





La Società

rivista scientifica di dottrina
sociale della Chiesa



Credi nella Società

una solida base di pensieri,
stimoli e valori per crescere

La Società è la prima rivista scientifica italiana interamente dedicata alla Dottrina Sociale della Chiesa. Dal 1991, anno della sua nascita, La Società si pone al servizio della promozione e della diffusione della Dottrina Sociale in Italia e in Europa, per divulgare il pensiero sociale cristiano e per stimolare un dibattito onesto e rigoroso con tutti coloro che hanno a cuore il bene comune.



Approfondisci, informati e abbonati su www.fondazione-toniolo.it



Abbonamento cartaceo | 40€

abbonamento annuale
con cadenza bimestrale
alla rivista cartacea
da ricevere a casa



Abbonamento digitale | 20€

abbonamento annuale
con cadenza bimestrale
formato digitale: consultabile
sul web tramite applicazione
sfogliabile o su tablet
e smartphone

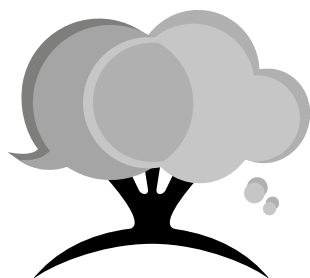


Abbonamento completo | 55€

abbonamento annuale
con cadenza bimestrale
alla rivista sia in formato
cartaceo che digitale
(web, tablet, smartphone)



Rivista Scientifica della
**Fondazione Giuseppe
Toniolo** Verona



La Società

rivista scientifica di dottrina
sociale della Chiesa

Anno 2022

NUMERO

1

GENNAIO
FEBBRAIO 2022



La Società

rivista scientifica di dottrina
sociale della Chiesa

Direttore

Claudio Gentili

Vicedirettore

Mario Toso

Segretario di redazione

Stefano Sasso

Segreteria amministrativa

Rossana Galletti

Caporedattore edizione polacca

Stanislaw Skobel

Presidente Fondazione G. Toniolo

Renzo Beghini

Presidente Fondazione Civitas Christiana

Kamil Sulej

Editore, Direzione e Redazione: Fondazione "Giuseppe Toniolo"

Via Seminario 8 - 37129 Verona - Tel. 045/9276221 - Fax 045/9276220

e-mail: amministrazione@fondazionetoniolo.it

Direttore Responsabile: Renzo Beghini

Edizione polacca: Fundacja Civitas Christiana

Warszawa, Polonia Tel./fax: (0048-22) 625-77-95, 625-13-78,

625-33-98 - e-mail: spolecznstwo@civitas.opoka.org.pl

Registrazione: Autorizzazione del Tribunale di Verona n.973 del 28/02/1991

Impaginazione e Stampa: Mediaprint srl - Verona

Iscrizione: Poste Italiane s.p.a. - Spedizione in Abbonamento Postale - D.L.

in Legge 27/02/2004 n° 46) art. 1, comma 1, NORD-EST/VR



**Tutti i diritti
riservati**

ASSOCIATO
ALL'UNIONE
ITALIANA
STAMPA
PERIODICA

Redazione

Vincenzo Antonelli, Stefano Sasso, Alfonso Balsamo, Oreste Bazzichi, Leonardo Bianchi, Giovanni Bresadola, Antonio Campati, Renato Cursi, Bruno Di Giacomo Russo, Alessandro Fadda, Claudio Gentili, Markus Krienke, Vincenzo Menna, Giorgio Mion, Giuseppe Notarstefano, Ernesto Preziosi, Alessandro Scardonì, Davide Vicentini

Comitato scientifico

D. Alonso-Lasheras, Pontificia Università Gregoriana (Roma) / P. Benanti, Pontificia Università Gregoriana (Roma) / S. Beretta, Università Cattolica (Milano) / V. Buonomo, Pontificia Università Lateranense (Roma) / G. Campanini, Università degli studi di Parma / P. Carlotti, Università Pontificia Salesiana (Roma) / C. Cavalleri, "Studi Cattolici" / D. Ciravegna, Università degli studi di Torino / M.R. Cirianni, Pontificia Facoltà di Scienze della Formazione Auxilium (Roma) / E. Colom, Pontificia Università della Santa Croce (Roma) / F. Compagnoni, Pontificia Università San Tommaso d'Aquino (Roma) / E. Cusa, Università degli studi, Milano-Bicocca / G. Dal Ferro, Istituto "Nicolò Rezzara" (Vicenza) / G. De Simone, Pontificia Università Lateranense (Roma) / F. Felice, Università degli studi del Molise / L. Franzese, Università degli studi di Trieste / G. Goisis, Università Cà Foscari (Venezia) / F.O. Ike, Catholic Institute Justice and Peace, Enugu (Nigeria) / G. Manzone, Pontificia Università Lateranense (Roma) / F. McHugh, St. Edmund's College (Cambridge) / S. Martelli, Università degli studi di Bologna / M. Martino, Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale (Milano) / D. Melè, IESE Business School (Barcellona) / M.C. de Lecea, Università de Navarra (Pamplona) / R. Pezzimenti, Libera Università Maria Ss. Assunta (Roma) / V. Possenti, Università Cà Foscari (Venezia) / S. Quaglia, Istituto L. Mondin (Verona) / M. Salvioli, Studio filosofico domenicano (Bologna) / C. Salvo Università degli studi di Catania / L. Sandonà, Pontificia Università Lateranense (Roma) / M. Spieker, Università Cattolica (Osnabruck) / S. Zamagni, Pontificia accademia delle scienze sociali / S. Zaninelli, Università Cattolica (Milano)

Corrispondenti

S. Gregg, Grand Rapids, Michigan, USA / J. Jelenic, Zagabria, Croazia / T. Kim, Seul, Corea del Sud / S. Kosc, Trnava, Slovacchia / S. Cornish, Sidney, Australia / V. Pessenko, Rostov, Russia / E. Sotoniakovà, Ostrava, Repubblica Ceca / D. Valdés, Pinar del Rio, Cuba / K. G. Michel, Würzburg, Germania

Rivista scientifica della Fondazione "Giuseppe Toniolo", Verona
Edizione polacca a cura dell'Associazione "Civitas Christiana", Varsavia



Indice

n. 1 - gennaio | febbraio 2022

EDITORIALE

- 14 Pacifismo, bellicismo e realismo cristiano
di **Claudio Gentili**

RICERCHE

- 24 A cent'anni dall'enciclica Ubi Arcano Dei
di **Oreste Bazzichi**
- 40 La buona convivenza delle religioni nella società civile
globale
di **Ulrich Hemel**
- 66 La fraternità casa della pace
di **Fr. Domenico Paoletti**

STUDI

- 78 La povertà ai tempi del Covid-19
di **Stefano Zamagni**
- 89 Giornata mondiale della pace: dialogo tra le
generazioni, educazione e lavoro
di **Mario Toso**
- 103 Sulle tracce della «migliore politica» nella Fratelli Tutti
di **Nicola Carozza**

AGORÀ

- 126 Moral Right e diritti umani
di **Paolo Del Debbio**

129 Un patto fra le religioni per la pace mondiale e la
convivenza comune
di Azza Karam

133 Guerra in Ucraina. La nuova via della pace:
cooperazione tra le religioni
di Nelida Ancora, Oreste Bazzichi

138 Promuovere una pace giusta attraverso un'azione
politica non violenta
di Savino Pezzotta

SEGNALAZIONI

148 **D. Sorrentino** Economia umana
di Oreste Bazzichi

158 **Enzo Pezzini** Bene comune, partecipazione e
democrazia
di Emanuele Cusa

161 **C. Gentili, L. Viscardi** I percorsi di Betania. Il metodo
di Fabio Cucculelli

STRUMENTI

166 38. Enciclica Sollicitudo rei socialis
di Oreste Bazzichi







Editoriale

Pacifismo, bellicismo e realismo cristiano
di **Claudio Gentili**



Pacifismo, bellicismo e realismo cristiano

Claudio Gentili

Direttore de La Società

“Una mattina mi son svegliato e ho trovato l’invasor”

Mai avremmo immaginato quando abbiamo progettato questo numero della rivista, dedicato al tema della pace, con la curatela scientifica di Oreste Bazzichi, che il 24 febbraio 2022, la Federazione russa avrebbe invaso l’Ucraina. La guerra è arrivata ai confini dell’Europa. Milioni di profughi, migliaia di vittime civili, tra cui i bambini. Questi i fatti. Poi ci sono le interpretazioni. C’è un aggredito e un aggressore. Ma il conflitto delle interpretazioni si divide tra chi mette in luce l’espansionismo russo iniziato nel 2008 e chi invece mette l’accento sulle responsabilità della Nato che ha circondato la Russia e ha attentato alla sua sicurezza.

