

IL RUOLO DELLA DOTTRINA SOCIALE CRISTIANA IN UN'EPOCA DI TRANSIZIONE

Due interventi di Giovanni Paolo II, compiuti lo scorso anno durante i viaggi a Denver, per l'Ottava Giornata Mondiale della Gioventù, e nei Paesi baltici, si sono inseriti con particolare efficacia nel dibattito etico internazionale, che si compie in concomitanza con e in riferimento alle grandi trasformazioni politiche, sociali ed economiche del mondo contemporaneo. Se alcuni intellettuali hanno prestato grande attenzione a tali interventi, altri, sostenuti da potenti mezzi di comunicazione di massa, ne hanno invece attuato un'operazione riduttiva, che si ripete spesso in situazioni analoghe, e che colpisce, con l'effetto di stravolgerla agli occhi dell'opinione pubblica, la dottrina sociale cristiana, alla quale i cristiani si ispirano per intervenire nelle vicende politiche, sociali, economiche, culturali.

Negli stessi giorni in cui in Italia si imponeva all'attenzione pubblica la protesta operaia di Crotone, una delle tante manifestazioni simili che in questi anni sono esplose in numerosi punti d'Europa – espressioni dell'attuale fase di trasformazione dell'organizzazione e della divisione internazionale del lavoro – Giovanni Paolo II, in visita ai Paesi baltici, proponeva la dottrina sociale cristiana come il pensiero sulla base del quale progettare le nuove società postcomuniste.

Questo viaggio del papa è stato da certi commentatori ridotto al suo significato strettamente religioso, a una semplice celebrazione della ritrovata libertà religiosa, senza sottolineare né il ruolo che le coscienze cristiane libere – e libere proprio perché cristiane – hanno avuto nella resistenza sotto l'oppressore e nella

trasformazione del sistema, né il ruolo che esse intendono avere nel futuro dei loro popoli. Si è avuta da più parti un'incomprensione di fondo – o addirittura un tentativo di mistificazione consapevole – su un punto fondamentale: i singoli interventi e discorsi non sono estemporanei, ma si radicano su una visione generale, su un pensiero solido, capace di fornire ai cristiani criteri e orientamenti per intervenire nelle vicende umane contemporanee, proprio in un momento in cui altri criteri, legati alle tradizionali ideologie politiche, sono in gran parte venuti meno.

L'attenzione generale si è concentrata sull'affermazione del papa a Riga circa «l'anima di verità del marxismo». Il papa stava prendendo in considerazione il «sistema di potere costruito dal socialismo reale»: «In realtà – sosteneva Giovanni Paolo II –, le esigenze dalle quali tale sistema aveva preso storicamente le mosse, erano reali e gravi. La situazione di sfruttamento, a cui un inumano capitalismo aveva sottoposto il proletariato fin dai primordi della società industriale, rappresentava infatti una iniquità che anche la dottrina sociale della Chiesa apertamente condannava. Questa, in fondo, era l'anima di verità del marxismo, grazie alla quale esso ha potuto presentarsi rivestito di fascino nelle stesse società occidentali»¹. L'idea però non è nuova nel pensiero del papa, e neppure isolata, non dovuta all'occasione di trovarsi davanti a studiosi nei quali era lecito supporre che il marxismo avesse ancora un'influenza.

Già nell'enciclica *Laborem exercens* infatti, si sosteneva che la «questione operaia» era sorta come reazione al capitalismo, considerato, in una accezione del termine sostanzialmente negativa, come una «anomalia di grande portata»². Tale anomalia ha dato una veste disumana all'industrializzazione, un processo di trasformazione della società che si sarebbe potuto realizzare in un modo infinitamente meno doloroso per l'umanità. Questa anomalia, secondo la *Laborem exercens*, ha dato origine a «una giusta reazione sociale»; la questione operaia «ha fatto sorgere e quasi irrompere

¹ Discorso all'Università di Riga, 9 settembre 1993, in «L'Osservatore Romano», 11 settembre 1993.

