

LA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA

+ Mario Toso, sdb

1. *I soggetti comunitari della Dottrina sociale della Chiesa*

La dottrina sociale della Chiesa (=DSC) con il Concilio Vaticano II e, in particolare, con i vari pontefici tra i quali spicca Giovanni Paolo II, ha gradualmente precisato ed evidenziato la sua configurazione ecclesiologica e teologica.

Passi importanti di questo cammino sono rappresentati dalle asserzioni della *Laborem exercens*¹ e della *Sollicitudo rei socialis*², secondo le quali la DSC è da ascrivere all'ambito teologico, più precisamente all'ambito teologico-morale, ed è da considerarsi *strumento ed elemento essenziale* dell'evangelizzazione.³ È soprattutto con il *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa* che la DSC è definita *espressione* della Chiesa, considerata come soggetto globale, ossia insieme di componenti. Vi si legge, infatti: «La dottrina sociale è della Chiesa perché la Chiesa è il soggetto che la elabora, la diffonde e la insegna. Essa non è prerogativa di una componente del corpo ecclesiale, ma della comunità intera: è espressione del modo in cui la Chiesa comprende la società e si pone nei confronti delle sue strutture e dei suoi mutamenti. Tutta la comunità ecclesiale – sacerdoti, religiosi e laici – concorre a costruire la dottrina sociale, secondo la diversità di compiti, carismi e ministeri al suo interno».⁴

Pertanto, la DSC è frutto di un'opera *comunitaria* di discernimento sociale.⁵ Più precisamente: vivendo nella storia, in mezzo al mondo e ai problemi della gente, le *comunità cristiane* sono impegnate ad accogliere, a celebrare, ad annunciare e a testimoniare la salvezza integrale di Cristo. Questa salvezza concerne ogni uomo, tutto l'uomo e quindi anche la vita sociale. Grazie all'incarnazione, morte e resurrezione di Cristo, essa è già in atto e coinvolge l'universo e l'umanità nelle loro strutture e nei loro dinamismi fondamentali. L'Uomo nuovo, il nuovo Adamo che è Gesù Cristo, è già seminato nei solchi della storia. Mediante la sua opera, misteriosa ma efficace, spinge le persone e i popoli verso l'unità della famiglia di Dio, verso la «Terra promessa» della giustizia e della pace.

¹ Cf GIOVANNI PAOLO II, *Laborem exercens*, n. 3, in AAS 73 (1981) 577-641 (= LE).

² Cf GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 41, in AAS 80 (1988) 513-586 (=SRS).

³ Sul rapporto tra evangelizzazione e dottrina sociale della Chiesa si vedano almeno: J. MEJÍA, *Temi di dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996, pp. 53-54; M. TOSO, *Dottrina sociale oggi. Evangelizzazione, catechesi e pastorale nel più recente Magistero sociale della Chiesa*, SEI, Torino 1996, pp. 1-19. Di questo volume esiste la traduzione in spagnolo: *Doctrina social hoy*, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México 1998; ID., *Verso quale società? La dottrina sociale per una nuova progettualità*, LAS, Roma 2000, pp. 48-55.

⁴ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, n. 79, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004.

⁵ Cf su questo M. TOSO, *Humanismo social. Viaje a la doctrina social de la Iglesia*, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México 2003, pp. 17-27.

Le componenti ecclesiali, ognuna secondo la propria specificità, sono chiamate ad indicare e a vivere la presenza della salvezza di Gesù Cristo.

Nel promulgarla come *dottrina* della Chiesa è fondamentale il ministero del Magistero, che compete a coloro che sono investiti del *munus docendi*, ossia del compito di insegnare nel campo della fede e della morale con l'autorità ricevuta da Cristo: il Papa e i Vescovi in comunione con lui.

Il Magistero assume, interpreta e unifica i molteplici e multiformi contributi dei vari soggetti ecclesiali, quali espressioni del soprannaturale senso della fede di tutto il popolo di Dio, annunciandoli come *insegnamento* della Chiesa. «*Nella dottrina sociale della Chiesa – spiega il Compendio – è in atto il Magistero in tutte le sue componenti ed espressioni*. Primario è il Magistero universale del Papa e del Concilio: è questo Magistero a determinare l'indirizzo e a segnare lo sviluppo della dottrina sociale. Esso è integrato, a sua volta, da quello episcopale, che ne specifica, traduce e attualizza l'insegnamento nella concretezza e peculiarità delle molteplici e diverse situazioni locali. L'insegnamento sociale dei Vescovi offre validi contributi e stimoli al magistero del Romano Pontefice. Si attua in questo modo una circolarità che esprime di fatto la collegialità dei Pastori uniti al Papa nell'insegnamento sociale della Chiesa».⁶

2. La dottrina sociale della Chiesa e il ministero del vescovo

Venendo a precisare all'interno del Magistero il ruolo del vescovo nella proclamazione e nella sperimentazione della DSC, va detto che egli è il *primo* soggetto responsabile sul piano della *diocesi* o *Chiesa locale*. La dottrina sociale appartiene al suo ministero episcopale, in particolare al suo *munus docendi*,⁷ in quanto la sua elaborazione, come già accennato, rientra specialmente nel campo della teologia morale, studiando e proponendo soluzioni ai problemi sociali «*sub luce Revelationis*» o «*sub luce Evangelii*».⁸

A questo proposito, è bene richiamare alcuni capoversi del decreto conciliare *Christus Dominus*. Tale documento usa *tre verbi* di *carattere magisteriale* per indicare i compiti dei vescovi. I vescovi, vi si legge, «*mostrino (ostendant)* inoltre che anche le stesse cose terrene e le umane istituzioni, nel disegno di Dio creatore, sono ordinate alla salvezza degli uomini e possono, per ciò, non poco contribuire all'edificazione del Corpo di Cristo». E ancora: «*Insegnino (edoceant)* pertanto quale sia, secondo la dottrina della chiesa, il valore della persona umana, della sua libertà e della stessa vita fisica; il valore della famiglia, della sua unità e stabilità, e della procreazione ed educazione della prole; il valore della convivenza civile, con le sue leggi e con le varie professioni in essa esistenti; il valore della povertà e dell'abbondanza dei beni materiali». E da ultimo: «*Espongano (exponant)* come debbano essere risolti i gravissimi problemi riguardanti il possesso dei beni materiali,

⁶ *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, n. 80.

⁷ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Christus Dominus*, n. 12.

⁸ Cf CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 23.

il loro sviluppo e la loro giusta distribuzione, la pace e la guerra e la fraterna convivenza di tutti i popoli».⁹

Più in particolare, i vescovi sono *responsabili* della *elaborazione*, della *diffusione* e della *sperimentazione* della DSC.

Per l'*elaborazione*, molta strada è già stata tracciata e preparata dal Magistero Petri e dai Dicasteri pontifici. E, tuttavia, essendo spesso anche inediti i problemi di una diocesi e di una Conferenza episcopale, nello studio, nell'analisi e nella ricerca di soluzioni adeguate, i vescovi vengono aiutati in particolar modo, oltre che dalla comunità cristiana e dalle sue componenti, dalla luce proveniente dalla *Parola*, dalla *Tradizione* nelle sue articolazioni ecclesiale e civile, e dalle *situazioni storiche*.

