico proprio in rapporto alle parti, le quali lungi dall'essere per

---

97 Cfr *Corso di linguistica generale,* traduzione italiana a cura di T. De Mauro, Bari 1997[3]. Come introduzione alla comprensione del pensiero di De Saussure, vedi: H. LEROY, *Profilo storico della linguistica moderna,* Bari 1989, pp. 73-87; G. LEPSCHY, *La linguistica strutturale,* Torino 1990, pp. 42-53, L. MILLET - H. VARIN – A. D'AINVILLE, *Lo strutturalismo,* Roma 1991, pp. 9-38, AA.VV., *Che cosa é lo strutturalismo?,* Milano 1987, pp. 7-102, particolarmente le pp. 31-61: J. PIAGET *Lo strutturalismo.* Milano 1971, pp.107-128.

98 G. BACHELARD, *La philosophie du Non,* Paris 1980 p. 145: "La doctrine traditionelle de la raison absolue et immuable n'est qu'une philosophie. C'est une philosophie périmée".

99 Si possono leggere le seguenti opere relative all'argomento indicato: K. KOSITT, *La dialettica della morale e la morale della dialettica,* in AA.VV., *Morale e Società,* Roma 1966, particolarmente pp. 99-101. Nella stessa opera si possono vedere: M. MARKOVIS, *L'integrazione della persona nella società socialista,* pp. 121-130. Inoltre l'interessante opera di A. M. SCHAFF, *Il marxismo e la persona umana,* Milano 1973, soprattutto pp. 57-169; ma il volume è da leggere per intero. Un'ultima segnalazione bibliografica interessante: J. Y. CALVEZ, *La pensée de K Marx,* Paris 1956, pp. 353-404: esposizione chiara del concetto di dialettica e di totalità.

a cura del gruppo Mons. Piva

se stesse originarie, non acquistano senso etico se non all'interno delle strutture dell'insieme. Le parti, dunque, inviano al tutto strutturato e complesso.

S. Tommaso afferma a più riprese questo carattere originario della morale sociale attraverso la categoria del bene comune[100]. Su questa linea S. Ramirez ha chiarito il problema della "*analogia del bene comune*"[101]. Il bene comune è uno, ma deve essere interpretato dialetticamente. La dottrina marxista ufficiale ha dimenticato il carattere originario del tutto complesso strutturato e lo ha ridotto a categoria universale. Marcuse, Althusser e Sartre hanno denunciato questa mancanza di dialettica, che mortifica il vero principio euristico: la ricerca del tutto per mezzo della comprensione delle parti, ma con il proposito esplicito di liquidare le parti stesse. E come nella logica classica l'universale elimina il particolare, così nella dialettica marxista il tutto impone alle parti la sua tirannia[102]. É necessario che il tutto sia realmente complesso e mantenga le differenze tra le parti. Il vero tutto non è mai una realtà tirannica rispetto alle parti. Insomma: un insieme umano è un'opera umana di creazione[103]. La permanenza delle parti all'interno del tutto, svela un nuovo aspetto della metodologia e della realtà dialettica: la rete reale dei rapporti fra le parti tra loro e con il tutto costituisce l'oggetto vero dell'atteggiamento dialettico nella teoria e nella prassi. La realtà dialettica è dunque la realtà di un insieme, all'interno del quale sussistono le parti. Cioè: la dialettica considera innanzitutto i rapporti delle parti con l'insieme e quindi delle parti tra loro. Solo da un'analisi cosi condotta è possibile risalire al valore morale obbligante. La visione dialettica supera la concezione di un'analisi delle sin gole parti, ed anche la concezione del tutto come puro aggregato senza unità interio re. Essa svela il fatto che le parti si condizionano a vicenda nel loro esistere storico, che entro il medesimo insieme esistono rapporti di tensione, di lotta, di conflitto, di contraddizione, di complementarità. La complessa realtà sociale in movimento si scompone in una molteplicità di processi reali,

---

[100] **Vedi alcuni testi tomasiani. S. Th, II-II, q. 26, aa 2-3, 4 ad 3; q. 31, a. 3; q. 61, a. 1; q. 64, aa. 1-2,5; q. 68, a. 1 ad 3; q. 141, a. 8. Una raccolta ampia e ragionata dei testi tomasiani si trova in A. UTZ, *Ethique sociale.* Tome T, I: *Les principes de la doctrine sociale,* Fribourg 1989, pp. 238-284. Cfr nella stessa opera la *Appendice* 1:1: *Les textes de S. Thomas sur le bien commun, réunis par le* Dr. A. P. Verpalen S. C. J. (ottimo).**

[101] **S. RAMIREZ, *Doctrina politica de Santo Tomàs,* Madrid 1951, p. 34. Il testo è datato ma è ancora fondamentale.**

[102] **J. P. SARTRE, *Critica della Ragione dialettica. I: Teoria degli insieme pratici,* Libro primo, Milano 1980, soprattutto le pp. 143-168. Si possono leggere le acute osservazioni critiche a Sartre di L. GEYMONAT, *Storia del pensiero filosofico e scientifico,* Milano 2000-2001, vol. VI, pp. 198-208.**

[103] **Cfr le interessanti pagine di E. FROMM, *L'arte di amare,* Milano 1994, pp. 21-53, 105-132. Credo di non fare violenza alcuna al pensiero di E. Fromm estendendolo al nostro tema.**

a cura del gruppo Mons. Piva

vissuti in livelli diversi. La messa in rilievo di questo fatto è la dialettica[104].

Importa insistere molto sull'aspetto della molteplicità dei rapporti dialettici, anche perché la spinta a considerare la dialettica unicamente in un rapporto di antagonismo è indubbiamente un fatto culturale attualmente di rilievo; dal quale tuttavia occorre guardarsi con molta attenzione. Bisogna rinnovare le chiare denuncie fatte da Gurvitch circa "*l'inflazione delle antinomie*"[105]. Da questo punto di vista occorre sdogmatizare la dialettica; altrimenti si potrebbe definirla come fa Herzen "*L'algebra della rivoluzione*". Il processo della vita sociale non si realizza sotto pressione di un universale antagonismo. La mistica degli antagonismi è più dannosa di quella di una società statica. Talvolta le tensioni possono essere spinte fino ad una polarizzazione antinomica, come accade per le classi sociali in un regime capitalista; ma il conflitto antinomico non è il solo rapporto dialettico necessario, la sola legge della storia. L'affermazione di Marx Engels, all'inizio del *Manifesto: "La storia di ogni società finora esistita è storia di lotta di classe*"; è una riduzione ideologica[106].

2.2. Il metodo dialettico e le scienze sociali

C'è un altro aspetto della dialettica da considerare; forse è il più significativo. Non conosciamo mai la realtà come un dato immediato; siamo sempre costretti a passare attraverso una mediazione, che è

---

104 Sono interessanti, anche se discutibili, le osservazioni di L. ALTHUSSER, *Per Marx,* Roma 1972, pp. 139-194. Vedi anche una interessante osservazione di H. MARCUSE, *Ragione e rivoluzione,* o. c. pp. 6-16.

105 Cfr G. GURVITCH, *Determinismi sociali e libertà umana,* Roma 1969, p. 44 e pp. 217-223: il libro è da leggere. Dello stesso Autore vedi anche: *Dialettica e sociologia,* Roma 1968, pp. 161-184.

106 A titolo esemplificativo cito alcuni testi significativi. K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844,* Torino 1970, pp. 62-68. MARX-ENGELS, *Manifesto del Partito comunista,* Roma 1977, pp. 56, 64-65, 68-7O, e soprattutto il famoso testo alle pp. 47-48. MARX-ENGELS, *L'Ideologia tedesca,* Roma 1972, pp. 5-7O, 422-423: K. MARX, *Per la critica dell'economia politica,* Roma 1969, pp. 5ss.; K. MARX, *Il Capitale,* vol. I,1, Roma 1972, prefazione alla prima edizione, p. I8; vol. I,\2, Roma 1972, cap. 14, pp. 221ss. Significativi per 1'orientamento metodologico generale sono gli avvertimenti vari e i distinguo di Marx nel vol. I,3, Roma 1972, pp. 221-224, vol. I, cap. 15, specialmente p. 306. Un ottimo commento di quest'ultimo testo vedi in G. DELLA VOLPE, *Chiave della dialettica storica,* in AA.VV., *Morale e società,* Roma 1966, pp. 103-120; vol. 2, Roma 1979, pp. 122-125. Per una più approfondita comprensione dei testi citati, si può leggere: P. D. DOGNIN, *Introduzione a K. Marx,* Roma 1984, pp. 162-205; J. Y. CALVEZ, o. c., pp. 355-404; L. GEYMONAT, *Storia del pensiero filosofico e scientifico,* Milano 200-2001, vol. IV, pp. 507-565, vol. V, pp. 295-331; alle pp. 923-931 con ampia bibliografia; S. AVINERI, *Il pensiero politico e sociale di Marx,* Bologna 1972, particolarmente le pp. 191-232; Il *pensiero di K Marx,* a cura di U. CERRONI, Roma 1992, pp. 316-373: raccolta di testi interessanti.

a cura del gruppo Mons. Piva

costituita dal complesso delle scienze sociali[107]. Esiste, infatti, una molteplicità di scienze sociali, testimoni della difficoltà e della complessità del reale sociale. Anche i rapporti tra le diverse scienze sociali sono dia lettici[108]. A volte questi rapporti si sono sviluppati nella linea della collaborazione; il più delle volte in senso antinomico. Ciò si può vedere analizzando le posizioni di Comte, di Durkeim[109]. La sociologia, come scienza positiva, assorbe tutto il sapere sociale; impone le regole del comportamento umano e inabissa la morale nella scienza positiva, anzitutto nella sociologia. Anche l'economia classica ha ignorato la morale per giungere ad affermare la naturalità delle sue leggi. Innalzando l'economia a valore supremo, l'uomo ha costruito un'economia che, di fatto, è contro l'uomo stesso. Forse è anche per questa ragione che la Teologia morale ha guardato con sospetto le scienze positive. E malgrado tutto, anche qui si rende necessario il metodo dialettico. Le diverse scienze sociali devono incontrarsi; si devono cioè costruire rapporti di complementarità. L'interdipendenza è un'esigenza essenziale. Nascono, però gravi problemi non ancora del tutto risolti. Si pone prima di tutto il problema del rapporto tra la morale sociale e le altre scienze sociali. Alla morale si deve soprattutto attribuire la capacità di riconoscere l'essenziale ambiguità e ambi valenza delle altre scienze sociali: sociologia, politica, economia, diritto, ecc. Ma que sto fatto non deve mai mutarsi in una fonte di sospetto. Al contrario, una morale che non accetti questa ambivalenza è una morale alla quale sfugge la realtà, perché le ambivalenze delle scienze sociali non fanno altro che svelare l'essenziale molteplicità della vita sociale stessa[110].

D'altra parte, la dialettica, come metodo delle scienze sociali, non è una dialettica ascendente o discendente, non sfocia nella salvezza né nella dannazione; non è ottimista, né pessimista. Le leggi della dialettica marxista, cioè il passaggio dal quantitativo al qualitativo o salto rivoluzionario e le leggi degli opposti come fonte di sviluppo e la nascita del nuovo, non tengono conto adeguatamente della distinzione esistente fra la morale e le altre scienze sociali, caratterizzate dalla ambivalenza. Ciò vuol dire che la dialettica marxista non è in realtà una dialettica, perché tende a sopprimere le scienze sociali. E nonostante le sue esplicite dichiarazioni cancella le differenze qualitative

---

[107] **Fondamentale è la lettura della lettera apostolica *Octogesima Adveniens* di PAOLO VI, ai nn. 38-40. Il documento è da leggere per intero. Ritengo che sia il documento più completo del Magistero sociale di questi ultimi decenni.**

[108] **Cfr G. GURVITCH, *Dialettica e sociologia*, o.c., pp. 275-294: buona lettura.**

[109] **Cfr L. GEYMONAT, *Storia del pensiero filosofico e scientifico,* Milano 2000-2001, col. IV, pp. 427-455: *Il sorgere del positivismo in Francia: A. Comte.* Alle pp. 777-780 si trova un'ampia bibliografia relativa all'autore citato. Per l'introduzione al pensiero di Durkeim. cfr M. HARRIS, *L'evoluzione del pensiero antropologico. Una storia della teoria della cultura,* Bologna 1991, pp. 625-690.**

[110] **Cfr H. MARCUSE, *Ragione e Rivoluzione, o.c.,* pp. 347-357.**

a cura del gruppo Mons. Piva

esistenti tra le leggi della società e le leggi della natura[111]. La dialettica marxista accetta la dialettica che riflette l'inesauribile ricchezza delle forme di sviluppo, della conoscenza poliedrica; ma non riconosce le forme ambigue come tali.[112]. Secondo Tommaso, infatti, il conoscere umano è una realtà dialettica. Con la conoscenza si crea una realtà nuova e diversa, una totalità nella quale coesistono conoscente e conosciuto. Non esistono elementi separati; si pone un insieme nuovo e specifico, esattamente come nel bene comune. Intelligenza e realtà si pongono come parti in tensione dialettica tra loro. Perciò l'antica disputa tra realismo e idealismo ha una sola soluzione quella che conduce al superamento delle parti: la totalità. La verità è quindi un movimento, un avvenimento in cui coesistono in tensione dialettica l'uomo e il mondo. Si giunge alla verità in un divenire dell'uomo singolo *et simul* in un divenire sociale, nella interdipendenza e nel dialogo[113].

La condizione umana fondamentale che garantisce il conoscere, è che il soggetto non si identifichi con il mondo. Allo stesso modo la garanzia fondamentale per amare è che sussista tra il soggetto e l'oggetto una buona distanza, come afferma M. Oraison. All'interno di questa unità dialettica del conoscere umano sussistono, quindi, le parti: il soggetto e l'oggetto, che si affermano nella loro singolarità e nella loro funzione specifica. Conoscere è un'unità di incontro che non sopprime le parti. É la presenza unificata di una doppia attività contrapposta ed insopprimibile. Lo stesso si dica per la capacità di amare. L'opposizione marxista tra idealismo e materialismo dimentica questa dialettica fondamentale. Invece è soltanto in questa unità dialettica che le parti si affermano nella loro singolarità e nella loro funzione specifica. Qui troviamo l'argomento decisivo per i temi fondamentali della Dottrina sociale della Chiesa e cioè la presenza in questa unità di incontro di una duplice attività: quella del soggetto e quella dell'oggetto. Il soggetto è l'essere che rientra in se stesso. E il ritorno in se stesso è per S. Tommaso la nascita o la sorgente della dignità della persona. La coscienza è dunque un fatto originario, che non si adegua a nessun schema universale imposto dall'estrinseco.

La persona è unicità primordiale, istanza ultima e ineludibile, definiti-

---

[111] **K MARX*, Lineamenti fondamentali della critica della economia politica (1857-1858),* vol. I, Firenze 1968, p. 313.**

[112] **Tutto ciò che vi è di problematico nella dialettica marxista si trova tipicizzato in Marcuse, quasi ipnotizzato dal problema della negazione, e per il quale i rapporti appartengono ad una teoria in vista della loro negazione. La teoria consiste nella conoscenza di una prassi che vuol mutare in mondo. Cfr H. MARCUSE, *Saggio sulla liberazione,* Torino 1989. Dello stesso Autore vedi il saggio: *La liberazione della società opulenta*, in AA.VV., *Dialettica della liberazione,* a cura di D. Cooper, Torino 1999, pp. 177-193.**

[113] **Cfr S. Th, I, q. 12, a. 4; q. 16, a. 1;q. l9, a. 6,a d2.**

a cura del gruppo Mons. Piva

va, non inseribile né assorbibile dall'alto, come un caso o una cifra di una serie. Ed è per questo che in S. Tommaso la coscienza, anche se erronea, è sempre obbligante[114]. Nel marxismo la mancanza più evidente è l'assenza di dialettica tra persona e stato; ciò deriva dalla mancanza di dialettica vera tra l'uomo e il mondo, e conseguentemente dalla riduzione della coscienza a riflesso puro[115]. Ma occorre considerare anche l'oggetto e la sua funzione. La coscienza che rientra in se stessa è sempre una coscienza che esiste nel mondo. E l'essere nel mondo è, a sua volta, originario. La coscienza che rientra in se stessa è una coscienza *mondana*, come asserisce S. Tommaso; dalla storia, direbbe Sartre[116]. La coscienza vuota e senza oggetto è una coscienza finta, un sogno, una rischiosa utopia se questo distacco dal reale storico avvia la coscienza verso l'assoluto incondizionato, come in I. I. KANT[117]. Allora, il rapporto tra coscienza e mondo concreto storico è anzitutto un rapporto di complementarità dialettica. Il rapporto radicale non è l'universale antagonismo come in Hegel e in Marx; non possiamo accettare il detto di Hegel "*Io sono lotta, io sono conflitto*". Ma piuttosto con S. Tommaso dobbiamo affermare che questo mondo concreto è il compimento dell'io personale. Sul piano morale, il mondo concreto invia alla coscienza una somma di esigenze. È questo il modo proprio della coscienza di obbligare. Quindi: esiste l'insieme, la totalità dialettica, l'unità dei diversi nella quale esistono le parti in rapporto dialettico. S. Tommaso scrive:"*Ex hoc enim quod intellectum fit unum cum intelligente, consequitur intelligere, quasi quidam effectus differens ab utroque*"[118].

2.3. Il metodo dialettico e il Concilio Vaticano II

Il nuovo atteggiamento metodologico è ampiamente realizzato nella costituzione pastorale *Gaudium et Spes* e nel decreto *Dignitatis hamanae.* Ci sono tuttavia altri testi che si possono reperire nei diversi documenti conciliari soprattutto nella costituzione *Lumen* Gentium. La Chiesa si definisce anche in rapporto al mondo. È aperta alla realtà mondana. E questo rapporto è indubbiamente dialettico; essere nel mondo senza essere del mondo è un'espressione evangelica dialettica, indicativa della opposizione e simultaneamente della convergenza tra mondo e Chiesa: è l'unità degli opposti[119]. Che la Chiesa si

---

[114] Cfr *De Veritate,* q. XVII, aa. 1-5.

[115] Cfr Y. CALVEZ, o. c., pp. 421-426.

[116] Cfr J. P. SARTRE, *L Essere e il Nulla,* Milano 1970, Parte seconda: *L'essere per sé,* pp. 115-281 .

[117] A questo proposito si può leggere: A. LAMBERTINO, *Il rigorismo etico in I. KANT,* Parma 1970, pp. 228-259.

[118] S. Th. I, q. 54, a. 1, ad 3. Cfr A. HORTELANO, *Morale responsabile,* Assisi 1968, pp. 40-115.

[119] Sarà utile rileggere GS, cap. IV: *La missione della chiesa nel mondo contemporaneo nn.* 40-45 ed. Deh. nn; 1442-1465; *Dignitatis hamanae.* la dichiarazione e da leggere integralmente. Inoltre si può vedere: *Discorso di Paolo* VI del 6 ago-

a cura del gruppo Mons. Piva

definisca in rapporto al mondo, ha un senso preciso: essere posseduta totalmente, anche se non esaustivamente, dal tempo. La pastoralità del Concilio significa un profondo cambiamento metodologico; la Chiesa dagli spazi degli universali si è trasferita nel tempo degli uomini. L'affermazione è utile allo scopo di sottolineare un evidente cambiamento di stile nell'accentuazione di un aspetto: il tempo storico come categoria teologica. La costituzione *Gaudium et Spes* stabilisce il nuovo metodo già nella Introduzione. Non si pone come scopo primario la ricerca di una dottrina sociale cristiana per concludere ad un'animazione cristiana dell'ordine temporale, stile Maritain; ma piuttosto, la ricerca di una presenza della Chiesa nel mondo di oggi, in una lettura attenta dei *segni* dei tempi[120].

***I segni dei tempi*: questa nuova categoria teologica è passata in modo deciso nel linguaggio e nella metodologia della teologia moderna, basti pensare alla produzione teologica di questi ultimi decenni. Tende in modo sensazionale a mutarsi in una categoria fondamentale di una teologia vivace: la ricerca dei segni dei tempi inscrive la Chiesa nel momento della storia. Non posso intraprendere un'analisi adeguata di questo luogo teologico; soltanto tento di fare il punto sulla incidenza che questa nuova categoria può avere sulla metodologia della morale sociale. Nella categoria *segni* dei *tempi* si ritrovano tutte quelle caratteristiche che ho descritte come proprie della dialettica. Prescindo dall'aspetto soggettivo, secondo il quale indagare i segni dei tempi è un atteggiamento proprio della Chiesa come popolo di Dio e faccio piuttosto riferimento al momento oggettivo. I *segni dei tempi* fanno allusione alla realtà mobile e flessibile, ai fatti storici, sempre tensionali, sovente drammatici e anche antinomici. Una sottocommissione conciliare proponeva questa definizione: *I segni dei tempi sono fatti che per la loro generalizzazione e grande frequenza caratterizzano un'epoca.* I segni dei tempi sono dunque una chiamata verso il realismo storico. L'ermeneutica teologica attuale mette in rilievo il fatto della mobilità del soggetto nell'atto di comprendere verità oggettive. I fatti storici sono fatti compromettenti che impegnano cioè il soggetto non soltanto sul piano teorico ma anche su quello pratico. L'oggettività pura è soltanto un'astrazione, un'illusione soprattutto sul piano dell'agire morale sociale. Da questo punto di vista sono interessanti le critiche fatte da K. Barth al decreto conciliare sulla *Libertà religiosa*[121]. La prospettiva di Barth è simile alla nostra.**

---

sto 1964 in AAS. 56 (1964), pp. 609- 659.

120 Cfr nn. 1-10. Si può consultare l'indice sistematico delle edizioni Dehoniane del Concilio Vaticano II, alla voce *Segni dei tempi.* Vedi anche AA.VV., *La Chiesa nel mondo di oggi. Studi e commenti intorno alla Costituzione Pastorale Gaudium et Spes,* diretta da G. Baranna, Firenze 1966, pp. 147,254-256,287, 603-607.

121 Cfr *L'hermeneutique de la liberté,* Paris 1970, p. 412s.

a cura del gruppo Mons. Piva

L'introduzione della *Gaudium et Spes* non esaurisce la novità del metodo dialettico. È presente in tutta la costituzione, e può essere sintetizzata in tre momenti fondamentali: 1) il movimento del tempo e l'accelerazione del suo ritmo, 2) la autonomia dell'attività umana nel mondo che si costruisce attraverso lo sviluppo scientifico e tecnico, 3) la socialità dell'uomo sviluppata sia in modo estensivo (mondializzazione della interdipendenza umana) sia in modo estensivo (la libertà e responsabilità personali)[122]. Invece di una dottrina, il Concilio segue i fatti e ne fa l'ermeneutica alla luce della fede. Così il senso della storia diventa consa pevolezza collettiva. Il segno del tempo è il punto di coincidenza della pressione dello Spirito Santo sulla storia e sul popolo di Dio.

Forse l'aspetto più difficile del problema consiste nel rapporto tra i fatti storici in se, nella loro fattualità materiale, e il loro significato religioso che nasce dalla fede. Quando il fatto storico è assunto a categoria di segno non svanisce come fatto, non abbandona la sua qualità di fatto storico sociologico. Nel segno del o cioè, come categoria teologica, resta intimamente legato al fatto, osservabile anctempo rimane tutta la realtà, anche quando è trasferita nell'ambito della fede. Il segnhe dalle altre scienze sociali; e il lavoro di ricerca, proprio delle altre scienze sociali, continua ad essere necessario per il teologo[123]. C'è il rischio della teologizzazione dei fatti storici, di una specie di evasione dalla storia: è un rischio che si deve correre. I fatti storici sono segni che mantengono tutto lo spessore della loro realtà. Su questa base poggia il dialogo con il mondo, necessario e ineluttabile. Su questa base si fonda l'importante affermazione del Concilio Vaticano II secondo il quale la Chiesa non soltanto dona al mondo ma anche riceve[124]. La storia, l'unica storia umana, è qualcosa di comune ai fatti e alla fede; e questa comunione perdura entro le categorie teologiche. Inoltre la realtà storico sociologica conserva di fronte alla teologia la propria autonomia, le proprie leggi. I segni dei tempi, prima di essere teologizzati, cioè prima che abbiano a liberare la loro segreta potenza di animazione trascendente occorre individuarli, scoprirli nella loro oggettività storica. La storia umana è una specie di terreno nel quale la rivelazione si impianta, come direbbe Chenu, ne sviluppa l'intera "*potentia oboedientialis*" e ne svolge il significato più vero. I segni dei tempi hanno qualcosa di dialettico: da un lato svelano l'intervento salvifico di Dio; dall'altro consentono l'attesa di uno svelamento più radicale e definitivo. Esiste nella storia *dialetticamente una, la* salvezza trascendente e questa si svela nella

---

[122] **Cfr *Gaudium et Spes*, particolarmente la parte prima e i capitoli III e IV della parte seconda.**

[123] **Cfr PAOLO VI, *Octogesima Adveniens,* nn. 38-41, in *Enchiridion*… o. c.**

[124] ***Gaudium et Spes*, nn. 40-45.**

a cura del gruppo Mons. Piva

imma nenza dei fatti[125].

2.4. Distinzione fenomenologica di due relazioni

Se noi poniamo a confronto il modo di agire di un operaio in fabbrica e il modo di agire dello stesso in famiglia o la sera al bar, risultano subito evidenti caratteristiche divergenti. Nel primo caso, l'agire dell'operaio è pressoché disciplinato da norme obiettive che si impongono a lui senza che egli abbia la possibilità di disporne: il margine di scelta è ridotto al minimo. Nel secondo caso invece tale margine rimane molto ampio. L'individuo può decidere quale conto fare delle attese, delle aspirazioni, dei bisogni delle persone con le quali entra in rapporto; può scegliere tra bene proprio e bene altrui. Si trova immediatamente e consapevólmente investito di una responsabilità.

P. Ricoeur sceglie per i due tipi di rapporti interumani rispettivamente la denominazione di *essere socio* ed *essere prossimo.* La terminologia è suggerita dalla parabola del buon samaritano. E' evidente che il comportamento del samaritano nei confronti del disgraziato assalito dai briganti non è a lui imposto da alcun dovere di stato, da alcun ruolo sociale: al contrario, la sua condizione (samaritano) lo separa dal disgraziato (presumibilmente giudeo); se egli si avvicina per prendersi cura di quell'uomo, è solo per una scelta libera, spontaneamente assunta. Il comportamento del sacerdote e del levita che passano oltre, può essere spiegato forse forzando un poco il senso del testo come comportamento imposto dal rispettivo ruolo: la loro funzione culturale li occupa al punto tale da renderli indisponibili per l'evento imprevisto, per l'incontro occasionale, che non rientra nelle competenze codificate. In ogni caso, non interessa a questo punto il senso della parabola, ma assumo le due categorie *essere prossimo* ed *essere socio* in senso assolutamente a valutativo: sicché rientra nel rapporto *essere prossimo* anche il comportamento di chi fa male al prossimo, comunque si rapporti a lui immediatamente, al di fuori di ogni mediazione sociale, di ogni istituzione obiettiva che gli imponga un comportamento determinato. Ricoeur stesso, e altri dopo di lui, parlano anche di *relazioni lunghe* e *relazioni brevi,* a seconda che esse siano o meno mediate da un'istituzione obiettiva, preesistente rispetto all'agire del singolo[126].

A partire dalla distinzione così abbozzata, *dobbiamo intendere per società non la semplice somma dei rapporti interumani che si realiz-*

---

[125] **Cfr K. RAHNER, *Storia del mondo e storia della salvezza,* in *Saggi di antropologia soprannaturale,* Roma 1965, pp. 497-532; A. DARLAPP, *I fondamenti di una teologia della storia della salvezza,* in *Mysterium Salutis*, vol. I, Brescia 1967, pp. 5-221.**

[126] **Cfr art. cit., p. 246.**

a cura del gruppo Mons. Piva

zano all'interno di un determinato gruppo, ma piuttosto il complesso di istituzioni obiettive che, di fatto, disciplinano tali rapporti, che strutturano il gruppo. **Il concetto di istituzione *obiettiva* è il più largo possibile. Un'esemplificazione: le strutture sociali che più immediatamente vengono alla mente sono quelle giuridica, politica, il sistema produttivo. Non si tratta di strutture separate; l'individuazione delle interdipendenza reciproche costituisce uno dei compiti imprescindibili per giungere al giudizio etico. Quello che però voglio rilevare è che sia la legge sia l'organizzazione politica del potere sia l'apparato produttivo strutturano rapporti particolari. Ma esistono anche altre strutture sociali: ad es. la tradizione collettiva, la religione, il costume prevalente, comunque si sia affermato, magari la semplice moda imposta dai mezzi di comunicazione di massa. Tutti questi elementi strutturano i rapporti interumani assegnando ai singoli comportamenti prestabiliti e creando quindi reciprocamente l'attesa di tali comportamenti[127].**

L'esemplificazione alla quale ho accennato fa nascere subito un sospetto: non si dà al concetto di *struttura socia/e* un'estensione così ampia (e correlativamente una comprensione cosi ridotta) da dover considerare tutti i rapporti umani come rapporti sociali? Penso si debba rispondere affermativamente alla domanda, senza che la risposta affermativa costituisca un'obiezione contro l'opportunità di un concetto del genere. È vero: tutti i rapporti tra gli uomini passano per una mediazione obiettiva. Basti pensare all'imprescindibile mediazione del linguaggio, il quale è tutt'altro che uno strumento asettico e impregiudicante; al contrario, il linguaggio è sempre veicolo di una certa cultura, di una tradizione, di un consenso sociale: in questo senso esso assegna dei ruoli prestabiliti. È vero anche che non esiste alcun *rapporto soltanto lungo,* del tutto determinato dall'assegnazione di ruoli, operata dalla struttura obiettiva. Per riferirmi ad un esempio paradossale: è possibile personalizzare in qualche minima misura anche il gesto di chiedere il biglietto del treno, il gesto più burocratico che si possa immaginare. Sicché, la distinzione tra rapporto esseresocio e rapporto essere prossimo non può servire a stabilire due categorie separate di comportamenti delle quali si interesserebbero rispettivamente l'etica individuale e la etica sociale. Quella distinzione serve piuttosto a individuare due aspetti compresenti in ogni comportamento, seppure in misura diversamente rilevante. Detto altrimenti, l'essere socio è a rigore una categoria dell'etica generale, prima di tutto un criterio per distinguere un aspetto speciale dei doveri dell'uomo. In concreto è soltanto la misura diversamente rilevante che non può servire a distinguere le diverse parti dell'etica

[127] **M. Weber, nell'opera citata, alla p. 278, definisce "l'agire in società" in termini di agire "orientati (...) in vista di aspettative, le quali sono mantenute sulla base di ordinamenti".**

a cura del gruppo Mons. Piva

speciale, e che suggerisce l'opportunità di riunire in un'unica trattazione organica la riflessione relativa alla realtà politica, giuridica ed economica.

2.5. Il problema etico sociale

Il complesso delle strutture sociali ha una funzione normativa nei confronti dell'agire del singolo: il fatto di essere italiano, maggiorenne (secondo la legge), professore od operaio, e così via, mi impone dei doveri, crea delle attese nei miei confronti da parte dell'insieme degli uomini in mezzo ai quali io vivo. La forza dell'imperativo in questione è lasciando impregiudicata la possibilità di una fondazione più profonda una specie di ricatto: chi disobbedisce è emarginato, rompe il patto sociale, e per questo è escluso dai vantaggi dello stesso. Dicendo *patto sociale* non voglio evidentemente introdurre in maniera improvvisa e ingiustificata una teoria contrattualistica circa le origini delle istituzioni sociali; voglio soltanto alludere alla funzione che di fatto le istituzioni sociali svolgono: quella di creare un consenso, una coordinazione, una strutturazione nella vita di relazione. Quale che sia l'origine dell'istituzione il potere ingiustificato, il verdetto democratico, la volontà divina promulgata da un capo cari smatico o altro una volta che essa si sia, di fatto, affermata come tale, costituisce una specie di regola del gioco sociale: non si può partecipare al gioco senza rispettarne le regole. L'etica, d'altra parte, ha come oggetto, doveri che si dicono tali incondizionatamente: *vuole determinare ciò che l'uomo deve,* non perché gli è im posto da questa o quell'altra persona, da questa o quell'altra istituzione sociale, che ha potere su di lui. Non ciò che l'uomo deve in cambio di questo o quell'altro van taggio, *ma ciò che l'uomo deve in senso assoluto,* ciò cui egli non può sottrarsi senza negare se stesso, la sua dignità e il suo destino. In prospettiva teista, si esprime la stessa verità affermando che l'etica intende determinare la volontà di Dio nei confronti dell'uomo. In prospettiva teologico cristiana, si dice che l'etica vuole deter minare le implicazioni di quella scelta fondamentale descritta nel Vangelo, come scelta dell'unica perla preziosa, per la quale vale la pena vendere tutto il resto[128]; che 1'etica vuole determinare in che cosa consista quella conversione alla quale chiama la proclamazione di Gesù: "Il Regno di Dio s'è fatto vicino", afferma S. Marco[129].