La guerra è sempre sbagliata

L’Italia all’art. 11 della Costituzione “ripudia la guerra come strumento di risoluzione delle controversie internazionali”. L’articolo 52 della nostra Costituzione prescrive il “sacro dovere” della resistenza per difendere la propria patria.

C’è chi invia armi difensive per aiutare la resistenza e chi

suggerisce agli ucraini di arrendersi per affermare la pace. Il bersaglio della guerra non è solo la pretesa di sottomettere un paese indipendente come l'Ucraina. "L'attacco – ha detto il Presidente Mattarella – colpisce le fondamenta della democrazia generata dalla lotta al nazifascismo, dall'affermazione dei valori della Liberazione combattuta dai Movimenti Europei di Resistenza, rinsaldata dalle Costituzioni che hanno posto la libertà e i diritti inviolabili dell'uomo a fondamento della nostra convivenza". La Federazione russa ha fatto ripiombare l'Europa in un tempo di stragi, distruzioni, esodi forzati che speravamo non dovessero più riproporsi. Il rischio che corriamo è quello della militarizzazione delle coscienze. Se si guarda la storia dell'umanità, da Caino a Putin, si vede quanto essa sia attraversata dalla guerra. Questa disumana violenza è profondamente connaturata all'animo umano, e in termini religiosi si potrebbe definire come frutto della colpa originale. Essa tuttavia può essere frenata, controllata, incanalata, e questo è il compito della politica, della diplomazia, dei movimenti per la pace e di tutti gli uomini di buona volontà che cercano di porre un ordine nel disordine delle passioni e degli interessi umani. Per parlare di guerra e di pace bisogna sporcarsi le mani, cercare il bene possibile evitando appelli irenici e ingenui, staccati dalla durezza della storia, o peggio ancora inquinati da pregiudizi ideologici. La DSC offre occhiali per leggere questo tornante della storia al di là delle opposte tifoserie ideologiche.

Bellicismo e pacifismo

Pacifismo e bellicismo sono più vicini di quello che sembrano. Nel 1907 Ernesto Teodoro Moneta riceve il Nobel per la pace. Nel 1914 da Direttore del *Corriere della Sera*, sposa la tesi dell'irredentismo e invoca l'ingresso in guerra dell'Italia per Trento e Trieste. Alla metà dell'Ottocento Giuseppe Garibaldi era uno dei leader dell'Associazione Pacifista Europea. Pochi anni dopo da Quarto con i mille parte per riunificare l'Italia con le armi.

Di fronte al risuonare del clima che anticipava l'aggressione nazista Emmanuel Mounier, padre del personalismo, scrive nel 1939, un testo, recentemente ripubblicato, che può aiu-



tare nel discernimento: “*Pacifistes ou bellicistes*”, tradotto in italiano, con il titolo *I cristiani e la pace*. “La nostra condizione temporale – scrive Mounier – ci impedisce di agire come se la forza brutale fosse assente dal gioco degli uomini, mentre essa non ne sarà mai totalmente bandita, prima della riconciliazione finale”. La profezia di Isaia “Spezzeranno le loro spade e ne faranno aratri, delle loro lance faranno falci, una nazione non alzerà più la spada contro un’altra nazione, non impareranno più l’arte della guerra” ha un carattere escatologico, non storico-politico.

Millenarismo pacifista

È questo il punto in cui la vulgata pacifista si inserisce in un approccio millenarista e gioachimita che ignora un punto decisivo: la storia è condizionata dal peccato originale, dalla radicale finitudine e imperfezione dell’essere umano, dalla sua esposizione al male all’ingiustizia, alla violenza. “L’antropologia cristiana scrive ancora – Mounier – è agli antipodi di quella visione dell’umanità che stende i suoi colori puerili sulle effusioni di un certo pacifismo. Bontà naturale degli individui, bontà naturale dei popoli, generosa sovrabbondanza della natura e dell’economia, progresso infallibile della storia, trionfo spontaneo dell’idea”. Il realismo cristiano ci impone di non dimenticare che odio e violenza rinascono nel cuore di ogni generazione. E capita che le potenze oscure emergano “dalle caverne della vita e dagli abissi del peccato”. Ignorare questa realtà non è purezza, è “un’ingenuità che confina con la viltà perché disarmare la resistenza al male, all’ingiustizia, alla violenza”. Un atto di viltà era parso a Mounier il Patto di Monaco (29 settembre 1928), il cedimento delle nazioni europee alle pretese di Hitler. Fu chiamata pace una resa alla violenza. Furono abbandonate a se stesse le vittime dell’aggressione nazista. E infine non si riuscì a salvare la pace. Se il pacifismo appare in tutta la sua inconsistenza morale e il suo utopismo millenarista, il bellicismo pessimista concepisce con Hobbes la vita senza speranza, solo come lotta in cui l’uomo è lupo per l’altro uomo. Sovranismo e bellicismo imprigionano libertà, giustizia e pace. La pace non può essere concepita senza la

giustizia e la libertà. Diceva ancora Mounier: “La guerra per il cristiano non comincia con il moltiplicarsi dei morti e nemmeno con l’uso della violenza fisica. Ma si inserisce tra la pace vissuta interiormente e l’odio interiormente accettato”

Dilemmi morali

Di fronte allo scenario di una guerra di aggressione nascono dilemmi morali tra chi afferma un pacifismo assoluto e chi decide di inviare armi ai resistenti. Torna la divisione tra etica della convinzione e etica della responsabilità. I fautori dell’etica della convinzione, fedeli ad un ideale assoluto di pace costi quel che costi, dicono: “La violenza non è una risposta alla violenza”. I fautori dell’etica della responsabilità rispondono: “L’aggressione richiede innanzitutto una resistenza, se possibile non violenta, ma anche difensiva e perciò militare, pena il soccombere”. Nel frattempo, difesi da una resistenza efficace sul campo, si potrà negoziare da una posizione di forza. L’etica della convinzione si pone su un piano metastorico dimenticando la tragicità del presente, dove è in gioco la difesa del debole, e soprattutto dei bambini. L’etica della responsabilità – che legittima moralmente l’invio delle armi alla resistenza ucraina – si fa carico della tragicità del tempo e sceglie il male minore: evitare che l’aggressore uccida e distrugga impunemente. L’etica della convinzione rischia di rivelarsi ipocrita e di voltare la faccia di fronte alle aggressioni. L’etica della responsabilità rischia la discesa agli inferi della vendetta.

La Terza Roma

Il monaco ortodosso Filofej, all’inizio del Cinquecento, in una lettera indirizzata al Gran Principe di Mosca, lo esortava a combattere l’eresia, definendo per la prima volta Mosca come la “Terza Roma”, erede di Roma e di Costantinopoli: “Due Rome sono cadute – scriveva Filofej – ma la Terza resiste e non ve ne sarà una quarta”. Aleksandr Dugin, l’ispiratore di Putin, è il teorizzatore della creazione di un impero euroasiatico fondato su principi di ordine spirituale in grado di combattere l’occidente, visto come dissoluto e antispirituale. L’ideologia euroasiatica di Dugin, mira all’unificazione di tutti i popoli di



lingua russa attraverso lo smembramento delle ex repubbliche sovietiche. Non a caso per il patriarca Kirill quella intrapresa da Putin non è un'invasione ma una guerra metafisica tra il bene e il male. La confessione cristiana ortodossa è diventata, o meglio è sempre stata, ideologia degli aggressori, una teologia politica che legittima la violenza.

Dallo zarismo al putinismo

Una teologia politica che continua ad essere dallo zarismo ad oggi, ideologia dell'impero. L'invasione dell'Ucraina, che in Russia viene definita "operazione militare speciale", si ammanta di una dimensione messianica e civilizzatrice. Per il Patriarca Kirill non si tratta di una guerra che uccide bambini innocenti ma di una battaglia metafisica tra il bene e il male, tra la Russia portatrice di principi spirituali e l'Ovest materialista. Putin allo stadio di Mosca, per giustificare la guerra ha citato il Vangelo di Giovanni. Toni Negri scriveva "Impero" e tutti pensavano al capitalismo americano e occidentale (e non aveva mai letto Kapuscinski e il suo *Imperium*). Questa ignoranza è ormai ingiustificabile e ci sono i fatti a mostrarcela in tutta la sua nudità. Un'intera generazione ha ideologicamente insistito sulle colpe americane perché era la narrazione più a portata di mano (Vietnam, Iraq, Afganistan). L'imperialismi russo e cinese sembravano meno esecrabili (Afganistan, Georgia, Siria, Libia, Tibet, la nazione Uigura).