La *diffusione* impegna i vescovi sia *ad intra* che *ad extra* della comunità ecclesiale, sul piano della *denuncia* dei mali e dell'*annuncio*, della *conoscenza* e della sua *assimilazione* da parte del popolo di Dio. Tale responsabilità si estende a tutte le componenti ecclesiali. A questo riguardo esistono documenti che sollecitano i vescovi ad assicurare nei Seminari e nelle Facoltà di Teologia corsi obbligatori di DSC,¹⁰ nonché la *formazione permanente* del proprio presbiterio.¹¹ Oggi si sente l'esigenza che un'appropriata formazione alla DSC sia resa disponibile per i *Christifideles laici* specie nelle Università cattoliche, mediante anche la moltiplicazione di Centri ed Istituti che si dedicano allo studio, all'approfondimento scientifico e all'accompagnamento della sperimentazione della suddetta DSC.

Se nella *sperimentazione* i laici sono i primi responsabili, i vescovi hanno, comunque sia, il compito di *vegliare* su di essa, affinché sia *corretta* dal punto di vista morale e religioso. Essi sono coinvolti nella sorveglianza dell'insegnamento e della sperimentazione nella loro diocesi in quanto maestri di fede. In questo ministero, che rappresenta un loro diritto e un loro dovere specifico, i vescovi non possono essere sostituiti né da gruppi di cattolici né da partiti di ispirazione cristiana.

L'efficacia dell'annuncio, della testimonianza, dell'aggiornamento della DSC da parte dei vescovi e delle Chiese che essi presiedono dipende anche dall'adozione di un progetto pastorale organico ed unitario, relativo al servizio (*diakonia*) del sociale, ossia dall'attivazione della Pastorale sociale di cui la DSC costituisce una delle fonti.

3. Una nuova definizione della dottrina sociale della Chiesa quale «*caritas in veritate in re sociali*»

La CIV dà una nuova definizione della DSC, presentandola come «*caritas in veritate in re sociali*».¹² Essa può essere vista come la conclusione del cammino del precedente Magistero, compreso quello dello stesso Benedetto XVI.

Sin dal suo *incipit*, «*Caritas in veritate*», infatti, balza agli occhi la continuità prospettica con l'insegnamento di Giovanni Paolo II, in particolare con la tematica

⁹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Christus Dominus*, n. 12.

¹⁰ Cf CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1988, nn. 68-70.

¹¹ Cf CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Presbyterorum ordinis*, n. 7.

¹² Cf BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate* (=CIV), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, n. 5.

relativa al «Vangelo della carità»,¹³ con le articolazioni morali della *Veritatis splendor*,¹⁴ ma anche con le encicliche *Deus caritas est*¹⁵ e *Spe salvi*¹⁶ di papa Ratzinger.

La presentazione della DSC come «*caritas in veritate in re sociali*» è logica conseguenza dell'approfondimento del suo rapporto con la missione evangelizzatrice della Chiesa, e in particolare con l'affermazione di Paolo VI, poi ripresa da Benedetto XVI, che l'«annuncio di Cristo è il primo e principale fattore» dello sviluppo integrale dell'umanità (cf CIV n. 8). Benedetto XVI, inserendosi nell'insieme degli studi che ricercano i *fattori* dello sviluppo, ne evidenzia una causa estremamente decisiva, sebbene spesso disattesa dagli esperti: la crescita nella pienezza umana, che rappresenta il primo principio morale e non è riducibile al solo sviluppo economico, dipende dall'accoglienza, da parte di persone e di popoli, della Persona e del messaggio di Gesù Cristo, il Nuovo Adamo, l'Uomo-Dio.

Per Benedetto XVI la crescita integrale dell'umanità e, pertanto, anche lo sviluppo economico, non sono solo questione di risorse materiali, di mezzi tecnici, di istituzioni culturali, di innovazione, di allargamento della gamma delle scelte come in Amartya Sen, o delle *chance* di vita come in Ralf Dahrendorf – certamente, anche di questo, se non si vuole parlare di uno sviluppo velleitario ed astratto – ma è soprattutto questione di *cambio di mentalità* e di *vita*, di una *nuova criteriologia etica*, di una *nuova gerarchia* di beni-valori.

È questione che postula come soggetto della storia una *nuova* umanità, con mente e cuore *nuovi*, possibili soltanto grazie all'opera redentrice di Gesù Cristo, alla costante comunione con Lui, che è Carità e Verità.

Posto lo stretto rapporto tra l'annuncio di Gesù Cristo e la DSC, posto che la crescita integrale dell'umanità trova nel Nuovo Adamo non solo un sublime modello bensì la sua stessa fonte sorgiva, per Benedetto XVI viene spontanea la definizione della DSC come «*caritas in veritate in re sociali*». La DSC, momento peculiare ed espressione della missione della Chiesa che annuncia Gesù Cristo nel sociale, non può che essere annuncio e testimonianza della «carità nella verità» *in re sociali*, perché in Gesù Cristo Carità e Verità non solo sono unite ma coincidono.

Con Benedetto XVI l'espressione «*caritas in veritate*» diventa il punto prospettico che sussume e rilegge il patrimonio e il compito della DSC all'inizio del terzo millennio. Attraverso il principio «*caritas in veritate*», che è insieme criterio

¹³ Cf specialmente GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis* (04.03.1979) (=RH), con commento di B. Häring, Paoline, Roma 1979; ID., *Dives in misericordia* (30.11.1980) (=DIM), con commento di G. Ravasi, Paoline, Roma 1981. Il tema del «Vangelo della carità» è stato prontamente ripreso dalla Chiesa italiana. Cf, ad esempio, CEI, *Evangelizzazione e testimonianza della carità*, Paoline, Milano 1990.

¹⁴ Cf GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993. Sulla ricezione teologica di questa importante enciclica di Giovanni Paolo II si veda P. CARLOTTI, *Veritatis splendor. Aspetti della ricezione teologica*, LAS, Roma 2001.

¹⁵ Cf BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006. Per un breve commento dell'enciclica si veda almeno E. DAL COVOLO-M. TOSO (a cura di), *Attratti dall'amore. Riflessioni sull'enciclica «Deus Caritas est» di Benedetto XVI*, LAS, Roma 2006.

¹⁶ Cf BENEDETTO XVI, *Spe salvi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007. Alcuni rapidi approfondimenti si possono trovare in G. ZEVINI-M. TOSO, *L'Enciclica «Spe salvi» di Benedetto XVI. Introduzione al testo e commento*, LAS, Roma 2008.

ermeneutico, sono risignificati e potenziati gli altri principi e criteri valutativi della DSC, nonché i suoi orientamenti pratici, ossia il *discernimento sociale* ad essa collegato. Da un simile «ripensamento», secondo Benedetto, non può derivare che una maggior fecondità pastorale ed un accrescimento della forza «rivoluzionaria» dell'impegno sociale dei credenti specie in campo etico e culturale.

Benedetto XVI propone la «semantizzazione» della DSC in termini *agapici* e *veritativi*, per rispondere non solo ad un'esigenza di «rigorizzazione» evangelica ed ecclesiologica del Magistero sociale, ossia per motivi interni, ma anche per ragioni esterne, ossia per rispondere a questioni che emergono dalla nostra cultura post-moderna, in cui, con la carenza di un sapere sapienziale, sono venuti meno le premesse per un nuovo pensiero, per nuove sintesi culturali umanistiche, per progettualità aperte al trascendente. Con l'*incipit* della sua enciclica, Benedetto XVI non intende, però, limitarsi all'indicazione di un *principio* o di un *criterio ermeneutico* più adeguati per l'analisi e per l'avvio a soluzione dei problemi sociali.