Dunque, realtà sociale e convinzioni etiche sono entrambe sorgenti di imperativi per l'uomo, ma di imperativi diversamente giustificati e diversamente urgenti. Nasce ineluttabilmente il problema di un loro confronto, o più precisamente nasce il compito di una critica e valutazione dal punto di vista etico di quegli imperativi sociali che sono per loro stessa natura quelli che più facilmente disciplinano in ma-

[128] **Cfr Mt 1 3,45ss.**
[129] **Cfr Mc 1,15.**

a cura del gruppo Mons. Piva

niera irriflessa la massima parte dei nostri comportamenti. L'imperativo sociale appartiene all'ordine dei fatti: ha una sua consistenza obiettiva, una sua ineluttabilità nei confronti della libertà del singolo. È una realtà con la quale in ogni caso bisogna fare i conti. Viceversa l'imperativo etico appartiene unicamente all'ordine ideale, a ciò che deve essere. Ma si tratta di una necessità per nulla fisica, al contrario della costrizione sociale. L'imperativo etico si appella alla libertà; la sua verità ed evidenza sono l'unica sua forza. L'imperativo sociale fa invece forza sul bisogno della appartenenza sociale. In questa eterogeneità di fondo trova spiegazione il conflitto tra etica e inserimento sociale, tra etica e politica in particolare. Non basta considerare un imperativo sociale eticamente ingiustificato, o addirittura cattivo, perché l'imperativo stesso cessi di essere tale. D'altra parte l'imperativo morale, proprio perché incon dizionato, non si lascia frustrare dalla contraddizione con la realtà delle strutture sociali esistenti[130].

Ma accanto alla possibilità del conflitto, sussiste la possibilità e la necessità del confronto, della commisurazione reciproca tra i due tipi di imperativo. Non si tratta di due realtà insorgenti di fronte al singolo quasi provenendo da due mondi estranei l'uno all'altro: la concreta strutturazione dei rapporti umani da un lato e il mondo idea le delle leggi divine dall'altro. Se cosi fosse non resterebbe che constatare la coinci denza materiale o la contraddizione dei due tipi di imperativo; il conflitto sarebbe tragico, senza possibilità di mediazione. Occorrerebbe scegliere: salvare la vita biologica, quella che non può fare a meno dell'inserimento sociale e dannarsi l'anima, o salvare l'anima, ma per un altro mondo. Le cose non stanno cosi. È vero che il potere, la coercibilità dell'imperativo è caratteristica essenziale dell'imperativo sociale. Però è anche vero che tale potere non si configura mai (o quasi) come forza bruta, ma si copre di giustificazioni tendenti a configurarlo come scaturente dal bene degli uomini. Tali giustificazioni assumono varie forme: le formulazioni giuridiche innanzitutto, che stanno intenzionalmente alla base di tutto l'ordinamento della società. Penso ai discorsi di coloro che detengono un potere politico, penso ai molteplici strumenti di informazione e di pressione sull'opinione pubblica di cui dispongono i detentori del potere economico; e altro ancora.

Giustificare il potere, legittimare l'imperativo sociale, significa d'altra

---

[130] L'intuizione lucida di questa tensione tra giustizia e potere, tra etica ed imposizione sociale, è espressa in un *Pensiero* (n. 310,ed. Serini) di PASCAL: "È giusto che ciò che è giusto sia seguito; è necessario che ciò che è forte sia seguito. La giustizia senza la forza è impotente; la forza senza la giustizia è tiranna. La giustizia senza la forza è contraddetta, in quanto vi sono sempre i cattivi ; la forza senza la giustizia è accusata. Bisogna dunque mettere insieme la giustizia e la forza per fare in modo che ciò che è giusto sia anche forte, e ciò che è forte sia anche giusto".

a cura del gruppo Mons. Piva

parte tentare di avallarlo di fronte al tribunale della coscienza pubblica, ossia dal punto di vista etico. Correlativamente, il discernimento etico del singolo non può figurarsi come un'intui zione immediata di un modello ideale, fuori della storia e della società, come ascolto individuale nell'interiorità della propria coscienza di ciò che Dio chiede. Al contrario, sono i modelli di comportamento sociale, le convenienze avallate da una consue tudine, che avviano al discernimento etico e s'impongono nella gran parte dei casi come ciò che si deve incondizionatamente fare. Appare già l'ambiguità della pres sione sociale: essa è da un lato pressione sanzionata, che esercita un potere ricattatorio nei confronti del singolo; ma è insieme pressione che si impone con motivazione etica, e che quindi interpella la libera decisione della coscienza personale. Sviluppare un'etica sociale significa chiarire questa ambiguità, distinguere tra i diversi livelli e forme in cui si esprime il fatto sociale, comprendere criticamente i difficili rap porti tra potere e diritto, superare la suggestione immediata di ciò che si presenta co me consueto e accettato dall'opinione comune, per conseguire il riferimento assolo to al bene dell'uomo, che solo può dare dignità etica ad un imperativo. La giustizia senza la forza è contraddetta, in quanto vi sono sempre i cattivi; la forza senza la giustizia è accusata. Bisogna dunque mettere insieme la giustizia e la forza per fare in modo che ciò che è giusto sia anche forte, e ciò che è forte sia anche giusto.

Capitolo Secondo

IL MESSAGGIO BIBLICO SUI RAPPORTI SOCIALI

L'esperienza storica e la riflessione degli ultimi due secoli hanno introdotto una prospettiva nuova nella comprensione della società civile e delle istituzioni giuridiche e politiche. Tutte queste acquisizioni ci permettono di interrogare la S. Scrittura sul tema della società e dell'etica sociale. La Scrittura non ha una teoria sulla società e sui problemi relativi. E anche se contiene molte dottrine sulla società, queste sono talmente legate alle condizioni storiche e culturali dei diversi tempi e autori, da rendere impossibile qualsiasi riferimento diretto. La lettura che farò della Bibbia tende ad individuare il giudizio che la storia biblica, nel suo complesso, centrata in Cristo; letta a partire da questo centro, può portare alla esperienza sociale contem poranea. L'analisi ripercorre le grandi epoche dell'Antico Testamento (Mosé, la Mo narchia, il Profetismo). Ma risulterà chiaro, che l'unità dinamica rilevata nella storia vetero testamentaria è suggerita da quella storia letta nella prospettiva del suo com pimento in Cristo.

1. Storia della dissociazione tra regno di Dio e Regni umani

a cura del gruppo Mons. Piva

Il tema presenta un'oggettiva complessità, anche per la mancanza di uno studio sistematico e completo sull'argomento. Il metodo dell'indagine tende a individuare le grandi tappe della storia vetero testamentaria, coglierne le rispettive caratteristiche e concludere su alcuni aspetti importanti. Soprattutto il metodo tende ad evidenziare la dissociazione, che ad un certo punto della storia di Israele, si realizza tra regno di Dio e regni terreni.

1.1. Il diritto sacro della tradizione mosaica

Il secondo fondamentale momento storico della storia della salvezza è quello dell'Alleanza mosaica[131]. Elemento essenziale dell'Alleanza è la legge, che nel suo signifi cato religioso è definita interamente dalla vicenda storica attraverso la quale si costi tuisce, ma che nei suoi contenuti materiali deriva largamente dal diritto consuetu dinario dell'Antico Oriente, preesistente all'Alleanza. Cosicché attraverso la combinazione dei due aspetti prende forma un giudizio, un'interpretazione del diritto consue tudinario che sta a fondamento dell'esperienza sociale di Israele.

Precisiamo, dunque, anzitutto il significato teologico di legge. Come è noto, non esiste ancora un accordo tra gli studiosi circa il momento e le circostanze in cui l'allean za divenne quadro sintetico di riferimento della coscienza di Israele, come popolo di Dio[132]. È comunque convinzione comune che la legge compaia nella tradizione biblica soltanto entro il quadro dell'Alleanza, che ne definisce quindi il senso. Ora, dell'al leanza fa parte un preambolo storico, come risulta dai testi biblici e dall'analisi dei trattati di vassallaggio ittiti, dai quali sembra derivare il modello formale dell'Alleanza stessa[133]. La legge appare come determinante il complesso dei comportamenti cui il vassallo è tenuto per avere la protezione del sovrano, il quale lo ha beneficato nel passato. Passato, futuro, azione di Dio già compiuta e promessa sono gli estremi entro i quali si stabilisce il patto tra Dio e il popolo.

---

[131] **Occorre notare che il primo momento della storia della salvezza è costituito dalla creazione *ex nihilo*.**

[132] **Cfr gli accenni alle tesi sostenute dai più autorevoli biblisti in J. VINK, *Jahveh nostro Dio è la salvezza*, *Concilium* 10 (1967) 73-83. Secondo G. Von RAD, *Teologia dell'Antico testamento,* Brescia 1987, la pericope che racconta le vicissitudini del popolo nel Sinai sarebbe una tradizione inserita in un secondo momento nell'originario credo storico di Israele, come appare ad esempio in Dt 26. All'origine di tale inserzione starebbe la federazione (di Sichem?) tra le tribù israelitiche nel periodo cananaico.**

[133] **Gli elementi strutturali della *berith* sono: preambolo storico, presentazione delle parti, contenuto dell'Alleanza per il futuro, disposizioni particolari (=legge dell'Alleanza sinaitica), maledizioni e benedizioni.**

a cura del gruppo Mons. Piva

Di là dello schema tecnico dell'Alleanza è possibile rilevare alcune costanti nella rivelazione divina vetero testamentaria. Dio si manifesta come colui che promette e promettendo chiama: chi egli sia, si manifesterà pienamente soltanto nel futuro, attraverso la sua fedeltà alle promesse fatte[134]. Ciò che Dio promette è semplicemente la vita dell'uomo: la discendenza, i pascoli, una terra fertile, la casa, una vita lunga, e così via. I gesti potenti (primo la liberazione dalla schiavitù dell'Egitto), mediante i quali esalta la vita dell'uomo, sono il segno della sua fedeltà, l'antefatto dell'Alleanza offerta ad Israele. Di fronte a questa rivelazione, intesa come promessa, sta la fede di Israele: affidamento alla guida di Dio verso il futuro. Fede che si esprime, in primo luogo, come risposta ad un imperativo preciso. "Vattene dal tuo paese"[135]. "Ora va, io ti mando da Faraone"[136]. "Ho deciso di farvi salire dall'Egitto, dove siete oppressi, verso il paese dei Cananei"[137]. Fede che si esprime nell'obbedienza alla legge; la quale è indicazione del cammino verso quel futuro di vita promessa da Jahveh, così come il comandamento di uscire dall'Egitto, di camminare attraverso il deserto verso una terra dove scorre latte e miele. Questo è il significato della legge. I suoi contenuti materiali derivano dal diritto consuetudinario delle tribù di Israele: non tutti i suoi contenuti, ma una parte cospicua di essi, e cioè i comandamenti della seconda tavola, per riferirci allo schema del Decalogo[138].

Che importanza ha tutto questo per l'argomento che stiamo trattando? Direi notevole. La legge è il primo strumento che connette la storia particolare della salvezza con la storia umana universale; la prima forma mediante la quale la storia di Israele diventa interpretazione dell'esperienza sociale di tutti i popoli. Il diritto, che tradizionalmente strutturava e custodiva il vivere sociale, è riconosciuto insieme come esigenza di Dio nei confronti del suo popolo, e cioè come la strada che conduce il popolo verso la promessa. Certo, in questa re interpretazione il diritto ha conosciuto correzioni e complementi. Ma più significativo dei successivi apporti materiali della tradizione mosaica, è il riconoscimento che in esso si esprime una istanza divina. Il primo legame istituzionale tra le tribù di Israele pare costituirsi appunto

---

[134] **In questa luce va letta la pericope della rivelazione del nome di Jahveh: Es 3,13-15, secondo l'interpretazione di G. Von RAD, o. c., p. 127. Per il tema "rivelazione", e per quelli strettamente connessi di "avvenimento salvifico" e "promessa", si può vedere la rassegna di tesi teologiche di J. MOLTMANN, *Teologia della speranza*, Brescia 1970, pp. 95-121.**

[135] **Gen 12,1.**

[136] **Es 3,10.**

[137] **Es 3,17.**

[138] **Per avere un'idea della parentela tra legge mosaica e diritto consuetudinario antecedente, è opportuno legare il codice dell'Alleanza (Es 19-23): le sue enunciazioni casistiche, estremamente analitiche, non lasciano dubbi. Cfr M. NOTH, *Esodo*, Paideia 1977, pp. 187- 241.**

a cura del gruppo Mons. Piva

sulla base di un tale "diritto sacro". I piccoli Giudici[139], la cui funzione è diversa da quella dei capi carismatici suscitati nei momenti di emergenza, e ancora Samuele esercitano la giurisdizione in Israele, quando ancora non esistevano istituzioni politiche che legassero stabilmente le diverse tribù[140].

1.2. La monarchia davidica

L'istituzione politica, dopo di quella giuridica, è la seconda realtà sociale, integrata nella storia della salvezza. Divenne anch'essa struttura di Israele come popolo di Dio, mediazione quindi della signoria di Dio. La monarchia davidica non nacque come esecuzione di istruzioni dettate dal cielo, ma fu il risultato di un giudizio e di una scel ta di Israele nei confronti della organizzazione politica degli altri popoli. Ma ciò che distingue l'assunzione della istituzione politica da quella giuridica è il discernimento critico, il giudizio circospetto che la fede esercita nei confronti dei modelli politici esistenti. Anche se l'assunzione del diritto sociale consuetudinario comportò una selezione e un affinamento, questi risultano meno evidenti all'esame comparato della tradizione mosaica e delle codificazioni orientali precedenti. Non esistono testi biblici nei quali si esprime un giudizio critico nei confronti del diritto consuetudinario. Men tre la diffidenza, addirittura la condanna, appare il primo atteggiamento di Israele nei confronti del potere politico, della sovranità di un uomo sugli altri uomini[141]. Ma an che i testi che presentano la monarchia quale istituzione voluta da Dio per il suo popolo pongono l'accento su alcuni aspetti che distinguono nettamente la monarchia davidica da quella degli altri popoli. Il re è l'unto di Jahveh[142], rimane soggetto alla legge[143], all'istruzione dei profeti.

Ben presto si manifestano le contraddizioni fatali: la tentazione di trasformare la forza in diritto, la logica chiusa ed incredula del potere, sono troppo inscritte nella istitu zione politica in generale, perché la monarchia davidica ne possa essere esente. Già a proposito del re

---

139 **Cfr Gdc 10,1-5; 12,7-15.**

140 **1Sam 7,15ss.**

141 **Si veda la parabola di Jothan (Gdc 9,7-57) contro Abimèlech, e la sua pretesa di farsi protettore dei figli di Israele. La condanna del censimento voluto da Davide (2Sam 24), un tipico atto di sovranità politica secondo i modelli esistenti. In particolare la versione antimonarchica della istituzione della monarchia in 1Sam, 8; 10,17-27 e 12. L'atto di nascita di quella che diventerà una delle istituzioni fondamentali di Israele per molti secoli, è presentato come un peccato, un'insubordinazione del popolo nei confronti di Javeh.**

142 **Cfr 1Sam 10,1; 24,7-11.**

143 **Vedi il ritratto del re disegnato da Dt 17,14-20. È molto significativo che il ritratto del re ideale non sia disegnato indicando le funzioni positive, ma elencando le tentazioni dalle quali dovrà guardarsi, come pio israelita. Della monarchia, impostasi soprattutto per una necessità storico-politica, Israele avverte i pericoli.**

a cura del gruppo Mons. Piva

Davide e del re Salomone, il racconto biblico denuncia gravissime colpe. Ma le colpe della monarchia non sono soltanto colpe dei monarchi. È l'organizzazione sociale conseguente che coinvolge elementi di discriminazione, che contraddicono l'uguaglianza dei figli di Israele di fronte all'unico Signore. L'esistenza di una corte, dell'esercito, dell'amministrazione centralizzata trascina con sé la differenziazione tra città e campagna e lo sfruttamento della prima nei confronti della seconda[144]. La gerarchia politica amministrativa moltiplica le possibilità di abusi a tutti i livelli: giudici, sacerdoti, capi di ogni genere diventano il bersaglio costante della predicazione profetica, che esalta come contropotere agli occhi di Dio poveri, contadini, orfani, vedove. In complesso possiamo dire che l'intera storia della monarchia davidica, costituisce un ininterrotto processo contro se stessa. Sempre invari abilmente concluso con una condanna. Questa storia è stata scritta dalla tradizione deuteronomista che riflette il punto di vista della predicazione profetica[145].

1.3. La predicazione profetica

Il crollo della monarchia divisa, soprattutto di Giuda, divide la storia del profetismo in due periodi abbastanza distinti. Mentre interlocutore della predicazione dei primi profeti è Israele nel suo complesso, rappresentato e condannato nella persona del re e delle sue istituzioni pubbliche, dopo la distruzione di Gerusalemme interlocutore diventa la comunità dei credenti, prima nella condizione di esilio e poi nella esistenza precaria del periodo giudaico. Schematizzando, possiamo individuare due periodi. Prima dell'esilio, i profeti pronunciano una netta condanna nei confronti del progetto di realizzare il regno di Dio con gli strumenti propri dei regni della terra. In un secondo momento, invece, i profeti scoprono nel cuore stesso dell'uomo, di ogni uomo, le radici del male; e alla luce di questo giudizio ne è espresso un altro, molto nega tivo, sulla realtà storico sociale nel suo insieme. Si profila all'orizzonte la speranza di una nuova Alleanza.

1.3.1. I grandi profeti dell'VIII secolo

I profeti scrittori che rappresentano il primo periodo sono: Amos, Osea e Isaia. Il loro interlocutore è il popolo[146]. Tuttavia i peccati di Israele, particolareggiatamente denunciati, sono nella quasi totalità dei peccati di alcune categorie di persone: coloro che hanno potere in Israele[147]. Il significato di questa concentrazione dell'accusa sui peccati pubblici di Israele sembra debba essere cercato nella stretta solidarietà che, mediante la legge e l'istituzione monarchica, sussiste

---

144 **Vedi soprattutto Mi 2.1-3.**

145 **Cfr il *Primo e Secondo Libro di Samuele*, il *Primo e Secondo Libro dei Re*.**

146 **Cfr Am 3,1-8,14; 9,7-10; Os 1, 2-6; 4,1-5; 7-10; 12-13.**

147 **Cfr il testo di Is 3,1-26.**

a cura del gruppo Mons. Piva

tra la realtà socio politica di Israele e il popolo di Dio. Proprio perché le istituzioni pubbliche di Israele si appellano come a loro legittimazione alla tradizione storico salvifica che definisce l'identità del popolo di Dio, i profeti non possono non rilevare la contraddizione tra volontà divina e vita pubblica di Israele. Non possono, d'altra parte, fare responsabili della vita pubblica se non coloro che detengono il potere. Di là di questo o quell'abuso contingente, si fa progressivamente luce una contraddizione radicale tra l'intenzione divina, espressa dall'Alleanza e tenuta viva dai profeti, e la realizzazione storica di tale intenzione nella forma di una teocrazia. Di tale contraddizione sono un segno chiaro le proteste che eleva Isaia nei confronti dei re di Giuda. Achaz, in occasione della guerra siro efframita, non dovrebbe temere; dovrebbe difendersi con la sola fede nella promessa divina[148]. È chiara l'impraticabilità politica di questa strategia. Achaz è costretto dalle necessità intrinseche del conflitto di potere a cercare Alleanza con l'Egitto. Per Isaia questo è insopportabile dal punto di vista della fede[149]. Egli si accanisce contro i consiglieri diplomatici del re[150]. Per comprendere questa dura opposizione del profeta all'Alleanza militare con paesi stranieri, occorre tenere presente la congiunzione tra religione e politica. Ma questo non cambia i termini del problema: l'esistenza di un'entità nazionale è problema di potere. L'esistenza del popolo eletto, invece, deve essere affidata solamente all'ubbidienza a Dio e non al potere di natura politica[151]. Si realizza pertanto una divaricazione sempre più profonda e incolmabile tra la speranza messianica e il futuro storico empirico del regno presente[152]. Tale divaricazione porta in sé un giudizio che dichiara fallita l'esperienza teocratica di Israele: non è un regno dello stesso genere dei regni di questa terra quello che può incarnare il regno di giustizia e di pace, promesso da Dio. I fatti della storia sanciranno il giudizio dei profeti.

1.3.2. I profeti del periodo dell'esilio

Il periodo dell'esilio fu decisivo nella storia della fede vetero testamentaria: al trauma specifico della fede connesso con la fine della monarchia davidica, si sovrappone il dramma culturale connesso al nuovo e più stretto contatto che allora si stabilì tra la tradizione jahvista e le diverse culture, tra la fede nell'unico Signore Dio della storia e i popoli che vivevano ignorando tale signoria. L'emergere più chiaro del valore della coscienza individuale da un lato e l'attenzione ineluttabile alla storia universale dall'altro, costituiscono le prospet-

---

148 Cfr Is 7,1-25.
149 Cfr Is 30,1-7.
150 Cfr Is 28,14-22.
151 Cfr Is 22, 8b-14.
152 Si leggano in questa prospettiva le profezie dell'Emanuele di Isaia: 7,10-25; 11,1-9.

a cura del gruppo Mons. Piva

tive di fondo che le circostanze storiche imposero alla predicazione dei profeti più recenti. Interessano soprattutto le figure di tre grandi profeti: Geremia, Ezechiele e lo sconosciuto Deutero Isaia; i primi due contemporanei della catastrofe del 587, il terzo vissuto nel periodo immediatamente precedente la fine dell'esilio. Tutti e tre sono interessati alla situazione spirituale nuova, creata dalla fine politica di Israele e quindi dalla rottura dello stretto connubio tra realtà sociologica e realtà storico salvifica del popolo di Dio.

Geremia inizia il proprio ministero, quando ancora esiste la monarchia; nel suo libro, infatti, si trovano oracoli contro il re e quelli della sua casa[153]. Ma già in Geremia la prospettiva imminente della fine del regno di Giuda[154] rende inattuale la predicazione della conversione rivolta ai capi: l'unica preoccupazione è quella di illustrare il significato della fine dell'esistenza pubblica di Israele[155]. La fine del regno terreno rende problematica la stessa sopravvivenza della fede Jahvista, tanto era stretto il legame tra la fede e le sorti del regno. Il giudizio che interpreta la caduta del regno di Giuda come castigo per il peccato, rischia di essere arbitrario per i singoli colpiti dall'e vento, a prescindere dalla loro partecipazione o meno alle responsabilità pubbli che[156]. C'è un proverbio in Israele, in quel momento, che suona come protesta contro Dio: "*I padri hanno mangiato uva acerba e i denti dei figli si sono allegati*!"[157]. Gere mia nega la validità di questo proverbio. Ma la sua negazione ha soltanto il valore di una promessa più che un'affermazione di fatto: "*Ognuno morirà per la sua iniquità; ad ogni persona che mangi l'uva acerba si allegheranno i denti*"[158], Ezechiele sarà molto più categorico[159]. Correlativa all'affermazione del principio di responsabilità individuale è la denuncia del peccato personale; del peccato non più colto nella sua dimensione pubblica e nei responsabili della vita istituzionale, ma nella radice immanente al "cuore" di ogni individuo[160]. Ma a questi individui, che hanno visto svani re i riferimenti decisivi per la loro esistenza, occorre indicare, in forma nuova, il senso della promessa e del comandamento di Dio.

---

153 **Vedi ad esempio 22,11-23,5.**

154 **Cfr 22,24-30; 36,30-32.**

155 **Oltre ai molti passi di Geremia (ad esempio: 2;18,13-17) e la sintesi della sua prima predicazione: 25,1-13, si possono leggere le grandi parabole di Ezechiele ai capitoli 16, 20 e 23, in cui il profeta riassume la storia delle infedeltà di Israele nei confronti del suo Dio.**

156 **Dalla visione simbolica dei due canestri di fichi: Ger 24, 1-10 (vedi in particolare il v. 8), sembra addirittura che il re e i suoi grandi siano sfuggiti alla deportazione, sopportata invece dai fichi buoni.**

157 **Ger 31,29.**

158 **Ger 31,29-30.**

159 **Cfr Ez 14,12-20; 18; 33,10-20.**

160 **Geremia parla di "ostinazione del cuore perverso (7,24), di "caparbietà del loro cuore" (9,13), di uomini "abituati a fare il male" (13,23). Ezechiele dal canto suo parla di "figli testardi e dal cuore indurito" /2,4).**

a cura del gruppo Mons. Piva

Ha inizio la predicazione della Nuova Alleanza fra Dio e il suo popolo, concepita come rinnovamento dei cuori: fondamentali sono i testi di Ger 31,31 34 e di Ez 36,24 28. Essi sanciscono l'insufficienza della che si fonda materialmente in disposizioni giuridiche, scritte sulla pietra, che controllano l'azione esterna ed oggettiva. Decaduta l'Alleanza sotto il segno della legge, è anche decaduta, nonostante le illusioni del tardo giudaismo, l'edizione giuridica e politica del popolo di Dio, ossia la possibilità di porre l'Alleanza con Dio a fondamento della convivenza civile. L'affermazione è confermata dal modo con cui descrive la nuova Alleanza il Deutero Isaia: penso so prattutto ai canti del Servo di Jahveh. Non ha molta importanza se questi canti devo no essere intesi come messianici oppure no. La terminologia messianica non pare possa essere intesa come allusione alla ricostruzione del regno caduto, ma piuttosto come affermazione della fedeltà di Dio alle promesse fatte a Davide. Di modo che il riferimento o meno ai questa o a quella profezia al luogo classico del messianismo appare secondario[161]. Ciò che importa rilevare nelle profezie del Servo è che soltanto l'annuncio della parola e non l'esercizio del potere politico porterà sulla terra il diritto e la verità di Jahveh[162]. La pazienza, l'umiltà, la mansuetudine, la disposizione a por tare su di sé i peccati del popolo, faranno sì che il Servo ottenga prerogative regali[163].

Non solo la promessa assume forma nuova, ma anche il comandamento di Dio. La prima legge era soltanto per Israele; il resto della storia dei popoli era giudicato come dall'esterno, a partire dalla sua contrapposizione globale al popolo eletto. Ora la casa di Israele si è frantumata; la storia universale diventa il teatro immediato dell'esistenza di ogni ebreo. Di questa nuova situazione ogni giudeo deve farsi un giudizio a partire dalla sola parola di Dio, che permette delle scelte concrete. Un testo decisivo, dal quale risulta con chiarezza la nuova prospettiva universalista nella quale deve essere vissuta la fede, è la lettera di Geremia agli esiliati[164]. L'atteggiamento dei destinatari, che la lettera registra, suppone il disorientamento e la paralisi. Come è possibile la fedeltà a Jahveh, alla tradizione dei padri, nella nuova condizione di vita, entro strutture sociali e politiche che non conoscono l'unico vero Dio? Geremia risponde che è possibile. Anzi è volontà di Jahveh che essi riprendano la vita normale, che piantino giardini e mangino, che si sposino e generino figli nel paese pagano;

---

[161] **Significativo è il testo di Is 55,3b-4, dove si passa dalle promesse di Davide alle promesse rivolte al "tu collettivo" del popolo.**

[162] **Cfr Is 42,1-4.**

[163] **Cfr Is 52,13; 53,12.**

[164] **Ger 29. Il testo è da leggere per intero.**

a cura del gruppo Mons. Piva

addirittura devono pregare per il paese che li domina[165]. Perché anche Babilonia è sottomessa alla signoria di Dio, che può servirsi di lei in vista del bene del suo popolo. Dunque, la distinzione tra Israele e non Israele cessa di essere la distinzione tra il partito di Dio e il partito avversario. Il che non significa che non ci sia un avversario di Dio e del suo popolo nella storia, ma che questo avversario deve essere individuato al di là di quella distinzione. Il Deutero Isaia arriverà all'incredibile attribuzione del titolo di eletto, di "unto del Signore" (messia) ad un re pagano come Ciro, la cui opera è interpretata in senso salvifico[166]. Anche se cade la preclusione verso le nazioni pagane, tuttavia non cessa (anzi proprio a partire dal periodo dell'esilio diventa più netta), la condanna universale nei loro confronti. Non si tratta più di una condanna estrinseca, ma di una condanna che nasce dal popolo. Egli coglie l'aspetto intrinseco di incredulità e di presunzione che sta al fondamento di ogni impero, di ogni grande costruzione umana della storia. È questo il significato complessivo delle molte raccolte di oracoli contro le nazioni, che figurano nei libri profetici[167]. La condanna contro le nazioni assume poi uno sviluppo più consistente nel periodo del tardo giudaismo e della letteratura apocalittica, sullo sfondo del clima persecutorio cui è sottoposto Israele[168].

È tempo di trarre qualche conclusione. Forse le suggestioni e gli accostamenti indicati appaiono troppo aperti alla congettura o troppo guidati dalla volontà di sintesi a tutti i costi, O forse suggeriti eccessivamente dalle prospettive proprie del Nuovo Testamento, le quali hanno avuto un peso in questo discorso. Mi sembra però che il metodo sia esatto nell'elaborare una lettura cristiana dell'Antico Testamento. Una trattazione più analitica avrebbe, forse, potuto indicare

---

165 **Cfr Ger 29,4-7.**

166 **Cfr Is 45,1.**

167 **A titolo di esempio basti ricordare Is 13; 15-23.**

168 **Interessanti sono i cc 4-11 del *Libro della Genesi*. Per un verso la storia dei popoli è ricondotta al governo supremo e provvidenziale dell'unico Dio, il quale non è straniero in nessun popolo; per un altro verso essa è interpretata come storia di peccato. Questi due punti di vista si intrecciano nella storia delle origini dei popoli descritti dai primi capitoli del Libro. Le genealogie della tradizione sacerdotale hanno il significato di riportare i diversi popoli, allora conosciuti, all'unica origine divina. E' significativo che nella tavola universale dei popoli del cap. 10, Israele non figuri distintamente in mezzo alle altre nazioni. Ma esiste un altro aspetto interessante: la stessa tradizione, nonostante conosca la decadenza storica dell'umanità (Cfr 6,11ss.) presenta l'ordine storico attuale come ordine provvidenziale, benevolmente disposta da Dio per venire incontro alla decadenza umana: autorizzazione a mangiare le carni di animali, la delega agli uomini della vendetta del sangue, che sta a fondamento della autorità giurisdizionale. La seconda tradizione, quella jahvista, sembra al contrario ispirata ad una valutazione pessimista della civiltà umana: le trasformazioni culturali decisive sono attribuite alla discendenza di Caino e poste sotto il segno della proliferazione della violenza: Gen 4,17-21. Soprattutto il racconto della fondazione di Babele e della sua torre: 11,1-9.**

a cura del gruppo Mons. Piva

con maggior precisione le ambiguità persistenti in ogni singolo momento della storia di Israele e il progressivo loro superamento nei momenti successivi. Mi è sembrata migliore la strada intrapresa. Ed ora, anche a costo di una semplificazione ulteriore, voglio riassumere i dati fin qui esposti.

1) L'esperienza individuale dell'uomo è così strettamente solidale con l'esperienza collettiva nella cultura propria dei popoli dell'area meridionale, che anche la promessa e la legge di Dio non possono concretarsi storicamente se non come interessanti il popolo nella sua unità, prima tribale poi statale. Nasce così la prima edizione teocratica del popolo di Dio. Esperienza assurda se nel diritto e nella istituzione politica non fosse stato possibile esprimere obiettivamente le esigenze della vocazione del popolo di Dio.