² *Laborem exercens*, 8.

un grande slancio di solidarietà tra gli uomini del lavoro e, prima di tutto, tra i lavoratori dell'industria»³. «L'appello alla solidarietà» è positivamente interpretato dalla *Laborem exercens*, che gli attribuisce «un suo importante valore e una sua eloquenza dal punto di vista dell'etica sociale», come «reazione contro la degradazione dell'uomo come soggetto del lavoro». E in tale reazione l'enciclica legge il ripristino, o il conseguimento, di uno degli obiettivi fondamentali del lavoro, che è anche una condizione di vita della persona: «Tale reazione ha riunito il mondo operaio in una comunità caratterizzata da una grande solidarietà»⁴.

Questo è il significato profondo che l'enciclica conferisce al movimento operaio, senza prenderne in considerazione – in un primo momento – i diversi orientamenti che lo laceravano al suo interno, gli errori contingenti, le prospettive ideologiche che in certi casi erano incompatibili col cristianesimo. E questo perché, nell'ottica della dottrina sociale cristiana, non sono stati gli errori teorici e pratici del movimento operaio a produrre il bene che gli viene attribuito, ma la realtà fondamentale della solidarietà che esso ha generato. Nella visione cristiana della storia è il bene che produce il bene; se in un fenomeno storico bene e male sono mischiati, bisogna guardarsi dall'attribuire al male i risultati positivi che il movimento ha prodotto: questa attribuzione sbagliata è l'errore tipico del marxismo, la cui visione della storia attribuisce alla lotta di classe, intesa come «negativo», come compito distruttivo, un ruolo trainante, di progresso; la *Laborem exercens* sviluppa invece una concezione positiva della lotta, una «lotta per», anche dura, ma basata sul sacrificio personale, non sul male che si infligge agli altri.

Per comprendere la critica che Giovanni Paolo II rivolge al marxismo è necessario tenere presente, contemporaneamente, quella che la dottrina sociale ha sviluppato nei confronti del capitalismo. L'unica forma di dipendenza dell'«uomo del lavoro», che la *Laborem exercens* ritiene accettabile è quella originaria nei confronti del Creatore: l'insieme della cose, gli strumenti, il capitale,

³ *Ivi*,

⁴ *Ivi*,

può solo condizionare il lavoro, cioè stabilire il modo storico col quale il lavoro realizza la propria natura e il proprio compito, non può in nessun caso sostituirsi al vero soggetto del lavoro e renderlo dipendente, rovesciando il rapporto naturale tra soggetto e oggetto del lavoro.

Questo rovesciamento è l'errore specifico del capitalismo, ed è compiuto a causa dell'«economismo», un vero e proprio «errore di pensiero» che ha accompagnato la nascita e lo sviluppo del capitalismo stesso. Da qui la reazione sociale «eticamente giusta» di cui si è parlato. Ora, questa reazione sociale si è incontrata con una filosofia materialistica, il marxismo, che ha cercato di incanalarla verso l'obiettivo di superare il sistema capitalista, per riportare il mondo del lavoro ad una condizione umana. Un tentativo non riuscito, perché viziato da un'intima debolezza, che secondo la *Laborem exercens* consiste, da parte del materialismo dialettico, nel condividere elementi essenziali del pensiero del proprio avversario: «L'errore di pensare secondo le categorie dell'economismo è andato di pari passo col sorgere della filosofia materialistica, con lo sviluppo di questa filosofia dalla fase più elementare e comune... alla fase del cosiddetto materialismo dialettico... è cosa evidente che il materialismo, anche nella sua forma dialettica, non è in grado di fornire alla riflessione sul lavoro umano basi sufficienti e definitive, perché il primato dell'uomo sullo strumento-capitale, il primato della persona sulle cose, possa trovare in esso una adeguata ed irrefutabile *verifica e appoggio*. Anche nel materialismo dialettico l'uomo non è, prima di tutto, soggetto del lavoro e causa efficiente del processo di produzione, ma rimane inteso e trattato in dipendenza da ciò che è materiale, come una specie di "risultante" dei rapporti economici e di produzione, predominanti in una data epoca»⁵.