Non si tratta tanto e solo di offrire un metodo epistemologico di approccio o di segnalare una strumentazione concettuale – anche di questo, sicuramente –, ma primariamente del rimando a un'*esperienza di vita*, quella della comunità ecclesiale.

L'espressione «*caritas in veritate*», pertanto, abbraccia tutto il *background* che è la vita ecclesiale, *vita* che dovrebbe essere *di comunione* con Gesù Cristo, *Agápe* e *Lógos*, e di comunione degli uomini tra loro nel Figlio di Dio, l'Uomo Nuovo. Benedetto XVI invita, in sostanza, a leggere la complessità della questione sociale contemporanea, avente al centro le problematiche che concernono l'uomo stesso e lo sviluppo integrale dell'umanità – la questione sociale, si legge nell'enciclica, «è diventata radicalmente questione antropologica» (CIV n. 75) –, muovendo dall'*evento della salvezza* realizzata da Cristo: salvezza integrale, offerta all'uomo sfiduciato e ferito dal peccato; salvezza comunicata, accolta, celebrata e testimoniata dalla comunità cristiana. È una salvezza suscitatrice di gioia e di novità di vita: Dio si fa uomo (*Et Verbum caro factum est...*), si fa incontro a lui, diventa suo «famigliare» – ecco l'inatteso ed insondabile mistero che supera l'immaginabile! –, cammina con lui, condividendone la storia e divenendone la speranza. Nell'esistenza dei credenti, la fede e la ragione si incontrano e si aprono l'una all'altra, generando un nuovo pensiero e un nuovo umanesimo. La fede si fa cultura, l'umanità viene «divinizzata». La vita trinitaria, partecipata all'uomo, sollecita la civiltà dell'*amore fraterno*, postula un'antropologia che non riduce la persona alla mappa del suo genoma, come vorrebbe lo scientismo della genetica che accampa ultimamente la pretesa di soppiantare la teologia e la metafisica, rinchiudendo il destino dell'uomo entro la sua pelle.

L'enciclica di Benedetto XVI, mentre rimanda alla *Persona* di Gesù, che è Carità, Verità in quanto *essere personale* – la Carità e la Verità a cui si riferisce il pontefice non sono anzitutto e solo un'entità morale e logica, ma la trascendono dal punto di vista soteriologico, gnoseologico e pratico –, contemporaneamente ed inevitabilmente si riferisce anche alla sua capacità di conoscere e di amare, ai suoi sentimenti, i quali, pur essendo propri di un Uomo-Dio, sono anche in qualche maniera, analogicamente, *esemplari* per l'essere umano. Ciò facendo, il pontefice

sprona le comunità cristiane con tutte le loro componenti ad assumere l'impegno dello sviluppo integrale per viverlo *in Cristo*, con il suo ardore e la sua Sapienza.

La vita in comunione con Cristo, con il Suo modo di pensare e di amare, accresce nelle loro potenzialità umane le capacità conoscitive e volitive delle persone, nonché le virtù corrispettive. L'esperienza di un'esistenza di comunione con la Carità e la Verità, immette in un orizzonte sapienziale che consente di accedere, grazie alla *transdisciplinarietà* in esso implicita, a quelle sintesi culturali umanistiche che sono indispensabili per una visione non frammentaria dello sviluppo.

La «*carità nella verità*» consente di accedere ad un contesto di senso che, superandoli ed inverandoli, comprende molti saperi, rispettandoli nelle loro competenze specifiche, armonizzandoli in un tutto interdisciplinare. In tale sintesi, fatta di unità e di distinzione, le scienze positive si aprono e si integrano con le scienze prescrittive e metafisiche; la fede dialoga con la ragione senza mai prescindere dalla conclusioni di questa e senza contraddirne i risultati, anzi includendoli. Entro un tale grembo sapienziale, in cui convergono saperi razionali e sovrazionali – quest'ultimi rivelati, non irrazionali, semmai per l'appunto superrazionali –, le conoscenze umane, insufficienti ad indicare da sole la via verso lo sviluppo integrale dell'uomo, sono sollecitate ad allargarsi e a spingersi oltre a se stesse.

Poiché muove dal punto di vista confessionale della Rivelazione, la prospettiva della «*carità nella verità*» potrebbe apparire come una limitazione di campo nell'approccio ai problemi sociali, ma in realtà non è così. Essa spalanca prospettive teorico-pratiche, un orizzonte sapienziale vasto e comprensivo, entro cui la ragione, è salvaguardata, purificata e dilatata nelle sue varie articolazioni. Le settorialità dei saperi sono superate in una *sintesi culturale* che valorizza i diversi tipi di razionalità, senza annientarli, anzi potenziandoli, per cui si può e si deve collaborare anche con il non credente, purché abbia a cuore le sorti dell'umanità e coltivi con passione e onestà la propria persona e la propria professione. Lo stesso snodarsi delle argomentazioni della CIV appare strutturato in maniera da far risaltare l'*accordo essenziale* tra un pensiero ispirato cristianamente e le affermazioni di un ragionamento semplicemente umano, non illuminato dalla Rivelazione. È il caso della prospettazione, da parte di Benedetto XVI, di un figura germinale di *teologia dello sviluppo e dell'economia*, caratterizzata rigorosamente secondo dimensioni agapiche. Tale processo non avviene aprioristicamente o deduttivamente, movendo esclusivamente dai contenuti rivelati, secondo cui le persone sono icone viventi della Trinità, circolazione di Verità e infinito Amore. La riflessione del pontefice si avvale anzitutto di un'attenta analisi esperienziale a valenza induttiva, la quale rileva come, nonostante il prevalere di un'economia e di una finanza orientate secondo linee neoliberistiche, si stiano affermando progressivamente sia il cosiddetto *terzo settore* o privato sociale o economia civile, costituito da libere associazioni, volontariato, cooperative di solidarietà sociale, fondazioni e organizzazioni *non profit*, sia un'area economica intermedia tra il *for profit* e il *non profit*. Si tratta di imprese tradizionali, che però sottoscrivono dei patti parasociali di aiuto ai Paesi arretrati; di Fondazioni, espressione di singole imprese; di gruppi imprenditoriali aventi scopi di utilità

sociale; e del variegato mondo dei soggetti della cosiddetta *economia civile e di comunione* (cf CIV n. 46).

4. Carità e verità: vie maestre dello sviluppo integrale

Merita qui fermarsi ad approfondire come, per Benedetto XVI, la carità e la verità, intese come facoltà dell'uomo, ma lievitate dalla partecipazione alla vita divina, siano le vie maestre della DSC per giungere ad una conoscenza più adeguata dello sviluppo e ad una prassi efficace per ottenerlo.

Ciò avviene quando la carità e la verità si potenziano mutuamente per l'evangelizzazione e l'umanizzazione del sociale.

La carità, intesa anche nel suo aspetto di virtù, è veramente se stessa, ossia forza d'amore liberante, se accresciuta nella sua intrinseca razionalità, nella sua innata capacità di *lógos*. La carità non è uno slancio d'amore cieco, privo di qualsiasi intuizione ed intellesione. Essa porta con sé una conoscenza, una luce, che sono premesse per un ulteriore sapere razionale.

Orbene, la verità della fede e della ragione preserva ed esprime tutte le potenzialità razionali della carità che, quando è nutrita di verità, è meglio compresa, condivisa e comunicata in tutta la ricchezza dei suoi valori (cf CIV n. 4). La verità aiuta la carità a non scivolare nel sentimentalismo, a non rinchiudersi nelle strettoie di un emotivismo che la priva di contenuti relazionali e sociali, a svincolarsi da quel fideismo che la priva di respiro umano e universale.