2) La storia dell'esperienza monarchica e della critica profetica mette in luce l'aspetto di sopraffazione, di forza senza diritto, che va unito all'esercizio dispotico del potere politico. Non solo Israele ma tutti i regni della terra sono destinati a cadere sotto il giudizio di Dio per le stesse ragioni.

3) Le radici del male collettivo sono collocate nel cuore stesso dell'uomo: solo il cambiamento del cuore diventa la forma nuova dell'Alleanza e della promessa. A questo punto, il superamento del nesso prima inscindibile tra persona e collettività è superato, non solo di riflesso rispetto alla evoluzione culturale generale, ma anche per le esigenze intrinseche della predicazione profetica[169]. E' l'individuo, nella sua libertà e responsabilità interpellate da Dio, ad essere posto di fronte alla promessa e alla legge; è il singolo che è chiamato a farsi popolo di Dio. L'Israele del periodo giudaico, quello autentico, destinato ad accogliere Gesù di Nazareth, ha la fisionomia di una libera comunità di fede, che vive in terra straniera e dispersa all'interna della grande società organizzata dalle istituzioni politiche.

4) La figura del giusto povero e soffrente sembra confermare questa sintesi. Il giusto si accorge che gli uomini fanno fortuna nella convivenza sociale, mentre lui è costretto a vivere nella povertà e nel dolore. Nasce il dubbio: è mai possibile che Dio si ricordi del povero? Può, oppure no, aiutare il sofferente? Hanno ancora valore le sue promesse di fronte allo strapotere degli empi?[170]. La descrizione dei mali del giusto ricorre, per lo più, ad un linguaggio stereotipato: abbondano le "discese nella fossa" oppure "nel profondo delle acque"; sono elencati, uno dopo l'altro, i diversi mali che colpiscono il pove-

[169] **Il sapiente babilonese od egiziano è colui che ha imparato a dire "io" e a rapportarsi come individuo agli altri.**

[170] **Vedi ad esempio: Ml 3,13-21.**

a cura del gruppo Mons. Piva

ro. Tutte queste lamentazioni individuali trovano il loro *Sitz im leben* nella tribolata esistenza degli uomini all'interno di una società, dove il potere e la ricchezza contano più della fede[171].

2. Il Vangelo del regno e i rapporti sociali nel Nuovo Testamento
Decisiva è l'interpretazione del messaggio neo testamentario per la riflessione cristiana sulla società[172]. Una prima lettura del Nuovo Testamento manifesta dei contrasti. Per un verso la predicazione di Gesù supera e contraddice i principi che stanno a fondamento della convivenza sociale; dall'altro, Gesù prima, gli Apostoli e le comunità primitive poi, non si estraniano rispetto alle struttura della comune convivenza sociale; anzi sembrano, qualche volta, legittimarla come espressioni del governo stesso di Dio. La spiegazione di queste tensioni costituisce il nocciolo della riflessione cristiana tradizionale sulla realtà sociale, e più in particolare sulla realtà politica[173]. Il Nuovo Testamento non contiene alcuna trattazione organica sulla società. Gli elementi rilevanti sono molto dispersi. Al limite soltanto un commento analitico può coglierli in maniera abbastanza completa. Per un'esposizione sintetica come la presente, è necessario scegliere un criterio ordinatore, possibilmente suggerito dai testi biblici stessi. Distinguo anzitutto l'insegnamento di Gesù da quello degli Apostoli: diverso è il *Sitz im Leben* e quindi lo scopo dell'uno e degli altri; e questa diversità è il primo elemento chiarificatore per la comprensione del rispettivo mes saggio. Inoltre è bene distinguere

---

[171] **La documentazione è ricchissima, soprattutto a partire dai Salmi. È talmente nota che mi esimo dal citare per esplicito dei testi.**

[172] **Indico alcune opere alle quali mi sono riferito per l'esegesi dei testi del Nuovo Testamento. J. GNILKA, *Il Vangelo di Matteo*, Brescia 1990. H. SCHÜRMANN, *Il Vangelo di Luca*, Brescia 1983. R. PESCH, *Il Vangelo di Marco,* Brescia 1980. R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, Brescia 1987. G. SCHNEIDER, *Gli Atti degli Apostoli,* Brescia 1986. H. SCHLIER, *La lettera ai Romani*, Brescia 1982; K. H. SCHELTTLE, *Le lettere di Pietro. La lettera di Giuda*, Brescia 1982**

[173] **La letteratura su questo tema è immensa. Mi limito a segnalare le opere che hanno maggiormente segnato il nostro periodo. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, II/1, Zurich 1940: traduzione francese, Genève 1956. II/2, Zurich 1952: traduzione francese 1959. K. BARTH, *Communautè chrètienne et communautè civile*, Gèneve 1958. Vedi anche R. MEHL, *Per un'etica sociale cristiana*, Roma 1968; H. GOLLWITZER, *La rivoluzione del regno di Dio e la società,* in *Dibattito sulla teologia politica*, Brescia 1981, pp. 54-89. H. WENDLAND, *Théologie d'une société consciente de ses responsabilités*, in AA.VV., *L'éthique sociale dans une societé en trasformation,* Genève 1966, pp. 76.89. Ricordo inoltre: O. CULMANN, *Dio e Cesare*, Milano 1997, F. J. LEENHARDT, *Le chrétien doit-il servir l'Etat? Essai sur la théologie politique du Nouveau Testament*, Genève-Paris, 2000, J. B. METZ, *La teologia politica in discussione*, in *Dibattito sulla Teologia politica*, o. c., pp. 247-253. Nello stesso volume collettivo vedi le ottime riflessioni di T. RENDTORFF, pp. 137-156 e di W. PANNENBERG, pp. 157-178. Infine si devono leggere le riflessioni di R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del nuovo testamento*, vol. 1: *Da Gesù alla Chiesa primitiva*, Brescia 1989, pp. 157-195, 285-338.**

a cura del gruppo Mons. Piva

nell'insegnamento di Gesù gli atteggiamenti dalle parole esplicite. Infine, nell'insegnamento apostolico si devono distinguere i testi parenetici da quelli appartenenti al genere apocalittico: la differenza del genere lette rario introduce al superamento dell'apparente contraddizione, che sembra, qua e là, risultare dal confronto di testi come ad esempio Rm 13,1ss. e Ap 13.

2.1. Gesù e la società del suo tempo

Gli atteggiamenti di Gesù si possono riassumere in due momenti: 1) accettazione complessiva del quadro sociale come realtà da non porre in discussione; 2) rifiuto sistematico di ogni ministero sociale e politico. Le parole di Gesù possono essere raccolte attorno a due titoli: 3) giudizio critico di fronte alle autorità politiche e delle gerarchie sociali in genere; 4) insistenza dell'alternativa tra ubbidienza a Dio e ubbidienza a Cesare. Resta così tracciato lo schema dell'esposizione seguente.

Gesù accetta il quadro sociale e politico del suo tempo

Il senso dell'affermazione va precisato e può esserlo soltanto facendo riferimento all'identità concreta del quadro sociale e degli atteggiamenti che alcune correnti del giudaismo contemporaneo a Cristo hanno assunto nei confronti di tale quadro[174]. La situazione sociale e politica della Palestina ai tempi del ministero di Gesù è estremamente intricata e confusa. Il potere politico supremo è, senza alcun dubbio, nelle mani degli Imperatori romani. Da lui derivano i poteri subalterni sia del procuratore di Giudea sia del re Erode Antipa di Galilea. Il potere politico romano si esercita direttamente in alcuni ambiti particolari (imposte, circolazione monetaria, amministrazione della giustizia, almeno per alcuni crimini). Peraltro il potere romano accoglie e permette la sopravvivenza delle istituzioni e delle norme tradizionali giudaiche per vasti ambiti sociali e amministrativi (l'imposta per il tempio, il potere giurisdizionale del Sinedrio per certe materie, ecc.). Gesù accetta questo quadro sociale: paga le imposte sia a Cesare sia al Sinedrio[175]. Il significato di questa accettazione si pone in evidenza mediante il confronto con gli atteggiamenti opposti degli Zeloti e degli Esseni. L'atteggiamento zelota evidenzia il compromesso implicito nella posizione farisaica. I Farisei, infatti, continuano a concepire la legge di Dio come legge sociale per Israele. D'altra parte, non potevano che concepirla come norma suprema ed insindacabile. Il fatto

---

[174] **È stato soprattutto O. CULMANN che in diversi scritti si è occupato dell'atteggiamento di Gesù nei confronti delle istituzioni esistenti, Nei confronti dell'istituzione imperiale vedi *Dio e Cesare*, o. c.; nei confronti di ogni istituzione sociale Cfr *Gesù e i rivoluzionari del suo tempo,* Brescia 2001. Culmann suppone contatti più stretti, di quanto l'esegesi più attendibile permette di ipotizzare, di Gesù con gli Zeloti.**

[175] **Cfr Mt 22,15-21.**

a cura del gruppo Mons. Piva

che la competenza legislativa e giurisdizionale del Sinedrio sia consentita, ma insieme condizionato dall'autorità romana, crea un'obiet tiva contraddizione, accettata con evidente compromesso dai Farisei. Ciò che acco muna Zeloti, Farisei e Sadducei è la fedeltà, almeno tendenziale, alla concezione teocratica del popolo di Dio, come entità politica. Gesù non rifiuta l'ubbidienza alle autorità gerosolimitane, adducendo come giustificazione il loro compromesso con Roma. Già da questo punto di vista, egli mostra come il regno di Dio e la sua legge, non siano da lui concepite come concorrenziali rispetto a quelle di Roma. Neppure rifiuta l'obbedienza Roma. Non rifiuta né l'una né l'altra obbedienza, in linea di principio, come facevano gli Zeloti. Non le rifiuta neppure mediante la scelta settaria e non violenta della comunità dei puri di Qûmran. Gesù continua a vivere nel quadro sociale e politico in cui si trova e invita i suoi discepoli a fare altrettanto. Essi non costituiscono una società a parte, separata da quella esistente in Palestina.

Il senso, dunque, di questa prima affermazione: Gesù accetta l'ordine sociale e politico esistente, deve essere così limitato: Gesù non trae dall'annuncio del regno di Dio, che sta al centro della sua predicazione, la conclusione che è necessario rifiutare, in linea di principio, l'autorità sociale e politica esistente; che occorre opporsi ad essa mediante la ribellione, oppure che occorre sottrarsi ad essa mediante la fuga settaria nel deserto, dove ricostruire una società basata su altre strutture.

Gesù rifiuta ogni ministero sociale e politico
Questa seconda tesi approfondisce la precedente. Non soltanto Gesù ha rifiutato di trarre dall'annuncio del Regno la conclusione di un atteggiamento rivoluzionario, ma ha anche rifiutato con cura di lasciarsi attribuire qualsiasi compito di restauratore sociale e politico. Ha evitato ogni tentativo di fare della sua autorità uno strumento per la convivenza sociale L'episodio più caratteristico è quello riportato da Lc 12,13 15: un uomo chiama in causa Gesù come giudice per dirimere una lite con il fratello per una questione di eredità. La risposta di Gesù ha chiaramente il sapore di una affermazione di principio: "*Amico mio, chi mi ha costituito per essere vostro giudice o per regolare le vostre divisioni?".* Il riferimento letterario ad Es 2,14 è abbastanza trasparente: sotto questo profilo l'autorità di Gesù è diversa di quella di Mosè. L'ammonimento che segue nel testo evangelico citato a guardarsi da ogni avidità, non è connesso originariamente al detto precedente. L'episodio è caratteristico, proprio perché documenta l'intransigenza di Gesù nei confronti di ogni tentativo di concepire la sua autorità, secondo modelli antichi[176].

[176] **L'autorità dei rabbì giudaici prevedeva che si potesse loro rivolgere richieste come quelle che i due fratelli rivolsero a Gesù. Anche sotto questo profilo,**

a cura del gruppo Mons. Piva

Al di là di questo episodio, appare abbastanza chiaramente nei vangeli la propensio ne degli ascoltatori di Gesù ad assegnargli compiti politici messianici: è proprio alla luce di questa propensione generale, dettata dalle concezioni correnti, che si intende l'intransigente rifiuto ai due fratelli[177]. Lo sfondo delle attese giudaiche si mostra ripetutamente operante nel modo di intendere l'annuncio del regno fatto da Gesù: la domanda dei primi posti fatta dai figli di Zebedeo, è comprensibile solo su questo sfondo; così lo scandalo di Pietro al primo annuncio della passione. Questa disposizione di tutti i discepoli di fronte al regno annunciato dal maestro dura fino alla fine, nonostante le continue smentite di Gesù[178]. Quanto alla più vasta opinione pubblica, significativo è il tentativo dei Galilei di farlo re dopo la moltiplicazione dei pani[179]. La stessa accoglienza trionfale in Gerusalemme non sembra sottintendere concezioni diverse[180]. Se in quella occasione Gesù non oppose il consueto rifiuto, ciò è forse da intendere alla luce delle circostanze particolari dell'episodio: gli strati umili della popolazione da cui veniva quel riconoscimento e il carattere pacifico della dimostrazione, non permettevano ormai illusioni sulla vera missione di Gesù, la cui condanna era già stata decisa dai capi di Gerusalemme. Infine, vale la pena notare che la liberazione di cui parlano i discepoli di Emmaus è ancora una liberazione di tipo messianico politico[181].

Dunque, quando la tradizione cristiana successiva elabora il *midrash* delle tre tentazioni di Gesù nel deserto[182], individua le tentazioni reali, che egli dovette superare, da parte dei suoi contemporanei, durante tutta la vita pubblica. La terza tentazione di Matteo, in particolare, (seconda di Luca), è espressamente la tentazione di un messianismo concepito come potere politico, realizzabile soltanto mediante l'adorazione di satana, ossia mediante la disubbidienza a Dio. Più avanti torneremo su questa tentazione, secondo la redazione di Luca: in essa è contenuto un giudizio esplicito sul potere e sui suoi rapporti con Satana. È sempre nel quadro della riserva intransigente di Gesù nei

---

constatiamo la differente interpretazione della funzione della legge da parte dei rabbì e da parte del nuovo maestro.

177 **Per quanto riguarda la documentazione circa la natura politica e nazionalistica del messianismo prevalente al tempo di Gesù, vedi R. SCHNACKENBURG, *Régne et Royaume*, Paris 1985, pp. 35-45; traduzione italiana presso Morcelliana, Brescia 1999 pp. 39-71.**

178 **Cfr Lc 19, 11.**

179 **Cfr Gv 6, 15.**

180 **Cfr Lc 19,28-39.**

181 **Cfr Lc 24, 21.**

182 **Per i problemi storico-critici connessi, vedi J. DUPONT, *L'origine du recit des tentations de Jesus au desert*, in RB, 73 (1966) 30-76. Le argomentazioni dell'articolo sono riprese e sviluppate sempre da J. DUPONT, *Le tentazioni di Gesù*, Roma 1998[2].**

a cura del gruppo Mons. Piva

confronti delle attese giudaiche, che occorre intendere l'economia del *segreto messianico*, ossia il rifiuto di farsi chiamare pubblicamente *messia*. Economia che, se è stata in qualche misura intenzionalmente orchestrata con intenti apologetici da Marco, risale per il suo fondo al corso storico effettivo della vita di Gesù. Questo risulta dal confronto sinottico e dal margine di artificiosità che mostrano tutti i tentativi di giustificare questi passi, quali relazione apologetica della comunità primitiva[183].

Gesù esprime un giudizio sull'autorità e sulle gerarchie sociali
Se l'avvento del regno di Dio non si realizza nella forma di una rivoluzione sociale, e non nega la legittimità e la necessità in linea di principio dell'istituzione sociale, non si può affermare che, secondo Gesù, l'avvento del regno sia indifferente per la istituzione sociale, Troviamo nella tradizione sinottica sporadici apprezzamenti negativi che Gesù ha dato delle autorità politiche del suo tempo. In Lc 13,32, Erode è chiamato "volpe": il termine sembra riferirsi all'astuzia, alla furbizia di Erode, che me diante l'ambasciata dei Farisei (v. 31) ha tentato di liberarsi della fastidiosa presenza di Gesù Cristo. Oltre all'apprezzamento esplicito di Gesù, è anche dichiarato il com portamento di Erode: sentirsi minacciato nelle sue prerogative regali dalla semplice presenza di Gesù, senza che questi lo rassicuri. Da questo punto di vista, si vede una certa rilevanza della predicazione di Gesù per l'autorità politica e religiosa. In Lc 22,25 e Mc 10,42 e Mt 20,25, è espresso un giudizio critico generale, secondo lo stile della sentenza sapienziale, su quello che fanno i re, i capi delle nazioni. Fanno pesare la loro autorità oppressiva sui sudditi (Mc = Mt), e in più si fanno chiamare benefattori (Lc). È un giudizio esplicito e negativo sulla realtà storica dell'autorità politica. A que sta realtà è contrapposto ciò che deve accadere tra i discepoli: la conversione cristiana è sempre conversione anche dei rapporti tra gli uomini realizzati mediante le istituzioni civili. La realtà storica dell'autorità civile è qui tendenzialmente coinvolta nel giudizio di condanna sulla umanità peccatrice.

Esistono due testimonianze dei vangeli nelle quali l'interpretazione negativa del ruolo dell'autorità è approfondita. Sono testimonianze della tradizione cristiana successiva, Alludo a Lc 4,8 e al confronto tra Gesù e Pilato secondo Gv 18 19. Dice Satana, secondo Lc 4,6: "*A*

[183] **Come è noto, fu W. Wrede che per primo formulò la tesi della invenzione del segreto messianico da parte dei discepoli, per giustificare le divergenze tra fede cristiana in Gesù-messia e il comportamento pubblico di Gesù stesso. Nello stesso senso di W. Wrede si sono orientati, più o meno, R. Bultmann, W. Bousset, M. Dibelius. Per la tesi della storicità del segreto messianico si sono orientati generalmente quasi tutti gli esegeti cattolici. Cfr S. ZEDDA, *I vangeli e la critica oggi*, Treviso, 1989, vol. II, pp. 184-192.**

a cura del gruppo Mons. Piva

***te darò tutta questa potenza di regni e la loro magnificenza, perché a me è stata data e la do a chi voglio*". Che dietro ai regni di questa terra stiano le potenze sovrumane contrarie a Dio, è un modo di vedere che compare frequente mente nella letteratura apocalittica giudaica più tarda, e che è entrato anche nel Nuovo Testamento, ad esempio *L'Apocalisse.* Se Luca, in questo contesto, esprima una convinzione del genere, oppure intenda l'affermazione come semplice menzogna orgogliosa di Satana, può essere discusso. A me sembra che esistano difficoltà a comprendere l'affermazione nel primo senso. In tal caso significherebbe che l'affermarsi del potere, nell'ordine storico presente, non è mai disgiunto dall'ingiustizia. Certo, non si può slegare questa affermazione dall'altra circa i diritti di Cesare. Ma la composizione esplicita delle due affermazioni non è fatta nella tradizione sinottica: qui, i due estremi sono posti solo in maniera dialettica.**

Il processo a Gesù

Anche S. Giovanni sembra esprimere un giudizio negativo sull'autorità civile, iscritto in una concezione teologica della storia, nella recensione che egli fa del processo di Gesù davanti a Pilato[184]. Il processo deve essere letto come episodio paradigmatico, nel quale si esprime una verità universale. O meglio, una verità ultima: la verità del giudizio escatologico portato da Gesù nel mondo. Bultmann ha messo in evidenza come Giovanni presenti tutta la storia di Gesù come un grande processo condotto tra la fede cristiana e il mondo, rappresentato dai Giudei. Schlier ha sviluppato questa prospettiva generale, applicandola in particolare al confronto tra Gesù e Pilato[185]. Gli Ebrei, in quanto simbolo del mondo, consegnano Gesù nelle mani del rappresentante politico dell'Impero Romano. Con ciò il processo del mondo contro Gesù assume il carattere di una questione pubblica ed ufficiale. Fa parte ancora dell'introduzione nel la situazione esterna l'accenno "Era mattina"? Anche Mc. 15,1 ha il prωŠ. Così anche per Giovanni si deve trattare di una indicazione del tempo naturale. Tuttavia, se si pensa ad altre indicazioni di tempo nell'eVangelo di Giovanni, che contengono accanto al loro significato esteriore anche un'importanza più profonda, e se si tiene presente la formulazione parallela Ãn dš νÚx in 13,30, ci si può chiedere se Giovanni, proprio in antitesi a quel significativo "era notte", non abbia percepito, all'inizio del processo di "mattina", un presentimento del giorno della vittoria. Quando il mondo condusse Gesù all'ultimo e decisivo processo, e con ciò all'esecuzione della sen tenza pronunciata su di lui, ciò avvenne all'alba del giorno della vittoria.

---

[184] **Per tutta la problematica relativa al processo di Gesù, Cfr P. BENOIT, *Il processo di Gesù secondo Winter*, in *Esegesi e Teologia*, Roma 1971, pp. 373-384; J. BLINZ*ER, Il processo a Gesù*, Brescia 1985.**

[185] **Cfr H. SCHLIER, *Il tempo della Chiesa*, Bologna 1965, pp. 89-117.**

a cura del gruppo Mons. Piva

La situazione interna del processo si annuncia già nell'annotazione, che non si trova nei sinottici, "*essi stessi non entrarono nel Pretorio per non contaminarsi, ma per poter mangiare la Pasqua*" (28b). Hanno orrore della contaminazione le vogliono poter consumare puri l'agnello pasquale. Ma proprio questo li fa apparire ciechi: non riconoscono il vero agnello pasquale, essi che tanto si interessano a ciò che lo simboleggia. La loro religione legalista li acceca. Per conoscere la situazione interna è necessario però anche considerare Pilato. Il suo nome si trova per la prima volta nell'eVangelo, ma non ha bisogno di spiegazione. Pilato appare subito come il procuratore romano, che guarda con tolleranza i motivi che trattengono i Giudei dall'entrare nel Pretorio e che indaga dapprima obiettivamente il fatto, in quanto esso implica un'istanza giuridica. "*Allora Pilato uscì fuori e disse: Quale accusa sollevate contro quest'uomo"* (v. 29). Così stanno l'uno di fronte all'altro, prima del processo, il mondo cieco e osservante la legge nei panni della parte di accusa che esige il processo, i Giudei, e il rappresentante del pubblico potere politico e giudiziario, neutrale e tollerante nell'esercizio delle sue funzioni, Pilato. La situazione si chiarisce però anche attraverso un malcelato contrasto tra gli Ebrei e Pilato. Gli Ebrei lo provocano in quanto essi, all'obiettiva e necessaria domanda del procuratore, danno questa risposta: "*Essi gli risposero e dissero: Se costui non fosse un malfattore, non te lo avremmo consegnato*" (v. 30). Questa risposta rivela: 1) che gli Ebrei hanno già concepito un determinato giudizio intorno a Gesù, 2) che essi si astengono ancora dal loro vero e proprio giudizio, 3) che essi danno a vedere di riconoscere l'autorità giuridica di Pilato, 4) che essi però, in maniera ipocrita, utilizzano il suo ufficio di giudice per i loro propri scopi. Così, già all'apertura del processo, si profila l'ambiguità umana e politica che conduce a giudizio Gesù. Pilato non bada al loro modo di parlare. Anzi egli vuole lasciare nelle mani degli Ebrei il processo, cosa che gli è permessa (v. 31a). In questa contesa egli non dimostra alcun interesse per la persona di Gesù. Con ciò mantiene tuttavia la posizione che gli compete. Ma proprio una tale indifferenza costringe gli Ebrei a scoprire il loro gioco nascosto. E diviene presto evidente che in questa questione e in questa situazione (Gesù davanti a Pilato) non esiste via di scampo alla necessità di prendere una decisione da parte del rappresentante dell'autorità politica e giudiziaria. "*Gli replicarono i Giudei: A noi non è permesso condannare a morte chicchessia*" (31b). La riChiesata del mondo che accusa Gesù è dunque di condanna a morte dell'accusato. Con ciò il problema storico è ancora insoluto. Al tempo di Ponzio Pilato, il Sinedrio aveva il pieno diritto di punire con la morte i delinquenti della religione e i bestemmiatori di Dio? Da un punto di vista interpretativo, la cosa ha un'importanza relativamente scarsa, come il problema, in sé più grave, di che cosa sapesse in materia l'evangelista. Sembra però che

a cura del gruppo Mons. Piva

Giovanni ritenga la risposta degli Ebrei pertinente. Infatti, essa era per lui anche un compimento della parola di Gesù riguardo al suo innalzamento, che è da comprendere come morte sulla croce. La morte di Gesù in croce è però anche la morte che l'autorità romana infligge ai ribelli e ai banditi. Reca danno alla chiarezza di quella dichiarazione così importante da parte degli Ebrei se si trattava, secondo Giovanni, di una risposta falsa e quindi rivelatrice della mendacità dell'universo.

La situazione con cui comincia il processo a Gesù davanti a Pilato è stata dunque a sufficienza osservata perché adesso è chiaro che ciò che mette in azione il processo è il mondo cieco, osservante della sua legge religiosa, rappresentato dagli Ebrei. Esso conduce, fin dal principio, il processo in modo insincero, sia da un punto di vista tanto umano sia politico. Già fissato è lo scopo: far condannare Gesù ad una morte ignominiosa. Si solleva l'accusa pertanto davanti alla competente autorità politica e giudiziaria, il procuratore romano, il quale apre il processo con l'intenzione di liberarsene, visto che la questione non interessa. Dopo che gli Ebrei hanno rifiutato di svolgere il processo davanti ad un proprio tribunale, lasciando comprendere che si tratta di un delitto capitale, Pilato si accinge al vero e proprio dibattito. Il processo del mondo si svolge di fronte a un'autorità che giudica in termini politici. Se si osserva il racconto di Giovanni, si può notare una certa concatenazione di fatti: dapprima è la martur… di Gesù che sta al centro della discussione (18, 33 38a); ma in seguito, in un brano di crescente intensità, passa al primo piano degli avvenimenti la conseguenza della sua testimonianza, ossia il rifiuto da parte di Pilato (18, 38b; 19,16).

Esaminiamo dapprima la testimonianza di Gesù[186]. Essa comincia con una domanda cui fa seguito una risposta, cosa che non interessa all'evangelista. Per Giovanni è essenziale che Pilato abbia accettato l'accusa, sia pure sotto forma di domanda, e che questa accusa sia formulata in termini politici. Da dove la derivi non è chiaro ma quel che intende dire è espresso con lla formula Ñ basileÝς tῶn loudaiῶn. Si tratta della espressione politica del concetto messianico religioso, che può, in effetti, dare adito a malintesi. Riferito a Gesù, tale concetto compare nel Nuovo Testamento soltanto nella domanda dei Magi d'Oriente e nel corso del processo; dunque, in discussioni con autorità politiche. Esso deve però anche corrispondere alla mentalità politica del Procuratore pagano. Il concetto apparteneva all'ambito di idee proprio di un funzionario dell'amministrazione romana e induceva a credere, nelle presenti circostanze, che il delinquente facesse parte della progenie tutt'altro che stroncata dei capibanda na-

[186] **Gv 18,33-38a.**

a cura del gruppo Mons. Piva

zionalistici, i quali, con più o meno grande successo, eccitavano le passioni dei Giudei ed il loro fanatismo religioso. Il fatto che Pilato accolga questa accusa prova che il giudice non porta nella questione un giudizio personale e che egli è legato al giudizio proprio dei Giudei, del mondo cioè che sollecita il processo. In verità le cose potrebbero stare diversamente. Appunto per ricevere certezza in proposito e per chiarire l'importanza della domanda postagli, per mettere in luce la posizione in cui si trova il giudice, Gesù non accoglie la domanda; a sua volta, invece, pone un interrogativo che a chi legge l'eVangelo rivela più chiaramente, chi guida la discussione. "*Gesù rispose: Dici ciò da te stesso o te l'hanno detto altri di me?*". Se Pilato avesse detto ciò da se stesso, la sua domanda sarebbe stata non soltanto priva di peso e quindi una semplice espressione dell'attenzione posta alla sua funzione giudicante, ma sarebbe, nel senso dell'evangelista, anche un'inconsapevole testimonianza a favore di Gesù, simile a quella che aveva fatto Caifa, il sommo sacerdote, che non sapeva quel che diceva: è meglio che un uomo muoia per il popolo piuttosto che l'intero popolo vada in rovina[187]. Una testimonianza di questo genere Pilato la dà più tardi con l'iscrizione sulla croce[188]. In questo caso Pilato sarebbe già uno strumento incosciente ma profetico, in mezzo ai pagani. Ma ben presto rivela egli stesso di non esserlo. "*Rispose Pilato: Sono forse un giudeo? Il tuo popolo e i capi dei sacerdoti ti hanno consegnato a me; che hai fatto?"* (v. 35). È un pagano e non condivide le concezioni giudaiche. Ha semplicemente accolto l'accusa. Pensa con ciò di giustificarsi e non sa come, in effetti, si incolpa. Dal suo punto di vista, egli torna, con la domanda: "*Che hai fatto?",* all'esercizio obiettivo e imparziale del suo ufficio.

Questa nuova domanda permette la testimonianza di Gesù. La sua martur*ƒ*a comprende due parti, separate da una domanda centrale di Pilato (vv. 36 37), ma obiettivamente costituenti un tutt'uno. La prima parte parla della basile*ƒ*a di Gesù. Rappresenta, da un punto di vista formale, una solenne dichiarazione della quale Calvino afferma che ebbe luogo sì davanti a Pilato, ma che in realtà rappresenta anche, fino alla fine del mondo, un utile insegnamento per tutti i fedeli. Essa è formulata in stile giovanneo. "*Rispose Gesù: Il mio regno non è di questo mondo; se il mio regno fosse di questo mondo, i miei servi avrebbero combattuto perché io non fossi consegnato ai giudei. Ma ora il mio regno non è di qui*" (v. 36). Per quanto riguarda il contenuto, questa dichiarazione di Gesù si riallaccia non all'ultima, ma alla penultima domanda di Pilato. Essa parla del regno di Gesù, cioè di colui che, in ragione di questo basileÚς, è detto *atteso*. Essa afferma: 1) che la sua basile*ƒ*a non ha origine da questo mondo. stabilisce che il suo regno e il suo dominio non hanno origine nel mondo, Egli

[187] **Cfr Gv 11,49ss.**
[188] Cfr **Gv 19,19ss.**

a cura del gruppo Mons. Piva

stesso ed i suoi seguaci non hanno radici in questo mondo. E se il suo regno non ha origine in questo mondo, allora esso riceve ciò di cui vive e da cui è determinato non da questo mondo. Allora non è il cosmo il suo principio, esso non è per essenza legata al mondo. 2) Se il suo regno non è di questo mondo, tuttavia è in questo mondo. Si tratta per lo meno di un'affermazione unilaterale, quella che secondo la tradizione di Eusebio hanno fatto davanti a Domiziano i nipoti di Giuda, fratello di Gesù[189]. Qui sembra per la verità che *l'essenza escatologica* del regno di Gesù sei stata posta sullo stesso piano della sua *apparizione escatologica* e, a causa di ciò, la sua essenza escatologica appare modificata. 3) Per il fatto che il regno di Gesù non è di questo mondo, esso si trova ad essere essenzialmente superiore al mondo, così come l'inviato divino. Gesù stesso è sopra ogni cosa, poiché viene dall'alto[190]. 4) Per questo motivo esso può avanzare un diritto legittimo sul mondo, e cioè quello che è espresso nella predicazione di Gesù. Il regno di Gesù, che ha il suo fondamento e la sua forza nel mondo venturo, si trova però già in questo mondo per estendere *ora* il suo dominio. La testimonianza che Gesù dà nel suo processo di fronte all'accusa di Pilato, che lo indica come un usurpatore politico, non nega dunque che egli abbia in questo mondo un certo dominio. Ma egli afferma anche che il regno non ha le sue radici in questo mondo. Così è posto davanti al mondo un dominio che nel suo fondamento trascende qualunque altro. Ma qual è il segno distintivo del suo trascendere il mondo? Ciò su cui questo dominio si fonda: l'offerta del libero dono di se stesso da parte del suo Re. Il regno di Gesù dimostra di non essere impegnato con il mondo, proprio per il fatto che il suo Re si consegna volontariamente nelle mani di lui. Questo è il significato primario della seconda frase della sua dichiarazione. Soltanto quando è riconosciuto questo significato, cioè il fondamento del regno di Gesù in questo mondo, ossia il suo sacrificio, si può porre la seconda domanda: che cosa significa il fondamento del regno per i suoi membri e per la loro azione. In generale si dovrebbe poter dire che essi dimostrano di appartenere al regno solo, quando pongono la loro vita sullo stesso fondamento nel quale poggia il regno stesso, cioè sul sacrificio del loro Re, Gesù. Come ciò avvenga nel singolo e per i singoli, non si può stabilire in maniera univoca; il che vale anche per l'imitazione di Gesù, che significa non ripetizione meccanica ma ubbidienza. Questo rende però impossibile sostenere che in nessun caso esisterebbe un legittimo rapporto tra il potere politico e il regno, che non è di questo mondo. Non è lecito dimenticare ciò che Calvino dice a conclusione delle sue riflessioni: "*Per il resto è l'assurdità del mondo che provvede a far sì*

[189] **Cfr EUSEBIO, *Hist. Eccl.*, III, 20, 4.**
[190] **Cfr Gv 3,31s.**

a cura del gruppo Mons. Piva

che il regno di Cristo si consolidi di più mediante il sangue dei martiri che non mediante la difesa delle armi"[191]***.***

Dopo la prima testimonianza, Pilato inserisce una domanda che ha lo scopo di trarre la conclusione da ciò che e stato detto e provocare insieme una nuova testimonianza di Gesù. "*Allora Pilato gli disse: Sei tu dunque re? Rispose Gesù: Tu lo dici che io sono re. Io sono nato e venuto al mondo per testimoniare la verità; chiunque venga dalla verità ascolta la mia voce*" (v. 37). Pilato non poteva trarre dalle parole di Gesù, a proposito del suo regno, nessuna altra conclusione se non che egli era re. Il funzionario politico dell'Impero romano constata, secondo le affermazioni stesse di Gesù, che Egli è re e che la sua azione tocca la sfera politica. Ed ora la cosa stupefacente è che Gesù lo ammette: "*Tu lo dici*". Sarebbe certo errato ritenere che questo "si", detto da Gesù, fosse un'approvazione, non solo del fatto in sé, ma anche del modo di comprendere il fatto, così come lo comprende Pilato. Tuttavia la approvazione data al fatto in sé, contiene già una valore "politico" del regno di Gesù. È detto chiaramente ciò che già era implicito nella sua testimonianza: il suo regno è un dominio ed Egli è un dominatore. Parimenti, la successiva affermazione non si deve comprendere come una negazione del carattere vagamente politico del suo operare, ma come un riconoscimento della natura del suo dominio. Gesù è dunque re nel senso che egli, nel suo operare fatto di donazione di sé, si svela tutta l'incipiente realtà divina e che spinge il mondo a decidersi pro o contro il dominio della verità.