Il senso di colpa dell'Occidentale

La postmodernità si fonda sul senso di colpa dell'Occidente sui suoi errori, questa spiega ma non giustifica i tanti putinisti nostrani. Dalla caduta del muro di Berlino ad oggi sono passati trentatré anni. Qualcuno ha creduto fosse possibile l'integrazione della Russia e della Cina nel mondo occidentale. Un mondo senza guerre, ispirato al multilateralismo. È la famosa globalizzazione che si afferma tra il 1989 e il 2008. Con un codice linguistico: l'inglese, un codice economico: il dollaro, un codice politico che ci si illudeva di esportare: la democrazia. La Russia entra nel G7 che diventa G8, la Cina entra nel WTO. Il mondo commercia secondo i primi due codici, l'inglese e il dollaro, ma Cina e Russia e non solo, non accettano la demo-

crazia. Nel 2014 l'Ucraina rifiuta l'unione doganale con la Russia e chiede un accordo commerciale con l'Europa. È la goccia che fa traboccare il vaso. Putin vede il suo potere minacciato dalla rivoluzione di Maidan. Invade l'Ucraina e fa occupare da truppe filo russe il Donbass. Otto anni dopo invade l'Ucraina. Il sogno di Giovanni Paolo II di un'Europa dall'Atlantico agli Urali si infrange.

Tutto scorre

Mi è capitato fra le mani un libro che consiglio a tutti di leggere in questo tempo: "Tutto scorre". L'autore Vassilij Grossman (1905-1964) è uno dei più importanti autori del Novecento. Il testo racconta come il popolo ucraino ha costruito la sua identità e la forza che gli ha permesso di opporre ad una aggressione non un suprematismo nazionalista, ma uno spirito di resistenza all'oppressione. Con lucidità e fermezza Grossman scrisse questo libro, che è il suo testamento, fra il 1955 e il 1963, parlando di argomenti intoccabili: lo sterminio di milioni di kulachi (piccoli proprietari terrieri ucraini) da parte di Stalin, la delazione come fondamento della società russa, il passaggio dall'idolatria del Partito all'idolatria dello Stato, il vero ruolo di Lenin e il suo spregio della libertà nella costruzione del mondo sovietico. Senza capire la Russia non si capisce il senso dell'invasione dell'Ucraina. Una implacabile repressione della personalità, una servile soggezione al sovrano e allo stato che sia lo zar, Stalin o Putin, accompagna la millenaria storia dei russi. Ma insieme all'oppressione dell'uomo, da parte del principe, del possidente del sovrano e dello stato, Grossman non dimentica che c'è una purezza, una profondità, una limpidezza ignote al mondo occidentale: la forza cristiana dell'anima russa. Nell'anima dei russi il cristianesimo si è incarnato in una forma ascetica, bizantina, antioccidentale che avrebbe purificato e rigenerato il mondo occidentale. Ma – si interroga Grossman – cosa può dare al mondo una schiava millenaria pur se diventata onnipotente? Lo sviluppo dell'Occidente è fecondato dalla crescita della libertà, mentre lo sviluppo della Russia è fecondato dalla crescita della schiavitù. Nella millenaria storia Russa, sempre più brutale è diventato il servaggio del contadino. Alla fine del cinquecento furono pri-



vati del diritto di cambiare padrone. Stalin coerente a questa storia di schiavitù uccise per fame milioni di kulachi ucraini (piccoli proprietari terrieri) con le loro donne e i loro bambini, in una disperata agonia, come oggi Putin uccide, come ogni tiranno, uomini, donne e bambini per privarli della libertà.

La schiava millenaria

In Russia da Pietro il Grande a Stalin a Putin, la legge non è che strumento di arbitrio e l'arbitrio è legge. Con la fine della guerra fredda (1991), una visione liberale delle relazioni internazionali si è affermata: il sistema internazionale è caratterizzato sempre meno dalla lotta per il potere politico-militare tra gli stati e sempre di più dalle interdipendenze economiche fra essi. Una trasformazione dovuta al consolidamento di Istituzioni internazionali multilaterali che tendono ad addomesticare le pulsioni aggressive degli stati. L'interdipendenza economica era giunta anche a Mosca. Il Pil russo è stato sostenuto dalle esportazioni di gas e materie prime in Europa, la nuova classe media russa è stata attratta dai consumi occidentali. La primavera russa, dopo il crollo del muro di Berlino è durata solo due anni: 1991-1993. Una restaurazione di lunga durata è approdata alla fine degli anni Novanta al regime dominato Vladimir Putin. Gli eredi del regime sovietico sono nei posti chiave del paese. I protagonisti di questo reinsediamento sono stati i membri dei servizi segreti, gli oligarchi, l'esercito e la burocrazia. In Russia il 58% della classe politica è composta da uomini riconducibili ai servizi segreti Dal 1999 la Russia è diventata una "democrazia guidata" basata su un mix di propaganda e repressione. Ma il rischio della diffusione del contagio democratico ha ridestato pulsioni antiche. C'è una continuità che ormai appare evidente tra regime zarista, Unione Sovietica e la Russia odierna dopo il ventennio putiniano. Ed è il nesso tra sviluppo e mancanza di libertà. C'è un principio millenario dello sviluppo della cultura, della scienza, e della potenza industriale russe, tramite lo sviluppo della non-libertà dell'uomo. È un principio coltivato con zelo dalla Russia dei boiari, da Ivan il terribile, da Pietro il grande, da Caterina, da Lenin, da Stalin, e infine da Putin. In Russia la libertà fu sconfitta non solo nel campo della politica. Essa fu vinta nell'agricoltura, nel diritto

di seminare e di mietere; fu vinta in poesia e in filosofia, nel lavoro degli operai, nella libertà d'informazione. La non libertà ha trionfato incontrastata dall'Oceano Pacifico al Mar Nero. Il sogno di Wojtyła di un'Europa libera dall'Atlantico agli Urali è stato infranto. Ci aspettavamo, dopo il crollo del muro di Berlino, un mondo di pace e di cooperazione, di multilateralismo e di scambi economici. Avevamo immaginato che il crollo del muro di Berlino fosse l'episodio culminante della liberazione dal giogo zarista, sovietico e imperiale. Dopo 33 anni è tornata la storia. Non c'è differenza tra l'Ucraina invasa il 24 febbraio 2022, l'Ungheria invasa nel 1956 e la Cecoslovacchia invasa nel 1968. Non intendo limitare l'effetto iperbolico dell'argomento della espansione della NATO ad est. Intendo evidenziare l'argomento dell'espansione della Russia di Putin: dalla Siria alla Georgia, dal Donbass alla Crimea, dalla Libia alla Transnistria. Con una importante differenza, la sottovalutazione da parte di Putin della capacità di resistenza del popolo ucraino e la fine dell'inerzia dell'Europa.

Demilitarizzare le coscienze

Nel 2004, ben diciotto anni fa è uscito il libro "La Russia di Putin" della coraggiosa giornalista Anna Politkovskaja. C'era già scritto tutto: la guerra a scopi interni, le armi chimiche, le torture ai prigionieri, i processi farsa, gli oppositori incarcerati, gli omicidi, le intimidazioni, la corruzione, la delazione, il ladrocinio. Era stato scritto in attesa delle presidenziali che avrebbero incoronato Putin per la seconda volta. Erano gli anni in cui tutti i leader occidentali, da Bush jr a Blair, da Schroeder a Chirac, a Berlusconi, salutarono la rielezione con un coro di Osanna. Il 7 Ottobre 2006, in occasione del compleanno di Putin, Anna Politkovskaja fu uccisa in ascensore con 4 colpi di pistola. "Se vuoi fare il giornalista in Russia devi essere totalmente servile a Putin. Oppure ti aspetta una pallottola, il veleno, un processo o la morte". Aveva detto la giornalista poco prima di morire. A lungo il nostro sguardo si è fatto miope. Ora tutto è cambiato: il mondo è cambiato, noi siamo cambiati. Tutti vorremmo risvegliarci senza questa guerra e senza l'orribile idea della catastrofe nucleare. L'arma principale di Putin è la nostra paura.