A sua volta, nella verità la carità riflette la dimensione personale e nello stesso tempo pubblica della fede in Dio (cf CIV n. 3); manifesta cioè la rilevanza sociale del cristianesimo che non può essere ridotto a riserva di buoni sentimenti, utili per la convivenza civile, ma marginali (cf CIV n. 4).

La carità, secondo Benedetto XVI, che in certo modo attinge al pensiero di sant'Agostino, oltre a quello di san Bonaventura e di san Tommaso d'Aquino, consente alla ragione di essere *vera*, autentico *lógos*, in quanto innanzitutto ama cose e persone non strumentalmente o utilitaristicamente, ma per quello che sono in se stesse,¹⁷ rispettando senza distorsioni la loro identità. La carità, che è amore divino, è

¹⁷ Il realismo, di cui è pervasa la CIV e di cui anche si parlerà più avanti, è contenuto nello stesso primato riconosciuto alla *caritas* rispetto alla verità. Una tale opzione non deve apparire irrazionale o cervellotica. L'analisi stessa dell'esperienza umana – sottolineava nel secolo scorso Étienne Gilson, grande filosofo realista della scuola di Tommaso d'Aquino, che qui scegliamo per evidenziare come anche nella scuola tomista l'amore svolge una funzione importante nella conoscenza –, mostra come, più di una volta, l'amore precede la conoscenza e, quindi, la verità più completa circa l'oggetto che ci sta davanti, sia esso una cosa, una professione, una persona, Dio stesso (cf É. GILSON, *Elementi di filosofia cristiana*, Morcelliana, Brescia 1964, p. 375 e ss.). È tipico infatti dell'amore rivolgersi all'essere, alle persone e a Dio non in quanto sono conoscibili e conosciuti in maniera esaustiva, ma in se stessi, perché percepiti immediatamente e complessivamente come beni e come esseri. Secondo la ragione, non si può conoscere qualcosa a fondo a prima vista. Non basta averne soltanto una nozione globale. La vera conoscenza richiede una serie di operazioni intellettuali che analizzano, distinguono e ricompongono il proprio oggetto. Al contrario, l'amore a prima vista può essere, e spesso è, amore vero e completo, seppure fondato su una conoscenza sommaria. «È sufficiente per la perfezione dell'amore – scrive Tommaso d'Aquino – che la cosa sia amata così come è appresa in se stessa, e questo è il motivo per cui accade che qualcosa è amato più di quanto non sia conosciuto, poiché questo qualcosa può essere perfettamente amato sebbene non sia perfettamente conosciuto» (*Summa Theologiae*, I^a-II^{ae}, q. 27, a. 2, ad 2^{um}). Può essere il caso di una disciplina come la retorica, che possiamo ammirare senza tuttavia conoscerla perfettamente. Io posso non saper nulla della retorica tranne, in modo generico, di che si tratta, ma questo mi basta per desiderarla com'è

premessa, condizione previa ad una conoscenza più adeguata e puntuale – in quanto risveglia e rafforza l'amore naturale di ogni essere umano verso l'altro, coinvolge l'intuizione e l'affettività, ma anche il meglio della percettività¹⁸ – e anche per raggiungere il «cuore» o, meglio, il «centro» ontologico ed etico dell'essere dell'altro, fatto di libertà e di responsabilità.¹⁹ La ragione può essere veramente se stessa se si apre e si dilata nella direzione della fede e dell'amore (*agápe, caritas*). Solo così può incrociare la strada della *verità* sull'uomo e sulla società e allargare la via del dialogo pubblico, superando l'*ideologia del dominio* e della ragione meramente strumentale, già smascherate nel secolo scorso dalla Scuola di Francoforte.²⁰

Di una ragione retta ed integrale c'è soprattutto bisogno oggi, nella babele dei linguaggi e delle visioni particolaristiche che dominano le culture della odierna globalizzazione, perché essa, come si legge nella CIV, consente di accedere a quel «lógos» che crea «*diá-logos*» e, quindi, comunicazione e comunione tra le persone di ogni razza e lingua. Una ragione integra rende disponibile una verità globale, che consente di uscire da una visione empiristica e scettica della vita, incapace di elevarsi sulla prassi. Permette di trascendere le proprie opinioni personali, il proprio minuscolo mondo privato, i propri interessi individuali ed egoistici, per convergere verso una conoscenza comune e condivisa del mondo e del bene. In tal modo la verità – scrive Benedetto XVI –, porta gli uomini al di là delle sensazioni soggettive, delle determinazioni culturali e storiche e permette di incontrarsi nella valutazione del valore e della sostanza delle cose (cf CIV n. 4).

in sé. Allo stesso modo, l'uomo conosce assai poco di Dio. Sa solo, genericamente, che Dio è l'Essere Stesso ed il Bene Assoluto, ma ciò è sufficiente perché Lo ami, esattamente come il Bene Sommo, l'Essere Primo merita di essere amato. Il moto dell'appetito-amore tende alle cose come sono in se stesse, mentre l'atto della conoscenza dipende dalle condizioni del soggetto conoscente.

¹⁸ Come spiegano i filosofi moralisti, all'origine delle scelte sta una percezione emotiva delle realtà del mondo e delle persone, che appaiono al soggetto come beni da perseguire o mali da evitare. «La percezione emotiva è costituita da qualche moto affettivo o passionale specificato e formato da una *conoscenza valutativa*. Grazie alla conoscenza valutativa che dà forma agli affetti e alle passioni, l'attore umano comprende la situazione concreta particolare dal punto di vista pratico delle scelte possibili e rilevanti per lui, capisce quali beni importanti sono coinvolti nella situazione, percepisce emotivamente gli altri soggetti umani con i quali egli si rapporta nelle proprie scelte. Questa valutazione cognitivo-affettiva che dà forma alle passioni ed agli affetti dell'attore umano, pur essendo cosciente, può essere detta valutazione *diretta ed immediata* a paragone di un'altra *valutazione cognitivo-affettiva riflessa e mediata* che viene esercitata dall'attore umano; in questa seconda egli riconsidera i suoi desideri, affetti, passioni, giudizi da un punto di vista superiore: quello dei beni più importanti per la vita e che fanno buona quella vita che li attua e li fruisce; e quello dei *sentimenti propriamente morali* che intervengono a questo livello superiore, sentimenti relativi al Bene (fiducia, speranza, amore, pace, gioia) e al male (indignazione, esecrazione, detestazione, rimorso, senso di colpa). Esercitando questa valutazione riflessa l'attore diventa valutatore forte, capace cioè di esercitare arbitraggio, critica, regolazione sui desideri, sui giudizi, sulle passioni che costituiscono la valutazione diretta e immediata: egli diventa propriamente *attore e autore di condotta*» (G. ABBA, *Costituzione epistemica della filosofia morale. Ricerche di filosofia morale-2*, LAS, Roma 2009, pp. 91-92).