Chi sono i sudditi di questo re? Questo è indicato da Giovanni con una breve osservazione che, nel punto in cui si trova nella testimonianza, ha anche il significato di un appello. Sono membri del suo regno coloro che ascoltano la sua voce. Chi ascolta la sua voce? Chi è dalla verità. E chi è dalla verità? Dal punto di vista della possibilità generale, chiunque al quale Gesù parli. Così tutti gli uomini, dal punto di vista delle possibilità e della loro determinazione, sono membri del suo regno. In realtà lo sono soltanto coloro che riconoscono e accettano la loro nuova origine: Gesù, la verità. Pilato ha inteso l'appello. Egli, infatti, sa di essere chiamato in causa. Quello strano regno che non è di questo mondo, ma che è in questo mondo come regno del testimone regale, dimostra subito la sua potenza nel fatto che anche il rappresentante dell'Impero Romano si vede costretto a dare risposta alla domanda posta dal Signore di quel Regno. Pilato è indotto ad abbandonare la protezione offertagli dall'azione politica e a porsi il problema intorno alla verità. Il rappresentante del potere politico romano, attraverso la testimonianza della verità data dal Testi-

[191] **CALVINO G., *Istituzione della religione cristiana* (a cura di G. Tourn), Torino 1991, vol. 2, nn. 2-3, pp. 623-626.**

a cura del gruppo Mons. Piva

mone della verità, è posto davanti alla verità ed è costretto a manifestare la *sua verità*. La *sua verità* però è non conoscere la verità. "*Gli dice Pilato: Che cos'è la verità?"* (v. 38). La domanda intorno alla verità significa, alla presenza della verità, sottrarsi alla verità, rifiuto della verità. Non il caso di indagare sul modo con cui Pilato pone questa domanda, se in modo curioso, avido di sapere, arrogante, sprezzante o in qualunque altro tono che gli esegeti abbiano preteso scoprire. Per lui è decisivo il vero e proprio contenuto della domanda, e cioè che Pilato, posto davanti alla verità, la evita, poiché non conosce né riconosce alcuna verità. Il processo del mondo contro la verità ha fatto giungere le cose al punto tale che la potenza politica tollerante e neutrale ha dovuto, in forza della verità testimoniata da Gesù, rivelare il suo fondamento spirituale e pronunciare il suo nascosto rifiuto. Con ciò però il processo ha raggiunto un momento culminante, quello in cui compare il fondamento di tutte le decisioni successive. Ciò appare con chiarezza nello sviluppo del processo. La descrizione delle conseguenze pratiche della testimonianza di Gesù e del rifiuto di Pilato, si suddivide in quattro parti. Le prime tre presentano, in una regolare successione in crescendo, le necessarie conseguenze dell'accaduto. L'ultima è la condanna a morte di Gesù[192].

Gesù e le istituzioni sociali in genere

Ai tempi di Gesù, l'istituzione politica non era forse la più influente; di certo non era l'unica. L'atteggiamento critico di Gesù nei confronti dell'ordinamento politico, concretamente esistente, ha modo di esprimersi in maniera più diffusa ed articolata, facendo riferimento alla distinzione degli uomini in classi, alla ricchezza, al potere in generale. Tuttavia il giudizio di Gesù non è mai esplicito e tematico: non esiste un solo detto di Gesù che sia un apprezzamento immediato dell'oggettiva realtà sociale, ma nemmeno una parola sull'ingiustizia sociale[193]. Lui giudica i cuori. Tuttavia i cuori che Gesù giudica non sono cuori astratti, senza rapporto con la complessa realtà sociale. Sicché il giudizio sui cuori rivela in maniera trasparente un apprezzamento di quella realtà e della sua rilevanza per la fede e il regno. Le sei contrapposizioni di Mt 5,20 48 non implicano solo la proclamazione dell'insufficienza della legge mosaica per il regno; ma anche, a motivo dello stretto legame esistente fra la giustizia degli scribi e dei farisei con la giustizia civile, la proclamazione dell'insufficienza delle norme sociali. Non è a quelle norme che si conforma ultimamente il discepolo: sicché egli può e deve sapere fare a meno dei tribunali e del diritto di proprietà (vv. 38 42). Non solo: ma quando Gesù proclama "*beati i poveri, gli affamati, i piangenti*", lascia chia-

[192] **Cfr Gv 18,38b-19,16.**

[193] **Non sembra giustificata l'affermazione di O. CULMANN, in *Gesù e i rivoluzionari*, o. c., p 35: "Gesù ha stigmatizzato l'ingiustizia sociale del suo tempo".**

a cura del gruppo Mons. Piva

ramente intendere che la distribuzione della fortuna, realizzata dalla società presente, favorisce gli empi, gli esclusi dal regno. Da tutto il contesto evangelico, infatti, appare insostenibile la tesi che voglia spiegare le beatitudini con una concezione manichea della vita, della materia, della tavola e della gioia. Dunque, povertà, fame e pianto non sono qui intese come modalità del rapporto uomo beni, ma nel rapporto uomo altri uomini.

L'accostamento tra potere e ricchezza, porta a considerare che Gesù non ha stabilito una distinzione manichea tra ricchi e poveri, né ha evitato astiosamente ogni rapporto con i ricchi[194]. Ma di certo è originale la personificazione che ravvisa in *mammona* un signore alternativo a Dio[195]. Luca usa l'espressione *denaro di iniquità,* denaro disonesto. Il detto non indica l'acquisizione del denaro con atti disonesti, ma intende affermare che il possesso del denaro va in qualche modo congiunto con la disonestà, che il denaro esige un'ubbidienza alternativa a quella che si deve a Dio.

L'ubbidienza critica dovuta a Cesare
Consideriamo l'affermazione più esplicita: la risposta data all'interrogativo circa la legittimità del tributo da dare a Cesare[196]. Prima di tutto si deve sottolineare come Gesù non dà una risposta immediata al problema posto dagli interlocutori. Il suo atteggiamento mira a smascherare la falsità che si annida nell'interrogativo. I suoi interlocutori sono condotti ad ammettere che essi sanno già come si deve rispondere alla loro domanda; o comunque non si aspettano una risposta di Gesù in proposito, avendo già deciso la questione e rivolgendo la domanda solo come alibi. Il gesto di Gesù farsi mostrare una moneta tratta dalle loro tasche mira ad evidenziare come gli interlocutori accettino, di fatto, la competenza di Cesare nei problemi connessi al denaro, al commercio, alle imposte: usano la moneta coniata da Cesare. Se la forza della risposta di Cristo deriva da questo fatto: hanno in tasca la moneta che porta l'effigie di Cesare, allora vuol dire che Gesù nella sua risposta si rimette ad un giudizio che in coscienza ciascuno aveva già fatto e legittimato nella pratica quotidiana. Semplicemente si preoccupa di affermare che non è il pagamento del tributo a Cesare che lede i diritti di Dio. Si potrebbe parafrasare: date pure a Cesare quello che è di Cesare. Questo non vi impedirà certo la cosa essenziale: dare a Dio quello che è di Dio. Circa il significato del parallelismo non c'è consenso fra gli esegeti. Quello che occorre affermare è che non si tende a dividere due ambiti: nell'uno è signore Cesare, nell'altro Dio. Si intende piuttosto affermare che l'esigenza di Dio si colloca su un piano del tutto diverso da quello in cui si colloca

[194] Cfr Lc 6, 24; 7,36; 16,13; Mt 6,24.
[195] Cfr Lc 16.
[196] Cfr Mt 22, 15-22.

a cura del gruppo Mons. Piva

Cesare. Dunque, nel detto di Gesù non si può vedere un apprezzamento fatto in prima persona della legittimità del potere di Tiberio imperatore di Roma, ma solo il rinvio al giudizio già fatto dai suoi contemporanei. Comunque vadano le cose, non è certamente a causa del regno venturo che si devono pagare le tasse a Cesare.

2.2. Il cristiano e la società nella testimonianza apostolica

Come nella predicazione di Gesù, anche nella predicazione apostolica, nel modo in cui ci è nota dagli scritti neo testamentari, manca una concezione coerentemente sviluppata della realtà sociale. Esistono molteplici prese di posizioni parziali, iscritte in situazioni ben caratterizzate, delle quali occorre tenere conto, per evitare la conclusione che le fonti si contraddicono. È necessario inoltre tenere presente la dipendenza della parenesi cristiana dai luoghi comuni dell'etica giudaica ed ellenistica, e inquadrare il tema dell'etica sociale entro quello più generale della struttura della parenesi cristiana e della sua specificità. Infine, occorre decidere pregiudizialmente quali sono le espressioni caratteristiche della società; cioè, quali sono le istituzioni oggettive, mediatrice delle relazioni essere socio.

2.2.1. Relativizzazione dell'istituzione sociale

La prima riflessione che mi sembra opportuna è la seguente: la comunità cristiana primitiva, cosciente di sé come comunità escatologica di salvezza, non ritiene necessario darsi un'organizzazione sociale propria. La comunità cristiana ha continuato a vivere prima nel quadro sociale giudaico, poi in quello imperiale. Questo mi sembra un fatto di grande portata storica. Le comunità cristiane continuano a considerare i rapporti sociali come terreno rilevante per l'esercizio della loro fede, senza peraltro sacralizzare, in alcun modo, tali rapporti. Non è l'autorità sacra il fondamento dei doveri del cristiano e quindi il fondamento della società stessa nel suo insieme; ma è piuttosto la signoria di Dio che il cristiano riconosce come operante anche nella società, e in genere nella storia degli uomini, a prescindere dalla coscienza che gli uomini ne hanno. Nella signoria di Dio, l'uomo può trovare il fondamento della ubbidienza a Cesare.

2.2.2. I doveri del cristiano verso l'autorità

Il testo più esteso e più discusso è quello di Rm 13,1 7. Il passo sorprende non poco per l'apparente incondizionatezza del dovere dell'ubbidienza all'autorità civile e soprattutto per la concezione dell'autorità come ministra della pedagogia divina (v. 4). Quest'ultimo tratto accosta oggettivamente la funzione dell'autorità alla funzione della legge. Tale somiglianza ha offerto a Lutero e a tutta la tradizione protestante, l'opportunità di intendere i giudizi dati sull'autorità in chiave storico salvifica: quasi il permanere del mondo vecchio della legge e dei suoi ordinamenti nella società (il governo della mano si-

a cura del gruppo Mons. Piva

nistra di Dio) anche per il cristiano. Addirittura l'esegesi protestante più recente ha tentato di proporre una lettura apocalittica del brano, identificando le ἐξουσί a 13,1 (nel testo il termine appare al singolare) con le potenze di questo mondo, di cui si parla in *Colossesi* ed *Efesini*, e connettendo 13,1 7 con 13,11 14 al di là di ogni evidenza filologica e del contesto[197]. L'esegesi cattolica vice versa ha visto il fondamento delle affermazioni di Paolo sul ministero divino svolto dalle autorità nella dottrina della legge naturale, conosciuta anche dai pagani[198]. Que sta concezione aveva già condotto, nell'Antico Testamento e nel Giudaismo, ad assumere un atteggiamento positivo nei confronti dei popoli cui Israele era stato sottomesso, senza vedere in loro potenze diaboliche, ma delle realtà che svolgono un incarico positivo nell'economia del governo divino, anche se provvisorio e sempre subalterno. Tuttavia, sembra che il contesto giudaico generale abbia costituito per Paolo l'autorizzazione ad accogliere alcuni temi caratteristici dell'etica popolare stoica. La secolarizzazione della realtà politica, non immediatamente connessa con la realtà della salvezza, abilita Paolo a rivolgersi alla semplice evidenza della *coscienza* per giudicare il comportamento cristiano nel tempo presente.

In termini del tutto analoghi rispetto a Rm 13, si esprime 1Pt 2,13 17. L'esortazione al lealismo nei confronti dell'autorità è tanto più notevole, in quanto questa Lettera conosce già alcune forme di persecuzione nei confronti dei cristiani[199]; conosce già quella esperienza che condurrà Giovanni a fare un discorso sull'impero romano in termini dualistici ed apocalittici. Le esortazioni simili di Tt 3,1 3 e Tm 2,1 3 ribadi scono l'atteggiamento di ubbidienza e di buona disposizione dei cristiani nei con fronti dell'Impero. Il secondo testo citato invita addirittura a pregare per le autorità per poter "*condurre una vita calma e tranquilla, in tutta pietà e dignità*".

2.2.3. La libertà del cristiano nei confronti dell'autorità

Nonostante le esortazioni all'ubbidienza verso l'autorità civile, il Nuovo Testamento offre anche esempi concreti di disubbidienza. In questi casi si manifesta in maniera indiscutibile la "relativizzazione" dell'ordinamento presente da parte delle comunità cristiane. Ma occorre notare che gli esempi di disubbidienza che il Nuovo Testamento presenta, sono tutti occasionati da prevaricazioni dell'autorità civile nei confronti del comportamento religioso dei sudditi cristiani. Non abbiamo quindi esempi di disubbidienza motivati da ragioni sociali, ma solo religiose. Né ci si poteva aspettare esempi di questo genere, data la coscienza politica del tempo. Fu cosa notevole che vide la luce un movimento, come quello cristiano, che pur non rinnegando per

---

197 Cfr O. CULMANN, *Dio e Cesare*, o. c., pp. 39-89.
198 Cfr Rm 2,14-16.
199 Cfr 1Pt 3,14-17; 4,12-19.

a cura del gruppo Mons. Piva

principio l'ubbidienza all'autorità civile, l'abbia considerarla come "non assoluta". La disubbidienza esplicita all'autorità romana appare nell'Apocalisse, principalmente nei capitoli 13 19[200].

La composizione dei diversi "luoghi" neo testamentari in cui si parla dell'au torità politica e della società nella sua consistenza pre cristiana, non avviene in maniera esplicita all'interno del Nuovo Testamento. In particolare, la tensione innegabile tra le affermazioni esaminate darà luogo in tutta la storia della Chiesa ad atteggiamenti alquanto divergenti nei confronti della realtà politica, in specie di quella non cristiana. Possiamo valutare la tensione, caratteristica dell'atteggiamento cristiano, come tensione tra il giudizio di decadenza storica portata su ogni realizzazione sociale da un lato, e la convinzione che il rimedio portato da Cristo a questa condizione decaduta non elimina oggettivamente, cioè a livello sociale, la condizione stessa. Sicché il cristiano rimane all'interno di questa economia decaduta, e quindi ne accetta le necessarie strutture storiche, come colui che non vi appartiene. Un atteggiamento critico di riserva escatologica. L'atteggiamento critico deriva dalla convinzione che il regno di Dio è già qui, e non abbisogna di nessuna incarnazione istituzionale per dispiegare la sua specifica δύναμις; e dalla consapevolezza che la giustizia del discepolo dovrà essere maggiore di quella legale, ossia di quella sanzionata dalle istituzioni sociali, perché possa entrare nel regno. Questa emergenza del la giustizia cristiana rispetto all'ordine stabilito, si esprime nel Nuovo Testa mento senza modificare l'ordine stesso.

[200] **Cfr E. CORSINI, *Apocalisse prima e dopo*, Torino 1980, pp. 299-543.**

a cura del gruppo Mons. Piva

a cura del gruppo Mons. Piva

Capitolo Terzo

LA GIUSTIZIA NOZIONE REALE

Qual è il criterio normativo in virtù del quale si può giudicare se una situazione concreta risponde oppure no alle esigenze della giustizia? La domanda è seria. Siamo di fronte ad un difficile problema, che analizzo in due momenti successivi: a) il rapporto tra la giustizia nata dalla società politica e la giustizia che trova il suo fondamento nell'ispirazione religiosa; b) la giustizia, intesa come processo umano complesso. Questi due momenti sono preceduti da un breve cenno di carattere storico sugli orientamenti più significativi della cultura moderna.

1. Vari orientamenti storico dottrinali

É quasi una costante dell'età moderna l'affermazione secondo cui la giustizia nasce congiuntamente con la società politica, anzi ne è il

primo prodotto. L'affermazione, già presente in Grozio, si fa chiara in Hobbes e in Rousseau. É presente anche in Spinoza, Locke, Montesquieu, I. KANT, Hegel e Marx, sia pure in prospettive diver se[201]. Con Grozio si impone una concezione laica della natura umana, intesa come fondamento della giustizia. L'uomo ha iniziato a scoprire il significato attivo della sua funzione nel processo di costruzione della società umana. Forse comincia appunto con Grozio la storia della società, che Taparelli chiamerà "*società convulsa*", in netto contrasto con la società precedente, ben ordinata, tranquilla e statica. Per Rousseau, nel passaggio "*dallo stato naturale allo stato civile*" si realizza un sostanziale cambiamento; per questo l'uomo giunge alla morale e alla giustizia. Il passaggio si compie tramite un contratto che apre la vita umana alla pace e alla libertà. Il patto, per la generale trasferibilità dei diritti dell'uno all'altro, ha l'effetto di un meraviglioso bilanciere, che permette a ciascun individuo di essere libero. Ma soprattutto da questa convenzione nasce un corpo morale e collettivo, che riceve da quell'atto la unità, il carattere di persona pubblica per istituzione. Questa nuova totalità complessa prende il nome di "*repubblica o corpo politico*". In relazione ad essa, Rousseau ripete sovente che chiunque rifiuta di obbedire alla volontà generale vi sarà costretto da tutto il corpo, giacché la volontà di tutti e di ciascuno deve stimare buono o cattivo ciò che lo Stato considera come tale[202]. Solo parzialmente, questa è anche la dottrina di J. Locke: le leggi esistono già nello stato di natura, ma non si possono applicare perché imperano la passione e l'egoismo, che necessariamente conducono alla ingiustizia. La legge perché sia tale deve essere efficace e garantire l'individuo dall'arbitrio; ciò è possibile soltanto nella società[203]. Ma è soprattutto I. Kant che consolida questa distinzione valida in assoluto e universalmente, La norma giuridica è una "forma" che si applica ai rapporti esterni tra le persone e che astrae da qualsiasi contenuto materiale. Suppone i rapporti liberi e cerca soltanto di vedere se l'azione dell'uno può accordarsi, secondo la legge generale, con l'azione dell'altro. Il principio generale del diritto può essere, quindi, così formulato: è conforme al diritto, cioè giusta, ogni azione

---

[201] **Per un'informazione sintetica cfr L. GEYMONAT, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Milano 2000-2001, vol. II, pp. 349-363; vol. III, pp. 72-84; 381-407.**

[202] **Cfr *Il Contratto sociale*, particolarmente il *Libro primo*, (a cura di P. Alatri), Torino 1980, pp. 720-738. Alcuni testi importanti, relativi al problema che stiamo esaminando, si possono reperire in altre opere di Rousseau, soprattutto nel *Discorso sulla origine e i fondamenti della disuguaglianza*, Torino 1970, pp. 267-370. Inoltre vedi F. E. R. LUTHY, *Da Calvino a Rousseau,* Bologna 1991[2], pp. 245-262, particolarmente p. 245; L. OPPENHEIN, *Etica e filosofia politica*, Bologna 1997, pp. 173-181.**

[203] **Cfr LOCKE J, *Due trattati sul governo e altri Scritti politici. Secondo trattato, Capitolo II, Dello stato di natura,* n. 8, (a cura di L. Pareyson), Torino 1982, p. 232s.L. Tutto il capitolo secondo è da leggere, Vedi l'interpretazione del pensiero di J, Locke nel volume di OPPENHEIN, o. c., p. 181.**

a cura del gruppo Mons. Piva

che permette (o la cui massima permette) al libero arbitrio personale di accordarsi, secondo una legge generale, con la libertà di tutti. Questa massima giuridica resta sempre esteriore, non si propone di insegnare la virtù, non diventa mai esigenza interna obbligante in senso stretto e perciò fonte di dovere. Appartiene alla morale l'interiorizzazione di questa massima e mutarla in movente. La norma giuridica proclama, come postulato non dimostrabile, che la volontà personale è sottomessa a restrizione e che gli altri possono anche costringerla alla sottomissione[204].

1.1. L'opera di H. Kelsen

In questi ultimi decenni ha avuto una certa risonanza l'opera di H. Kelsen[205]. Secondo l'autore non esiste contenuto giuridico universalmente valido; solo la struttura formale logica del diritto è speculativamente valida. La norma giuridica trae la sua validità dal sistema, dall'unità dell'ordinamento, ed esiste, quando la validità di una pluralità di norme può essere ricondotta ad un'unica norma come fondamento di questa validità. La norma giuridica si caratterizza quindi per un particolare tipo di validità, che discende non dal suo contenuto, ma dal fatto di essere stata emanata da un ordine giuridico obiettivo in base a quella regola fondamentale, che produce e unifica l'intero ordinamento. Per H. Kelsen l'ordine della morale è sempre un ordine positivo e storico e non differisce dal diritto positivo. Perciò tutte le formule che hanno cercato di rispondere al quesito che cosa sia la giustizia sono formule vuote di contenuto. Così la consueta formula dei filosofi: "*Dare ad ognuno il suo*", è completamente vuota; resta, infatti, insoluta la questione decisiva che cosa sia ciò che ognuno può considerare come il "suo". Lo stesso vale per il principio, spesso considerato come l'essenza della giustizia, della rivalsa o della rappresaglia: "*Bene per bene, male per male*". É chiaro che è presupposto, come fatto per sé evidente, che cosa sia il bene e che cosa sia il male.

Il principio dell'uguaglianza è anch'esso un'affermazione vuota. É noto che gli uomini sono diversi tra loro; perciò l'unico significato possibile del principio di uguaglianza è che l'ordine sociale, nella concessione dei diritti e nelle imposizioni dei doveri, non deve tenere conto di certe differenze. Ma quali sono le differenze di cui si deve tenere conto e quali siano da trascurare, il principio dell'uguaglianza non lo dice. Anche l'uguaglianza di fronte alla legge ha ben poco da dire; significa soltanto il principio immanente ad ogni ordinamento

---

[204] **Una breve introduzione al problema in A. LAMBERTINO, *Il rigorismo etico in I. KANT,* Parma 1970, pp. 228-259, con ampi riferimenti alle opere più importanti di Kant.**

[205] **Cfr H. KELSEN, *Teoria generale del diritto e dello stato*, Milano 1952; al nostro scopo interessa soprattutto la Parte prima: *Il diritto*, pp. 3-182.**

a cura del gruppo Mons. Piva

giuridico, cioè il principio della legalità. Non importa se questo ordinamento sia giusto oppure ingiusto; la legge deve essere applicata secondo il suo senso. Infine, la cosiddetta regola d'oro: "*Fa agli altri quel lo che vorresti fosse fatto a te*", non deve essere interpretata come un asserto capace di stabilire un criterio soggettivo per un comportamento giusto; porterebbe alla abolizione della morale e del diritto, sarebbe inconciliabile con ogni ordine sociale. Il suo significato deve essere oggettivo; soltanto allora non è una regola vuota. La "regola d'oro", però, non risponde alla domanda della giustizia; la suppone risolta. In quale modo ciascuno deve comportarsi, va soltanto presupposto; cioè, gli altri devono comportarsi verso di te conformemente ad un ordine obiettivo presupposto. Per H. Kelsen è senza significato il tentativo di scoprire attraverso un metodo razionale che cosa è la giustizia. La giustizia assoluta è un sogno impossibile dell'uomo, un ideale irrazionale. È possibile soltanto una giustizia relativa, entro una dottrina relativista dei valori che abbia alla base il principio della tolleranza, nell'ambito di un ordinamento giuridico positivo.

a cura del gruppo Mons. Piva

1.2. La teoria di J. Rawls

La teoria della giustizia di J. Rawls[206] è sensibile, benché estranea ad una prospettiva religiosa, ai valori di socialità che caratterizzano la prospettiva cristiana. Anche in Italia la sua opera ha suscitato una discussione vivace. L'opera si divide in tre parti, delle quali consideriamo soltanto la prima, dal titolo "*Teoria*", in cui l'autore spiega le proprie idee sulla giustizia, riferita alla società nelle sue determinazioni fondamentali. La prima parte si divide in tre capitoli. Il primo, ha come titolo "*Giustizia come equità*". Il secondo, "*I principi di giustizia*", Il terzo, "*La posizione originaria*". L'ulteriore specificazione della giustizia è l'equità. È sostenuta la teoria dei buoni rapporti sociali, tali che stabiliscono condizioni eque tra cittadini, cioè condizioni non in assoluto uguali, ma nemmeno troppo differenti. Il compito della giustizia, dunque, è studiare i principi di giustizia per l'intera società, considerata nelle sue istituzioni maggiori. La società è intesa come sistema di interazione che presenta vantaggi e oneri. Quindi, una teoria della giustizia deve essere in grado di dire come vanno distribuiti i vantaggi della cooperazione e gli oneri che ne derivano; soprattutto deve essere capace di risolvere i contrasti ed i conflitti di interesse presenti in ogni tipo di cooperazione. Questa teoria è applicata alle istituzioni maggiori, cioè alla struttura fondamentale di una società, che comprende la costituzione politica e i principali fattori economici. Da una tale teoria ci si aspetta una serie di principi capaci di definire un sistema di cooperazione, che distribuisca equamente vantaggi ed oneri.

Ma chi dovrebbe scegliere questi principi di giustizia? Chi sono i soggetti di questa decisione? Secondo J. Rawls, sono le persone libere e razionali, persone dotate di autonomia, capaci di scegliere i mezzi e le azioni per raggiungere i fini proposti. Quindi sono persone libere, capaci di autodeterminazione e autocontrollo, razionali, preoccupate di conseguire i propri interessi in modo efficiente. Tese a definire i termini fondamentali della loro cooperazione sociale mediante un accordo. In quanto persone libere e razionali esse non possono essere vincolate da nessuno. I principi di giustizia allora sono il contenuto di questo accordo raggiunto tra persone libere e razionali. Questa posizione è in linea con quella contrattualistica. Per questo la posizione di J. Rawls è detta neo contrattualista, in come ripresa del contrattualismo di Rousseau, Locke e Kant. Ma cerchiamo di analizzare il pensiero dell'Autore.

Giustizia come equità

Nel primo capitolo si pone il problema di stabilire le condizioni iniziali da cui sarà possibile partire per scegliere i termini dell'accordo tra

[206] **Di J. RAWLS ci interessa l'opera *Una teoria della giustizia*, Milano 1984.**

a cura del gruppo Mons. Piva

persone. La determinazione delle condizioni iniziali deve prevedere che nessuno possa conoscere a priori il proprio posto nella società, il proprio ruolo, il reddito, i propri diritti, perché questi vanno giustificati e non possono essere dati come presupposti. Dunque tutti i soggetti vanno idealmente "spostati dietro" le loro condizioni attuali, dietro il "velo dell'ignoranza", per poi porre degli accordi mediante i quali si stabilirà cosa sia giusto. Ed è a questo punto che si rende necessaria una *teoria dell'equità,* in base al fatto che è cercata una condizione nella quale stabilire i principi di giustizia, nel senso della disponibilità a sottoporsi ad un criterio di giustizia. La posizione originale, la condizione equa iniziale, è lo status appropriato che permette di scegliere i principi della cooperazione sociale. Nessuno sa se uno è avvantaggiato o meno. Gli esseri umani che si comportano così sono persone morali, capaci di concepire una teoria del giusto e dell'ingiusto; queste scelgono i principi della cooperazione sociale applicando la tecnica di una scelta razionale, cioè discutendo le proposte avanzate e scegliendo i principi nel modo più adatto per raggiungere il fine della cooperazione sociale. In pratica, facendo riferimento al mondo attuale ed alle sue teorie morali, la scelta dei principi della cooperazione sociale è ricondotta a tre famiglie: utilitarismo, intuizionismo e giustizia collettiva.

La critica all'utilitarismo, dominante nella filosofia politica ed economica di tutto il mondo anglosassone, è uno dei punti forti dell'opera di J. Rawls. L'utilitarismo non considera le persone in prospettiva kantiana, non le riconosce come individui capaci di una propria moralità; ma tende a sottoporre le persone, i loro diritti, la loro storia ad un calcolo materiale del loro benessere e della loro felicità. Tutte le persone sono sommate, così come i loro interessi, secondo l'idea che è possibile trattare i problemi sociali analogamente al modo con cui si trattano le grandezze matematiche[207]. In questa sommatoria l'utilitarismo, classico o moderno che sia, viola secondo J. Rawls, il primo criterio di qualsiasi trattativa, cioè il rispetto delle persone come esseri morali, perché in ogni caso riconduce le persone ad una somma matematica di elementi. Il problema fondamentale è che l'utilitarismo ha un carattere teleologico: definisce il bene a prescindere

[207] **L'utilitarismo non conosce solo la versione che contempla il maggior benessere per il maggior numero delle persone. Per "maggiore benessere" può essere inteso non solo il reddito, ma anche i diritti individuali, le pubbliche relazioni, al punto che le versioni più recenti dell'utilitarismo si danno proprio all'interno delle teorie delle scelte razionali degli individui, considerati con i loro gusti e le loro preferenze. In questo modo l'utilitarismo diventa un sistema più ampio e comprensivo, ma il problema permane: per quanto si amplifichi la gamma di considerazioni, esso resta sempre un metodo di tipo matematico, che considera la sommatoria degli elementi.**

a cura del gruppo Mons. Piva

dal giusto, definisce il bene come una grandezza, quale che sia, per poi affermare che è moralmente buono massimizzare quel bene[208].