La paura

I dittatori vengono, costruiscono la loro realtà ma poi se ne vanno, lasciando sul campo lutti e distruzioni. Ma le nostre speranze, l'amore, il desiderio di libertà sopravvivono. Sta a noi aiutare gli aggrediti senza militarizzare le nostre coscienze. Sarebbe un grave errore assumere un atteggiamento ostile verso la cultura e verso i cittadini russi. Sospesa tra Europa e Asia da sempre la Russia con tutte le sue derive autoritarie è figlia di una grande contraddizione: la connessione tra progresso e schiavitù. Gridare allarmi e mettere l'elmetto sulla mente non serve. Non abbiamo bisogno di bellicismo ma di confronto, dibattito critico, spazi interpretativi condivisi. La libertà di pensiero è diritto alla complessità. Anche il diritto di comprendere il male, di decostruirlo, di capirne le cause senza mai giustificarlo.

La preghiera

Avreste mai immaginato che un Papa potesse consacrare due paesi belligeranti alla Madonna? Eppure di fronte ad una guerra crudele e insensata che minaccia il mondo, Papa Francesco ha consacrato Russia e Ucraina al cuore di Maria, nella solennità dell'Annunciazione, lo scorso 25 marzo 2022. Mentre muoiono soldati ucraini e soldati russi e piangono mamme ucraine e mamme russe, nell'indifferenza dei dittatori, le immagini di morte entrano nelle nostre case, mentre le bombe distruggono le case di tanti fratelli ucraini inermi, consacrare il popolo ucraino e il popolo russo alla Madonna è il gesto apparentemente impotente dei figli che come bambini spaventati ricorrono alla madre cercando protezione. Nella certezza che solo il perdono divino cancella il male, disinnesca il rancore e restituisce la pace al cuore.



Ricerche

A cent'anni dall'enciclica Ubi arcano Dei
di **Oreste Bazzichi**

La buona convivenza delle religioni nella
società civile globale – una proposta per un
obiettivo “SDG 18” delle Nazioni Unite
di **Ulrich Hemel**

La fraternità casa della pace
di **fr. Domenico Paoletti**



A cent'anni dall'enciclica Ubi arcano Dei

Oreste Bazzichi

Pontificia facoltà Teologica S. Bonaventura-Seraphicum – Roma

La Chiesa, fondata da Cristo, uomo e anche Dio, ha un rapporto essenziale con la storia, non solo perché essa si inserisce profondamente nella storia umana, ma anche perché la Chiesa stessa ha una sua dimensione storica costitutiva. La Chiesa, cioè, è anche storia. Con ciò riproduce nella sua struttura e nella sua vita l'immagine del suo Fondatore. Per questo essa ha una sua dimensione sostanziale divina e trascendente – segno sacramentale dell'incontro con Dio – e una sua dimensione incarnata nella storia umana. Ecco perché celebrare gli anniversari degli eventi che la riguardano diventano importanti.

A cent'anni dall'enciclica di Pio XI *Ubi arcano Dei* del 23 dicembre 1922 sulla pace, spirano nel mondo venti di guerra. Le uniche soluzioni sono quelle che propongono le organizzazioni internazionali – come ONU, NATO, l'Europa – alle quali però gli Stati non sono obbligati ad aderire. A queste organizzazioni internazionali, che hanno il compito di mantenere nel mondo la pace, si aggiungono anche l'UNESCO, la FAO, l'UNICEF ed altre Organizzazioni Internazionali non Governative.

Ma quando si affronta la storia della Chiesa si è indotti qua-

si naturalmente a considerarla su tempi lunghi o lunghissimi, su continuità secolari. Ciò corrisponde, del resto, all'immagine che la Chiesa dà di sé stessa, interpretando le epoche della teologia della storia. Ecco perché le donne e gli uomini dei nostri giorni si trovano in difficoltà a comprendere le esperienze delle generazioni vissute nel periodo compreso tra la fine della prima guerra mondiale e gli anni del secondo dopoguerra: un arco di tempo così breve – poco più di trent'anni – contrassegnati da mutamenti così radicali ed eventi talmente drammatici e traumatici per le persone da rasentare l'inenarrabilità, per non dire incredulità di crimini così orribili e spaventosi perpetrati da uomini contro altri esseri umani. Se si prescinde da questi dati di fatto, non è possibile neanche comprendere la vicenda della Chiesa cattolica tra gli anni Venti e gli anni Cinquanta del secolo scorso.

Era il 6 febbraio di 100 anni fa quando veniva eletto al Soglio di Pietro l'arcivescovo di Milano, il cardinale Achille Ratti (1857-1939) che scelse di chiamarsi Pio XI, perché, disse, "Pio è un nome di pace". E come segno di apertura al mondo, quasi ad anticipare la chiusura della annosa "Questione Romana", che si concluderà durante il suo pontificato con la firma dei "Patti Lateranensi" (11 febbraio 1929), il neo eletto Pio XI, poco noto e, forse, un po' dimenticato¹, decise di affacciarsi dalla loggia delle benedizioni della Basilica di San Pietro, rima-

1 Achille Ratti nacque a Desio, borgo non piccolo dell'Alta Brianza tra Monza e Como, il 31 maggio 1857, quarto figlio di Francesco (nato a Rogeno nel 1823) e di Teresa Galli di Saronno che si erano sposati nel 1851. Da molte generazioni i Ratti esercitavano l'arte della seta (filatura e tessitura). Ordinato sacerdote il 20 dicembre 1879, celebrò la sua prima messa in S. Carlo al Corso e, nel 1882, si laureò in teologia alla Sapienza, in diritto canonico all'Università Gregoriana e in filosofia presso l'Accademia S. Tommaso. Il 27 settembre 1914, fu nominato da Benedetto XV Prefetto della Biblioteca Vaticana e nel 1918 lo nominò visitatore apostolico per la Polonia e la Lituania e successivamente, nel 1919 nunzio apostolico (cioè rappresentante diplomatico presso la Polonia) e all'età di 62 anni fu elevato al rango di arcivescovo con il titolo di Lepanto. Nel Concistoro del 13 giugno 1921 fu nominato Arcivescovo di Milano. Fu eletto papa il 6 febbraio 1922 alla quattordicesima votazione di un conclave assai contrastato. Cfr. F. MARGIOTTA BROGLIO, *Pio XI*, in *Enciclopedia dei Papi*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana Treccani, Roma 2000, vol.III, pp. 617-632.



sta chiusa per oltre cinquant'anni. Un fatto clamoroso questo che non accadeva dalla "Presca di Porta Pia" nel 1870, quando Pio IX (e i suoi successori), a seguito della perdita dello Stato Pontificio (legge delle Guarentigie del 13 maggio 1871), non accettò la nuova situazione giuridica regolata unilateralmente dal Parlamento italiano con la legge, appunto, delle Guarentigie e "si dichiarò "costituito sotto dominazione ostile" e si considerò prigioniero nel Vaticano².

Il neoelitto manifestò subito il programma del suo pontificato ben riassunto nel suo motto "*pax Christi in regno Christi*", la pace di Cristo nel Regno di Cristo. Detto altrimenti, a fronte della tendenza a ridurre la fede a questione privata, papa Pio XI pensava invece che i cattolici dovessero operare per creare una società totalmente cristiana, nella quale Cristo regnasse su ogni aspetto della vita. Egli intendeva dunque costruire una nuova cristianità che, rinunciando alle forme istituzionali dell'*Ancien Régime*, si sforzasse di muoversi nel seno della società contemporanea. Nuova cristianità, che soltanto la Chiesa cattolica, istituita da Cristo e interprete delle verità rivelate, era in grado di promuovere.