¹⁹ Come ha scritto Jacques Maritain in un suo noto saggio sull'uguaglianza umana, in ogni uomo è insito – e infatti è stato sperimentato soprattutto in particolari tragedie umane come i campi di concentramento, le guerre totali, le grandi catastrofi – un amore naturale per il proprio simile, che però non è sempre vigilante e costante, a causa della fragilità del nostro essere ferito dal peccato, ma che la carità fraterna cristiana trasfigura transcendendolo. In tutte le persone c'è anche l'amore naturale verso Dio, perfezionato dalla carità. Se l'uomo non fosse inabitato da un amore naturale, pur indebolito dal peccato, per la sua specie e per coloro che condividono la sua stessa dignità, l'amore evangelico per gli uomini di ogni razza e di ogni condizione sarebbe contrario al nostro stesso essere e non potrebbe lievitare ciò che in un certo senso lo precede (cf J. MARITAIN, *Per una politica più umana*, Morcelliana, Brescia 1979³, pp. 77-91).

²⁰ Si veda a questo proposito anche solo E. FROMM, *Anatomia della distruttività umana*, Mondadori, Milano 1983⁴; ID., *La rivoluzione della speranza*, Bompiani, Milano 2002.

5. «*Caritas in veritate*» e superamento della desemantizzazione dello sviluppo integrale da parte delle etiche secolari

Le moderne etiche secolari – si pensi, ad esempio, alle etiche neocontrattualistiche, neoutilitaristiche, dialogiche –²¹ presuppongono che la migliore vita umana e sociale non abbia più come punto di riferimento fondamentale un'esistenza ordinata secondo l'amore a Dio. Nell'insegnamento di Grozio, l'etica va pensata *etsi Deus non daretur*. Ciò importa che il compimento umano e il connesso sviluppo sociale vengano definiti entro un quadro valoriale di tipo immanentistico e relativistico, che lo espone a connotazioni materialistiche e nihiliste, come l'esperienza contemporanea sta ampiamente mostrando.

In effetti, le etiche secolari, essendo scettiche circa la capacità umana di conoscere il vero, il bene e Dio, poiché sprovviste di un'adeguata concezione della dignità delle persone e della loro libertà, hanno lasciato il campo all'individualismo utilitarista e al neoliberismo. Ciò ha provocato l'emergere degli aspetti negativi della finanziarizzazione dell'economia,²² la mercificazione delle imprese e del lavoro, l'unidimensionamento mercantile dei rapporti umani, l'impoverimento valoriale del tessuto sociale. Questo si è visto deprivato di potenti risorse, quali la gratuità – espressione della fraternità – e la fiducia reciproca, entrambe essenziali anche al mercato per espletare al meglio la propria funzione economica (cf CIV n. 35).

In altri termini, le etiche secolari hanno contribuito ad appiattare su criteri tecnocratici il vivere sociale e lo sviluppo, poiché non si sono preoccupate di promuovere adeguatamente la dimensione di *trascendenza* delle persone, sia in senso orizzontale che verticale, anzi si sono disinteressate del rapporto degli uomini e dei popoli con Dio. Lo ha eloquentemente dimostrato la recente crisi finanziaria con la sua assolutizzazione del profitto a breve termine, messo in certo modo al posto di Dio. Essa è sorta in connessione con altre crisi, quali quella energetica, alimentare, ecologica ed è frutto di più cause: ricerca disordinata del potere, assenza di scrupoli da parte di imprese agenti nell'immobiliare, comportamento dissennato dei consumatori propensi a spendere al di sopra dei loro mezzi.

Il processo sociale, animato dalle etiche secolari, che per la salvaguardia della pace poggiano sul presupposto di un laicismo che diviene sempre più metodico, finisce per ottenere il risultato contrario a quello sperato. Ne deriva, così, l'erosione dei legami di solidarietà, del senso di un'appartenenza comune. Si perde la visione di un'esistenza intesa come dono, non si apprezza più la reciprocità fraterna, che dissemina ed alimenta la responsabilità per la giustizia e il bene comune. Aumentano le chiusure egoistiche, le sopraffazioni, le ingiustizie, i motivi di conflitto. Non solo.

²¹ Sull'articolazione delle etiche moderne e sui limiti di un'esperienza morale senza Dio si veda G. ABBÀ, *Costituzione epistemica della filosofia morale*, pp. 121-135 e pp. 84-86.

²² La finanziarizzazione dell'economia non è realtà solo negativa. Con i suoi strumenti, essa ha portato grandi benefici economici, come ad esempio, l'accessibilità di ingenti capitali per Paesi come la Cina e l'India, che altrimenti non sarebbero potuti decollare.

Indebolendosi le pratiche della «vita buona», deteriorandosi l'ambiente sociale e crescendo l'estraneità nei confronti dell'altro, nonostante la moltiplicazione dei rapporti e delle interconnessioni della globalizzazione, diventano più ardue la comunione e la condivisione dei medesimi beni-valori entro quelle istituzioni che dovrebbero essere sostenute da una comune corresponsabilità sociale e contribuire a rafforzare i legami tra tutti, consentendo di compiere liberamente gli atti religiosi, atti supremi di ogni essere umano.

Secondo la CIV, e come peraltro hanno sottolineato vari studiosi, la più adeguata concezione dello sviluppo e del *welfare* non è legata solo ad indicatori prevalentemente materiali o cognitivi, quali il reddito, la sicurezza della casa, la salute o l'istruzione. Essa dipende senz'altro, come sostiene Amartya Sen, dalla universalizzazione delle *capability*, della «facoltà di agire» (*agency*) dei cittadini, ossia dalle differenti possibilità di convertire i suddetti beni primari in uno *star bene acquisito*, in una qualità di vita soddisfacente.²³

La promozione dello sviluppo umano, globale e sociale, come suggerisce Benedetto XVI, dipende specialmente dalla possibilità di compiere *scelte buone*. Vera democrazia e vero sviluppo sociale si hanno là ove si incrementa la gamma delle scelte disponibili, ove vi è un ambiente naturale e sociale soddisfacente, ma soprattutto là ove aumenta il numero delle scelte umanamente *buone* e *giuste* e delle istituzioni che salvaguardano e promuovono i beni collettivi o relazionali. Mettere a disposizione dei cittadini maggiori risorse materiali e culturali moltiplicando le acquisizioni, non equivale ancora ad accrescere il loro *bene-essere*. Questo lievita allorché le persone dispongono, sì, di possibilità e di capacità di scegliere, ossia quando l'ambiente sociale offre migliori condizioni di esercizio della loro libertà, ma soprattutto quando accedono ad una nozione di bene umano integrale, a un *telos*. Alla sua luce, le capacità di scelta possono estrinsecarsi in *azioni buone*, produttrici di beni materiali e di beni relazionali, di servizi sociali in grado di rispondere anche alle domande di senso e di accoglienza incondizionata insita in ogni persona.

Ma da dove deriva alle persone la percezione del *telos* umano, così decisivo per la realizzazione di uno sviluppo sociale qualitativo, più conforme alla dignità delle persone e dei popoli?

Proprio qui si rivela l'importanza dell'insegnamento della CIV nel superamento delle morali secolari.

Dimorando nella Carità e nella Verità di Cristo, il *telos* umano è reso accessibile a tutti. In Lui, la *capacità innata* di vero, di bene e di Dio, presente in ogni persona – indipendentemente dalla razza, dalla cultura, dalla stessa scelta della religione – è rafforzata, guarita dalla sua fragilità. Vivendo in Cristo un'esistenza di piena comunione con Dio, ogni persona è maggiormente stabilizzata nella sua relazione con il Sommo Vero e il Sommo Bene, sulla cui base struttura il proprio *telos normativo*, quale insieme di beni ordinati tra loro dall'*amore a Dio*. Grazie ad un *telos* umano, reso da Gesù Cristo più fruibile su piano universale e più certo, grazie al recupero della morale naturale, che consiste proprio nell'ordinare e nel

²³ Cf A. SEN, *La disuguaglianza. Un riesame critico*, Il Mulino, Bologna 1994, p. 47.

regolare il desiderio umano in vista del *telos* personale e comune, aumenta la motivazione – *motus ad actionem* – alla benevolenza reciproca, alla fraternità, alla collaborazione nel conseguimento del bene comune. I propri desideri ed interessi non prevalgono, ma sono guidati e regolati secondo le esigenze del bene universale. Lo sviluppo sociale è perseguito come insieme di condizioni che favoriscono la pienezza dell'uomo.