E le coscienze religiose, durante i lunghi decenni del dominio del socialismo reale, hanno proprio conservato vivo il convincimento che l'uomo non è una semplice e meccanica «risultante» dei rapporti economici e sociali, ma egli dipende solo dal suo Creatore, mantenendo viva in tal modo una posizione critica nei

⁵ *Ivi*, 13.

confronti del regime. Ma questa capacità critica, come si è visto sulla base dell'insieme della dottrina sociale, è critica nei confronti dell'economismo, sia nella sua variante capitalista, sia in quella comunista. La celebrazione della ritrovata libertà dei Paesi baltici, da parte di Giovanni Paolo II, se sottolinea il ruolo liberatorio della religione nel passato regime, la propone dunque nello stesso ruolo anche per il futuro: dopo aver abbattuto il «muro» socialista, rimangono aperti altri problemi, tipici della società occidentale e che potremmo chiamare i «muri dell'Occidente», che, ora, si stanno prepotentemente innalzando nelle società ex-comuniste: «Dopo il fallimento storico del comunismo – ha ricordato il papa a Riga –, non ho esitato a sollevare seri dubbi sulla validità del capitalismo»⁶; ma le basi dottrinali e teoriche di tali dubbi erano già state poste fin dalla *Rerum novarum*, e avevano trovato piena espressione nella *Laborem exercens*.

La dottrina sociale della Chiesa, ha affermato il papa a Riga, non è un «surrogato del capitalismo». Ne accetta alcune delle realizzazioni fondamentali, perché le considera premesse necessarie alla costruzione di un sistema economico capace di garantire l'esistenza all'intera umanità; la *Centesimus annus* accettava infatti «un sistema economico che riconosce il ruolo fondamentale e positivo dell'impresa, del mercato, della proprietà privata e della conseguente responsabilità per i mezzi di produzione, della libera creatività umana nel settore dell'economia»⁷. Ma aggiungeva altre condizioni necessarie – e, potremmo dire, fortemente restrittive – per poter considerare umano il sistema industriale: «un sistema in cui la libertà del settore dell'economia è inquadrata in un solido contesto giuridico che la metta al servizio della libertà umana integrale e la consideri come una particolare dimensione di questa libertà, il cui centro è etico e religioso»⁸.

Proprio di libertà umana integrale aveva parlato Giovanni Paolo II anche a Denver, introducendo una misura, nell'interpretare la libertà, che molti non possiedono, come fa costatare il fat-

⁶ *Discorso all'Università di Riga*, cit.

⁷ *Centesimus annus*, 42.

⁸ *Ivi*,

to che il papa è stato accusato di «visione apocalittica», di «rifiuto del moderno», di «estraneità alla cultura contemporanea». Al centro di queste critiche stanno affermazioni del papa che alcuni hanno inteso come una condanna globale del nostro secolo: «Con il tempo – ha dichiarato il papa rivolto ai giovani convenuti a Denver –, le minacce contro la vita non vengono meno. Esse, al contrario, assumono delle dimensioni enormi... si tratta di minacce programmate in maniera scientifica e sistematica. Il ventesimo secolo verrà considerato un'epoca di attacchi massicci contro la vita, un'interminabile serie di guerre e un massacro permanente di vite umane innocenti. I falsi profeti e i falsi maestri hanno conosciuto il maggior successo possibile»⁹.

Si deve anzitutto chiarire che quella del papa non è una condanna globale del moderno, del nostro tempo: è piuttosto la coscienza del duplice volto che può essere assunto dall'azione umana nella storia, esemplificato, nel libro della *Genesi*, dalla condizione della «stirpe di Caino»: gli uomini, usciti dal giardino dell'Eden, erano diventati allevatori, artisti, tecnici; avevano cioè sviluppato la loro capacità di dominio sulla terra. Ma contemporaneamente era aumentata la loro superbia, la loro capacità di dominare gli altri uomini e di ridurli a strumenti: «Ho ucciso un uomo per una mia scalfittura – dichiara Lamech – e un ragazzo per un mio livido»¹⁰. L'uomo insomma è capace del bene e del male, e questa consapevolezza, che il papa ha espresso, e che sta alla base di ogni concezione etica seria, può risuonare non gradita a tutti, in un'epoca che tende ad autoassolversi, a giustificare ogni azione – considerandola buona – in quanto si ha la capacità tecnica di compierla, senza sottoporla al giudizio di una morale autentica.