L'intuizionismo è la dottrina che afferma l'esistenza di una famiglia di principi primi irriducibili tra loro, che vanno valutati l'un rispetto all'altro, cercando un equilibrio giusto. I principi primi entrano in contrasto tra loro e non è possibile trovare regole *a priori* capaci di scegliere il principio che ha la precedenza rispetto agli altri. La critica che J. Rawls rivolge all'intuizionismo è che esso riconosce la possibilità del conflitto, ma non risolve il problema politico sociale fondamentale. L'intuizionismo spera che i principi scelti siano in realtà capaci di regolare la vita sociale quasi spontaneamente; ma non offre nessuna strategia per risolvere tale conflitto. Ulteriormente, nell'utilitarismo non esiste una concezione etica alla base dei principi che espone e pertanto esso non è in grado di dire quale bilanciamento dei principi morali sia da preferire in ordine alla vita sociale. L'intuizionismo può dunque essere abbandonato perché non aiuta in nessun modo a risolvere i problemi.

I principi di giustizia
Il secondo capitolo porta il titolo "Principi di giustizia". J. Rawls dà una formulazione ed un'interpretazione dei principi di giustizia spiegandone il significato con riferimento alle istituzioni. *Primo principio:* "*Ogni persona ha un eguale diritto alla più estesa libertà fondamentale, compatibilmente con una simile libertà per gli altri*". *Secondo principio*: "*Le ineguaglianze (che non sono le disuguaglianze, ma la diversità delle posizioni) sociali ed economiche devono essere combinate in modo da essere, a) ragionevolmente previste a vantaggio di ciascuno, b) collegate a cariche e posizioni aperte a tutti*". A prima vista, il primo principio fa riferimento alle istituzioni di carattere pubblico ed il secondo a condizioni sociali ed economiche. La regola fondamentale che J. Rawls pone è che i due principi siano disposti secondo un ordinamento seriale: perciò non è possibile passare al secondo principio senza aver esaurito il primo. I due principi si presentano rispettivamente come principio di uguaglianza e di differenza. Ciò introduce l'idea che assetti sociali giusti possono essere compatibili con alcune differenze (la giustizia non implica

[208] **Che il bene da massimizzare sia l'eccellenza dell'uomo (versione perfezionistica dell'utilitarismo), il piacere (versione edonistica), la felicità (versione eudaimonistica), la preferenza (versione individualistica), o qualunque altra cosa, il risultato è sempre il medesimo. l'utilitarismo non è capace di dire se il bene che va massimizzato è anche giusto e per questo non è capace di rispondere a ciò che caratterizza le persone come morali (quindi non tratta le persone come tali, perché ritiene che il problema del bene sia un problema di somma di fattori). L'utilitarismo ultimamente non è in grado di concepire le persone come distinte e con differenti sistemi di bene; la sua filosofia sociale dipende solo dalla possibilità di calcolare gli interessi delle persone e di poterli sommare.**

a cura del gruppo Mons. Piva

un'uguaglianza di posizioni materiali, ma, allo stesso tempo chiede che le differenze siano collegate da una parte con libertà uguali (primo principio; e dall'altra con vantaggi per tutti (anche per coloro che subiscono le differenze e sono svantaggiati). In altre parole, il secondo principio dice che eventuali disuguaglianze dovranno essere giustificate anche in rapporto a chi è nella situazione svantaggiata. Vediamo come è possibile interpretare e specificare questa prima formulazione dei principi[209].

Interpretazioni del secondo principio

Le interpretazioni possibili del secondo principio sono quattro (la quarta è quella della differenza democratica cui aderisce J. Rawls).*La prima* è chiamata "Il sistema della libertà naturale" e potrebbe essere assimilata al liberismo estremo (Nozick, Freedman). In questa versione, va intesa come il principio di efficienza modificato in modo da applicarsi alle istituzioni o alla struttura fondamentale della società. *La seconda* è intesa come un sistema sociale aperto in cui, secondo la formula tradizio nale, le carriere sono aperte ai talenti. Ora il sistema della libertà naturale afferma che una struttura fondamentale che soddisfarà il principio di efficienza, e in cui le cariche sono aperte a coloro che sono dotati e pronti a lottare per esse, condurrà ad una distribuzione giusta. In altre parole, si tratta dell'applicazione del principio di libero mercato alle istituzioni politiche e sociali. Quando si parla di cariche e di posizioni che vanno a vantaggio di uno, sì intende semplicemente l'applicazione del principio di efficienza; è chiaro invece cosa si intende, quando si parla di cariche e posizioni aperte a tutti. A queste due condizioni la società sarebbe giusta. La critica di J. Rawls è centrata sul principio di efficienza, secondo cui una configurazione economica, politica o istituzionale, è efficiente ogni volta che è possibile cambiarla cosi da far star meglio alcuni individui, senza far star peggio gli altri[210]. J. Rawls fa emergere due obiezioni fondamentali: 1) il criterio di ottimizzazione paretiana fornisce diversi risul tati: ci possono essere diversi assetti tutti efficienti, ma senza sapere quale di essi è il criterio ottimale; 2) il criterio paretiano non risolve la giustizia della distribuzione (problema di carattere morale); risolve il problema dell'efficienza ma non quello della giustizia dell'assetto. Quindi il principio di efficienza non può fungere da solo come interpretazione di un'adeguata concezione della società. Esso dovrà essere incor porato nell'assetto delle istituzioni, ma da solo non risolve alcuni problemi di giusti zia; pertanto deve essere superato. Questo superamento era presente già all'inizio del liberalismo, dal quale è emersa un'ulteriore interpretazione del secondo principio. Indicata da J. Rawls come interpretazione liberale, tenta di correggere l'ingiustizia più evidente del sistema della libertà naturale, aggiun-

[209] **Cfr par. 12, p. 70 o. c.**

[210] **Criterio di ottimizzazione di Pareto?**

a cura del gruppo Mons. Piva

gendo al requisito delle carriere aperte ai talenti, l'ulteriore condizione del principio dell'uguaglianza di opportunità. Tale principio sostiene che tutti quelli che hanno lo stesso grado di abilità e lo stesso talento ed hanno l'intenzione di servirsene, devono avere anche le stesse prospettive di riuscita, indipendenti dal loro punto di partenza, all'interno del sistema sociale. L'interpretazione cerca di mitigare l'influsso delle causalità o delle contingenze sociali. Se è vero però che mitiga l'influsso delle contingenze sociali, tale interpreta zione non mitiga l'influsso delle contingenze naturali, abilità e talenti, in base ai quali giungeranno a ciascuno i vantaggi della vita sociale, come la distribuzione di potere, di ricchezza, ecc., che costituiscono una sorta di lotteria naturale. J. Rawls commenta che, dal punto di vista morale, il non saper trattare la differenza dei talenti naturali è un sistema arbitrario; quindi il fatto di impegnarsi sul solo versante delle uguali opportunità è un aspetto parziale di una teoria della giustizia. *La terza interpretazione*, detta dell'aristocrazia naturale, non compie alcuno sforzo per regolare le contingenze sociali al di là di ciò che è richiesto dall'uguaglianza formale di opportunità. I vantaggi delle persone dotate di maggiore talento naturale devono, però essere ristretti a coloro che migliorano la situazione dei settori più poveri della società Questa inter pretazione, quindi, fa riferimento ad un sistema aristocratico che cerca da una parte di creare uguaglianze formali di opportunità tra i cittadini e dall'altra fa intervenire una sorta di principio di paternalismo riguardo i settori più poveri della società. Sia la concezione liberale che quella dell'aristocrazia naturale sono instabili: da un punto di vista morale essi sembrano egualmente arbitrari. *La quarta interpretazione,* quella proposta da J. Rawls, è chiamata di uguaglianza democratica[211].

L'uguaglianza democratica e il principio di differenza.
Questa interpretazione si ottiene combinando l'equa uguaglianza di opportunità insieme al principio di differenza. Quest'ultimo elimina l'indeterminatezza del principio di efficienza, identificando una particolare posizione dalla quale devono essere giudicate le ineguaglianze economiche e sociali della struttura fondamentale. Se assumiamo come data la struttura delle istituzioni riChiesata dall'eguale libertà e dall'equa uguaglianza di opportunità, le aspettative di coloro che sono in una situazione migliore sono giuste se e solo se funzionano come parte di uno schema che migliora le aspettative dei membri meno avvantaggiati della società. Dunque, dalla combinazione dell'equa uguaglianza di opportunità con il principio di differenza, si ha come risultato la seguente proposizione: data l'uguale libertà (primo principio) e data l'equa uguaglianza di opportunità (seconda interpretazione del secondo principio), si conclude che le aspettative

[211] **Cfr par. 13, p. 77.**

a cura del gruppo Mons. Piva

di coloro che sono in una situazione migliore sono giuste se funzionano come parte di uno schema, che migliora le aspettative dei membri meno avvantaggiati. In altre parole: l'ordine sociale non può garantire prospettive più attraenti a coloro che stanno meglio, se non a condizione che ciò vada a vantaggio di chi sta peggio. O ancora: saranno tollerabili e consentite le differenze purché siano vantaggiose per i settori più svantaggiati della società. Il principio di J. Rawls, dunque, è un principio di massimizzazione del risultato, andando a favore dei meno avvantaggiati della società; esso inoltre permette una disfunzione significativa tra i casi in cui non sarà possibile avere un assenso sociale migliore. In questa impostazione si tratta di conciliare il principio di differenza (il principio di J. Rawls) con quello di efficienza (interpretazione del II principio). Il problema da risolvere riguarda il riconoscimento degli assetti che non possono essere definiti giusti, quantunque efficienti secondo il pensiero di Pareto; bisognerà riconoscere che alcuni assetti vanno rifiutati, ma altri andranno accettati, in quanto non c'è motivo per abbandonare un sistema efficiente, riconoscendo che, da un punto di vista morale, più assetti sono possibili. La proposta di Rawls limita il principio di efficienza, ma non lo nega; questo è teso a migliorare le prospettive di tutti a partire però da quelli che si trovano in una situazione svantaggiosa. Se l'interpretazione del principio di efficienza permette solo i mutamenti che migliorano le prospettive di tutti, allora esso è incompatibile con la struttura democratica della società. Invece, se si riformula questo principio nel miglioramento delle prospettive dei più deboli, allora è compatibile con una concezione democratica del potere e della società. Analizziamo ora le aspettative e come devono essere valutate[212].

I beni sociali principali come base delle aspettative.
Le aspettative, secondo Rawls, vanno calcolate in rapporto ai beni sociali principali: diritti e libertà, opportunità e poteri, reddito e ricchezza. L'indice di questi beni (il modo in cui devono essere valutati, è costruito seguendo l'ordinamento seriale dei principi di giustizia e ciò permette di semplificare il problema. Pertanto le aspettative vanno valutate in rapporto a questi beni sociali principali; esse non vanno valutate nemmeno in rapporto al successo effettivo nel portare a termine il proprio piano di vita. Per capire meglio le aspettative, applichiamo i due principi di giustizia alla struttura fondamentale della società, prendendo in esame la posizione di certi individui rappresentativi e considerando il modo in cui appare a loro il sistema sociale[213]. Non tutte le posizioni sociali sono rilevanti e non è possibile tenere in considerazione un'infinita molteplicità di posizioni, perché allora non si otterrebbe mai una teoria coerente e funzionale. Ritenia-

[212] **Cfr par. 15, p. 89.**
[213] **Cfr par. 16, p. 93.**

a cura del gruppo Mons. Piva

mo che la prospettiva di coloro che si trovano in tali posizioni sociali rilevanti definisca un punto di vista generale accettabile. A questi individui rappresentativi, posti in posizioni sociali rilevanti, applichiamo dunque i due principi di giustizia. Dobbiamo, però prima chiarire un aspetto: abbiamo bisogno di riconoscere determinate posizioni come più importanti di altre, e allo stesso tempo come capaci di fornire un punto di vista adeguato da cui giudicare il sistema sociale; perciò la scelta di queste posizioni fa parte di una teoria della giustizia. Ma in base a quale principio possiamo identificarle? Per rispondere a questa domanda teniamo presente che l'oggetto principale della giustizia è la struttura fondamentale della società. Nella divisione dei benefici della cooperazione sociale, questa struttura favorisce alcune posizioni di partenza rispetto ad altre; sono queste ineguaglianze che devono essere regolate dai due principi. Una volta che i due principi sono soddisfatti, si consente che altre ineguaglianze sorgano dalle azioni volontarie, che gli uomini compiono in accordo con il principio di libera associazione. Perciò le posizioni sociali rilevanti sono, per così dire, i posti di partenza opporti namente generalizzati ed aggregati. Scegliendo queste posizioni per specificare il punto di vista generale, si accetta l'idea che i due principi tendono a mitigare l'arbitrarietà del caso naturale e della sorte sociale. L'individuazione dei soggetti rappresentativi per giudicare le ineguaglianze sociali ed economiche è un compito non facile. Permane inoltre la difficoltà di definire il gruppo meno favorito. Rawls, a questo punto, introduce un tipo di giudizio, ampiamente discusso nelle teorie sociali e usato anche nell'utilitarismo: invece di procedere ad una somma di queste posizioni sociali, le organizza in modo ordinale (primo, secondo, terzo, ecc.), allo scopo di ottenere una semplificazione del problema e di rilevare le differenze e scegliere la posizione socialmente più svantaggiata.

Dunque: le posizioni sociali rilevanti specificano il punto di vista generale in base al quale i due principi di giustizia devono essere applicati alla struttura fondamentale. In questo modo vengono presi in considerazione gli interessi di ciascuno, poiché ogni persona è un cittadino eguale e tutti hanno un posto nella distribuzione del reddito e della ricchezza. Una teoria coerente della giustizia sociale rende necessaria una certa selezione delle posizioni rilevanti, e quelle che sono scelte devono essere coerenti con i principi primi della teoria. Selezionando i cosiddetti posti di partenza si realizza l'idea di mitigare gli effetti del caso naturale e delle circostanze sociali. Nessuno deve avvantaggiarsi grazie a questi fatti contingenti, se non in un modo che si rifletta sul benessere degli altri. L'uguaglianza democratica richiede, allora, che si misuri l'intero sistema a partire dalle posizioni dei più svantaggiati. Il secondo principio, riformulato in base al lavoro teorico esposto, dice che dobbiamo distribuire cariche, poteri,

a cura del gruppo Mons. Piva

ricchezze e via dicendo, avendo presente che esistono e si prevedono differenze nelle posizioni sociali; ma queste vanno collegate con la posizione dei più svantaggiati.

La tendenza all'uguaglianza

In che modo i due principi sono importanti ed esprimono la concezione democratica e ugualitaria della giu-stizia?[214]. Anzitutto nel senso che il principio di differenza è in grado di trattare le ineguaglianze immeritate, di nascita o di doti naturali: non possono essere lasciate a sé stesse e richiedono una qualche forma di compensazione in direzione dell'uguaglianza. Dato che nessuno merita né migliori posizioni di partenza nella società né le sue maggiori capacità naturali, ciò non implica che si debbano eliminare queste distinzioni, ma che esiste un altro modo di riconsiderarle, in quanto la struttura fondamentale può essere modificata in modo che questi fatti contingenti operino per il bene dei meno fortunati. La distribuzione naturale o la posizione naturale di partenza non sono giuste o ingiuste (questi sono fatti naturali); giusto o ingiusto è il modo secondo cui le istituzioni trattano questi casi. Infatti un sistema sociale non è un ordinamento immutabile e quindi al di là del controllo umano, ma è un modello di azione. Il principio di differenza sembra quindi una base equa rispetto cui i più dotati, o i più fortunati nei fatti contingenti della società, possono attendersi la collaborazione degli altri, quando qualche assetto praticabile è una condizione necessaria per il bene di tutti. In questo senso la proposta di Rawls rivela l'utilità e le possibilità del reciproco beneficio nella vita sociale: poiché tutti si aspettano e ottengono, di fatto, dei vantaggi, tutti saranno anche più predisposti a compiere i sacrifici che lo schema di cooperazione sociale comporta. Un altro merito del principio di differenza è quello di fornire un'interpretazione del principio di fraternità. Il principio di differenza sembra corrispondere al significato naturale della fraternità, cioè all'idea di non desiderare maggiori vantaggi, a meno che ciò non vada a beneficio di quelli che stanno meno bene. Alla luce di queste osservazioni sembra evidente che l'interpretazione democratica dei due principi non conduce a una società meritocratica. A questo punto possiamo ora riformulare in modo definitivo i due principi di giustizia[215]. *Primo principio*: ogni persona ha un uguale diritto al più ampio sistema totale di eguali libertà fondamentali, compatibilmente con un simile sistema di libertà per tutti. *Secondo principio*: le ineguaglianze economiche e sociali devono essere a) per il più grande beneficio dei meno avvantaggiati, compatibilmente con il principio di giusto risparmio, b) collegate a cariche e posizioni aperte a tutti in condizioni di equa uguaglianza di opportunità.

---

[214] **Cfr par. 17, p. 97.**
[215] **Cfr par. 46, p. 255.**

a cura del gruppo Mons. Piva

2. La giustizia, processo umano complesso

La preoccupazione principale è volta ad individuare e a descrivere tutti gli elementi che costituiscono la complessità del processo di giustizia. Si passa dalla critica agli elementi tradizionali ad una nuova modalità di formulazione del problema.

2.1. L'idea classica di giustizia e la sua triplice divisione

La giustizia è un processo umano, un progetto, concreto, storico, molto complesso; è composto di diversi momenti, che non devono essere presi come momenti isolati e indipendenti uno dall'altro. Occorre sempre tenere presenti i rapporti stretti che li legano tra loro; la giustizia è, infatti, un processo assolutamente indivisibile. Il processo della giustizia inoltre, come umanizzazione della vita, non è del tutto indipendente dalla creazione di un sistema nuovo di forze produttive. Anzi lo sviluppo del sistema di produzione dei beni materiali è un presupposto necessario per lo sviluppo di rapporti umani nuovi. Per comprendere, tuttavia, l'immagine molto diversa di giustizia che i tempi moderni fanno emergere dalle loro nuove dimensioni, si rende necessario ripensare criticamente l'idea classica di giustizia. La giustizia nella tradizione classica non è intesa come un processo nella storia; essa riflette, invece, un ordine fisso ed immutabile[216]. Questa visione delle cose, secondo cui la giustizia è parte integrante di un ordine sopra storico, appare evidente ad esempio in Leone XIII. Nel programma proposto alle "Istituzioni sociali cattoliche" dall'Enciclica *Graves de comuni,* Leone XIII fa consistere la giustizia nella tutela di un ordine divino che fissa nel tempo l'ordine immutabile di una società "bene costruita"[217]. La Dottrina sociale della Chiesa, è vero, molte volte ha assunto un atteggiamento più progressista rispetto a quello dei manuali di teologia morale; ma in pari tempo non ha esitato a difendere l'ordine costituito, in netta e continua polemica soprattutto con le posizioni marxiste[218].

---

[216] **Cfr ad esempio la recente opera di F. LAMBRUSCHINI, *La giustizia, virtù non facile*, Roma 1961. Lo stesso Autore ha pubblicato un altro studio sulla giustizia dal titolo *La giustizia nella Teologia morale e nella vita Cristiana*, Brescia 1989. L'opera non presenta novità sostanziali rispetto alla pubblicazione precedente. Infatti, l'Autore rimane nel quadro della manualistica tradizionale, anche se è più attento alle suggestioni della moderna teologia. Sostanzialmente la giustizia rimane la virtù regolatrice della vita personale, individuale. L'aspetto politico è. di fatto, dimenticato.**

[217] **Vedi ESE, o. c., pp. 223-237, particolarmente significative sono le espressioni di p. 228, nn. 5-6, pp. 233s., n. 12, p. 236, n. 14, seconda parte.**

[218] **É sufficiente leggere con attenzione il famoso discorso di Pio XII *"L'ordine interno delle nazioni",* del 24 dicembre 1942, in ESE, vol. I, pp. 747-767; ed anche il radiomessaggio del 1 settembre 1944 *"Per la civiltà Cfristiana*, in ESE, vol. I, pp. 781-795. Quali sono i substrati ideologici di questa visione profondamente unitaria? In altri termini: qual è l'ideologia che comanda una tale visione? É accettabile? Fin dove? Un'attenta analisi dei documenti per un'adeguata risposta ai vari interrogativi sarebbe di grande interesse culturale. Comunque credo**

a cura del gruppo Mons. Piva

Da Aristotele in poi, gli Autori hanno diviso la giustizia in tre parti: legale, distributiva e commutativa. Ciascuna delle tre forme indicate costituisce una "specie" della virtù della giustizia. E pertanto è stata rotta l'unità del processo. Ciascuna parte ha il proprio compito. In modo particolare, la giustizia commutativa ha una propria precisa norma interna: l'uguaglianza, senza badare alle esigenze della giustizia distributiva oppure legale. I classici non considerano adeguatamente l'interdipendenza tra le diverse specie di giustizia; anzi pongono una cura particolare nel determinare le ragioni per cui le diverse parti si distinguono. Un esempio tipico è costituito dall'opera dei *Salmaticenses*: la giustizia commutativa regola i rapporti "cosali" tra le singole persone; la giustizia distributiva invece regola la vita complessa della "res pubblica" in rapporto alle singole persone. La giustizia commutativa ha come oggetto formale l'uguaglianza aritmetica; la giustizia distributiva l'uguaglianza geometrica. La giustizia commutativa garantisce il diritto proprio e stretto del possesso; mentre la giustizia distributiva si riferisce ad un diritto non in senso stretto[219]. Come conseguenza della rottura del processo unitario della giustizia si è creato un profondo deterioramento in ciascuna delle tre specie indicate. Ma soprattutto l'errore storico più grave è stato quello di volere attribuire un primato di diritto e, di fatto, alla giustizia commutativa.

La giustizia legale e quella distributiva assumono, quindi, il ruolo di forme secondarie. La giustizia legale non è giustizia in senso stretto, perché manca la precisa nozione di alterità; la giustizia distributiva non è giustizia in senso stretto perché il suo "debito" non è rigorosamente fissato. Conseguentemente la virtù della giustizia commutativa, priva del dinamismo che le può venire dalla giustizia distributiva e soprattutto dalla giustizia legale, diventa la regola per una società sostanzialmente statica, ferma, chiusa. I trattati sulla giustizia infatti svolgono fondamentalmente due grandi temi: il dominio e le diverse forme di acquisto del dominio, e la restituzione. In realtà questi due aspetti costituiscono una sola entità: la proprietà e la sua ombra. L'ordine fondamentale della società fa perno quindi sulla proprietà. É vero che a partire da Pio XI la proprietà viene dinamizzata dalla giu-

---

si possa affermare che il substrato ideologico che comanda lo sviluppo del pensiero pontificio sia di matrice liberale.

219 **Cfr SALMATICENSES, *Cursus Theologiae Moralis, tom. III, tract. XII*, Venetiis 1754. Occorre notare che anche alcuni moralisti si muovono sostanzialmente sulla stessa linea. Cfr per esempio: L. LAMBRUSCHINI, *La giustizia, virtù difficile,* o.c.; I. AERTNYS - C. DAMEN - L. VISSER, *Theologia moralis*, vol. II, Torino 1968, pp. 210-213.**

a cura del gruppo Mons. Piva

stizia sociale; ma essa continua ad essere il nocciolo dell'ordine sociale, un diritto intangibile, un diritto naturale[220].

2.2. La giustizia, processo umano complesso

La giustizia è un processo amano; ciò significa che non è un fatto spontaneo ma un prodotto della libera volontà umana, un risultato del dominio della volontà sul gioco delle forze sociali. Inoltre significa che la giustizia è una realtà dinamica e come tale deve essere intesa. E' la razionalità della trascendenza rispetto al tessuto sociopolitico, culturale di fatto esistente, attraverso un processo ermeneutico di tipo dialettico.

2.2.1. La giustizia, forza di trasformazione dello stato moderno

La giustizia ha accelerato la trasformazione dello stato moderno, in contrasto non solo con la concezione classica dello stato liberale, ma anche con lo stato di diritto, qualificabile solo su un piano politico, cioè come potere incaricato della tutela dell'or dine pubblico. Si è andato sempre più delineando, sotto la pressione di diversi fattori sociali, la necessità di uno stato sociale[221]. I diversi fattori propulsori si possono così indicare: il suffragio universale, la formazione dei partiti politici di massa, la nascita e lo sviluppo dei sindacati. Queste forze sociali costituiscono la ragione fondamentale della crisi dello stato di diritto.

2.2.2. La giustizia come interpersonalità mediata.

La giustizia si riferisce ai rapporti umani, ne cerca la regolamentazione. La giustizia infatti non cerca soltanto il bene o la coerenza interna del soggetto, ma anche la coerenza del bene sociale, il bene del mondo umano e infraumano. L'oggetto specifico, dunque, della giustizia e l'alterità, la pluralità, la diversità dei rapporti sociali. Tali rapporti non sono soltanto intersoggettivi, astratti, ma concreti nel senso che sono mediati dalla realtà storico-politica. La giustizia è quindi una realizzazione dei rapporti interumani mediati dalla realtà storica, concreta, politica. E' utile un accenno esplicito alla posizione di S. Tommaso. Per l'Aquinate la giustizia è regola degli atti concreti, storici relativi a realtà concrete. La sfera della giustizia è quella delle relazioni esterne, dei beni esterni. Quindi è la sfera del dinamismo, dello storico, del mutevole concreto[222]. Si tratta insomma di un rapporto sociale fondato sui beni esterni nella loro dimensione antropologica. E' chiaro allora che c'è una dipendenza stretta tra la realtà della giu-

---

[220] **Cfr Pio XI, *Ouadragesimo anno* del 15 maggio 1931, in ESG, vol. I, pp. 448-456; particolarmente chiaro è quanto si afferma al n. 20, p. 449.**

[221] **Per una più ampia esposizione cfr S. LENER, *Lo stato sociale contemporaneo,* Roma 1986, pp. 115-307.**

[222] **Cfr *S. Th, II-II, q. 58, aa. 2; 46, 9 ad 2, 10*. Vedi anche *In Eth., lib. V, lect. I* (nn. 885-886), *lect. II* (n. 906) della edizione Marietti.**

a cura del gruppo Mons. Piva

stizia e la struttura socio politico e culturale. Da qui scaturisce il carattere dinamico della giustizia. Ma tutto questo non è ancora sufficiente. Nel rapporto intersoggettivo storico, per mezzo del quale si realizza la giustizia, non è annullata la persona; anzi è profondamente valorizzata. Soltanto che l'incontro intersoggettivo è mediato dal valore sopraindividuale che è il bene comune. E' chiaro allora che la giustizia regola l'intera vita umana. Il processo della giustizia ha la massima ampiezza, comprende l'estensione totale dell'agire umano. Questa è una verità antica, tuttavia è una verità trascurata da molti secoli. In S. Tommaso questa dottrina appare con grande chiarezza, soprattutto, quando il Santo tratta della giustizia come virtù generale Tutte le singole virtù sono orientate dalla giustizia alla realizzazione del bene comune. Ma la dottrina morale degli ultimi secoli ha ignorato la posizione di Tommaso e non ha riconosciuto il valore antropologico fondamentale della giustizia come virtù eminentemente politica. Per questo si è sviluppato uno schema sociale pratico organizzativo che si ridurre a tre elementi: l'ordine privatistico della giustizia, l'ordine naturale stabilito dall'Autore della natura per la produzione e distribuzione dei beni, la carità come correttivo per i possidenti. Il modello può sembrare molto grezzo. Tuttavia è un modello storico. Il modello che ha incontrato un'ostilità sempre più crescente da parte degli "intrusi", come li chiamava A. Smith, oggi sta disintegrandosi[223].

2.2.3. La giustizia è un processo umano complesso

É necessario ricordare quanto è stato affermato all'inizio di queste note nella introduzione metodologica. Il metodo dialettico sembra essere la sola garanzia valida per potere abbracciare l'intero fenomeno della giustizia.

Primo aspetto

La giustizia è una relazione interumana condizionata sotto l'aspetto politico ed economico. In altri termini: i rapporti interumani di giustizia sono legati ad un determinato grado di sviluppo economico politico e quindi ad una determinata forma di produzione. I rapporti umani allora, da questo punto di vista, sono "modi" secondo i quali gli uomini si misurano con la natura. I nessi umani e i mezzi economici hanno quindi una stretta relazione. Se questo è vero, posiamo allora concludere con un'affermazione di principio: la possibilità concreta di rapporti tra gli uomini dipende dalla struttura socioeconomica della società[224]. Se questo è vero, diventa molto chiara una seconda conclusione di principio: le condizioni materiali della esistenza uma-

[223] **Gli intrusi sono coloro che arrivano a tavola, quando questa è già occupata; perciò diventano soltanto oggetto della carità.**

[224] **Marx direbbe che le forme di scambio tra gli uomini sono connesse con il "ricambio organico" dell'uomo con la natura.**

a cura del gruppo Mons. Piva

na condizionano il campo delle reali possibilità umane. L'applicazione di dei due principi enunciati, conduce ad una terza conclusione generale: la giustizia, progetto umano di realizzazione del reale sociale, è "relativizzata" nelle sue prospettive future dalle strutture economiche, cioè dalle condizioni economiche, concrete, storiche. Nella realizzazione della giustizia solo alcune possibilità sono reali. E da ultimo dobbiamo affermare un altro principio: il progresso descritto non si limita al mondo infraumano, ma presenta netti caratteri antropologici nel senso che la natura infraumana è fatta propria dall'uomo attraverso il lavoro.

Secondo aspetto
Questa seconda considerazione è relativa alla giustizia come realtà dialettica. Mi spiego. La tradizione morale classica ha diviso la giustizia in tre formule: legale, distributiva e commutativa, secondo la triplice diversità del rapporto di uguaglianza. Ma se vogliamo affermare il senso della giustizia bisogna ricordarsi della espressione di Gurvitch: "Nessuno entra qui se non è dialettico"[225]. La giustizia è una realtà sociale in perenne movimento; ogni "parto" della giustizia non può essere pienamente capito se non nella totalità del processo, nell'interazione continua con altre parti. E il processo totale di giustizia non significa nulla se non è visto nella sua molteplicità. Tutta la problematicità della giustizia si condensa in questo gioco dialettico tra le parti ed il tutto, in questo farsi, disfarsi e rifarsi del progetto umano di giustizia, in un movimento che permea la storia della realtà umana. Ammettiamo pure la opportunità della divisione della giustizia nelle tre forme indicate: legale, distributiva e commutativa. Ma quando una delle tre forme prevale non si realizza la giustizia. Se la giustizia commutativa non viene dialettizzata dalla giustizia legale abbiamo le premesse per la formazione di una società liberale capitalista; ma se la giustizia legale assorbe e sopprime quella commutativa, appare immediatamente la tirannia del tutto. La storia della giustizia è la storia della precarietà di questo equilibrio dinamico. Questa realtà non è stata del tutto ignorata dalla tradizione teologica. S. Tommaso ha espresso con chiarezza la complementarità dei diversi aspetti[226]. Anche la dottrina sociale cristiana ha trovato in questa aspirazione unitaria il senso più profondo della giustizia. Infatti si è sempre definita come una presa di posizione di fronte a sistemi, a visioni globali, senza tuttavia sfuggire alla logica chiarissima del sistema liberale. Ed è anche questo il significato più positivo dello sviluppo storico della dottrina sociale cristiana. Vi è una notevole distanza, ad esempio, tra la concezione della proprietà privata della *Rerum Novarum* e quella della *Populorum Progressio*: dal diritto incon-

---

[225] ***La* fonte da cui è tratta la frase citata e indicata nella nota n. 23 delle presenti note.**

[226] **Cfr *S. Th, II-II, q. 58, a. 6, ad 1* e *ad 4.***

a cura del gruppo Mons. Piva

dizionato al diritto non incondizionato. Così per come riguarda il principio di sussidiarietà: da una presentazione restrittiva del principio nell'enciclica *Quadragesimo anno*, ad una formulazione più positiva nella *Mater et Magistra*[227].

Terzo aspetto
Qual è il contenuto della giustizia in quanto processo indivisibile? La giustizia è un progetto umano, cioè un'azione che crea nuovi equilibri umani nel senso di una razionalizzazione dei rapporti sociali. E questo importa che: a) la giustizia ha la sua specificità nel momento oggettivo. Quindi non si consuma soltanto a livello di virtù personale, ma esige il rapporto con l'altro come elemento costitutivo umano. Si tratta concretamente di un processo di liberazione e di promozione che coinvolge soprattutto le grandi masse lavoratrici. E questo processo non dovrà realizzarsi soltanto in nome della dialettica marxista ma anche e soprattutto in nome dei principi antropologici cristiani. La giustizia è inoltre principio organizzatore politico giuridico. Concretamente: sottopone la realtà dello Stato attuale, in tutte le sue complesse componenti, a una costante trasformazione. La giustizia, nel suo valore obiettivo dinamico, diventa così la norma assoluta secondo la quale si costruisce e si ricostruisce incessantemente la società umana. Le direzioni del processo di giustizia sono essenzialmente due: quella pubblica ha come oggetto, il bene comune; quella privata invece il bene particolare. C'è giustizia, quando storicamente si *crea* un equilibrio tra le due esigenze. Cioè, l'uomo nel processo di razionalizzazione della vita umana, è vincolato e dal bene comune e dal bene personale dei singoli. Il bene comune e quello particolare però sono in un rapporto dialettico; d) la dimensione pubblica e quella privata della giustizia non possono essere eliminate. L'equilibrio tra le due forme non può essere distrutto, ma soltanto rifatto. Non è mai un prodotto spontaneo.