Il recupero del *telos* umano nell'ordine morale, per Benedetto XVI, è particolarmente decisivo nel ripensamento dello sviluppo sociale, in tutta la complessità delle sue articolazioni e specificazioni. E ciò, fondamentalmente, perché favorisce il superamento di quelle dicotomie etiche della modernità che destrutturano e desementizzano lo sviluppo sia integrale che sociale. Con il ripristino di un *telos* normativo, la condotta dei cittadini è pensata ed attuata *come un tutto interdipendente*, in cui non si danno separazioni o contrapposizioni tra i beni, tra etica e verità, tra etica personale ed etica pubblica, tra etica della vita ed etica sociale, tra etica e finanza, tra lavoro e ricchezza, tra etica e mercato, tra etica e tecnica, tra etica ambientale ed ecologia umana, tra fraternità e giustizia sociale.

Per lo sviluppo integrale e sociale la CIV postula un'*etica di prima persona*, ossia pensata sul fondamento dell'intrinseca capacità di ogni soggetto umano di tendere al bene perfetto, a Dio. E questo, al contrario di quanto avviene ultimamente nelle etiche secolari, etiche di terza persona, scettiche circa la conoscenza del vero, del bene e di Dio, che non conducono alla collaborazione secondo giustizia fra individui che non di rado si ritengono liberi di perseguire qualsiasi fine. Nemmeno portano a un buono stato di cose, poiché massimizzano l'utilità media della società, lasciando da parte i cittadini più deboli, incapaci di dialogo o di contrattazione.

L'etica che deve sorreggere ed orientare la realizzazione dello sviluppo sociale, degno delle persone libere e responsabili, è *etica delle virtù*, fatta di atteggiamenti fermi e perseveranti, mediante cui si conseguono i molteplici beni necessari alla crescita umana e al bene comune, secondo un ordine non casuale o arbitrario, bensì compaginato e orientato dal compimento in Dio, fine ultimo trascendente.

6. La valenza ecclesiologica e pastorale dell'esperienza comunitaria incentrata sulla «carità nella verità», ovvero nuove figure di Pastorale sociale e di Dottrina sociale della Chiesa

Non raramente si incontrano credenti e studiosi che, nei confronti della Pastorale sociale (=PS), ma anche della Dottrina sociale della Chiesa (=DSC), coltivano un forte pregiudizio, considerandole ascientifiche, astratte, senza reale incidenza sugli eventi, perché ritenute sradicate dalla realtà empiricamente misurabile e quantificabile. Più spesso, nella mente di molti si insinua l'idea che chi si interessa di PS e di DSC dimentica il Vangelo e la figura di Gesù Cristo, perché presterebbe eccessiva attenzione ai problemi economici, alle ideologie e alle forze in campo, alle

metodologie puramente sociologiche, alle strutture, a ciò che è meramente terreno, mentre verrebbero trascurate la vita spirituale, la preghiera, l'unione con Dio.

Ad una lettura non superficiale ed affrettata, dalla CIV emergono, invece, figure di PS e di DSC *connotate teologicamente, esistenzialmente*, quali *espressioni* della *comunità ecclesiale*, la cui vita, mentre è a servizio di Dio, lo è anche del mondo, in termini di amore e di verità (cf CIV n. 11) e, per conseguenza, si incentra e si specifica sull'asse della *carità nella verità*. Detto diversamente, la PS e la DSC erompono dalla memoria di un evento salvifico, dall'*esperienza* di una *comunione ferma e perseverante* – celebrata e testimoniata – *con il pensiero e la volontà, con la vita stessa di Gesù*, Redentore e Liberatore, Dio dal volto umano, Dio dell'«amore sino alla croce», Dio che purifica ed allarga l'intelletto e il cuore dell'uomo, ed è fonte di libertà e di nuova cultura.

La considerazione del *fondamento teologico* della comunità ecclesiale e del suo agire pastorale – il fare si fonda sull'*essere* –, quale è prospettata dalla CIV, aiuta la riflessione intorno alla PS e alla DSC a superare, anzitutto, la contrapposizione tra figure induttive e figure deduttive, di cui ancora oggi discutono sovente pastoralisti e animatori sociali. Prima dell'azione pastorale e dell'azione trasformatrice, prima della PS e della DSC, teorizzate e studiate, viene il loro *essere-esistenza* come attualità di salvezza integrale *ricevuta, celebrata, partecipata e condivisa* nella comunione-comunità che è la Chiesa. Il radicamento della PS e della DSC *in* una vita di unione (ontologica ed esistenziale) con Gesù Cristo – il Dio-con-noi, che entra nella storia e che salva nella comunità e mediante essa –, fa capire che, dal punto di vista metodologico e cognitivo, i loro pilastri vanno ricercati in un *essere-esistenza che precede* sia la prassi pastorale che la riflessione teoretica, attuandosi anteriormente ad essi, in termini per l'appunto *agapici e veritativi*. Parimenti, il *discernimento sociale*, che è discernimento per la profezia,²⁴ trova le sue coordinate, le premesse epistemologiche e la sua anima propulsiva – dal punto di vista prassico e spirituale –, nella stessa *esperienza originaria e primaria* di una comunità di fede che fa memoria della salvezza integrale di Cristo e cammina nella storia, annunciando e vivendo *in* Lui il comandamento nuovo dell'amore, per donare a tutti vita e speranza.

In sostanza, la CIV indica che i fondamenti ontologici, identitari e prassici della PS e della DSC, la loro realtà, non sono da cercare o da individuare al di fuori del soggetto comunitario che li pone e della sua vita di comunione e di missione. Essi si incontrano *dentro* l'esperienza dell'*essere in* comunione con Cristo e con i fratelli, e non in un iperuranio, verso il quale occorrerebbe guardare per poi discendere, non sono fuori dalla vita concreta e storica. Pertanto, la riflessione sull'identità della PS e della DSC non si sviluppa in termini cartesiani o idealistici, gettando un ponte tra il nostro pensiero e una realtà considerata totalmente esterna, ma rendendo trasparente a noi stessi un'esperienza primigenia in cui noi siamo e viviamo, ciò che include lo stesso nostro pensiero.

Movendo da questo innervamento nell'essere e nell'esistere di una comunità che celebra, annuncia e testimonia la vita di *carità nella verità*, è possibile il superamento

²⁴ Su questo ci permettiamo di rinviare a M. TOSO, *Dottrina sociale oggi*, pp. 76-82.

della presunta dicotomia o dell'ipotetica contrapposizione tra figure deduttive e figure induttive della PS e della DSC, criticate da non pochi che vedrebbero in esse una lontananza dal reale o una mancanza di universalità.

Le dimensioni ecclesiologica, teologica e cristologica della vita, di ogni discernimento e di ogni progettualità pastorale e sociale, non devono essere considerate un'aggiunta. Vi sono incluse e li costituiscono sin dal principio, dall'interno, da cima a fondo. Si tratta di tematizzarle e di esplicitarle come elementi vitali.