A questo proposito non possiamo sottacere il fatto che, proprio il 6 febbraio di cent'anni dopo, Papa Francesco sia voluto tornare con la mente ai gesti "rivoluzionari" dell'inizio del Pontificato del suo predecessore, che guidò la Chiesa

2 Non è qui il momento di affrontare queste vicende, che ci porterebbero lontano, rimandando ai seguenti approfondimenti: A. GIOVAGNOLI, *Dalla teologia alla politica. L'itinerario di Carlo Passaglia negli anni di Pio IX e cavour*, Morcelliana, Brescia 1984; S. SALVEMINI, *Stato e Chiesa*, Edizioni Ragionamenti, Roma 1985; R. DE MATTEI, *Pio IX*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 2000; *Pio IX e la questione Romana* (atti del Convegno del Cardinal Vincenzo Santucci), cura di Omar Ebrahim, D'Ettoris Editore, Crotone 2011. In sintesi, lo Stato si impegnava a rinunciare a ogni ingerenza nella vita interna della Chiesa, che riconosceva libera nella propria azione spirituale e nell'organizzazione gerarchica; al papa venivano assicurati titolo e onori sovrani, il diritto di tenere proprie rappresentanze all'estero e di accoglierle presso di sé; di avere una propria guardia armata nei palazzi Vaticano e Laterano e nella villa di Castelgandolfo, che restavano appannaggio della Santa Sede e godevano della prerogativa di extraterritorialità. Al papa veniva inoltre confermata la stessa dotazione annua che prima gravava sul bilancio dello Stato pontificio.

dal 1922 al 1939, ricevendo in udienza nella Sala Clementina un’Istituzione molto cara al Papa brianzolo come il Pontificio Seminario Lombardo dei Santi Ambrogio e Carlo, che ha la sua sede a Roma. A guidare la delegazione era l’attuale rettore del “Lombardo”, l’ambrosiano monsignor Ennio Apeciti³.

Il Pontefice ha voluto evidenziare nel suo discorso come, appena eletto, per impartire la sua benedizione, il suo predecessore “scelse di affacciarsi non più all’interno della Basilica di San Pietro, ma dalla Loggia esterna”, volgendosi così, più direttamente, “alla città di Roma e al mondo intero”. Per lui “quel gesto di Pio XI valse più di mille parole”. Tutto questo deve spingere ad “aprirsi, dilatare l’orizzonte del ministero alle dimensioni del mondo, per raggiungere ogni figlio, che Dio desidera abbracciare con il suo amore”. Come significativo è stato l’accento di Francesco a un dato singolare che la sede del “Lombardo” si trovi non distante dalla Basilica di Santa Maria Maggiore dove è custodita l’icona mariana, tanto cara al Pontefice, della *Salus Populi Romani*. Nel suo intervento Papa Francesco ha voluto rifarsi al magistero di Pio XI, con un particolare riferimento all’enciclica *Quadragesimo anno*, e ha invitato a “sognare la bellezza della Chiesa”. Rivolgendosi, poi, agli studenti del Lombardo, li ha esortati ad essere “segni e strumenti della comunione degli uomini con Dio e tra di loro”. Inoltre ha invitato a non dimenticare mai i poveri “nei quali Gesù è presente”. Di qui l’esortazione: “Siate perciò tessitori di comunione, azzeratori di disuguaglianze, pastori attenti ai segni di sofferenza del popolo. Anche attraverso le conoscenze che state acquisendo, siate competenti e coraggiosi nel levare parole profetiche in nome di chi non ha voce”. Francesco ha voluto ricordare alcuni tratti singolari del lungo magistero di papa Ratti: l’importanza che diede all’impulso missionario come alla formazione dei sacerdoti e la sua indiretta lotta ad ogni forma di carrierismo in seno alla Chiesa. “Non preoccupiamoci dei piccoli orticelli di casa, – è stata, infine, l’esortazione rivolta alla comunità del Lombardo – c’è un mondo intero assetato di Cristo”.

3 *Discorso al Pontificio Seminario Lombardo dei santi Ambrogio e Carlo in Urbe*, 7 febbraio 2022, in www.vatican.va.



Il nuovo pontefice scelse il nome di Pio XI probabilmente anche per segnalare una non discontinuità con Pio X: infatti confermò il cardinal Gasparri come segretario di Stato sia per l'appoggio ricevuto in conclave sia perché, date le sue non brillanti prove in Polonia, aveva bisogno di un grande diplomatico e giurista che guidasse la sua "cancelleria". Con la benedizione impartita di nuovo dalla loggia esterna di S. Pietro fece capire al mondo di aprire un pontificato che, nei suoi diciassette anni, sarebbe stato decisivo nella storia del papato e del Novecento. Un difficile dopoguerra: quattro dittatori (Mussolini, Hitler, Stalin e Franco), la grande crisi finanziaria del 1929, le guerre coloniali, la situazione del Messico, la guerra di Spagna, le leggi razziali tedesche e italiane, la preparazione del secondo conflitto mondiale diventeranno gli ingredienti politici e ideologici del mondo che l'antico bibliotecario della Vaticana si sarebbe trovato ad affrontare.

Un grande successo segnò presto il suo pontificato: la ristrutturazione della Chiesa in Italia, dopo la pubblicazione del primo *Codice di Diritto Canonico* (1917), che ne vide l'applicazione nella penisola; la soluzione della "Questione romana"; il grande sviluppo e l'organizzazione dell'Azione Cattolica; le encicliche *Casti connubii* (31 dicembre 1930) sul matrimonio cristiano e *Quadragesimo anno* (15 maggio 1931) sulla grave crisi economica che seguì il crollo di Wall Street; il recupero di una pur minuscola sovranità territoriale; la creazione dello stato della Città del Vaticano con le sue leggi; il Giubileo del 1925 come segno tangibile dell'unità cattolica; la crescita dell'Università Cattolica del Sacro Cuore; lo storico Concordato con l'Italia fascista che servirà da modello per tutti i successivi accordi con gli Stati totalitari⁴.

4 Un attento studioso e consapevole osservatore, A. C. JEMOLO, commentando l'elezione sulla "Nuova Antologia" (16 febbraio 1922, p. 379), replicherà a coloro che avevano esultato per il papa "italianissimo", che Pio XI sarebbe stato "Papa romano, pastore della Chiesa universale, anzitutto", ma che non era da escludere che "al cuore italiano che batte sotto il bianco ammanto papale sia data l'ora di gioia della riconciliazione aperta e piena tra S. Sede e Stato italiano. Venticinque anni dopo scriverà che le origini conservatrici di Pio XI "avevano pesato sulla sua politica" e si augurerà che nel non pronunciato discorso per il decennale dei Patti del Laterano il pontefice avesse dato il "grande edificante

Con le due prime encicliche (*Ubi arcano Dei*, 23 dicembre 1922; *Quas Primas*, 11 dicembre 1925)⁵, Pio XI affrontò, oltre al tema della pace, i problemi di politica internazionale (deprecando il nazionalismo, ma modificando l'atteggiamento del predecessore verso la Società delle Nazioni⁶ cui contrapponeva la cristianità medievale) nella prospettiva di una restaurazione del Regno di Cristo, la cui "regalità" veniva esaltata con l'istituzione della relativa festività e con la rivendicazione di una "dignità" che imponeva agli Stati di regolarsi "secondo gli ordini di Dio e i principi cristiani nello stabilimento delle leggi, nell'amministrazione della giustizia, nella formazione intellettuale e morale della gioventù".

Necessaria e indispensabile per il magistero della Chiesa era pertanto la Restaurazione del Regno di Nostro Signore e la proclamazione di Cristo quale Re dell'Universo. Di grande attualità risulta l'analisi di Papa Ratti di un mondo moderno che decise e decide volontariamente di fare a meno di Dio: "Ora, se comandiamo che Cristo Re venga venerato da tutti i cattolici del mondo, con ciò Noi provvederemo alle necessità dei tempi presenti, apportando un rimedio efficacissimo a quella

spettacolo di un Papa che avrebbe confessato di avere errato, in una materia tutta politica ed umana, in un giudizio di fatto sugli uomini e su un partito", sfidando "le potenze terrene in nome della legge cristiana" (*Chiesa e Stato in Italia*, Einaudi, Torino 1949, p. 670). Il discorso, rimasto manoscritto e svelato da Giovanni XXIII nel 1959, non andava certo in quella direzione, anzi ribadiva che con i Patti Lateranensi del 1929 si era "ridato Dio all'Italia e l'Italia a Dio" e che la ricorrenza era "ottimo auspicio di più luminoso avvenire" (*L'Osservatore Romano*, 9 febbraio 1959).