Quarto aspetto
Ma qual è la spiegazione più concreta della forma di rapporto dialettico tra bene co mune e bene particolare, tra giustizia generale e giustizia particolare? S. Tommaso nella II II, q. 47, a. 10c, stabilisce un principio diametralmente opposto alla fede liberale. Questa afferma: gli impulsi egoistici tendono ad accordarsi con l'interesse della intera società; e la forma più efficace per raggiungere la realizzazione del bene pub blico è la libera ricerca dell'interesse singolare, la vera molla di ogni azione umana[228]. Il principio tomista è ben diverso, come recita il testo citato: colui che cerca il bene comune realizza anche il proprio bene personale. Perché la caratteristica propria dell'interesse

---

[227] **Cfr PIO XI, *Quadragesimo anno*, n. 35; GIOVANNI XXIII, *Mater et Magistra*, n. 12.**

[228] **Vedi il passo significativo di A: SMITH, *La ricchezza delle Nazion*i, lib. IV, cap. 2, conosciuto come il brano della mano invisibile.**

a cura del gruppo Mons. Piva

personale individuale come tale è di non poter mai giungere a trasformarsi in interesse generale; l'interesse singolo è disintegrante: "*Multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum*"[229]. Il passaggio dal bene personale al bene comune non si realizza per un solo mutamento "quantitativo"; comporta un cambiamento "qualitativo", che sempre tuttavia si realizza nel "quanto"[230]. Esiste una preminenza del bene comune sul bene particolare. Per la salvaguardia dell'equilibrio tensionale tra interesse particolare e interesse generale, sono necessari due pensati: il primato dell'interesse generale su quello particolare, l'effettiva immanenza o implicanza dell'interesse particolare nell'interesse generale. Quindi il bene comune prevale sul bene particolare, possiede un'essenziale anteriorità e priorità sul bene dei singoli; inoltre è l'ambito che, condiziona e media i beni particolari. É questo a mio avviso, anche il pensiero di S. Tommaso[231]. L'uomo non è un animale solitario e quindi è imperiosamente orientato ad agire sotto l'impero del termine comprensivo che è il bene comune. Ciò vuol dire che il processo della prassi dialettica umana non si riduce al semplice movimento della totalità umana in cammino; essa e il movimento stesso di totalizzazione in via di formazione. E questo movimento dialettico, in equilibrio sempre instabile, lascia le totalità umane sempre incompiute e alla ricerca, attraverso la giustizia legale, di nuovi equilibri di totalizzazione.

Quinto aspetto

La Teologia morale sociale dei Manuali, nelle sue tesi fondamentali è pervasa da una visione radicalmente individualistica e liberale. Infatti, quando tratta, ad esempio, del lavoro si muove nella prospettiva di Locke: il lavoro è uno dei mezzi originari di creazione della proprietà. Lavoro e proprietà costituiscono così un binomio inseparabile. Inoltre la proprietà viene di solito considerata come uno spazio vitale di difesa e di promozione per la persona e la famiglia. Sono i mezzi idonei che assicurano alla persona i propri diritti fondamentali (fisici o spirituali). Come in Proudhon, nella Teologia morale la proprietà è solo strumento di difesa. Nella dottrina sociale cristiana, infatti, l'obiettivo prevalente è propriamente costituito dalla salvaguardia della libera iniziativa degli individui. La stessa dottrina, in tempi particolarmente difficili per l'incombere delle teorie marxiste, ha reagito vivacemente contro l'estensione del settore pubblico politico in campo economico. "Lo spettro che si aggira per l'Europa" ha pesato come un incubo sulla coscienza cristiana. L'individuazione del punto limite, l'esitazione nella fissazione dei confini tra settore pubblico e privato, la reazione contro reali e presunti eccessi, hanno accentrato tutta l'attenzione del Magistero. Così il problema "pubblico privato"

---

229 ***S. Th, I, q. 96, a. 4.***

230 **Cfr *S. Th, II-II, q. 58, a. 7, ad 2um*. Vedi anche *II-II, q. 47, a.10*.**

231 **Cfr *I-II, q. 98, a.9, ad 3um*.**

a cura del gruppo Mons. Piva

ha spostato il proble ma personale comune; anzi i due problemi sono stati confusi. Questa confusione fra settore pubblico e privato rinnova l'antica confusione aristotelica tra giustizia e ordinamento giuridico pubblico. Si suppone che il campo economico sia diviso dal binomio pubblico privato. Si riconosce la necessità di un'attività coordinata dei due settori, ma nello stesso tempo si afferma la priorità del settore privato come salva guardia della dignità personale. La stessa ambiguità è nascosta nella *Mater et Magi stra.* Sono da leggere attentamente le espressioni della parte seconda "Precisazioni e sviluppi degli insegnamenti della *Rerum Novarum* . Iniziativa personale e intervento dei poteri pubblici in campo economico"[232]. Questa dottrina tace sul primato essenziale del bene comune e quindi non giunge all'affermazione chiara che la libertà personale non si realizza se non a livello sociale. Sul piano economico significa rimanere nell'ambiguità, proprio perché viene affermato come valore primario l'iniziativa personale e il libero svolgimento dell'attività economica, attribuendo al potere pubblico il compito di garantire la maggior dilatazione sociale possibile. Una tale posizione non si sottrae alla critica di difendere più o meno chiaramente i privilegi e gli interessi del sistema capitalista. A mio avviso, si tratta di una critica esatta; e non può essere elusa se non assegnando il compito di porsi come valore primario il bene comune.

Questa dottrina è già presente in S. Tommaso, per il quale (come ho già sottolineato) la prevalenza del bene comune sul bene particolare è assiomatica. La priorità del bene comune trova la sua radice anche nella dottrina della soggettività intesa come auto presenza o auto appartenenza inalienabile, nella "*redictio completa subiecti in seipsum*", e sulla sua unicità, non solo in quanto entità singolare, ma anche in quanto essere sociale, solidale con il tutto[233]. Il bene comune è quindi per il singolo un bene "più proprio" che non il bene particolare. La prevalenza tuttavia del tutto non è mai una prevalenza tirannica. S. Tommaso scopre il primato del tutto come spiegazione dell'uomo, della soggettività umana. L'essere umano nella ricerca della sua auto organizzazione è un essere "incompiuto", sempre orientato alla comunicazione. "*Iustitia consistit in comunicationibus quae sunt ad alterum*"[234].

Sesto aspetto
Il discorso fin qui condotto, ci porta a riflettere sulla natura della società come tale. La soluzione del problema tra bene comune e bene particolare o bene sul piano privato e 'bene sul piano pubblico, ha

---

[232] **Cfr nn. 56-63.**

[233] **A questo punto si legga l'interessante studio di J. B. METZ, *L'homme. L' anthropocentrisme chrétienne*, Paris 1968, particolarmente pp. 53-76.**

[234] ***S. Th, II-II, q. 141, a. 3c.***

a cura del gruppo Mons. Piva

una conseguenza importante circa il modo di intendere la società. La dottrina magisteriale e la manualistica morale tradizionale affermano la priorità della persona nei confronti della società. E qui l'ambiguità cede il passo ad una delle affermazioni più sorprendenti, per cui la dottrina sociale cristiana potrebbe essere indicata con questi termini: difesa della persona e allargamento delle funzioni sociali come condizione e correttivo dell'iniziativa personale. J. Calvez e J. Perrin offrono un esempio di dottrina tradizionale. Ecco lo schema secondo il quale gli Autori procedono: a) Persona e proprietà. b) Diritto fondamentale di usare dei beni materiali. c) Le istituzioni positive della proprietà. d) Funzione sociale della proprietà. e) Intervento statale e proprietà privata. In realtà, l'affermazione della priorità della persona sulla società ha un altro significato, sottolineato anche dalla *Gaudium et Spes*, quando afferma che l'ordine delle cose deve adeguarsi all'ordine della persona. L'ordine personale è quindi superiore all'ordine cosale. Però, lo stesso ordine personale è composto intrinsecamente di due dimensioni essenziali: il privato e il sociale. La vita sociale non è una sovrastruttura per la persona umana. La società è lo spazio della vocazione dell'uomo. Perciò l'uomo non è anteriore alla società; si fa, mentre costruisce la società[235]. La vita sociale è la pienezza della vita individuale. Quindi, lungi dall'essere un mezzo per il raggiungimento di determinate finalità perfettive, la società è l'ordine personale pienamente sviluppato[236].

Settimo aspetto

La priorità del bene comune, oltre che una norma soggettiva, è anche un principio oggettivo di organizzazione economico-sociale. Il bene comune, infatti, è la realtà dinamica dalla quale trae la propria razionalità l'ordine economico sociale. Il concetto di bene comune deve qualificarsi quindi come una realtà operativa. La cosa non è certamente facile. Anzitutto si rende necessaria un'accurata analisi del liberalismo economico, del capitalismo e del neocapitalismo dal punto di vista della Teologia morale . L'interesse comune conserva così un alto grado di "astrattezza rispetto all'interesse storico per l'oggetto concreto. Il problema più urgente e più concreto oggi è la decisione di impegnare le risorse di qualunque tipo e genere. E questo comporta soprattutto l'eliminazione del sottosviluppo politico dell'uomo. Strutture e ruoli politici sono fissati e il sistema si oppone a qualunque cambiamento, a qualunque sviluppo. I modelli politici esistenti sono inadeguati. La costituzione liberista della società (cioè fondata sulla libera iniziativa economica) prevede il potere economico privato. La scelta economica è una scelta sostanzialmente privata. L'inte-

---

235 **Vedi *GS*, nn. 23-32.**

236 **É molto interessante leggere le seguenti pagine di S. Tommaso, *In VIII Lib. Polit. Arist. expositio*, lib. IV, Torino 1966, ed. Marietti, pp. 187-243, in particolare la *Lectio III*, p. 196ss.**

a cura del gruppo Mons. Piva

resse comune agisce soltanto come "correttivo". Basta leggere l'art. 41 della Carta Costituzionale Italiana per avere un'idea esatta. La soddisfazione individuale si trova così ad essere l'obiettivo dell'economia del benessere. E' priva perciò del parametro primario dell'ordine sociale: il bene comune, il quale deve indicare l'utilizzazione ottimale delle risorse; nel razionalizzare il rapporto risorse bisogni. La ricerca di un "edonimetro" scientifico non è soltanto contraddittorio, ma conduce inevitabilmente alla prassi del consumismo individualista programmato. La concezione morale nascosta in questa visione è quella edonistica e utilitarista, la cui radice è costituita dalle concezioni di Bentham, concezioni che si possono riassumere in tre principi. 1) Ogni atto che procura piacere in senso assoluto è buono. 2) Ogni atto i cui risultati "penosi" sono minori dei risultati "piacevoli" è buono, 3) Ogni singola persona è il migliore e unico giudice competente a valutare ciò che è "piacevole" o "penoso" per se stessa. Le esigenze del bene comune difficilmente possono trovare spazio in queste concezioni[237]. Il giudizio teologico morale non può essere dunque che negativo.

2.3. S. Tommaso: *Nomen justitiae aequalitatem importat*

Mi limito ad una serie di considerazioni, che assomigliano più alla enunciazione di tesi che non ad un discorso disteso, ampio e completo.

1. **L'uguaglianza costituisce la direzione e l'obiettivo essenziale del processo di giustizia. S. Tommaso afferma: "*Aequalitate existente, stat iustitiae opus*"[238].**
2. **L'uguaglianza è opera esterna, fondata sulla coscienza della diversità esistente tra gli esseri umani. La giustizia è allora la chiamata della persona ad instaurare un ordine reale di uguaglianza. Il punto di partenza di tutto il processo è la disuguaglianza come fenomeno sociale.**
3. **La dottrina sociale cristiana non ha sempre saputo cogliere l'assioma: la uguaglianza è un problema sociale e non soltanto un problema personale; ed ha sottolineato l'uguaglianza dell'unica natura umana. Ma l'uguaglianza originale di natura rimane soltanto il modello esterno della giustizia. Quella è di natura "logica", questa di natura "pragmatica". A questo livello metodologico si realizza forse la divergenza più radicale tra la dottrina sociale cristiana e il marxismo.**
4. **L'uguaglianza, quindi, alla quale tende la giustizia è sempre un processo sociale *che modifica* la situazione di disuguaglianza. La stessa filosofia della uguaglianza umana ha bisogno di una pro-**

---

[237] **Per una rapida informazione sulle idee di Bentham Cfr V. J. BOURKE, *Histoire de la morale*, Paris 1970, pp. 255-237.**

[238] ***In Eth. Lib. VIII, Lect. 7.* Vedi anche *S. Th, II-II, q. 58, a. 2; In Eth., lib. V.***

a cura del gruppo Mons. Piva

fonda revisione[239]. L'uguaglianza della giustizia si concretizza in un atteggiamento di valore, che si incarna in modelli socio economici particolari, cioè in scelte storiche. L'uguaglianza sottomette il modello scelto a giudizio da un triplice punto di vista: a) dei valori che permeano il modello, b) delle strutture, cioè dei limiti entro i quali sono rese possibili scelte diverse, c) delle possibilità reali, dei movimenti effettivi e dei tipi di scelta consentiti dal modello. La preferenza che si dà ad un insieme di condizioni riChiesate per il raggiungimento di obiettivi, giudicati possibili e prioritari, costituisce il modello; e questo appare pertanto come la concreta interpretazione del bene comune, sottoposto in continuità alla contestazione della giustizia in guanto razionalizzazione della vita sociale, in virtù del necessario pluralismo di opzioni interpretative del bene comune. Il pluralismo dei modelli è, quindi, la seconda regola teologica, dopo di quella del bene comune.

5. **Il pluralismo dei modelli è normativo; pluralismo nel senso della essenziale flessibilità del modello concreto assunto e non solo nel senso della possibilità di modelli diversi[240].**
6. **L'uguaglianza propria della giustizia è un valore che va ricercato e giudicato nei modelli concreti che interpretano in forma elettiva il bene comune. Ma il modello non riassume tutta la realtà degli insiemi sociali. Ci sono anche le ideologie e i movimenti storici che ne derivano, le utopie, i miti. In tutte queste visioni della realtà sociale si gioca la realtà della giustizia e quindi dell'uguaglianza sociale[241].**
7. **L'uguaglianza e la disuguaglianza sono situazioni proprie del tessuto concreto sociale; quindi sono realtà relative alle condizioni sociali di un determinato periodo. Perciò il parametro della giustizia non può essere riposto in assoluto nella dignità della persona. Se l'uguaglianza è un valore relativo, significa che essa è il risultato di una prassi politico-giuridica, di un cambiamento strutturale che nasce anche da forze extra e giuridiche. L'accettazione di questo presupposto è essenziale per la realizzazione giuridica. Soprattutto si rende necessario un cambiamento di tipo economico, responsabile primo della disuguaglianza esistente. É chiaro allora che il capitolo della uguaglianza deve iniziare dalla disuguaglianza.**

2.4. L'indole conflittuale della giustizia

La dimensione conflittuale della giustizia è stata quasi del tutto ignorata dalla tradizione morale occidentale e conseguentemente dalla Manualistica. L'Occidente ha sviluppato la propria vita politica e sociale sulla base della fede nella naturale armonia degli interessi. E

---

239 **Cfr il classico TAPARELLI, *Diritto naturale,* o. c., vol. I, cap. 3.**
240 **Cfr PAOLO VI, *Octogesima adveniens,* nn. 24ss.**
241 **Ibid, nn. 26-37.**

a cura del gruppo Mons. Piva

l'analisi razionale della realtà fu accolta facilmente in quanto coincideva con gli interessi in gioco. La teoria del diritto naturale di Grozio è una prima manifestazione moderna della fede nell'armonia degli interessi. Per il diritto naturale è la razionalità immanente nella società umana come presupposto inalienabile per la creazione dell'armonia degli interessi. La filosofia utilitarista si muove sullo stesso presupposto dell'armonia naturale considerata sul piano morale. La ricerca del piacere è un dovere" per ciascuno; solo così si attua il piacere universale. L'economia del benessere è costruita sullo stesso presupposto. Il libero scambio che conduce ad un massimo di utilità per il mondo nel suo insieme, presuppone il principio dell'armonia naturale degli interessi. In queste posizioni è facile individuare un punto cieco: l'individualismo[242].

Per fondare moralmente l'indole conflittuale della giustizia, sono necessarie alcune considerazioni: a) la diversità originaria tra i beni privati e il bene pubblico comune. Il bene comune non si realizza nella somma delle soddisfazioni individuali. E questo costituisce la radice della contestazione contro la società del benessere e contro la riduzione dell'uomo a una sola dimensione. Nella società moderna il rapporto conflittuale dialettico tra bene privato e bene comune è annullato. I singoli sono sotto l'influsso di un'aggressione che li lega e li rende come semplici addendi del processo generale[243]. La tesi classica della diversità specifica tra beni particolari e bene comune, lungi dall'essere un'idea astratta, spinge il problema della vita sociale al punto critico. b) Non esiste solo tensione dialettica tra beni particolari e bene comune; vi è anche una tensione tra gli stessi beni particolari. Ciascuna unità ha il proprio campo di possibilità, il proprio progetto sempre modificabile. Anzi, i diversi progetti non sono armonizzabili in modo spontaneo. Il conflitto non acquista necessariamente il carattere di contraddizione eliminante, come vuole il marxismo. La conflittualità però è indubbiamente un fattore essenziale di vita sociale. S. Tommaso fonda il conflitto sociale sulla pluralità e disparità dei dinamismi sociali[244]. Ma soprattutto il conflitto nasce dalla non permutabilità dei beni particolari. Il bene di una persona non può mai diventare un bene, in senso stretto, di un'altra. Il compito proprio della giustizia particolare è necessariamente carico di tensioni che possono sempre liberarsi. Da qui la necessità della razionalizzazione dei rapporti tra i singoli e il loro bene particolare. E per giungere a

---

[242] La Dottrina sociale cristiana è stata inquinata dalla visione descritta. Una sintesi di questo modo si pensare si può leggere nel radio messaggio di Pio XII al *Congresso di Bochun del 4 settembre del 1949*[242]. La Dottrina sociale della Chiesa non ha ignorato del tutto il conflitto sociale; ma la razionalizzazione del conflitto è stata viziata da un precetto "spiritualista" che vuol vedere piuttosto la complementarità tra gli estremi: la morale del conflitto sociale.

[243] Cfr H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, Torino 1967, pp. 21-74.

[244] Cfr *S. Th,* I, q. 96, a. 4.

a cura del gruppo Mons. Piva

questo risultato, il dialogo organizzato è insostituibile, senza tuttavia dimenticare la funzione positiva dei rapporti interpersonali a livello di società intermedie.

Il problema, quindi, trova il suo fulcro essenziale nel tipo di organizzazione socio giuridica e culturale di una determinata comunità. c) Vi è infine una terza ragione di conflitto: la struttura sociale. La razionalità dei rapporti sociali rinvia alla struttura della società, come a fondamento unico della stessa razionalità. La struttura è il luogo delle macro decisioni che condizionano le micro-decisioni. Ma oggi le strutture sono in crisi; soprattutto perché vecchie non sono in grado di affrontare i problemi attuali. Quindi, il problema della razionalità della vita umana sociale costituisce la stessa ragion d'essere delle strutture. Ma ogni struttura è provvisoria, transitoria, precaria, razionale e irrazionale. E nemmeno lo sviluppo della struttura è sempre un fatto solamente razionale, come vorrebbe il marxismo dogmatico. La dialettica storica non conduce necessariamente ad una razionalizzazione definitiva. La dialettica della libertà, invece, si muove tra realtà penultime, come afferma Bonhoeffer[245]. Il compito dell'uomo nella storia consiste nell'inventare nuovi tipi di società; e in tale lavoro procede sempre per tentativi più o meno riusciti. Questa vigilanza sulle strutture, il "non" di Bachelard[246], su ogni struttura, è una componente essenziale del processo di razionalizzazione della vita sociale, ed è un compito proprio dell'etica teologica.

Capitolo Quarto

L'EVOLUZIONE DEL PENSIERO SOCIALE ECUMENICO PROTESTANTE ED ORTODOSSO

Sicuramente il primo approccio ad una prospettiva etica ecumenica va situato nelle stesse vicende originarie del movimento ecumenico, in particolare nell'esperienza di *Life and Work*, proseguita poi in *Church and Society* e in *Justice, Peace and Integrity of Creation*. Il movimento per il cristianesimo pratico ha sempre evidenziato la centralità dell'impegno e della riflessione delle chiese nella logica della

[245] Cfr BONHOEFFER, *Etica*, Milano 1989, pp. 208-213.
[246] Cfr o.c., p. 127.

a cura del gruppo Mons. Piva

loro missione verso il mondo, nella convinzione che "la dottrina divide, l'azione unisce".

1. Aspetto metodologico della teologia ecumenica protestante

Il movimento per il cristianesimo pratico, confluito nel 1948 nel CEC e trasformatosi nella commissione (poi sub unità) *Church and Society* ha elaborato, nel corso della sua storia, in prevalenza temi legati all'etica sociale, andando verso la costruzione di un vero e proprio pensiero sociale ecumenico. In particolare va segnalata la pre senza di una significativa evoluzione concettuale, tesa a descrivere l'impegno sociale delle chiese, ma allo stesso tempo l'immagine di società che poteva risultare adegu ata rispetto ad un'attualizzazione del messaggio evangelico. Termini come *Re sponsible Society, Just, Participatory and Sustainaible Society, Middle Axioms*, ed in fine *Justice, Peace and Integrity of Creation* hanno segnato l'evoluzione del pensiero sociale ecumenico.

Merita di essere evidenziato il fatto che l'assioma iniziale di *Life and Work*, sulla separazione fra azione e dottrina, fra prassi e ricerca dell'unità, è risultato progressiva mente insostenibile: i temi della testimonianza e dell'impegno delle chiese al rinnovamento della comunità umana, i temi etici, sono risultati progressivamente più diffi cili da tener distinti da quelli connessi alla ricerca di un'unità complessiva delle chie se. Il cammino di *Life and Work*, benché possa essere sembrato egemone nell'ambito dei primi 50 anni di storia del CEC, si è progressivamente avvicinato a quello di *Faith and Order*, e si è colta la stretta interconnessione esistente fra testimonianza comune e unità. La testimonianza comune delle chiese non è accidentale, ma ha a che vedere con il loro stesso essere chiesa, con la natura della chiesa. L'unità nell'azione implica una più profonda *koinonfa*, ma allo stesso tempo la divisione fra le chiese lede inevitabilmente anche l'unità nell'azione, come dimostrano le recenti difficoltà in ambito etico. Il risultato inevitabile è stato l'incontro con la tradizione di *Faith and Order*, e quindi con la tematica ecclesiologica, incontro che si è realizzato a partire dal dopo Seoul (anni '90) con il progetto di studio su *Ecclesiology and Ethics*[247].

Il pensiero sociale ecumenico ci può fornire uno schema di fondo utile come punto di riferimento cronologico e insieme un esempio delle problematiche e complessità che il tentativo di offrire una riflessione ecumenica sull'etica comporta. Da qui l'importanza dello studio per un parallelo critico con la Dottrina sociale della chiesa cattolica. La

[247] **Per una sintesi schematica dei concetti fondamentali di *Life and Work* vedi. Kinnamon e al. *The Ecumenical Movement*, WCC, Geneva 1997, p. 263s.**

a cura del gruppo Mons. Piva

ricostruzione dell'evoluzione del pensiero sociale ecumenico non può essere fatta senza rivolgersi ad uno strumento interpretativo utile a comprendere il significato di tale strumento: può essere identificato con la teoria dei paradigmi, proposta dall'epistemologo statunitense Thomas S. Kuhn nel 1960 e ormai affermata come stru mento interpretativo anche in teologia[248]. Nella teologia ecumenica un'interessante applicazione della teoria dei paradigmi è stata proposta da K. Raiser, già segretario generale del CEC, nel suo libro *Ökumene im Übergang*[249] e applicata all'evoluzione del pensiero sociale ecumenico da M. Robra[250].

Rispetto alle posizioni di H. Küng, che ha coerentemente previsto un pluralismo di tradizioni nel «paradigma ecumenico parallelo»[251], si può osservare che anche nella teologia ecumenica[252] ha ormai una storia pluridecennale ed ha sviluppato al suo interno una pluralità di tradizioni di ricerca ed anche di mutamento di paradigma[253], che Raiser ha descritto come passaggio da un «universalismo cristocentrico»[254] all'«unica οικονομία della vita»[255]. La transizione testimonia

---

[248] **KÜNG H. - Tracy D. (edd.), *Theologie-wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, Benzinger, Gütersloh 1984; KÜNG H. TRACY D. (edd.), *Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Di- mensionen*, Benzinger, Gütersloh 1986,**

[249] **RAISER KONRAD, *Ökumene in Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenisce Bewegung*, Kaiser Verlag, München 1989**

[250] **ROBRA M., *Ökumenische Sozialethik*, Güterslohrer Verlaghaus, Gütersloh 1994**

[251] **In cui sono comprese la teologia dialettica, la teologia esistenziale, la teologia ermeneutica, la teologia politica, le teologie della liberazione. Vedi KÜNG H., *Mutamento di paradigma in teologia e nella scienza*, in *Teologia in cammino*, Mondadori, Milano 1987, p.145.**

[252] **Assumo qui il concetto di «teologia ecumenica» nel senso di teologia nata dal movimento ecumenico.**

[253] **KÜNG H. non sembra molto interessato particolarmente al movimento ecumenico, nonostante qualifichi la sua teologia come ecumenica, né vi sono nei suoi testi riferimenti consistenti a do-cumenti ed eventi dell'ecumenismo recente.**

[254] **RAISER K, *Ökumene in Übergang*, in particolare *II.4 Christozentrischer Universalismus als ökumenisches Paradigma*, p. 68ss. Le caratteristiche di questo paradigma sono elencate da Raiser come: cristocentrismo, concentrazione sulla chiesa, orientamento universalistico, centralità della categoria di «storia» come strumento ermeneutico, V. Ibidem, p. 68ss**

[255] **RAISER K, *Ökumene…, IV. Ökumene: Der eine Haushalt der Lebens*, p. 125ss; Raiser discute anche l'approccio di Küng alla questione ecumenica e si chiede se non sia opportuno interrogarsi ol-tre/più che sull'ecumenismo come carattere determinante di un nuovo paradigma teologico, sul mutamento di paradigma che l'ecumenismo stesso sta subendo. RAISER, *Ökumene…*, p. 58: "Statt also »Ökumene« als entscheidende Dimension des neuen Paradigmas von Theologie zu postu-lie-ren, müßte vielmehr die beobachtete Unschlüssigkeit der ökumenischen Bewegung selbst zum Gegenstand der Untersuchung gemacht und im Licht der Hypothese vom Paradigmenwechsel interpretiert werden. Dann würde sich auch erweisen, daß und warum die entscheidende Dynamik der Veränderung nicht in den Blick kommt, solange die Analyse auf den westlichen geistesgeschichtlichen Kontext beschränkt bleibt."**

a cura del gruppo Mons. Piva

l'incompiutezza (*Unschlüssigkeit*) del movimento ecumenico, venuta a galla, in parallelo a quanto accadeva nella società, a partire dagli anni '70, gli anni della «crisi mondiale»[256], di poco successivi alla *Assemblea di Uppsala del CEC* (1968).

Il motore più importante del cambiamento di paradigma sta, secondo Raiser, nella presa di coscienza della realtà mondiale come sistema globale e nella scoperta dell'ecumenismo come apertura al dialogo con le altre religioni e ideologie[257]. La comprensione del mondo come sistema globale e le minacce tecnico-scientifiche, economiche e politiche alla sopravvivenza dell'umanità spingono il movimento ecumenico ad interrogarsi sui suoi stessi scopi, e scoprire una forte connessione fra unità della chiesa e unità del genere umano[258]. L'e-

[256] **RAISER, *Ökumene*…, p. 98.**
[257] **RAISER, *Ökumene*…, p. 95ss**
[258] **RAISER, *Ökumene*…. Questa sensibilità si rivelò comune a cattolici, protestanti e ortodossi; G. CERETI, Molte chiese cristiane, un'unica chiesa di Cristo, Brescia 1992, p. 303s: "Il Vaticano II presenta pertanto la chiesa luce del mondo, sorgente di koinonia e di diaconia, presenza fraterna e umile in mezzo agli uomini, in piena conformità all'evangelo. Essa «svela all'uomo il senso della sua vita», difendendo la persona, la sua libertà e coscienza, i suoi diritti, e cercando di farsi carico del bene della persona come persona (GS 41); contribuisce alla koinonia e alla comunione nella società umana, creando rapporti interpersonali autentici e ragioni interiori di unita nelle menti e nei cuori, costituendo vincolo fra tutte le razze, popoli e nazioni (GS 42); essa infine cerca di aiutare a capire il senso da dare all'attività umana (GS 43). In cammino con il mondo, la chiesa riconosce la presenza di Dio nel mondo e ascolta anche la Parola che Dio può dire nel mondo (i "segni dei tempi"); essa utilizza la cultura umana, i linguaggi e filosofie per comprendere e trasmettere la rivelazione (GS 44), ed anzi si sforza di tradurre il messaggio evangelico in tutte le culture (GS 58), pur senza legarsi a nessuna di esse (GS 42, 44, 58). Anche se deve riconoscere di non avere pronte tutte le risposte (GS 43), essa vuole cercare umilmente assieme a tutti (ivi e 62), dichiarandosi pronta a collaborare con tutti, nel rispetto della libertà di tutti. Questo nuovo atteggiamento della chiesa cattolica nei confronti del mondo corrispondeva in larga misura all'atteggiamento assunto dalle altre chiese, specialmente evangeliche, e costituì l'occasione per una ripresa e un approfondimento del tema nell'ambito del movimento ecumenico, soprattutto all'assemblea di Uppsala del CEC del 1968, che presentò la chiesa come il segno della futura unità del genere umano, e poi nei lavori della commissione Fede e Costituzione. A Lovanio, nel 1971, tale commissione lanciava appunto il suo pro-gramma su Unità della chiesa - unità del genere umano, invitando a situare il problema dell'unità delle chiese nella prospettiva dell'unità dell'intera famiglia umana, e in particolare quindi nelle lotte per la giustizia, il dialogo con le altre fedi l'accoglienza della diversità delle culture, la difesa dei disabili l'impegno per il superamento di ogni discriminazione. Le riflessioni degli anni successivi invitavano comunque a discernere meglio fra la crescente interdipendenza del genere umano, che è un fatto e l'unità del genere umano, vista come una promessa che sarà pienamente realizzata nel regno di Dio che viene. Conclusa una prima fase dei lavori, con una dichiarazione sull'unità nel mondo contemporaneo (1978), Fede e Costituzione allargò successivamente il suo discorso alla «comunione delle donne e degli uomini nella chiesa» (1981) e**

a cura del gruppo Mons. Piva

cumenismo non può più pensarsi, per motivi storici e teologici, come puramente intereccle siale, ma deve integrare organicamente nel suo modo di pensare e vivere anche la coscienza della globalità della crisi, della condizione umana e del progetto di Dio su tutta l'umanità. Questa ristrutturazione metodologica e contenutistica implica necessariamente una ristruttu razione a livello di categorie concettuali, con cui sono descritti i fondamenti e gli scopi del movimento ecumenico[259]. Nella ricostruzione di Raiser emergono tre ele menti fondanti il nuovo paradigma ecumenico:
la comprensione trinitaria di Dio e delle sue relazioni con il mondo e l'umanità;
il concetto di «vita», come rete di molteplici relazioni, che sostituisce quella di «storia» come concetto metodologico centrale;
la definizione della chiesa (particolare e universale) come comunità in cui si relazionano le differenze[260].