Secondo questa prospettiva, le coordinate ontologiche e epistemologiche della PS e della DSC, contrariamente a quanto pensano parecchi detrattori, sono individuabili in maniera *induttiva*, ossia analizzando *un'esperienza originaria di vita insieme con Gesù, il Signore risorto, che vince il peccato e la morte e dona ad ogni uomo la sua vita perché la possieda in pienezza*. Se ciò è vero, si comprende come qualsiasi riflessione intorno alla loro natura teologica ed ecclesiologica della DSC e della PS non è primariamente ed esclusivamente deduttiva. Se al riguardo si possono articolare riflessioni che ne approfondiscono i caratteri mediante processi logici deduttivi o esplicativi, questi *presuppongono* sempre un'indagine induttiva. Per sé, deduzione e induzione non si contrastano. Anzi, si implicano e si complementano reciprocamente. È controproducente separarle ed opporle tra loro, pena la falsificazione della realtà globale della PS e della DSC.

7. Ricezione della dottrina sociale della Chiesa da parte dei vescovi

Una DSC centrata esperienzialmente e comunitariamente sull'asse della carità nella verità *aiuta a bypassare le polemiche vivaci*, che negli ultimi decenni hanno caratterizzato le Conferenze Generali dell'Episcopato Latinoamericano, ma non solo, *circa la natura e struttura del discernimento, nonché della prassi costruttrice* della società. In alcuni momenti, specie nel 1992 a Santo Domingo, si è cercato di stigmatizzare l'errore *di parte* della «teologia della liberazione», che con la sua riflessione partiva dal povero e non da Cristo, finendo per fondare una teologia e una pastorale sul primato della prassi, con un'analisi di quest'ultima di ispirazione essenzialmente marxista.²⁵ Contemporaneamente, si è sottoposto a dura critica il metodo del *vedere-giudicare-agire*, proprio del movimento cattolico operaio dell'inizio del Novecento – peraltro assunto chiaramente dalla *Mater et Magistra* del 1961 e dai documenti finali di Medellín e di Puebla –, perché ritenuto metodo meramente empirico, non teologico, che, per analizzare e valutare la realtà e prospettare orientamenti pratici, non muove dall'esperienza primaria di Cristo, lasciandola anzi ai margini del discernimento. La Conferenza di Santo Domingo ha abbandonato il metodo *vedere-giudicare-agire*, optando per un metodo dottrinale applicativo. Nel 2007, però, la Conferenza di Aparecida lo fece nuovamente suo.²⁶

²⁵ Cf J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2008¹⁶, p. 10.

²⁶ Cf CELAM, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (Aparecida, Brasil, mayo 2007). Documento conclusivo*, Paulinas, Bogotá 2007, n. 19, p. 19.

È tuttavia importante tener presente che, nella tradizione sociale cattolica, il metodo articolato nei tre momenti del *vedere-giudicare-agire* non è stato mai proposto per sostituire l'esperienza sociologica a quella di Cristo redentore, liberatore ed umanizzatore. Infatti, la *Mater et magistra*²⁷ lo vede, in definitiva, come metodo che va assunto da un'*azione del laicato* e delle sue *associazioni*, animata dalla carità di Cristo (cf MM n. 267), vissuta in costante unione con il Divino Redentore, impegnata a tradurre in termini di concretezza la DSC, «la cui luce è la Verità, il cui obiettivo è la Giustizia e la cui forza propulsiva è l'Amore» (cf particolarmente MM 235 e anche le sue ultime sezioni).

Comunque sia, va sottolineato che con la CIV, che radica più esplicitamente la PS e la DSC nel mistero di salvezza, accolto, celebrato e vissuto dalla Chiesa, viene superata ogni ambiguità, proprio perché si pone in primo piano l'esperienza della fede in Cristo, dalla quale erompono una conoscenza e una prassi più proporzionate all'essere globale delle persone, conformemente alla loro altissima dignità di figli di Dio.²⁸

Oggi si preferisce parlare di vari momenti del *discernimento* cristiano, superando ed inverando il metodo del *vedere-giudicare-agire* in un contesto teologico più approfondito ed articolato, come avviene ad esempio nella *Sollicitudo rei socialis*²⁹ di Giovanni Paolo II.³⁰ Esso è da attuarsi a partire da un'esperienza del sociale *in* Cristo, vivendo innestati *nella* sua vita. Ciò non significa mortificare le scienze sociali ed umane, che sono necessarie per esplorare una realtà che non si può inferire o dedurre dalla Rivelazione, quanto piuttosto farle confluire in un bacino di sapienza che le supera e le armonizza senza confonderle, irrobustendone nel contempo l'efficienza nei confronti dei loro fini specifici ed immediati. Ponendo, poi, in primo piano l'esperienza di Cristo, centrando su di Lui la PS e la DSC, si è condotti immediatamente all'opzione per i poveri senza possibilità di evasione, perché è questa la via che Cristo, per primo, ha indicata e percorsa con amore totale. L'esperienza profonda di Cristo non diminuisce l'impegno delle comunità cristiane a favore dei poveri, ma lo rende meno retorico, più esigente e più vero. Infatti, accresce la nostra conoscenza, è rivelazione di uno spessore più ampio della realtà. Libera, inoltre, il nostro impegno da prospettive ideologiche negative, meramente immanentiste, che accentuano visioni parziali e soggettivistiche che riducono il peso della realtà – le ideologie negative si contrappongono al principio di realtà – a scapito di un pensiero che, pretendendo di crearla a sua immagine, la sottomette al proprio arbitrio. L'esperienza della comunione di vita con l'Uomo nuovo rende l'azione

²⁷ Cf GIOVANNI XXIII, *Mater et magistra*, in *I documenti sociali della Chiesa. Da Pio IX a Giovanni Paolo II (1864-1982)*, a cura di R. Spiazzi, Massimo, Milano 1983, pp. 635-725 (=MM).

²⁸ Nell'omelia pronunciata nella spianata del Santuario dell'Aparecida il 13 maggio 2007 (VI Domenica di Pasqua), Benedetto XVI ha richiamato il senso e la natura del discernimento comunitario sulle grandi problematiche che la Chiesa incontra lungo il suo cammino. Questo metodo si svolge alla luce dello Spirito Santo, il quale «ricorda l'insegnamento di Gesù Cristo (cf Gv 14,26) e così aiuta la comunità cristiana a camminare nella carità verso la piena verità (cf Gv 16,13)». Un tale metodo riflette la natura stessa della Chiesa, mistero di comunione con Cristo nello Spirito Santo.

²⁹ Cf GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo rei socialis*.

³⁰ Per questi aspetti rinviamo a M. TOSO, *Verso quale società?*, pp. 84-87. Sui criteri che debbono guidare il discernimento sociale si legga, invece, M. TOSO, *Dottrina sociale oggi*, pp. 230-235.

liberatrice e promotrice, più rivoluzionaria e più commisurata alle esigenze di trascendenza intrinseche alla natura delle persone, icone di Dio.

Ci sembra che la CIV realizzi il *definitivo superamento delle visioni negative riguardanti la DSC*, spesso considerata un'ideologia, come nel grande teologo Marie-Dominique Chenu,³¹ o un velo che occulta il Vangelo e le sue esigenze di giustizia, come pensano vari pastori ed animatori sociali. La DSC post-conciliare, invece, al pari della CIV, appare profondamente fondata sul Vangelo e sui suoi valori. Ciò, fra l'altro, consente di comprendere quanto siano lontani dal vero coloro che sostengono essere la DSC fundamentalmente conservatrice e borghese. Il suo ricentramento sul mistero della salvezza integrale portata da Gesù Cristo obbliga a una inversione nella gerarchia dei valori oggi dominante dal punto di vista tecnocratico, materialistico e consumistico.