- 5 Proclamando con la *Quas Primas*, a coronamento del Giubileo, che si celebrava quell'anno, la festa di "Cristo Re" - "realtà sociale permanente e universale di Gesù Cristo, Signore del tempo e della storia," - contro lo Stato ateo e secolarizzato - "peste del nostro tempo" - egli dimostra che la regalità di Cristo implica necessariamente il dovere per i cattolici di fare quanto in loro potere per tendere verso l'ideale dello Stato cattolico: "Accelerare e affrettare questo ritorno (alla regalità sociale di Cristo) con l'azione e con l'opera loro, sarebbe dovere dei cattolici".
- 6 Il 19 aprile 1919, durante le trattative di pace a Versailles, su iniziativa del presidente degli Usa Woodrow Wilson (1856-1924), viene costituita una Società delle nazioni con il fine di assicurare la pace mondiale e la cooperazione economica e culturale tra le nazioni (nel 1926 entrerà a farne parte anche la Germania).



peste che pervade l'umana società. La peste dell'età nostra è il così detto laicismo coi suoi errori e i suoi empî incentivi; (...) tale empietà non maturò in un solo giorno ma da gran tempo covava nelle viscere della società. Infatti si cominciò a negare l'impero di Cristo su tutte le genti; si negò alla Chiesa il diritto — che scaturisce dal diritto di Gesù Cristo — di ammaestrare, cioè, le genti, di far leggi, di governare i popoli per condurli alla eterna felicità. E a poco a poco la religione cristiana fu uguagliata con altre religioni false e indecorosamente abbassata al livello di queste; quindi la si sottomise al potere civile e fu lasciata quasi all'arbitrio dei principi e dei magistrati. Si andò più innanzi ancora: vi furono di quelli che pensarono di sostituire alla religione di Cristo un certo sentimento religioso naturale. Né mancarono Stati i quali opinarono di poter fare a meno di Dio, riposero la loro religione nell'irreligione e nel disprezzo di Dio stesso”.

La preoccupazione del Papa era evidente: chiarire che i mali del mondo venivano dall'aver allontanato sempre più Cristo “e la sua santa legge” dalla pratica della loro vita, dalla famiglia e dalla società, “ma altresì che mai poteva esservi speranza di pace duratura fra i popoli, finché gli individui e le nazioni avessero negato e rigettato l'impero di Cristo Salvatore”.

L'enciclica *Ubi arcano Dei*

Già Leone XIII, in un documento, poco conosciuto e di grande rilevanza nell'ambito della riflessione sulla pace - la lettera apostolica *Principibus populisque universis* del 1894 - rappresentava forti perplessità sul semplice possesso delle armi, prima ancora del loro uso. Il pontefice scrisse come, da molti anni, si vivesse una pace più apparente che reale e le nazioni, colte da mutui sospetti, potenziassero febbrilmente i propri armamenti. La gioventù era spinta alla vita militare con dispendio di risorse economiche. Lo stato di pace armata era divenuto intollerabile. Egli definiva un concetto di grande attualità: la pace non può essere armata, implica una discussione del sistema di guerra e, per essere positiva, ma anche possibile, deve rinviare ad un ordinamento sociale e politico che sia giusto e venga percepito come tale. L'idea di fondo era che la pace non potesse essere soltanto un periodo in cui la guerra

non fosse effettivamente combattuta o imminente. Non pace negativa, ma positiva, interiorizzata. Non semplice aspirazione di idealisti, ma programma di governo desiderabile e praticabile, che implicasse la costruzione di un ordinamento sociale e politico percepito dai più come giusto. A partire da Leone XIII, sul terreno politico-sociale, il messaggio cristiano non poté sottrarsi al confronto con le ideologie, pur correndo il rischio di degenerare anch'esso in ideologia. Benedetto XV, eletto Papa il 4 settembre 1914, nella prima enciclica *Ad Beatissimi Apostolorum Principis* (1° novembre 1914), nella quale delinea il suo programma di governo della Chiesa, basato sui principi della carità e della giustizia cristiana che dovrà tornare a dominare tra gli uomini, riconosce il processo di secolarizzazione come causa del primo conflitto scoppiato pochi mesi prima⁷. La guerra è, in tal senso, voluta o perlomeno permessa da Dio per punire gli uomini⁸. Tra l'altro rileva come l'Europa in guerra offra lo spettacolo più tetro e luttuoso nella storia dei tempi. Le grandi carneficine in atto sono conseguenza del fatto che grandi e fiorenti nazioni si siano ben fornite di quegli orribili mezzi che il progresso dell'arte militare aveva inventato⁹.

L'enciclica *Ubi arcano Dei* fu pubblicata a poche settima-

7 D MENOZZI, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, Bologna, Il Mulino, 2008, p. 18.

8 G. MINOIS, *La Chiesa e la guerra*, Bari, Dedalo, 2003, p. 496.

9 Nel 1917, nella *Nota ai capi dei popoli belligeranti*, il pontefice ricordò che si fosse rigorosamente attenuto ad una linea di perfetta imparzialità verso tutti i belligeranti, sforzandosi di fare a tutti il maggior bene. Già in una allocuzione del gennaio del 1915 aveva espresso il fondamento della neutralità della Chiesa, la quale era vista come presupposto e condizione indispensabile per portare avanti vaste iniziative umanitarie, per intraprendere passi diplomatici, al fine di circoscrivere il conflitto, e ripristinare la pace. Non mancavano motivazioni interne: nella guerra erano coinvolti due terzi dei cattolici del tempo: 124 milioni dalla parte dell'Intesa e 64 milioni dalla parte degli Imperi Centrali. La neutralità era la prima condizione per non pregiudicare non solo la pace, ma anche l'unità della Chiesa. Con l'entrata in guerra dell'Italia, la Santa Sede evitò di impegnare il clero e le organizzazioni del laicato cattolico in iniziative di propaganda o mobilitazione pacifista, ma non evitò di portare avanti un intenso e riservato lavoro diplomatico, per cercare soluzioni di compromesso. Il pontificato di Pio XI, invece, si dipanò tutto nel periodo comunemente detto di "crisi tra le due guerre mondiali".



ne dalla marcia su Roma, cioè dopo che per la prima volta in Europa il fondatore e capo di un partito – il fascismo – la cui principale caratteristica era quella nazionalista, era asceso alla guida di un governo, anche se non vi è traccia che l'ammonimento dell'enciclica fosse rivolto al fascismo.

Il Papa premette che la vera pace va ancora trovata, perché la vita pubblica vaga nel “buio”; e dichiara che la pace, sottoscritta tra i belligeranti dell'ultima guerra, è stata scritta soltanto nei trattati, ma non ricevuta nei cuori degli uomini, che ancora continuano a desiderare di combattersi l'un l'altro.

“Gli uomini, le classi sociali, i popoli, non hanno ancora ritrovato la vera pace dopo la tremenda guerra, e perciò ancora non godono di quell'operosa e feconda tranquillità nell'ordine che è il sospiro ed il bisogno di tutti: ecco la triste verità che da tutte le parti si presenta. Riconoscere la realtà e la gravità di tanto male ed indagarne le cause è la prima cosa e più necessaria a farsi da chi, come Noi, voglia con frutto studiare ed applicare i mezzi per combattere il male stesso efficacemente”.

In effetti, sembra che le stesse parole dei grandi Profeti - rileva il Pontefice - confermino tale attesa anche per i nostri tempi.

Aspettammo la pace, ma non c'è alcun bene; il tempo della salvezza, ed ecco il terrore (Ier. VIII, 15), l'ora del rimedio, ed ecco il timore (Ier. XIV, 19). Aspettammo la luce, ed ecco le tenebre; ... aspettammo la giustizia, e non c'è; la salvezza, ma essa è ancora lontana da noi (Is. LIX, 9,11).

La vera pace, la *pax Christi in regno Christi*, voluta dalla Chiesa, potrà stabilirsi solo all'interno della vera comunità delle nazioni, offerta dalla Chiesa Cattolica. Nel Novecento, infatti, comparve un altro terribile modello di società e di Stato, il totalitarismo fascista e nazista. L'esaltazione, la pratica e la codificazione della violenza, il ricorso alla guerra d'aggressione costituirono parte essenziale della loro identità. Pio XI cercò con tutti i mezzi, tramite la politica concordataria, spazi di presenza e di manovra per la Chiesa, sottolineando, nell'enciclica *Mit Brennender Sorge*, del 1937, come il principio secondo cui diritto fosse ciò che è utile alla nazione, staccato dalla legge etica, avrebbe significato, per quanto riguarda la vita internazionale, un eterno stato di guerra. Nell'enciclica *Divini Redemptoris*, sempre del 1937, il tema della guerra era presen-

te in un paragrafo sul falso pacifismo, allorché il Pontefice sostenne che i capi del comunismo fingessero di essere i più zelanti fautori del movimento per la pace mondiale, ma, allo stesso tempo, eccitassero ad una lotta di classe, che fece correre fiumi di sangue e, sentendo di non avere garanzia di pace, ricorressero agli armamenti illimitati.