Il papa non condanna semplicemente i fatti criminosi, ma risale alla idee che li sostengono e li rendono possibili, parlando di «una mentalità di lotta contro la vita». Non si tratta dunque solo di circoscritte deviazioni morali che portano molti a minacciare la vita sia «nel seno materno» sia «nelle sue ultime fasi», ma di un

⁹ Giovanni Paolo II, *Discorso durante la Veglia di preghiera nel «Cherry Creek State Park» di Denver*, per l'Ottava Giornata Mondiale della Gioventù, 14 agosto 1993, in «L'Osservatore Romano» 17-18 agosto 1993.

¹⁰ Gn 4, 23-24.

vero e proprio indirizzo culturale dominante nelle società sviluppate, che genera «falsi modelli di progresso», capaci sia di «mettere in pericolo l'equilibrio ecologico della terra» sia di trattare la vita, «nelle metropoli moderne... come una merce da organizzare, da commercializzare e da manipolare a proprio piacimento»¹¹. Il papa dunque individua la condizione odierna della «stirpe di Caino», nelle forme specifiche che la disumanizzazione assume nelle città della civiltà industriale.

È questo che ha suscitato le reazioni polemiche: la proposta, da parte del papa, di una critica globale alla società contemporanea, fondata su quella dottrina sociale cristiana che rifiuta di considerare buono di per sé qualunque tipo di innovazione che aumenti il potere manipolativo dell'uomo tecnologico: il potere tecnologico, come si è detto, va sottoposto alla valutazione morale, perché non è detto che sia giusto fare tutto quello che si ha la capacità di fare. Bisogna tener conto che nel pensiero di Giovanni Paolo II è sempre presente quel testo fondamentale del libro della *Genesi*, nel quale l'uomo creato da Dio riceve il mandato di dominare il mondo. Su questo mandato l'enciclica *Laborem exercens* fondava il concetto di «lavoro soggettivo», cioè del lavoro come attività della persona che porta scritta nella propria essenza la «somialianza e immagine» di Dio stesso¹².

Il fatto di essere persona conferisce all'attività dell'uomo un essenziale carattere creativo, per cui l'uomo è sempre al di sopra di ciò che fa e delle cose, dei mezzi che usa per fare. È inaccettabile di conseguenza ogni «progresso» che deturpi il volto dell'uomo somigliante a Dio: ed è deturpante qualunque istituzione, o «progresso», che si risolva in un asservimento dell'uomo, in una sua strumentalizzazione, in una diminuzione della sua libertà. È questo il fenomeno che assume particolare rilevanza etica: in una sorta di delirio di onnipotenza, l'uomo tecnologico arriva a manipolare se stesso, fino in quel centro del suo essere che è la libertà della persona: «In una cultura tecnologica in cui i popoli sono abituati a dominare la materia, scoprendo le sue leggi e i suoi

¹¹ *Discorso durante la Veglia...*, cit.

¹² *Laborem exercens*, 2.

meccanismi al fine di trasformarla secondo la propria volontà, sorge il pericolo di voler anche manipolare la coscienza e le sue esigenze. In una cultura che sostiene che nessuna verità universalmente valida è possibile, nulla è assoluto. Perciò, alla fine – dicono – la bontà oggettiva e il male non hanno più importanza. Bene significa ciò che è piacevole o utile in un momento particolare. Male significa ciò che contraddice i nostri desideri soggettivi. Ogni persona può costruirsi un sistema privato di valori»¹³.

Il prodotto della manipolazione delle coscienze è dunque quel «relativismo etico» che si presenta come il vertice della libertà contemporanea. La denuncia del papa – argomentata anche, successivamente, nell'enciclica *Veritatis splendor* – chiarisce invece il fondamento nascosto, la schiavitù reale di questa libertà apparente: costruirsi i più vari sistemi di valori basandosi unicamente sui propri desideri soggettivi e contingenti è solo apparentemente una manifestazione di potenza; rivela in realtà l'incapacità di ricercare e riconoscere una verità oggettiva, che sia vera per me e per gli altri, cioè l'incapacità di affrontare un discorso comune, di vivere una vita insieme agli altri, assumendo le responsabilità che l'altro mi porta. Il papa spiega insomma che sono libero se sono capace di resistere ai condizionamenti, di non ridurmi ad un semplice «dato» o fattore manipolabile dai mezzi di comunicazione di massa e dalle grandi correnti di opinione, per pormi al di sopra della situazione e attuare un vero incontro con me stesso e con gli altri, rispettandoli come persone e non riducendoli, a mia volta, a dati e fattori del mio desiderio di piacere.