La correttezza della ricostruzione di Raiser è affidata chiaramente al concreto svolgersi degli avvenimenti, dato che l'effettiva identità di un paradigma in formazione non è facilmente pronosticabile durante la transizione dal vecchio al nuovo. Fra le due controprove che egli indica come segnali della bontà della sua ricostruzione vi è anche il processo conciliare *Giustizia, pace e salvaguardia del creato*, promosso dall'assemblea di Vancouver del 1983, e non ancora sviluppatosi completamente[261]. Il confronto con i risultati delle assemblee ecumeniche di Basilea e Seoul può essere una verifica della proposta di Raiser, così come essa va verificata sulla più recente produzione etica ecumenica. In questo modo dovremmo verificare se il movimento dell'etica ecumenica verso un nuovo paradigma è parallelo al corrispondente cammino del movimento ecumenico nel suo complesso[262]. Indiche quattro tappe di un'evoluzione. Voglio anteporre alla discussione sul pensiero sociale ecumenico uno schema riassuntivo della sua evoluzione, che mi sembra si possa scandire in quattro fasi, così articolate:

Fase	Eventi centrali	Concetto guida	Base teologica
Fase pre-	Stoc-	"Middle	

quindi rilanciò un nuovo programma di riflessione su Unità della chiesa e rinnovamento della famiglia umana ."

[259] Questo non vuol dire, come la teoria del paradigma stesso prevede, rinnegare il vecchio paradigma, ma piuttosto ricomprenderlo all'interno del nuovo (vedi RAISER, *Ökumene*..., p. 122s).

[260] RAISER, *Ökumene*..., p. 127

[261] RAISER, *Ökumene*..., p. 171

[262] Anche la scelta di Raiser come segretario generale del CEC, dopo l'assemblea di Canberra può essere ritenuta una indicazione sul cammino che il movimento ecumenico sta intraprendendo.

a cura del gruppo Mons. Piva

paradig-matica	**colma 1925 Oxford 1937**	**Axi-oms"**	
1° para-digma	**Amster ster-dam 1948 Evas-ton 1954 New Delhi 1961 Ginev-ra 1966**	**Società respon-spon-sabile**	**Cristo-centrismo concen-trazione ecclesio-logica**
Fase di transizione	**Upssa-la 1968 Nairobi 1975 MIT 1979**	**Società giusta, parte-cipati-va e soste-nibile (JPSS)**	**Teologia della libe-razione vs reali-smo pragmati-co**
2° para-digma	**Van-couver 1983 Seoul 1990 Can-berra 1991 Eccle-siology and Ethics (1992 1996) Harare 1999 …**	**Giusti-zia, pa-ce e salva-guardia del creato (JPIC) Incon-tro fra L&W e F&O**	**Teologia trinitaria Economia della vi-ta[263]**

[263] **Sul concetto di "vita" all'interno della riflessione del CEC vedi P. SGROI P., "*La sorgente della vita"* nella riflessione e nella prassi del CEC, in *Studi ecumenici*, 19 (2001) 415-425**

a cura del gruppo Mons. Piva

Risulta così possibile individuare, secondo la teoria delle rivoluzioni paradigmatiche:

- **una fase di preparazione dogmatica, corrispondente al periodo che va dalla prima Assemblea di *Life and Work* (1925) alla fondazione del CEC, il cui contributo fu fondamentalmente metodologico;**
- **un primo paradigma, dominato dal concetto di *Società responsabile*, che estende la sua influenza dall'Assemblea di Amsterdam (1948) all'Assemblea di Uppsala (1968);**
- **una fase di crisi e transizione, legata all'evoluzione della realtà socio economica mondiale e all'ampliamento al terzo mondo del movimento ecumenico, e segnata dalla discussione conflittuale sul concetto di "*Società giusta, partecipativa e so stenibile"* e collocabile all'incirca negli anni '70";**
- **l'emergere di un secondo paradigma nel pensiero sociale ecumenico, con l'avvio del Processo conciliare *Giustizia, pace e salvaguardia del creato* dall'Assemblea *di Vancouver* del 1983: paradigma che possiamo ritenere ancora in fase di evoluzione e completamento, anche grazie alle novità nell'ambito dell'etica ecumenica, proprie degli anni '90.**

1.2. Stoccolma e Ofxord: la teologia dei *"Middle Axioms"*

La fase di avvio della riflessione sociale ecumenica nasce con la convocazione della prima assemblea di *Life and Work*, dovuta in larga misura all'azione dell'arcivescovo luterano di Stoccolma Natan Söderblom. La *Universal Christian Conference on Life and Work* (Stoccolma 1925) concentrò programmaticamente la sua riflessione sulle tematiche del rapporto fra testimonianza cristiana e realtà socio politico economica del mondo, con una consistente attenzione al contesto di una realtà da poco tempo uscita dalla tragedia della Prima Guerra mondiale. Stoccolma non poté però superare in modo soddisfacente il dualismo fra una visione ottimistica del rapporto fra regno di Dio ed impegno umano, fatta propria dai delegati anglosassoni che rispecchiava la tradizione americana del *social gospel,* e un pessimismo politico di fondo dei delegati europei che sulla scorta della tradizione luterana, sottolineavano la discontinuità fra regno di Dio ed impegno umano. Ma questo dualismo di impostazione non ebbe una influenza decisiva, poiché la conferenza preferì esprimersi pubblicamente con un messaggio conclusivo dai toni parenetici, evitando una decisione sulla base teolo gica dell'impegno sociale cristiano, fedele al motto, che le fu attribuito, per cui "la dottrina divide, mentre l'azione unisce". Il messaggio conclusivo sottolineava che il compito delle chiese era quello di fornire principi e ideali per l'azione sociale, la sciando ai singoli e alle comunità il compito di applicarli nella realtà concreta.

a cura del gruppo Mons. Piva

È con la *Seconda conferenza di Life and Work,* tenutasi ad Oxford nel 1937, che si comincia a strutturare in termini più precisi un approccio alle questioni sociali. Ox ford fu preceduta da una lunga preparazione e da un'imponente massa di studi, che coinvolsero un elevato numero di esperti nelle scienze sociali. Insieme ai teologi e ai responsabili ecclesiali, che contribuirono ad una più precisa definizione della base teologica dell'impegno sociale cristiano e alla definizione in termini più precisi delle urgenze di tale testimonianza nel mondo fra le due guerre. Anche per Oxford la col locazione contestuale fu molto importante, dato che la conferenza si situò in quadro internazionale molto critico, ancora scosso dalle conseguenze della crisi del 1929 e soprattutto segnato dalla crescita di ideologie anticristiane, come il comunismo sta linista e il nazismo[264].

I contributi più importanti della *Conferenza di Oxford*, oltre a una serie di precisazioni sui problemi contemporanei, si possono raccogliere in tre punti principali;
contributo teologico: la risposta alla crisi delle teologie della *legge naturale*, degli *ordini della creazione* e del *vangelo sociale* tramite l'indicazione per un'etica dell'ispirazione cristiana, che guidi l'agire nel mondo a partire da una sintesi fra un forte orientamento cristologico (signoria di Cristo) e la comprensione della realtà concreta[265]; contributo metodologico, a partire dal concetto di assiomi intermedi (la società responsabile sarà uno di questi), che rappresentano un tentativo di mediazione, storicamente rivedibile, fra valori evangelici e concreto contesto sociale. Mediazione la cui funzione è quella di fornire obiettivi storicamente perseguibili[266]; contributo ecumenico: la conferenza accolse la proposta di creare un *Consiglio Ecumenico delle Chiese*, insieme al parallelo movimento di *Faith and Order*[267].

La prospettiva inaugurata ad *Oxford* è definita, da alcuni interpreti dell'evoluzione del movimento ecumenico, come paradigmatica per l'impostazione del "realismo pragmatico", ben presto destinata ad entrare in conflitto con *l'idealismo* di Stoccolma. Il realismo pragmatico sottolinea da una parte la necessità di una profonda accettazione del contesto storico in cui si inserisce la testimonianza cristiana e dall'altra l'opportunità di un fattivo incontro fra scienze sociali e teologia, tramite il confronto fra esperti, per la produzione di un'organi-

---

[264] Va ricordato come i delegati delle chiese tedesche non ricevettero il visto per poter partecipare alla conferenza, a causa del fatto che il movimento ecumenico internazionale si era schierato dalla parte della chiesa confessante e contro i cristiano-tedeschi, nella disputa ecclesiastica che divideva la chiesa tedesca dopo la salita al potere del nazismo.
[265] A.. VAN DER BENT, *Commitment to God's World*, WCC, Geneva 1995, p. 20s
[266] Vedi *ASSIOMI INTERMEDI* in DME
[267] VAN DER BENT, *Commitment*..., p. 17

a cura del gruppo Mons. Piva

ca e realistica riflessione sociale ecumenica, nel quadro di un'azione di una trasformazione progressiva della realtà socio economica. In questa prospettiva l'azione della chiesa è vista soprattutto in termini testimoniali. La chiesa diventa fattore di cambiamento sociale continuando ad essere ciò che è nella confessione della vera fede, nell'impegno al compimento della volontà di Cristo, nell'unità come comunità di amore e servizio[268]. La ricerca di assiomi intermedi, come traduzione storica della testimonianza cristiana in ambito sociale, resterà una costante del pensiero sociale ecumenico fino ai nostri giorni. *Oxford* si presenta così come l'evento più importante del decennio formativo del WCC, anche se in essa prevalse, fatalmente, una prospettiva euro centrica, che verrà messa in discussione solo nella fase di transizione fra il primo e il secondo paradigma del movimento ecumenico.

1.3. 1948 1968: *Responsible Society*

Se vogliamo ricostruire lo sviluppo di questa importante fase del pensiero sociale ecumenico è opportuno soffermarsi su alcune tappe principali del ventennio 1948 1968, che potrebbero essere raccolte attorno a tre poli:
le prime tre assemblee mondiali del CEC (1948), la *Prima Assemblea generale* ad *Amsterdam* (1954), la *Seconda Assemblea generale ad Evanston* (1961) e la *Terza Assemblea generale a New Delhi* con l'elaborazione del concetto di "società responsabile", che resterà paradigmatico per tutta questa fase dell'etica sociale ecumenica;
la *Conferenza mondiale di Ginevra* su "*Chiesa e Società*" (1966), che ha costituito l'istanza di approfondimento del pensiero sociale ecumenico; la messa in crisi del concetto di società responsabile di fronte alle nuove situazioni socio economiche mondiali (*Consultazione teologica di Zagorsk* su "*Chiesa e società"* e la *IV Assemblea generale ad Uppsala* (entrambe nel 1968).

Questa prima fase del pensiero sociale ecumenico ha cercato di elaborare, nel com plesso contesto del dopoguerra, un modello di realtà sociale che ha consentito la testimonianza cristiana in un mondo in cui alle divisioni della prima metà del secolo si sono sostituite quelle della guerra fredda, e quindi l'opposizione ideologica fra capitalismo e comunismo. Il concetto di "società responsabile" dice il tentativo di non appiattire la posizione del movimento ecumenico su uno dei due campi contrapposti, ma di elaborare uno strumento critico che consente di valutare realisticamente le diverse situazioni sociali e quindi

[268] **"The first duty of the church, and its greatest service to the world, is that it be in very deed the church - confessing the true faith, committed to the fulfilment of the will of Christ, its only Lord, and united in him in a fellowship of love and service." Dal messaggio di Oxford, cit. in van der Bent, *Commitment*..., p. 19**

a cura del gruppo Mons. Piva

di esprimere su di esse un giudizio cristianamente motivato[269]. Il concetto viene definito dall'*Assemblea di Amsterdam*: "La società responsabile è quella società nella quale la libertà è libertà di uomini che riconoscono la loro responsabilità nei confronti della giustizia e dell'ordine sociale e nella quale coloro che gestiscono il potere politico o economico si sentono responsabili del suo esercizio davanti a Dio e al popolo"[270]; dall'*Assemblea di Evanston*, che creò il *Dipartimento Chiesa e società* all'interno della *Divisione studi*[271]. Già negli anni successivi ad Evanston il concetto di *società responsabile* fu messo alla prova dal rapido mutamento della situazione socio economica del mondo, anche in forza del processo di de colonizzazione del terzo mondo. L'esigenza di rispondere al mutare del contesto sociale produsse lo studio sul "*Rapid Social Change*" (1955 1959), che si concluse con la *Conferenza di Tessalonica*. Lo studio evidenziò le differenze di approccio fra pensatori occidentali e quelli provenienti dal terzo mondo e mise in discussione il tradizionale internazionalismo del pensiero sociale ecumenico, rivalutando in termini nuovi le istanze nazionalistiche emergenti nei nuovi paesi del terzo mondo. Anche in forza della necessità di ampliare la riflessione sociale ecumenica, a fronte delle nuove situazioni emergenti, *l'Assemblea mondiale di New Delhi* propose la convocazione di una "*Conferenza mondiale su Chiesa e società*". *La conferenza mondiale di Ginevra* (1966), infatti, affrontò in particolare il rapporto fra chiesa e muta mento rivoluzionario della società, cercando un equilibrio tra la tradizione "riformi sta" del pensiero sociale ecumenico, così come si era venuto elaborando a partire da Oxford, e le richieste di una più attiva partecipazione dei cristiani ai processi di mutamenti radicali delle strutture socio politiche. In genere la *Conferenza di Ginevra* non si espresse contro i mutamenti rivoluzionari, ma tese a sottolineare la precarietà di ogni ordine mondano rispetto al regno di Dio e la necessità di una riduzione dei livelli di violenza nella lotta politica, secondo i principi del realismo pragmatico inaugurato ad Oxford. Il metodo utilizzato a *Ginevra* corrispose a quello di *Oxford*, sia per il coinvolgimento di esperti laici sia per il privilegio dato alla riflessione rispetto all'a ione diretta. Fra le ricadute prodotte da *Ginevra* va ricordata la *Consultazione di Zagorsk* (1968), promossa da *Chiesa e società* e da *Fede e costituzione*, sui medesimi temi della *Conferenza di Ginevra*. La *Consultazione* produsse una riflessione particolare sul metodo ecumenico, distinguendo fra metodo induttivo e metodo deduttivo e proponendo una intera zione dialettica dei due[272].

[269] Per una sintesi sul concetto di società responsabile v. *Società responsabile* in DME e vedi VAN DER BENT, *Commitment*…, p. 58ss
[270] Vedi *Società responsabile* in DME
[271] Vedi *Studio come metodo ecumenico* in DME
[272] Vedi VAN DER BENT, *Commitment*…, p. 33s

a cura del gruppo Mons. Piva

Con la *Quarta Assemblea mondiale del CEC*, tenutasi ad Uppsala nel 1968[273], si raggiunge l'apice della discussione sulla società responsabile ed insieme si dà inizio alla fase di transizione verso un nuovo paradigma etico sociale. Anche se *Uppsala* non si scostò, nelle sue dichiarazioni ufficiali, dalla linea adottata a *Ginevra*, sottolineò l'esigenza di mutamenti radicali nell'ordine economico mondiale ed identificò al une questioni centrali per la trasformazione della realtà sociale, come il problema del razzismo, la condanna della guerra, l'esigenza di una politica di sviluppo tesa all'eliminazione della povertà, tramite l'uso degli strumenti politici propri degli Stati nazionali. Fu soprattutto negli anni immediatamente successivi ad *Uppsala*[274] che apparve sempre più evidente il coinvolgimento del CEC nella vicenda politica mondiale, a fianco delle forze che lottavano per un mutamento dell'ordine internazionale.

1.4. Il contrasto tra riformismo e teologia della liberazione

Il contrasto rende paradossale la vicenda di "*Just, Participatory and Sustainible Society*", Se il concetto di *società responsabile* è servito come concetto guida nella prima fase della vicenda del movimento ecumenico, esso ha nondimeno conosciuto una progressiva critica a partire da alcune prospettive:
quella delle chiese del terzo mondo, che hanno accusato il concetto di essere troppo debitore di un modello di pensiero euro centrico, quella della "teologia della rivoluzione", che al riformismo della società responsabile ha contrapposto un diverso approccio ai problemi di un mondo, che stava conoscendo un rapido cambiamento. In particolare il fenomeno della de colonizzazione,
il rapido instaurarsi di un baratro fra paesi sviluppati e sottosviluppati ha prodotto l'esigenza di un rinnovamento della concezione sociale ecumenica e delle modalità di azione delle chiese nei confronti dei mutamenti sociali.
In particolare il concetto di giustizia è servito da elemento guida nella formulazione di nuove prospettive di pensiero: alla *società responsabile* si sostituisce l'idea del la *società giusta*, cioè di una società che renda possibile il pieno sviluppo umano dei suoi membri. La giustizia è interpretata in una prospettiva messianica, come incarnazione storica del Regno di Dio, che indica la qualità delle relazioni nella comunità, come un criterio che può servire per valutare e guidare i cambiamenti strutturali.

[273] **Vedi VAN DER BENT, *Commitment*…, p. 34ss**
[274] **Vanno ricordati almeno la nascita di *Sodepax* nel 1968 (vedi *Sodepax* in DME), il *Programme to Combat Racism del 1969* (vedi VAN DER BENT, *Commitment*…, p. 133ss), la Commission on Churche's Participation in Developement (vedi. Vedi VAN DER BENT, *Commitment*…, p. 129ss)**

a cura del gruppo Mons. Piva

Nel 1977 il *Comitato Centrale* deliberò la costituzione di un gruppo di ricerca (*Advisory group*) in vista dello sviluppo di un nuovo tema programmatico: "*A Just, Participatory and Sustainable Society*". Nel formulare questo tema fu tenuta presente che era necessario affiancare all'attenzione dedicata al problema dello sviluppo umano, an che la preoccupazione per le questioni ecologiche, entrate più tardivamente a far parte della riflessione del CEC. La riflessione su questa tematica è legata a quella sull'influenza della scienza e della tecnologia nei mutamenti in corso, propria degli obiettivi di *Church and Society*, rispetto cui è stata esemplare la sintesi operata dalla *Conferenza mondiale di Bucarest* (1974) "*Science and Technology for Human Developement*"[275]. Al concetto di *società responsabile* si sostituisce il più complesso concetto di *società giusta*, partecipativa e sostenibile (JPSS). Anch'esso è un assioma intermedio, che ha cercato di integrare le diverse istanze del movimento ecumenico e di fornire una guida spendibile anche nel dirigere l'azione delle chiese per il cambiamento sociale. Che tale assioma fosse proprio di una fase di transizione lo testimonia non solo la sua produzione come assembramento di esigenze diverse, ma la stessa vicenda complessa del progetto. Infatti, il *Comitato Centrale del CEC*, nel 1979, non accettò i risultati prodotti dal gruppo di ricerca, a causa dei forti contrasti emersi circa la valutazione del rapporto stesso[276].

---

[275] **"The goal must be a robust, sustainable society, where each individual can feel secure that his/her life will be maintained or improved. We can already delineate some necessary characteristics of this enduring society. First, social stability cannot be obtained without an equitable distribution of what is in scarce supply or without common opportunity to participate in social decisions. Second, a robust global society will be not sustainable unless the need for food is at any time well below the capacity of the ecosystem to absorb them. Third, the new social organization will be sustainable only as long as the rate of use of non-renewable sources does not outrun the increase in resources made available through techological innovation. Finally, a sustainable society requires a level of human activity which is not adversely influenced by the never-ending, large and frequent variation in global climate." Dal documento finale, cit. in van der Bent, *Commitment*…, p. 64**

[276] **"Taken together, the reactions to and the comments on the JPSS report were varied, diverse and in some cases even contradictory. Where criticisms, reservations or hesitations were expressed, the following reasons were given: the distinction between the human and the divine, history and eschatology was not made clearly enough; there was a tendency ad times towards an unexamined messianism; the elements of "sin", "humility", "repentance", "sacrifical servant", etc. were not given sufficient consideration; the use of biblical materials should be more carefully treated; a great deal more work needs to be done in order to move from theological categories to political categories. Where approval, excitement and enthusiasm were expressed, the following reasons were given: the basic orientation of the JSS report perceived history and eschatology from the perspective of the poor and the oppressed for whom the struggle for justice, participation and sustainability (in many situation, even mere existence) was a matter of life and death; […] it was generally agreed that the report had considerably advanced the WCC reflection on the**

a cura del gruppo Mons. Piva

La discussione su JPSS evidenziò la difficoltà di conciliare la prospettiva del realismo pragmatico con la crescente influenza all'interno del movimento ecumenico della *teologia della liberazione.* Da qui il giudizio contrastato sul suo contributo, anche nelle interpretazioni successive. Per P. Abrecht, JPSS rientra nella fase dell'ecumenismo della liberazione di cui egli tiene a sottolineare le debolezze[277]; per K. Raiser si può parlare di JPSS come di un nuovo inizio del pensiero ecumenico[278]. Il primo risultato di questa frattura fu il crearsi di cammini paralleli all'interno del CEC, secondo le diverse prospettive in conflitto. In particolare, *Church and Society* prose guì il suo cammino tramite la realizzazione di conferenze mondiali su temi specifici[279], L'ecumenismo della liberazione si espresse in una serie di progetti e organismi specifici, orientati all'azione diretta in funzione del cambiamento[280]. La riflessione su JPSS fu comunque importante perché stimolò il movimento ecumenico ad approfondire le questioni sociali in una prospettiva di maggiore integrazione fra le problematiche, vincendo sia la tentazione euro centrica che quella antropocentrica, e spianando quindi la strada al processo conciliare, adottato a Vancouver nel 1983.

Dal punto di vista metodologico, alla conferma della utilità degli assiomi intermedi va forse evidenziata l'adozione di una metodologia di riflessione "dal basso", con una particolare attenzione alla circolarità della relazione fra "azione" e " riflessione" e al coinvolgimento dei gruppi di base (e non solo degli esperti) nella elaborazione della riflessione e dell'azione ecclesiali. È proprio nel corso della discussione su JPSS che emerge chiaramente la divisione del movimento ecumenico in due correnti di pensiero, che possiamo denominare "realismo pragmatico" ed "ecumenismo della liberazione". La distinzione fra le due correnti riguarda non solo le finalità del contributo sociale ecumenico, ma anche, in particolare, la metodologia da seguire nel suo sviluppo. Come ho già accennato, il *realismo pragmatico*, erede della prospettiva di *Oxford,* predilige la formazione di assiomi intermedi, grazie alla stretta integrazione fra teologi ed esperti nel campo tecnico scientifico, configurando il movimento ecumenico come una palestra di discussione che può produrre risultati rilevanti e in gra do di influenzare i responsabili dei diversi settori socio-

---

JPSS emphasis; yet, more clarity and fuller articulation were needed, especially regarding the sustainability aspect." Dal verbale del Comitato centrale del CEC, cit. in van der Bent, *Commitment*…, p.66s

[277] Sulla posizione di Abrecht vedi ROBRA, *Ökumenische*…, p. 100ss; vedi. anche ABRECHT PAUL, in DME

[278] Vedi ROBRA, *Ökumenische*…, p. 135ss

[279] Ad esempio la *Conferenza su fede, scienza e futuro* (MIT 1979), *L'audizione pubblica sull'armamento nucleare e sul disarmo* (Amsterdam 1981), la *Consultazione sull'integrità del creato,* Granvollen, Norvegia 1988.

[280] Abbiamo già citato il PCR e la CCPD

a cura del gruppo Mons. Piva

economici. L'*ecumenismo della liberazione* predilige, invece, una visione del movimento ecumenico come fattore di mutamento sociale nei diversi contesti, tramite la partecipazione alle lotte per il cambiamento e l'adozione di una metodologia circolare di "azione riflessione", che mette la riflessione, appunto, come elemento di revisione critica della prassi concreta delle chiese per la giustizia. A questo orientamento possiamo ricondurre ad esempio l'attività della *Commission on the Churches. Participation in Developement*[281], così come lo sviluppo di un'ampia riflessione sul rapporto fra violenza e non violenza nelle lotte per il cambiamento. In questa fase di transizione merita anche un riferimento la conferenza su "*Faith, Science and Future*" tenutasi al MIT di Boston nel 1979. La conferenza, pur muovendosi nell'ambito del lavoro di *Church and Society*, rappresentò un significativo tentativo di superare la rottura fra le due impostazioni metodologiche, e le sue riflessioni aprirono la strada, nel 1983 all'adozione del Pro cesso conciliare "*Justice, Peace and Integrity of Creation*".

1.5. *Justice, Peace and integrity of creation*: nuove mete per l'etica sociale ecumenica

L'elaborazione dei concetti di giustizia, pace ed integrità del creato (JPIC) è il frutto del sorgere di una nuova sensibilità ecumenica per le questioni ecologiche, che dalla metà degli anni '70 intrecciano la riflessione del movimento ecumenico sui problemi dello sviluppo e della democrazia. Stimolato dalla constatazione che i ritmi dello sviluppo dei paesi del Terzo Mondo non risultavano modificarsi nel corso degli anni, anzi dal fatto che nuove povertà emergevano, dalla crisi dei regimi socialisti e quindi di modelli di economia alternativa a quella capitalista e dall'emergere di una nuova consapevolezza delle relazioni problematiche fra industrializzazione e integrità della natura (rapporto del *Club di Roma* 1973), il movimento ecumenico percepisce l'urgenza di una riflessione ampia sulla problematica ecologica, da non vedere in contrapposizione con quella dello sviluppo umano. La riflessione è chiamata, però, a tradursi in un coinvolgimento attivo delle chiese nei confronti dei problemi del mondo. In questa prospettiva l'*Assemblea di Vancouver* approva il progetto di una *Convocazione mondiale su Processo conciliare* su *Justice, Peace and Integrity of Creation,* che avrà il suo momento culminante nell'*Assemblea di Seoul* del 1990.

Nella ricostruzione di Raiser e di Robra, proprio con il procedere verso l'organizzazione dell'*Assemblea di Seoul* che la teologia ecumenica conosce il suo nuovo assesta mento paradigmatico, seppur in fase ancora iniziale: a) con la forte accentuazione del nesso fra giusti-

[281] Vedi VAN DER BENT, *Commitment*..., p. 120ss

a cura del gruppo Mons. Piva

zia ed ecologia, b) con la sottolineatura della dottrina trinitaria, c) con l'attenzione alla logica della globalità, d) con il rinnovamento della prospettiva ecclesiologica, nella dimensione comunitaria delle chiese, e) con il superamento della logica dell'unità vista nella prospettiva dell'unione organica fra le chiese[282]. L'attenzione alla *giustizia* costituisce il richiamo all'ecumenismo della liberazione, e alla sottolineatura della dimensione politica dell'impegno ecumenico[283], quella alla *integrità del creato.* In teoria, la *Deliberazione di Vancouver* è un ulteriore tentativo di provocare una connessione fra le due istanze del pensiero ecumenico e di evitare un pericoloso dualismo di posizioni.

Nonostante la preparazione dell'*Assemblea di Seoul*, così come la sua ricezione risultino non prive di problemi[284], il processo JPIC lascia una traccia profonda nella vita del CEC, da una parte con la Costituzione dell'Unità 3 "*Giustizia, pace e creazione"*, incaricata di proseguire la riflessione e l'azione del movimento ecumenico in coerenza con le risoluzioni di Seoul, e dall'altra con l'avvio di un nuovo processo di studio che, ha visto coinvolta anche l'*Unità 1* del CEC, erede dell'opera di *Fede e Costituzione.* Il processo di studio "*Ecclesiology and Ethics*" ha elaborato le sue riflessioni fra il 1993 e il 1996, concentrandosi appunto sul nesso fra ricerca dell'unità e testimonianza comune dei cristiani di fronte ai problemi del mondo. La coinvolgente e complessa riflessione condotta non ha, però mancato di suscitare polemiche in chi ne ha contestato la base teologica o alcuni risultati[285], evidenziando ulteriormente la "Unschlüssigkeit" del movimento ecumenico e della sua riflessione sui problemi etici. Fra il 1994 e il 1997 si è sviluppato, a cura dell'*Unità III Justice, Peace and Creation,* il programma recente è l'inizio del programma *Theology of Life*, finalizzato ad un rinnovamento del metodo del pensiero sociale ecumenico[286]. Meritano di essere segnalati, in continuità con il legame fra azione e riflessione il fatto che negli anni '90 il CEC si è fatto promotore di un "*Decennio di solidarietà con le donne*" (1988 1998), il cui obiettivo è stato quello di consentire una piena partecipazione delle donne nella vita della Chiesa e della comunità, attraverso una condivisione delle proprie prospettive ed impegni per la giustizia, la pace e la salvaguardia del creato, anche tramite la possibilità per le donne di

[282] Vedi ROBRA, *Ökumenische*…, p. 151ss e RAISER, *Ökumene in*…, p. 178ss
[283] Che si era espressa anche nel concetto di società partecipativa.
[284] ABRECHT parlò di "bancarotta dell'etica sociale ecumenica", v. ROBRA, *Ökumenische*…, p. 152
[285] Vedi ad esempio GASSMANN G., *The Search for Christian Unity and Common Moral Orientation - Three Case Studies*, CPU 51 (1997) 3-9
[286] Vedi M. ROBRA, *Theology of Life - Justice, Peace, Creation. An Ecumenical Study*, ER 48 (1996), 28-37

a cura del gruppo Mons. Piva

fare teologie e condividere la spiritualità[287] e l'attuale progetto per il superamento della violenza[288] .