Se fin dal 1905 e poi ancora nel 1909, Pio X si era espresso in materia di nazionalismo, *La Civiltà cattolica* aveva esplicitato la distinzione tra ciò che la dottrina cattolica poteva accogliere e quanto respingere¹⁰, fu Pio XI nell'enciclica programmatica del pontificato *Ubi arcano Dei* (1922) ad affrontare la questione sul piano del magistero. Lo fece con queste parole: Poiché “anche questo amore (di patria e di nazione), che è per sé incitamento di molte virtù ed anche di mirabili eroismi, quando sia regolato dalla legge cristiana, diviene occasione ed incentivo di gravi ingiustizie, quando, da giusto amor di patria, diventa immoderato nazionalismo; quando dimentica che tutti i popoli sono fratelli nella grande famiglia dell'umanità, che anche le altre nazioni hanno diritto a vivere e prosperare, che non è mai né lecito né savio disgiungere l'utile dall'onesto, e che infine, “la giustizia è quella che solleva le nazione, laddove il peccato fa miseri i popoli”.

10 E. ROSA, *Nazionalismo e amor di patria secondo la dottrina cattolica*, in *La Civiltà cattolica* I (1915)131-144, 420-435. Da ricordare che Pio X (1903-1914) con l'enciclica *Vehementer nos* (2 febbraio 1906) condanna energicamente la legge francese di separazione tra Chiesa e Stato, poi ancora con l'enciclica *Gravissimo officio* (10 agosto 1906), in cui interdice la formazione delle associazioni culturali previste dallo Stato. Inoltre, con il decreto *Lamentabili* (6 luglio) e l'enciclica *Pascendi dominici gregis* (8 settembre 1907), attacca il modernismo, in particolare l'agnosticismo e l'immanentismo: un'errata concezione dell'evoluzione dei dogmi, l'uso del metodo storico-critico dell'esegesi della S. Scrittura (tema ripreso e precisato dalla Costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II (18 novembre 1965), la riforma della struttura della Chiesa e la critica alla neoscolastica. Infine, con l'ultima enciclica *Singulari quadam* (24 settembre 1912) prende posizione sulle dispute che si agitavano tra i cattolici tedeschi circa il carattere confessionale o no dei sindacati operai. S. Pio X è convinto che la fede, guidata dall'autorità ecclesiastica, debba essere anche il fondamento dell'ordine sociale, anche se non esclude una cooperazione interconfessionale, posto che con ciò si eviti un male maggiore.



La riprovazione del nazionalismo smoderato calava in una enciclica nella quale i popoli dell'epoca, pur non opponendosi alla dottrina cattolica, erano considerati "più esposti al sovvertimento delle fazioni", dov'era evidente la preferenza per i sistemi politici privi di pluralismo politico. S'inseriva, poi, in un documento del magistero che riproponeva una visione organicista della società: "E come del malessere generale di un organismo, o di una sua notevole parte, si risentono anche le parti minime, così anche agli individui si propagano i mali che affliggono la società e la famiglia".

Il nazionalismo eccessivo, inoltre, veniva ricondotto alla cupidigia che alimentava le lotte internazionali, causate, a loro volta, dagli uomini per aver abbandonato Dio e Gesù Cristo come norma e come fondamento dell'autorità: "Si è voluto che fossero senza Dio e senza Gesù Cristo le leggi e i governi, derivando ogni autorità non da Dio, ma dagli uomini". Spettava dunque alla Chiesa "di correggere veramente ed efficacemente tutta la vita privata e pubblica, tutto e tutti assoggettando a Dio, (...) penetrando così nel santuario delle coscienze, tanto dei cittadini quanto di coloro che comandano, e formandole a tutti i doveri ed a tutte le responsabilità, anche nei pubblici ordinamenti della società civile, perché sia tutto e in tutti Cristo". Per poi, più avanti, in riferimento alla Società delle Nazioni, affermare: "E non vi è istituto umano che possa dare alle nazioni un codice internazionale, rispondente alle condizioni moderne, quale ebbe, nell'età di mezzo, quella vera società di nazioni che fu la cristianità".

Nell'enciclica programmatica *Ubi arcano Dei*, troviamo la distinzione tra clero e laicato, quest'ultimo come parte integrante della Chiesa (non solamente compreso nella Chiesa, come fino allora si era prevalentemente ritenuto), costruendo le premesse per un ruolo importante da affidare all'Azione Cattolica. Fino ad allora questa istituzione era stata mantenuta in limiti piuttosto modesti, locali e volontaristici, piuttosto tollerata che sorretta dalla maggior parte dei vescovi e delle parrocchie. In Italia, poi, dopo il 1919, era stata assorbita per lo più dal Partito popolare di Don Sturzo. Pio XI, al momento stesso del suo avvento al Pontificato, volle reconsiderarla dalle fondamenta, separandola dall'attività socio-politica e attribuendole

un modello organizzativo di partecipazione del laicato alla vita della Chiesa, con la nota definizione di “partecipazione dei laici all’apostolato gerarchico della Chiesa per il trionfo universale del Regno di Gesù Cristo (...) e la pace nel mondo”¹¹.

A questo disegno si collegheranno le encicliche sociali degli anni 1929-1931 (*Divini illius magistri*, 31 dicembre 1929; *Casti connubii*, 31 dicembre 1930; *Quadragesimo anno*, 15 maggio 1931) che esprimono lo spostamento dell’interesse dal rapporto con lo Stato al rapporto con la società, in seno alla quale i laici devono impegnarsi a risolvere cristianamente i vari problemi (quello educativo, quello familiare, quello sociale) posti alla vita collettiva. L’attenzione alla società si accompagnava all’attenzione alla persona e alla sua responsabilità sociale come al primo e principale fattore del bene comune. In ultima analisi, pur rimanendo in un quadro di cristianità e mantenendo una visione fortemente gerarchizzata dell’azione della Chiesa attraverso i laici, il pensiero di Pio XI conteneva alcune virtualità innovative che saranno sviluppate da Pio XII.

Pio XI teneva così tanto all’Azione Cattolica da inserire la sua protezione in tutti i concordati che stipulò. Fu a causa di essa che si ebbe il conflitto fra la Chiesa e il regime fascista nella primavera-estate 1931¹². Alcune delle encicliche più note come *Non abbiamo bisogno*, del 29 giugno 1931 e *Mit brennender Sorge* del 14 marzo 1933 dedicavano lunghi passi alla difesa dell’Azione Cattolica negli Stati totalitari.

Fin dall’enciclica *Ubi arcano Dei* la concezione interna che Pio XI aveva dello Stato si ripercuoteva su quella esterna. Come lo Stato doveva essere il naturale e pacificatore protettore delle iniziative della società civile, ad iniziare dalla prima cellula vivente di essa, la famiglia, così all’esterno doveva essere promotore sincero di pace nel seno di quell’unità del genere umano, che aveva come radice la concezione cristiana dell’uomo e della società. Pertanto, il Papa, quale rappresentante di Cristo “principe della pace”, tra i suoi principali doveri dovrà considerare quello di promuovere la pace¹³.

11 Sull’approvazione degli statuti del 2 ottobre 1923, cfr. L. SALVATORELLI, *Pio XI e la sua eredità pontificale*, Einaudi, Torino 1939.

12 AA.VV., *Chiesa, Azione Cattolica e fascismo nel 1931*, AVE, Roma 1983.

13 Cfr. D. VENERUSO, *IL seme della pace. La cultura cattolica e il nazional-im-*



Cent'anni di sviluppo dottrinale della Chiesa sulla pace

La promozione della pace nel mondo è parte integrante della missione con cui la Chiesa continua l'opera redentrice di Cristo sulla terra. I riferimenti del magistero della Chiesa successivi all'enciclica *Ubi arcano Dei*, uniti ai messaggi della *Giornata mondiale della pace*, ricorrenza istituita da Papa Paolo VI a partire dal primo gennaio 1968 e celebrata ogni Capodanno, compongono un *corpus* dottrinale e delineano un compendio di tematiche, fondato sull'amore di Dio, da cui deriva una nuova visione del mondo e un nuovo modo di avvicinarsi all'altro, sia esso una persona o un popolo intero. A questo punto rimane impossibile esaminarne l'evoluzione più da vicino. Basterebbe solo pensare a quanto scriveva Giovanni XXIII nell'enciclica *Pacem in Terris* (1963) – della quale il prossimo anno celebreremo il sessantesimo anniversario – per rendersi conto di come i concetti di pace e di “guerra giusta” siano cambiati: riesce quasi impossibile pensare che nell'era atomica la guerra possa essere utilizzata come strumento di giustizia.