È un tema che Giovanni Paolo II sviluppò già nella *Centesimus annus*, quando sostenne che l'alienazione fondamentale per l'uomo è l'estraneità da Dio, che lo lascia con la schiena curva sotto il peso della situazione, del caso, dei condizionamenti materiali e umani. Guardare verso Dio (scoprire la «somiglianza e immagine», riprendersi il «mandato» creativo originario) significa alzare la testa, dominare i desideri indotti dalle tante manipolazioni che quotidianamente tentano di avere ragione di noi, e «possedere la terra», cioè possedere la situazione, la propria vita: e dimostra di

¹³ Giovanni Paolo II, *Discorso durante la Veglia...*, cit.

possedere la propria vita chi è capace di donarla, cioè di rivolgersi all'altro, di vedere il proprio bene come un «bene comune».

Il problema centrale nei Paesi sviluppati – e al quale Giovanni Paolo II ha fatto riferimento anche nei Paesi baltici, per la rilevanza che esso sta assumendo nelle aree ex-comuniste – riguarda proprio la prigionia di molti uomini presi al laccio dell'alienazione fondamentale: «una grave crisi morale sta colpendo la vita di molti giovani, lasciandoli alla deriva, spesso senza speranza, e indotti a cercare solo la gratificazione momentanea»¹⁴. L'appello che a Denver il papa ha rivolto ai giovani è proprio questo: non cedere al relativismo etico perché esso è una manifestazione di debolezza del pensiero, è una falsa morale, proprio perché si impone attraverso la manipolazione che fa tacere la coscienza personale. La vera morale invece si basa sulla libertà della coscienza e la coscienza «è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo»¹⁵, dove posso scoprire una legge che nessun altro uomo, condizionandomi, ha scritto: neppure io che guardo dentro di me sono autore di questa legge.

È quanto aveva ben compreso alla fine del Settecento Immanuel Kant, alla cui «legge morale» si sono ispirati molti di coloro che negli ultimi due secoli hanno cercato di vivere secondo coscienza, anche senza ammettere – al contrario di Kant, che riteneva necessario postulare l'esistenza di Dio per poter spiegare la realtà morale dell'uomo – alcun riferimento religioso o fondazione religiosa della morale, e a cui si ispirano anche molti degli attuali critici del papa. Ma negli ultimi due secoli le cose sono andate in modo che sempre meno gente si è dimostrata capace di andare in fondo alla coscienza per ascoltarne la voce, e sempre di più sono quelli che confondono *quella* voce con i messaggi di libertà apparente che vengono da fuori, tradendo lo stesso Kant, per il quale la legge morale era autonoma, dunque priva di condizionamenti, e universale, cioè oggettiva, e nulla aveva a che fare col relativismo etico. Gli interventi del papa a Denver sono stati

¹⁴ Giovanni Paolo II, *Discorso alla cerimonia di benvenuto nell'aeroporto di Denver*, 12 agosto 1993, in «L'Osservatore Romano», 14 agosto 1993.

¹⁵ *Gaudium et Spes*, 16.

accusati di voler tornare indietro, a prima di Kant, quasi Giovanni Paolo II volesse negare l'autonomia della morale e tentare di affermare una sorta di controllo della Chiesa sulle coscienze. In questa critica sono presenti due errori: il primo è dato dall'idea che prima di Kant non venisse riconosciuta l'autonomia della legge morale, autonomia che, al contrario, il pensiero cristiano ha sempre riconosciuto. Il secondo consiste nell'incomprensione del fatto che il papa parla *dopo* Kant, parla *dentro* la crisi dell'uomo contemporaneo, per denunciare la corruzione subita dalla coscienza umana in Occidente, e per dare un'indicazione sulla via di uscita: «Una rinascita della coscienza deve venire da due sorgenti: innanzitutto, lo sforzo di conoscere con certezza la verità oggettiva, compresa la verità su Dio; e in secondo luogo, la luce della fede in Gesù Cristo, che solo ha parole di vita»¹⁶.