---

[287] **Vedi P. PADOLINA, *Decennio ecumenico di solidarietà delle chiese con le donne*, in DME, p. 338s**

[288] **Il progetto "*Decade to Overcome Violence*" (2001-2010) è stato deliberato all'Assemblea di Harare (1998).**

[288] **Per una sintesi schematica dei concetti fondamentali di *Life and Work* vedi KINNAMON E AL, *The Ecumenical Movement*, WCC, Geneva 1997, p. 263s**

[288] **KUHN THOMAS S., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1978(6) [*The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago, Chicago 1962(2)]**

[288] **KÜNG H. - TRACY D. (edd.), *Theologie-wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, Benzinger, Gütersloh 1984; KÜNG H.-TRACY D. (edd.), *Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen*, Benzinger, Gütersloh 1986,**

[288] **RAISER K., *Ökumene in Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenisce Bewegung*, Kaiser Verlag, München 1989**

[288] **ROBRA M., *Ökumenische Sozialethik*, Güterslohrer Verlaghaus, Gütersloh 1994**

[288] **In cui sono comprese la teologia dialettica, la teologia esistenziale, la teologia ermeneutica, la teologia politica, le teologie della liberazione. Vedi KÜNG H., *Mutamento di paradigma in teologia e nella scienza*, in *Teologia in cammino*, Mondadori, Milano 1987, p.145.**

[288] **Assumo qui il concetto di «teologia ecumenica» nel senso di teologia nata dal movimento ecumenico.**

[288] **Küng non sembra molto interessato particolarmente al movimento ecumenico, nonostante qualifichi la sua teologia come ecumenica, né vi sono nei suoi testi riferimenti consistenti a documenti ed eventi dell'ecu-menismo recente.**

[288] **K. RAISER, *Ökumene in Übergang*, in particolare *II.4 Christozentrischer Universalismus als ökumenisches Paradigma*, p. 68ss. Le caratteristiche di questo paradigma sono elencate da Raiser come: cristocentrismo, concentrazione sulla chiesa, orientamento universalistico, centralità della categoria di «storia» come strumento ermeneutico, V. Ibidem, p. 68ss**

[288] **RAISER, *Ökumene…*, *IV. Ökumene: Der eine Haushalt der Lebens*, p. 125ss; Raiser discute anche l'approccio di Küng alla questione ecumenica e si chiede se non sia opportuno interrogarsi, oltre/più che sull'ecumenismo come carattere determinante di un nuovo paradigma teologico, sul mutamento di paradigma che l'ecumenismo stesso sta subendo. RAISER, *Ökumene…*, p. 58: "Statt also »Ökumene« als entscheidende Dimension des neuen Paradigmas von Theologie zu postulieren, müßte vielmehr die beobachtete Unschlüs-sigkeit der ökumenischen Bewegung selbst zum Gegenstand der Untersuchung gemacht und im Licht der Hypothese vom Paradigmenwechsel interpretiert werden. Dann würde sich auch erweisen, daß und warum die entscheidende Dynamik der Veränderung nicht in den Blick kommt, solange die Analyse auf den westlichen geistesgeschichtlichen Kontext beschränkt bleibt."**

[288] **RAISER, *Ökumene…*, p. 98.**

[288] **RAISEr, *Ökumene…*, p. 95ss**

[288] **RAISEr, *Ökumene…*. Questa sensibilità si rivelò comune a cattolici, protestanti e ortodossi; G. Cereti, Molte chiese cristiane, un'unica chiesa di Cristo, Brescia 1992, p. 303s: "Il Vaticano II presenta pertanto la chiesa luce del mondo, sorgente di koinonia e di diaconia, presenza fraterna e umile in mezzo agli uomini, in piena conformità all'evangelo. Essa «svela all'uomo il senso della sua vita», difendendo la persona, la sua libertà e coscienza, i suoi diritti, e cercando di farsi carico del bene della persona come persona (GS 41); contribuisce alla koinonia e alla comunione nella società umana, creando rapporti interpersonali autentici e ragioni interiori di unita nelle menti e nei cuori, costituendo vincolo fra tutte le razze, popoli e nazioni (GS 42); essa infine cerca di aiutare a capire il senso da dare all'attività umana (GS 43). In cammino con il mondo, la chiesa riconosce la presenza di Dio nel mondo e ascolta anche la Parola che Dio può dire nel mondo (i "segni dei tempi"); essa utilizza la cultura umana, i linguaggi e filosofie per comprendere e trasmettere la rivelazione (GS 44), ed anzi si sforza di tradurre il messaggio evangelico in tutte le culture (GS 58), pur senza legarsi a nessuna di esse (GS 42, 44, 58). Anche se deve riconoscere di non avere pronte tutte le risposte (GS 43), essa vuole cercare umilmente assieme a tutti (ivi e 62), dichiarandosi pronta a collaborare**

a cura del gruppo Mons. Piva

con tutti, nel rispetto della libertà di tutti. Questo nuovo atteggiamento della chiesa cattolica nei confronti del mondo corrispondeva in larga misura all'atteggiamento assunto dalle altre chiese, specialmente evangeliche, e costituì l'occasione per una ripresa e un approfondimento del tema nell'ambito del movimento ecumenico, soprattutto all'assemblea di Uppsala del CEC del 1968, che presentò la chiesa come il segno della futura unità del genere umano, e poi nei lavori della commissione Fede e Costituzione. A Lovanio, nel 1971, tale commissione lanciava appunto il suo programma su Unità della chiesa - unità del genere umano, invitando a situare il problema dell'unità delle chiese nella prospettiva dell'unità dell'intera famiglia umana, e in particolare quindi nelle lotte per la giustizia, il dialogo con le altre fedi l'accoglienza della diversità delle culture, la difesa dei disabili l'impegno per il superamento di ogni discriminazione. Le riflessioni degli anni successivi invitavano comunque a discernere meglio fra la crescente interdipendenza del genere umano, che è un fatto e l'unità del genere umano, vista come una promessa che sarà pienamente realizzata nel regno di Dio che viene. Conclusa una prima fase dei lavori, con una dichiarazione sull'unità nel mondo contemporaneo (1978), Fede e Costituzione allargò succes-sivamente il suo discorso alla «comunione delle donne e degli uomini nella chiesa» (1981) e quindi rilanciò un nuovo programma di riflessione su Unità della chiesa e rinnovamento della famiglia umana ."

288 Questo non vuol dire, come la teoria del paradigma stesso prevede, rinnegare il vecchio paradigma, ma piuttosto comprenderlo all'interno del nuovo (vedi RAISER, *Ökumene*…, p. 122s).

288 Vedi RAISER, *Ökumene*…, p. 127

288 Vedi RAISEr, *Ökumene*…, p. 171

288 Anche la scelta di Raiser come segretario generale del CEC, dopo l'assemblea di Canberra può essere ritenuta una indicazione sul cammino che il movimento ecumenico sta intraprendendo.

288 Sul concetto di "vita" all'interno della riflessione del CEC v. P. Sgroi, "La sorgente della vita" nella riflessione e nella prassi del CEC, in Studi ecumenici, 19 (2001) 415-425

288 Va ricordato come i delegati delle chiese tedesche non ricevettero il visto per poter partecipare alla conferenza, a causa del fatto che il movimento ecumenico internazionale si era schierato dalla parte della chiesa confessante e contro i cristiano-tedeschi, nella disputa ecclesiastica che divideva la chiesa tedesca dopo la salita al potere del nazismo.

288 A.. van der Bent, *Commitment to God's World*, WCC, Geneva 1995, p. 20s

288 V. *Assiomi intermedi* in DME

288 V. van der Bent, Commitment…, p. 17

288 "The first duty of the church, and its greatest service to the world, is that it be in very deed the church - confessing the true faith, committed to the fulfilment of the will of Christ, its only Lord, and united in him in a fellowship of love and service." Dal messaggio di Oxford, cit. in van der Bent, *Commitment*…, p. 19

288 VAN DER BENT, *Commitment*…, p. 22; su Oxford v. anche G. MÜTZENBERG, L*'Ethique sociale dans l'histoire du mouvement oecumenique*, Labor et Fides, Genève 1992, p. 43ss e P. NEUNER, *Teologia ecumenica*, Queriniana, Brescia 2000, p. 42ss

288 Per una sintesi sul concetto di società responsabile vedi *Società responsabile* in DME e VAN DER BEnt, *Commitment*…, p. 58ss

288 Vedi *Società responsabile* in DME

288 Vedi *Studio come metodo ecumenico* in DME

288 VAN DER BENT, *Commitment*…, p. 33s

288 VAN DER BENT, *Commitment*…, p. 34ss

288 Vanno ricordati almeno la nascita di Sodepax nel 1968 (v. *Sodepax* in DME), il Programme to Combat Racism del 1969 (vedi VAN DER BENT, *Commitment*…, p. 133ss), la *Commission on Churche's Participation in Developement* (vedi VAN DER BENT, *Commitment*…, p. 129ss)

288 "The goal must be a robust, sustainable society, where each individual can feel secure that his/her life will be maintained or improved. We can already delineate some necessary characteristics of this enduring society. First, social stability cannot be obtained without an equitable distribution of what is in scarce supply or without common opportunity to participate in social decisions. Second, a robust global society will be not sustainable unless the need for food is at any time well below the capacity of the ecosystem to absorb them. Third, the new social organization will be sustainable only as long as the rate of use of non-renewable sources does not outrun the increase in resources made available through techological innovation. Finally, a sustainable society requires

a cura del gruppo Mons. Piva

a level of human activity which is not adversely influenced by the never-ending, large and frequent variation in global climate." Dal documento finale, cit. in van der Bent, *Commitment…*, p. 64

288 "Taken together, the reactions to and the comments on the JPSS report were varied, diverse and in some cases even contradictory. Where criticisms, reservations or hesitations were expressed, the following reasons were given: the distinction between the human and the divine, history and eschatology was not made clearly enough; there was a tendency ad times towards an unexamined messianism; the elements of "sin", "humility", "repentance", "sacrifical servant", etc. were not given sufficient consideration; the use of biblical materials should be more carefully treated; a great deal more work needs to be done in order to move from theological categories to political categories. Where approval, excitement and enthusiasm were expressed, the following reasons were given: the basic orientation of the JSS report perceived history and eschatology from the perspective of the poor and the oppressed for whom the struggle for justice, participation and sustainability (in many situation, even mere existence) was a matter of life and death; […] it was generally agreed that the report had considerably advanced the WCC reflection on the JPSS emphasis; yet, more clarity and fuller articulation were needed, especially regarding the sustainability aspect." Dal verbale del Comitato centrale del CEC, CIT. IN VAN DER BENT, *Commitment…*, p.66s

288 Sulla posizione DI ABRECHT vedi ROBRA, *Ökumenische…*, p. 100ss; v. anche *Abrecht Paul*, in DME

288 ROBRA, *Ökumenische…*, p. 135ss

288 *Ad esempio la Conferenza* su fede, scienza e futuro (MIT 1979), l'Audizione pubblica sull'armamento nucleare e sul disarmo (Amsterdam 1981), la Consultazione sull'integrità del creato (Granvollen, Norvegia 1988)

288 Abbiamo già citato il PCR e la CCPD

288 VAN DER BENT, *Commitment…*, p. 120ss

288 ROBRA, *Ökumenische…*, p. 151ss e Raiser, *Ökumene in…*, p. 178ss

288 Che si era espressa anche nel concetto di società partecipativa.

288 Ad esempio lo studio su Violenza, non-violenza e lotta per una società giusta (1973), aggiornato nel 1983 come Violenza, non-violenza e conflitto civile.

288 ABRECHT parlò di "bancarotta dell'etica sociale ecumenica", Vedi. ROBRA, *Ökumenische…*, p. 152

288 V. ad esempio GASSMANN G., *The Search for Christian Unity and Common Moral Orientation - Three Case Studies*, CPU 51 (1997) 3-9

288 M. ROBRA, *Theology of Life - Justice, Peace, Creation. An Ecumenical Study*, ER 48 (1996), 28-37

288 P. PADOLINA, *Decennio ecumenico di solidarietà delle chiese con le donne*, in DME, p. 338s

288 Il progetto "Decade to Overcome Violence" (2001-2010) è stato deliberato all'Assemblea di Harare (1998). V. http://www.wcc-coe.org/wcc/dov/index-e.html

288 *Church and World. The Unity of the Church and the Renewal of Human Community* , che vede la sua pubblicazione nel 1990, subito prima della *VI Assemblea del CEC* a Canberra, rappresenta il punto di arrivo di un cammino quasi ventennale, che ha inizio con l'incontro di Lovanio del 1971, in cui fu esaminato il risultato di un ampio studio a livello locale, regionale ed internazionale sulla relazione fra l'unità delle chiesa e quella del genere umano. Dall'incontro di Lovanio scaturì un nuovo processo di studio, che ebbe attenzione in particolare ai problemi metodologici e antropologici dei temi dell'unità e della contestualizzazione: l'interesse era quello di "vedere il tema storico dell'unità della chiesa in un nuovo contesto, e specificatamente nel contesto delle divisioni umane e non semplicemente denominazionali" . Il progetto, che aveva avuto una sua provvisoria conclusione nel 1978 con il rapporto generale L'unità nel mondo di oggi, fu rilanciato dalla conferenza di Sheffield su "Comunità di uomini e donne nella Chiesa" (1981) e dalla riunione plenaria della commissione di *Fede e Costituzione a Lima* (1982) (che promosse il progetto di studi di cui *Church and World* è la conclusione), ponendo l'accento sui temi della chiesa come mistero e segno profetico e sui problemi della comunità di uomini e di donne e della ricerca della giustizia. Le diverse istanze, compreso il lavoro di una molteplicità di gruppi locali, furono sintetizzate negli incontri di *Cambridge e Leuenberg* (1989), che preparano la bozza del documento, definitivamente approvata dalla commissione permanente di *Fede e Costituzione a Dunblane,* in Scozia, nell'agosto del 1990.

a cura del gruppo Mons. Piva

2. LA TEOLOGIA ORTODOSSA: FRA SPIRITUALITÀ E NORMA

L'etica teologica ortodossa appare agli occhi di noi occidentali come una strana miscela di tradizionalismo e flessibilità. In realtà questa impressione corrisponde ad un fraintendimento della prospettiva globale del mondo orientale, in cui le categorie di spirito e tradizione non sono contrapposte. L'aver limitato i principi dogmatici, nella loro evoluzione, ai primi otto concili[289] ha prodotto un'austerità dogmatica, ben diversa da quella occidentale e cattolica in particolare, che ha lasciato più spazio alla dimensione spirituale dell'esperienza cristiana, anche se apparentemente racchiusa in forme che a noi occidentali possono appari*re* arcaiche[290]. Dovendo utilizzare dei concetti per definire sinteticamente la prospettiva etica orto dossa, si potrebbe dire che essa è qualificabile come.

- **trinitaria**
- **personalistica**
- **Sacramentale dal punto di vista fondamentale,**
- **tradizionalista**
- **canonica**
- **Oikonomica dal punto di vista normativo.**

Prospettiva fondamentale	
Un'etica trinitaria	**La trinità come modello e fine**
Un'etica personalistica	**La persona in relazione come centro dinamico e orizzonte antropologico**
Un'etica sacramentale	**I sacramenti come luoghi di ispirazione concreta**
Prospettiva normativa	
Tradizione	**Il rispetto per ciò che è stato tramandato nello spirito e nella lettera**
Canoni	**L'importanza della funzione normativa dei Concili**
Oikonomia	**L'esigenza di non perdere il contatto con la realtà concreta**

---

288 **BEST T.F. - GASSMANN G. (edd.), *On the Way to Fuller Koinonia*, Wcc, Geneva 1994**

288 **Il testo è attualmente disponibile sul sito Internet del WCC nella sezione dedicata ai testi.**

288 **Si parla in questa prospettiva di ecclesiologia funzionale, per cui l'identità della chiesa emergerebbe dal suo operare, da come essa agisce e si struttura, non tanto da sua astratta definizione. È chiaro come nell'ec-clesiologia funzionale la prassi risulta fondamentale.**

288 **Su *Ecclesiology and Ethics* si può anche vedere P. SGROI – P. PIVA, *L'etica nel cammino del CEC*, in *Studi Ecumenici* 19 (2001) 69-10 [con]**

289 **riferimento esplicativo cerca su Neuner**

290 **Ciò non toglie il rischio di un tradizionalismo ortodosso o di un atteggiamento controversistico, come, ad esempio, quello presente in Ch. Yannaras, *La libertà dell'ethos*, EDB 1984**

a cura del gruppo Mons. Piva

2.1. Una prospettiva fondamentale: la θηεόσις dell'uomo

La teologia ortodossa, nel suo complesso, ha cercato di mantenere l'equilibrio fra le diverse istanze teologiche, sottolineando, spesso in modo polemico nei confronti del la teologia occidentale, la necessità di elaborare una prospettiva teologica autentica mente trinitaria[291], cui più di recente anche la teologia occidentale si è avvicinata[292].

Sottolineare la centralità della prospettiva trinitaria non ha solo delle conseguenze ecclesiologiche[293], ma anche antropologiche ed etiche. Dal punto di vista antropologico il rapporto fra uomo e trinità può ben essere espresso dal concetto di personalismo: l'uomo è persona[294] in quanto è chiamato a far parte della comunione trinitaria, a diventare Dio, non per natura, ma per grazia. Personalismo significa primato della relazione all'interno di una precisa distinzione. Non va dimentica che per gli ortodossi il principio originario della trinità non è la comune natura divina, a cui si correlano diversamente le tre persone, ma più concretamente la monarchia del Padre da cui è generato il Figlio e spirato lo Spirito. Il padre, sempre primo, anche se mai da solo è il concreto principio personale (quindi relazionale) della vita trinitaria[295].

L'uomo quindi ad immagine della Trinità è persona nella relazione verticale con la comunione trinitaria e nella relazione orizzontale con

---

[291] **Il difetto della teologia occidentale sarebbe da attribuire ad una tale accentuazione della mediazione cristologica, da trasformare il legittimo cristocentrismo dell'esperienza cristiana in un più discutibile cristomonismo. Il cristomonismo si manifesterebbe particolarmente bene nella centralità della questione ecclesiologica della teologia occidentale, che trasformerebbe il dogma dell'incarnazione di dogmatizzazione delle istituzioni ecclesiologiche, stante la continuità Cristo-chiesa. Una controprova di questa illegittima forzatura sarebbe, per gli ortodossi, la questione del Filioque, in cui essi vedono non solo una illegittima innovazione alla fede tradizionale, ma anche l'espressione di una subordinazione dello Spirito al Figlio e quindi una perdita dell'equilibrio trinitario, garantito più correttamente dalla «monarchia» del padre. V. Paul Evdokimov, *Lo Spirito santo nella tradizione ortodossa*, Paoline, Roma 1983**

[292] **Meritano di essere ricordati almeno, per la teologia evangelica Jürgen Moltmann, *Esperienze di pensiero teologico. Vie e forme della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2001, in particolare l'ultima parte,e per la teologia cattolica l'opera complessiva di Bruno Forte intitolata Simbolica ecclesiale. In ambito ecumenico una specifica attenzione alla svolta trinitaria della teologia ecumenica è stata indicata da Konrad Raiser, *Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenische Bewegung*, Kaiser Verlag, München 1989**

[293] **Come per esempio l'accentuazione della «sobornost» rispetto alla teologia cattolica del primato; v. Paul Evdokimov, *L'ortodossia*, EDB, Bologna 1981**

[294] **Sul personalismo ortodosso v. S. Ševčuk, *Saggio introduttivo*, in P. Evdokimov, *La vita trasfigurata in Cristo*, Lipa, Roma 2001, in particolare p. 124ss**

[295] **V. S. Ševčuk, *Saggio introduttivo*, in P. Evdokimov, *La vita trasfigurata in Cristo*, Lipa, Roma 2001, in particolare p. 29ss**

a cura del gruppo Mons. Piva

gli altri uomini. È importante evidenziare il fondamento trinitario del personalismo ortodosso, che si distingue dal personalismo filosofico, che partono invece «dal basso» dell'esperienza umana. In questa prospettiva la stessa cristologia diventa modello di un'antropologia integrale e radicamento del vissuto etico: la misteriosa convivenza nel Verbo incarnato delle due nature divina e umana rappresenta ciò che l'essere umano è chiamato a realizzare, assumere, per grazia, la natura divina ed integrarla nella propria natura umana. La teologia ortodossa appare così connotata da un ottimismo antropologico di fondo, che non ignora il peso del peccato e la sua capacità di ostacolare la riconciliazione fra l'umano e il divino, ma che vede nella comunicazione fra Dio e uomo (grazia) una dimensione primaria ed originale che non può essere lesa, nei suoi termini fondamentali dal peccato[296].

Il luogo prossimo di esercizio della *koinonia* personale e di relazione fra Dio e uomo è, per la teologia ortodossa, la chiesa. Il mondo ortodosso ha evidenziato con decisione la dimensione «conciliare» della chiesa (*sobornost*): tale dimensione non nasce da un'assunzione di categorie proprie dell'antropologia politica, ma dalla stessa dimensione relazionale della *koinonia*, dove la divisione delle funzioni (gerarchia) e delle vocazioni (celibato monastico e matrimonio) non si contrappone alla comune responsabilità dei fedeli di fronte a Dio. La chiesa appare così la cornice naturale in cui si svolge l'esperienza cristiana, in quanto esperienza della chiamata ad essere in *koinonia*, ma senza che questo, ancora una volta, significhi sconfinamento ecclesiastico della comunicazione trinitaria.

È proprio nella cornice di questa *koinonia* che assumono rilievo etico i sacramenti[297]. Nella prospettiva ortodossa l'economia sacramentale un canale comunicativo fra il divino e l'umano ed uno strumento per il raggiungimento della θεόσις, mediante una sorta di anticipazione terrestre della realtà del Regno[298]. È per questo motivo che l'eucaristia è ritenuta dai teologi ortodossi (cita da dispensa sul matrimonio) il centro dell'economia sacramentale, elemento di identificazione ecclesiologica e cornice di tutti gli altri sacramenti.

La prospettiva escatologica dona ai sacramenti anche il loro significato etico: come vie di accesso al Regno essi indicano anche le di-

---

[296] **Sarebbe interessante capire, per esempio, se le chiese ortodosse potrebbero sottoscrivere la dichiarazione congiunta sulla giustificazione firmata da cattolici e luterani.**

[297] **V. Yannaras, *La libertà*…, p. 139ss**

[298] **Sono estranee alla teologia ortodossa le speculazioni occidentali sulle condizioni per l'efficacia dei sacramenti e sul loro effettivo significato simbolico o reale.**

a cura del gruppo Mons. Piva

sposizioni soggettive per tale accesso, che non vanno viste però come condizioni estrinseche della loro efficacia, quanto come espressione del loro significato. Comprendiamo in questo senso, per esempio, la stretta relazione che la prassi ortodossa stabilisce fra confessione ed eucaristia: non si può accedere al sacramento della *koinonia*, che rappresenta l'anticipazione della pienezza della *koinonia* orizzontale e verticale, se non si è prima soggettivamente riconciliati con Dio mediante la denuncia del proprio peccato. L'economia sacramentale disegna un incrocio di esigenze[299] che indicano il correlativo etico della θεόσις[300]: ciò che l'uomo diviene grazia alla divinizzazione, nel suo essere e nella sua prassi[301].

2.2. Alla ricerca della norma morale: il primato dell'οικονομία

La definizione di una dimensione fondamentale per l'orientamento etico dell'essere umano, non aliena la teologia morale ortodossa dalla ricerca di soluzioni concrete ai problemi etici che i cristiani incontrano nella loro vita nel mondo. La ricerca della norma concreta si avvale di una serie di strumenti pratici, che sono collegati alla particolare modalità dell'ortodossia di comprendere la relazione con la storia delle origini cristiane. In un senso assai ampio possiamo identificare questo atteggiamo come una continuità della tradizione: per il mondo ortodosso ciò che i padri hanno trasmesso, in quanto primi testimoni della fede, non può essere mutato[302]. Si tratta quindi, in campo etico, di scoprire la reale intenzione dei padri per coglierne l'attualità ed applicarla alla realtà odierna.

Una fondamentale mediazione in questo senso è offerta dai canoni. I canoni sono raccolte di testi dogmatici e giuridici, ma aventi anche contenuto morale, che sono stati sanciti dai concili ecumenici riconosciuti dalle chiese ortodosse fino al quinto concilio di Costantinopoli (880) e tutt'oggi considerati validi e immutabili, in mancan za della possibilità di indire un ulteriore concilio ecumenico. Pur essendo materiali di varia natura letteraria e contenutistica, essi sono ritenuti normativi per la vita cristiana sia per quanto riguarda la fede che l'organizzazione ecclesiastica, anche se nell'ortodossia è presente un vivace dibattito sul loro significato complessivo e sul loro valore attuale[303].

---

299 Non dimentichiamo che nell'ortodossia è possibile ricevere tutti e sette i sacramenti, anche se questo è dato solo ai presbiteri sposati

300 V. S. Ševčuk, *Saggio introduttivo*, in P. Evdokimov, *La vita trasfigurata in Cristo*, Lipa, Roma 2001, in particolare p. 58ss

301 In ambito cattolico una operazione simile è stata tentata da Bruno Forte, *L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, Edizioni Paoline, Milano 1993

302 V. Basilio Petrà, *Tra cielo e terra. Introduzione alla teologia morale ortodossa*, EDB, Bologna 1991, p. 60

303 V. Petrà, *Tra cielo e* …, p. 67 ss e Yannaras, *La libertà*…, p. 179ss

a cura del gruppo Mons. Piva

I canoni costituiscono, soprattutto per quanto riguarda la disciplina penitenziale, anche un'importante fonte morale e rappresentano in molti casi una fonte prossima della moralità, in quanto prescrivono comportamenti proibiti in quanto moralmente inaccettabili. Se ci limitassimo a queste due fonti la morale ortodossa potrebbe parere prigioniera di un immobilismo arcaico, dato che le sue fonti sono legate, sia nello spirito che nella lettera, ai primi secoli del cristianesimo. Ciò che consente di rendere attualmente applicabili i contenuti dei canoni è la pratica dell'*oikonomia*, che rappresenta un tratto caratteristico della morale ortodossa[304]. Potremmo dire, con categorie proprie della riflessione etica occidentale, che l'*oikonomia* rappresenta il definitivo trionfo della prospettiva teleologica su quella deontologica, rappresentata dai canoni, all'interno del mondo ortodosso.

Il principio fondamentale dell'*oikonomia* può essere descritto nei termini del bene spirituale del credente: non deve essere possibile, cioè, mettere il credente, a causa di una legge ecclesiastica, nella condizione di un contrasto insanabile fra la sua esistenza concreta, con tutti i suoi limiti e possibilità, e le leggi ecclesiastiche stesse. Deve cioè essere possibile adattare la legge ecclesiastica, nei singoli casi, alla reale situazione esistenziale, a partire da una valutazione prudenziale del significato della legge stessa. Non si tratta tanto di sottoporre la legge ad eccezioni, quanto di individuare quella condizione concreta che consenta al credente di mantenere aperta la sua relazione con Dio, nonostante l'incombenza del peccato.

Una chiara esemplificazione dell'*oikonomia* ortodossa è data dalla questione del matrimonio. Le chiese ortodosse condividono con quella cattolica il principio dell'indissolubilità del patto matrimoniale, ma affrontano in termini ben diversi le situazioni matrimoniali fallite: come è noto per le chiese ortodosse, laddove il matrimonio si può ritenere spiritualmente morto ci si trova in una condizione analoga a quella della effettiva morte di uno dei due partner. In questa condizione è possibile per il fedele ortodosso chiedere la celebrazione di un nuovo matrimonio ecclesiastico, che san cisca di fronte a Dio e alla chiesa la nuova unione. La nuova celebrazione assume, però un carattere prevalentemente penitenziale, in cui si mette al centro la richiesta del perdono per il fallimento del precedente vincolo. In questo modo l'*oikonomia* mantiene fede al principio fondamentale sancito dalla tradizione ecclesiastica, ma opera in modo pastoralmente realistico interrogando sul significato effettivo dell'in dissolubilità e mettendo al centro il valore morale ed escatologico della stessa, rispetto a quello puramente giuridico. L'*oikonomia* funziona così da

[304] **V. Petrà, *Tra cielo e …*, p. 105 ss**

a cura del gruppo Mons. Piva

strumento propriamente ermeneutico dei canoni e funge da luogo di mediazione fra la prospettiva fondamentale della *theosis*, come meta della vita morale dell'uomo, e il dato storico della codificazione di una serie di norme che, pur storicamente contingenti, conser vano un valore assoluto. Essa consente anche l'attualizzazione degli stessi canoni rispetto ai nuovi problemi etici che il cristianesimo si trova ad affrontare.

Non si può non osservare, in conclusione, che tale funzione ermeneutica dell'*oiko nomia* sia a volte contraddetta dal principio opposto, quello dell'*akribeia*, cioè della applicazione strettamente generale della norma. Ciò si manifesta non solo in campo sacramentale (rifiuto dell'ammissione all'eucarestia per i non ortodossi, anche laddove si è autorizzato per *oikonomia* un matrimonio misto), ma anche in campo etico, dove talune questioni, come quella dell'etica sessuale delle persone ad orientamento omosessuale, sono state esplicitamente escluse dal dibattito interno ad un organismo come il CEC, da parte della sua componente ortodossa. Risulta una tensione, quindi fra dimensione fondamenta e normativa, che può essere vista da una parte come fonte di fecondità e flessibilità etica, dall'altra come difficoltà a trovare una corretta mediazione fra Spirito e storia. Questo è anche il *kairòs* attuale del contributo ortodosso al cammino ecumenico, contributo che può essere di stimolo al superamento di alcune rigidità etiche del nostro cristianesimo occidentale, ma che è sempre anche minacciato di rinchiudersi in una autosufficienza tradizionalistica.

2.3. Teologia ortodossa del sociale

Bibliografia minima

Le Fonti cattoliche
ENCHIRIDION DELLE ENCICLICHE, voll. 8, Edizione Dehoniane, Bologna 1996 1998.
PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE. *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, Città del Vaticano 2004.
PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE (a cura di G. Crepaldi e di E. Colom), *Dizionario di dottrina sociale,* Roma 2005.
UNIVERSITÁ CATTOLICA DEL SACRO CUORE. Centro di ricerche per lo studio della dottrina sociale della Chiesa, *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa. Scienze sociali e magistero*, Milano 2004.
UNIVERSITÁ CATTOLICA DEL SACRO CUORE. Centro di ricerche per lo studio della dottrina sociale della Chiesa, *Fonti documentarie*

a cura del gruppo Mons. Piva

del magistero sociale della Chiesa (1891 1991), a cura di G. Campanini A. Colombo V. Ugga, Quaderno n. 1, Milano 1993.
UNIVERSITÁ CATTOLICA DEL SACRO CUORE. Centro… *Primo elenco di manuali di dottrina sociale della Chiesa* (1891 1991), Quaderno n. 2, Milano 1994.
UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE. Centro…, *La dottrina sociale della Chiesa nella "Rivista internazionale di scienze sociali" (1943 1967)*, Quaderno n. 3, Milano 1995,
UNIVERSITÀ DEL SACRO CUORE. Centro…, *Primo elenco di repertori bibliografici editi dal 1980 al 1995*, (a cura di A. Colombo), Quaderno n. 4, Milano 1996.
UNIVERSITÀ DEL SACRO CUORE, Centro…, *Il magistero sociale della Conferenza Episcopale Italiana* (1954 1995), a cura di G. Campanini, Quaderno n. 5, Milano1998.
UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE, Centro di ricerche …, *L'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa in Europa* (Città del Vaticano, 19 21 giugno 1997), Quaderno n. 6, Milano 1998.

Le fonti protestanti

Le fonti ortodosse

Opere ed Articoli di cattolici
AA.VV. *La dottrina sociale della Chiesa*, Milano 1998.
BEDOGNI G, *La dottrina sociale della Chiesa come teologia pratica. Un'indagine epistemologica*, Milano 2000.
CASTELLANO C. *La Centesimus Annus e l'economia di mercato*, Bologna 1998.
CHENU M. G. *La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo (1891 1971)*, Brescia 1977.
COLOMBO A. (a cura di), *Primo catalogo dei documenti sociali dei vescovi italiani (1991 1997)*, Milano 2000.
COMBI E, MONTI E., *Fede e società. Introduzione all'etica sociale*, Milano 2005,
TOSO M., *Verso quale società? La dottrina sociale della Chiesa per una nuova progettualità*, Roma 2000.
Aggiungo alcuni articoli che mi sono sembrati significativi nel panorama delle diverse pubblicazioni.
AA.VV. *La dottrina sociale della Chiesa*, in *Concilium* 5 (1991) 609
BAUM G. COLEMAN J., *Rerum Novarum: cento anni di insegnamento sociale cattolico*, in *Concilium*, (1991) 7.
BOF G., *La dottrina sociale della Chiesa: problemi epistemologici e criteri ermeneutici,* in *Asprenas* 4 (1991) 309

a cura del gruppo Mons. Piva

CAMPAGNA N., ***Humanisme juridique et loi naturelle*****, in** ***RThPh*** **4 (2001) 119.**
CARDIA C., ***I cento anni della dottrina sociale della Chiesa*****. In** ***RTM*** **(1991) 91.**
CARLETTI P., ***Una interdisciplinarietà ordinata. La DSC come riflessione teologica morale,*** **in** ***La Società*** **2 (1992) 213 .**
GARCIA V., ***¿Universales? La universalidad los derechos humanos*****, in** ***Moralia*** **110/1111 (2006) 195 220.**
MATHON G., ***L'Eglise dans le monde de ce temps*****, in** ***Revue d'éthique et de théologie morale*****, 238 (2006) 9 48**
REINA M., ***Riflessioni sulla dottrina sociale della Chiesa*****, in** ***Agg Soc*** **5 (1991) 317.**
POPPI A., ***Criticità ed eticità della dottrina sociale della Chiesa*****, in** ***La Società*** **3 (1991) 234 267.**
TOSO M., ***Giovanni Paolo II e la DSC*****, in** ***La Società*****, 3 (2006) 366 381.**
TREMBLAY R., ***Pour un approfondissement de la loi naturelle,*** **in** ***Studia Moralia*** **2 /2002) 403 435.**

Opere ed Articoli di teologi protestanti

Opere ed Articoli di teologi ortodossi
Un'introduzione molto completa ed organica sulla teologia morale ortodossa è offerta da PETRÀ B., ***Tra cielo e terra. Introduzione alla teologia morale ortodossa*****, EDB, Bologna 1991 anche se il testo è caratterizzato da una parziale recensione critica di alcune scelte morali del mondo ortodosso.**
Un classico dell'etica ortodossa contemporanea YANNARAS C., ***La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale dell'Occidente*****, EDB, Bologna 1994**
Di un altro maestro del pensiero ortodosso contemporaneo si può leggere EVDOKIMOV P. N., ***La vita trasfigurata in Cristo. Prospettive di morale ortodossa*****, Lipa, Roma 2001, che contiene cinque articoli dello stesso Evdokimov e un'ampia e articolata ricostruzione del suo pensiero etico.**

NB. La bibliografia relativa ai diversi autori cattolici, protestanti e ortodossi va completata dai libri e dagli articoli indicati nelle Note.

a cura del gruppo Mons. Piva