Dopo la CIV, dunque, non dovrebbero più esserci pretesti per ostracizzare la DSC, escludendola dalla pastorale sociale, dalla catechesi perché ritenuta ideologica, borghese e conservatrice. Purtroppo si osserva che alcuni di quelli che ieri accusavano la DSC di essere conservatrice e borghese, un assoluto terrestre che spodesta Dio e occulta le esigenze del Vangelo, ancora oggi, dopo che si è dichiarato che l'annuncio di Gesù è il primo e principale fattore di sviluppo, stentano a riconoscerne la forza riformatrice. Affermano che una simile dichiarazione è generica e toglie efficacia pratica alla DSC. In realtà, basterebbe anche solo rendersi conto che, se nella vita delle persone – in particolare degli imprenditori, degli operatori economici e finanziari, dei ricercatori, dei politici e degli amministratori –, si assegnasse il primato a Gesù Cristo, alla vita di comunione con la Carità e la Verità che è Lui stesso, anziché ad altri beni, ciò già provocherebbe la caduta dei falsi dèi moderni, quali il denaro, la tecnica e il potere. Se, ad esempio, la finanza riconoscesse che il profitto non è l'assoluto, essendo un bene importante ma relativo, funzionale all'economia reale e al bene comune, ciò costituirebbe già un grande passo avanti verso lo sviluppo integrale.

La nuova figura di DSC offerta dalla CIV, mentre sollecita a coltivare la dimensione pubblica del cristianesimo, chiama in causa i vescovi nel loro *munus docendi* che sono invitati a ripensare. Da atteggiamenti di «invasione» e di interferenza nelle cose politiche e partitiche (spesso in passato si indicava dal pulpito quale partito votare, cadendo in una specie di riduzionismo favorente divisioni nelle comunità, identificazioni del tutto con una parte), si è passati in più casi (nella catechesi, nelle scuole cattoliche, nelle organizzazioni ecclesiali, ecc.) ad una fase di *afasia*, di rinuncia alla denuncia, all'annuncio, alla formazione sociale e politica, all'accompagnamento spirituale dei credenti che operano nelle amministrazioni, nei parlamenti nazionali o regionali, nelle istituzioni pubbliche. Non raramente amministratori e deputati che si rivolgono ai loro vescovi e sacerdoti constatano un certo fastidio, un disinteresse malcelato o persino impreparazione, per cui aumenta l'imbarazzo da parte dei fedeli laici nei confronti di chi dovrebbe essere anche guida spirituale ed è chiamato ad offrire luce, orientamento morale (non ricette), sulla base

³¹ Cf M.-D. CHENU, *La doctrine sociale de l'Église comme idéologie*, Éditions du Cerf, Paris 1979.

del proprio carisma. Il *munus docendi* del vescovo e del presbitero va declinato non tanto in termini *burocratici*, bensì in maniera *profetica*, non esaurendolo in impegni di semplice assistenza sociale, di supplenza nei confronti di una comunità civile distratta o inadeguata ai suoi compiti, non riducendosi ad essere semplici operatori sociali di agenzie che forniscono servizi individuali (neanche comunitari), bensì vivendolo come annuncio coraggioso, *informato* sui problemi della gente e del bene comune, mediante accompagnamento nel discernimento sociale, con capacità di animazione e di raccordo delle molteplici associazioni, dei movimenti, delle istituzioni cattoliche e di ispirazione cristiana.

Ma l'essere protagonisti, assieme alle proprie comunità, dell'evangelizzazione del sociale richiede, come già detto, non solo un ripensamento del proprio *munus docendi*, ma anche della pastorale sociale della diocesi, dell'*iter* formativo dei sacerdoti e dei laici. Ad una nuova generazione di laici – che non debbono essere presi in considerazione solo per riempire le piazze o come «ragazzi di bottega», bensì per essere gli architetti della vita sociale –, deve corrispondere una nuova generazione di vescovi e sacerdoti, a servizio della Chiesa militante!

Poiché la DSC è strumento privilegiato per declinare il proprio *munus docendi* – non a caso essa è definita «dottrina» –, i vescovi sono chiamati a sentirsi interpellati dalla DSC, non in senso generale, comune e condiviso da tutti, ma secondo la propria *specifica qualifica* di pastori, ossia di *guide e anime* di una Chiesa, di una comunità che crede in Gesù Cristo, salvatore di tutto l'uomo, ciò che comprende la dimensione sociale della vita e la società del proprio territorio. Si richiede, pertanto, che i vescovi, per esserne maestri diventino prima discepoli, accogliendola umilmente e approfondendola con lo studio. L'annuncio e il rinnovamento della DSC richiedono nel vescovo unità nel proprio essere discepolo e maestro, credente e testimone: il coinvolgimento del vescovo nell'accogliere e nel trasmettere diventa esemplare, paradigmatico per i credenti della sua comunità, a loro volta chiamati non solo ad accoglierla ma a trasmetterla.

Il vescovo accoglie e trasmette la DSC, ogni nuova enciclica, non solo a nome personale ma anche *comunitario*. E ciò sempre nella *concretezza storica*. Si è detto che il proprio impegno volto a ricevere e a trasmettere la DSC è quello di un soggetto o di soggetti che sono responsabili di comunità particolari, situate storicamente, geograficamente e culturalmente. Occorre pensare, dunque di essere ricettori e trasmettitori della DSC, in un *contesto storico peculiare*. Non è possibile prescindere, nel proprio essere annunciatori e testimoni della DSC, da quanto ha contrassegnato socialmente e religiosamente il territorio in cui si vive, dalle possibilità nuove che in esso si determinano. Pertanto, nella ricezione e interpretazione, nell'approfondimento e nella sperimentazione della DSC non si è soli. Si è in «compagnia» con la propria Chiesa locale, qui ed ora, con gli altri vescovi, con i parroci, i diaconi, i religiosi, le religiose, i movimenti e le associazioni, le istituzioni cattoliche e di ispirazione cristiana, gli uomini di buona volontà.

È inevitabile trovarsi di fronte alla «*storia sociale*» della propria Chiesa, della regione in cui si vive, dei movimenti sociali cattolici o di ispirazione cristiana. In tale contesto socio-culturale si aprono almeno *due* responsabilità: quella di *conoscerla*

profondamente e quella di *proseguirla* nell'oggi, alla luce della DSC aggiornata, passo dopo passo, nella fedeltà al passato e nella creatività verso il domani.³²

Accanto alla necessaria lettura dei documenti sociali si affianca, per conseguenza, un percorso più *esperienziale*, accompagnato da un esame di coscienza per individuare omissioni, errori, distorsioni nella pastorale sociale e nella prassi sociali e per progettare il riscatto. Occorre, cioè, passare dai testi «scritti» ai testi «vivi».

³² Emblematica appare a questo proposito la testimonianza dell'attuale cardinale di Milano, Dionigi Tettamanzi, che ha consegnato allo scritto, alla maniera di una «confessione», i suoi sentimenti e i suoi atteggiamenti nei confronti della CIV (cf D. TETTAMANZI, *Etica e capitale. Un'altra economia è davvero possibile?*, Rizzoli, Milano 2009).