Il non credente, se è mosso da una retta ragione, utilizza solo la prima sorgente, che, indicandogli la verità, può portarlo a volere e a compiere il bene, e renderlo capace di una vera morale. Ma le due sorgenti non sono in opposizione, tant'è vero che il credente le utilizza entrambe: e suo compito specifico, nell'attuale crisi della ragione che è ad un tempo causa ed effetto della corruzione della coscienza, è anche aiutare la ragione umana a riprendere pienamente il suo servizio, avvalendosi della fede non contro la ragione (non sarebbe vera fede) ma per illuminare la ricerca della verità – e le conseguenti scelte della volontà verso il bene – che la ragione da sola dimostra, oggi, di non essere sempre in grado di fare, come numerosi eredi di Kant ormai onestamente ammettono. È questo il senso dell'invito del papa all'America – vista come simbolo e punta avanzata dell'Occidente – a riattingere alla propria originaria visione, che puntava su ciò che anche oggi dobbiamo volere: garantire cioè che ai giovani «venga offerta la possibilità di maturare come esseri umani liberi e intelligenti, dotati di un forte senso di responsabilità per il bene comune, capaci di lavorare con gli altri per creare una comunità e una nazione con una forte tempra morale»¹⁷.

¹⁶ *Discorso durante la Veglia...*, cit.

¹⁷ *Discorso alla cerimonia di benvenuto...*, cit.

È importante questo richiamo al progetto originario del «nuovo mondo», perché sottolinea la dimensione sociale di ogni progetto morale: la morale ha ceduto al relativismo etico, la coscienza libera ha ceduto a quella corrotta, anche a causa dell'impostazione individualistica sulla quale il progetto moderno, per quanto bene intenzionato, si è sviluppato. Non c'è morale senza accettazione dell'altro, non è bene quello che si presenta solo come bene individuale. Richiamare l'Occidente, in primo luogo l'America del Nord, all'idea del bene comune, non poteva essere più indicato che in occasione di un pellegrinaggio, che nel cristianesimo ha sempre avuto una dimensione comunitaria, e che trova in un grande evento religioso, quello dell'uscita del popolo ebraico dall'Egitto, la sua più antica espressione, che ancora oggi può rappresentare il cammino dell'uomo verso il suo futuro comune.

Nessun «ritorno al passato», dunque, nel pensiero del papa, ma l'immersione nella situazione contemporanea, che si traduce nella proposta di una «rinnovata "alleanza" tra la Chiesa e il mondo della cultura, pur all'interno di un orizzonte dialogico rispettoso delle diversità», alleanza necessaria e urgente «per decifrare questo nostro tempo così complesso e intravedere la necessaria direzione di marcia»¹⁸. Il primo a sollevare la testa dall'«alienazione fondamentale» dev'essere infatti l'intellettuale, il cui impegno va affermato «con nuova forza, in un tempo in cui il crollo delle ideologie rischia di insinuare una paralizzante sfiducia, e il pensiero sembra incline ad adagiarsi nello scetticismo e in un pericoloso pragmatismo»¹⁹. L'intellettuale deve ritornare al «servizio del pensiero», che è «servizio alla verità»: «l'intellettuale autentico, vero pellegrino della verità, è chiamato a svolgere la funzione di coscienza critica nei confronti di ogni totalitarismo o conformismo».²⁰

In un momento di emergenza etica, l'intellettuale deve coltivare, secondo il papa, un'«etica del pensiero» che non si limiti allo sforzo di correttezza logica, ma inquadri l'attività della mente in un clima spirituale ricco di umiltà, di sincerità, di coraggio, di

¹⁸ *Discorso nella Cappella dell'Università di Vilnius*, 5 settembre 1993, in «L'Osservatore Romano» 67 settembre 1993.

¹⁹ *Ivi*.

²⁰ *Discorso all'Università di Riga*, cit.

onestà, di fiducia, di attenzione agli altri, di apertura al Mistero»²¹. Vivendo questa «etica globale del pensare», l'intellettuale può divenire il garante di quell'intima unione tra libertà e verità sulla quale l'azione dell'uomo deve fondarsi, e che ha permesso a tanti popoli di superare le fasi più difficili dei processi di trasformazione, e senza la quale una «dottrina sociale cristiana» non avrebbe mai potuto essere scritta.

ANTONIO MARIA BAGGIO

²¹ *Discorso nella Cappella dell'Università di Vilnius*, cit.