Pio XII (1939-1958) può considerarsi il precursore immediato del Concilio Vaticano II e dell'insegnamento sociale dei Pontefici successivi. I suoi *Radiomessaggi Natalizi*¹⁴, insieme ad altri importanti interventi e documenti in materia sociale (instaurazione di un nuovo ordine mondiale, governato dalla morale e dal diritto e centrato sulla giustizia e sulla pace, chiamando a concorrere tutti gli uomini di ogni categoria, con particolare attenzione per le categorie professionali e imprenditoriali, al raggiungimento del bene comune), costituiscono la voce di milioni di persone, credenti e non credenti per una rinnovata coscienza universale, interpretata e proclamata alla luce della Parola di Dio¹⁵.

Giovanni XXIII (1958-1963) legge i “segni dei tempi” (Mt. 16,2-3), mostrando una profonda consapevolezza della missione della Chiesa come servizio di tutti gli uomini. Egli, convocando il Concilio Ecumenico con la Costituzione *Humanae*

perialismo tra le due guerre, Studium, Roma 1987, pp.23-31 e 82-87.

14 Cfr. AAS, dal n. 32 (1940) al n. 46 (1954).

15 Cfr. M. MARCHIONE, *Pio XII architetto di pace*, Piemme, CaSALE Monferrato (AL) 2002.

salutis (Natale 1961), si richiama all'insegnamento di Gesù, raccomandandosi ai Vescovi di saper distinguere i segni dei tempi (Mt.16,3). Anche nella Enciclica *Pacem in terris* (1963) il Papa indicava, come "segni dei tempi", ai quali prestare attenzione: la condizione dei lavoratori e della donna, il processo di decolonizzazione e il dramma della potenza atomica¹⁶.

Il Concilio riprende la formula esplicitamente in quattro luoghi. Nel decreto sui presbiteri chiede che questi: "siano pronti ad ascoltare il parere dei laici... in modo da poter assieme *riconoscere i segni dei tempi*" (n. 9). Nel decreto sull'apostolato dei laici i padri conciliari osservano: "Tra i *segni del nostro tempo* è degno di speciale menzione il crescente e inarrestabile senso di solidarietà di tutti i popoli" (n. 2). Nel decreto sull'ecumenismo il Concilio sollecita il cammino ecumenico come risposta all'azione dello Spirito: "questo Sacro Concilio esorta tutti i fedeli cattolici perché, *riconoscendo i segni dei tempi*, partecipino con slancio all'opera ecumenica" (n. 4). La Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, infine, traccia le linee di una teologia dei "segni" quando scrive: "È dovere permanente della Chiesa di *scrutare i segni dei tempi* e di interpretarli alla luce del Vangelo, così che in modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sul loro reciproco rapporto. Bisogna infatti conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo nonché le sue attese, le sue aspirazioni e la sua indole spesso drammatiche" (n. 4); "Il popolo di Dio, mosso dalla fede (...) cerca di *discernere negli avvenimenti*, nelle richieste e nelle aspirazioni cui prende parte insieme con gli altri uomini del nostro tempo, *quali siano i veri segni della presenza o del disegno di Dio*."(n. 11). Infine, "è dovere di tutto il popolo di Dio (...) di ascoltare attentamente, capire e interpretare i vari linguaggi del nostro tempo" (n. 44).

Paolo VI (1963-1978) afferma nell'enciclica *Populorum progressio* (1967) che "lo sviluppo è il nuovo nome della pace" (nn. 76-80)¹⁷. Oggi più che mai risuona attuale il suo grido nel suo

16 Cfr. G. ALBERIGO (a cura di), *Papa Giovanni*, Laterza, Roma-Bari 1987.

17 Sul pensiero, la modernità, l'apertura alla cultura contemporanea e per la centralità del suo magistero si rimanda a D. PAOLETTI, *Paolo VI testimone dell'amore. Attualità e profezia*, Cittadella Editrice, Assisi 2018.



Discorso all'ONU (4 ottobre 1965), nel quale sottolineava come non alla guerra ma all'opera di Organismi internazionali vada affidata la gestione dei conflitti: "Basta ricordare che il sangue di milioni di uomini e innumerevoli e inaudite sofferenze, inutili stragi e formidabili rovine sanciscono il patto che vi unisce, con un giuramento che deve cambiare la storia futura del mondo: non più la guerra, non più la guerra! La pace, la pace deve guidare le sorti dei popoli e dell'intera umanità"¹⁸.

Benedetto XVI (2005-2013) il 26 ottobre 2011, in occasione della Giornata di riflessione sulla pace a 25 anni esatti dal primo incontro (26 ottobre 1986) convocato da Giovanni Paolo II nella città di san Francesco di Assisi con tutti i Capi delle religioni del mondo per riannodare e rinvigorire il dialogo e il confronto su un futuro di pace, concluse il suo discorso con questo appello: "Mai più violenza! Mai più guerra! Mai più terrorismo! In nome di Dio ogni religione porti sulla terra Giustizia e Pace, Perdono e Vita, Amore!". L'attualità del tema è evidente, non meno di quanto accaduto per gli incontri del 1986 con la guerra fredda in corso e del 2002, a pochi mesi dal drammatico attentato alle Torri Gemelle di New York, quando sembrava seriamente compromessa ogni strada verso la convivenza e il multiculturalismo. Oggi, come allora, risulta chiara la necessità di un dialogo intenso e rispettoso, per far fronte alle nuove e insidiose sfide che attendono l'umanità. "La libertà è un grande bene – disse allora Benedetto XVI dinanzi alla Porziuncola nella basilica di Santa Maria degli Angeli - ma il mondo della libertà si è rivelato in gran parte senza orientamento, e da non pochi la libertà viene fraintesa anche come libertà per la violenza. La discordia assume nuovi e spaventosi volti e la lotta per la pace deve stimolare in modo nuovo tutti noi". Una riflessione che ha investito in pieno il tema del fondamentalismo e del terrorismo, spesso armato in nome di ideologie religiose, ma in realtà scagliato proprio contro il nome di quel Dio "dell'amore e della pace".

E da ultimo, Papa Francesco - sul cui Magistero richiederebbe troppo spazio per soffermarsi, che recentemente è arrivato a considerare "inammissibile" anche la "pena di morte"

18 WWW.vatican.va

perché “attenta all’inviolabilità e alla dignità della persona”¹⁹ -, sancisce con una parola definitiva che “nessuna guerra è giusta. L’unica cosa giusta è la pace”²⁰. Oggi, dopo oltre 75 anni dalla fine del secondo conflitto mondiale, dobbiamo tuttavia tristemente osservare il permanere di guerre che, peraltro, presentano caratteristiche inedite più tecnologiche e di intelligence, come la rete internet autarchica, l’uso del digitale, predisposizione di cyberspazio e criptovalute, ma restano il disprezzo per la vita umana, l’uso della cultura dello scarto, l’affossamento della democrazia e della libertà, la sottomissione dell’esistenza umana a calcoli di opportunità e del potere.

Considerazione conclusiva

Nella *civitas sacra* la pace è Cristo risorto. Nella *civitas saecularis*, che svolge e conclude la sua avventura nel tempo, la pace è l’uomo riconosciuto e trattato secondo la sua dignità e le sue ineludibili esigenze connaturate alla sua trascendenza di essere creato ad immagine di Dio. In questa *civitas* si riconosce che la persona umana è l’artefice della società, la quale, a sua volta, è inclusiva e centrata sulla sua inalienabile dignità in quanto figlio di Dio, Padre di tutti gli uomini. Dove il popolo è considerato massa, la pace è compromessa. Il pericolo delle democrazie moderne è il mito dei riti elettoralistici del “numero”, che riduce gli uomini a oggetti e massa. La tecnocrazia (tirannia della tecnica e sistemi cibernetici) impone all’uomo le sue esigenze e lo riduce ad una piccola rotella di un ingranaggio che lo stritola. Accanto a questo sistema si sono sviluppati sistemi politici e di governo che intralciano il libero pensiero umano, riducendolo ad un robot. In questa situazione gli imperativi categorici (dignità, libertà, carità, reciprocità, gratuità, fraternità, ecc.) saltano; la coscienza si svuota, cancellando il rapporto con Dio e la comunione tra gli uomini; e il sentiero della civiltà e della pace fra i popoli svanisce.

19 Cfr. Nuova redazione del n. 2667 del *Catechismo della Chiesa Cattolica*, approvata da Papa Francesco, 11 maggio 2018.

20 Cfr. *Politique et société*, Libro-intervista con il sociologo Dominique Wolton, Edizioni L’Observatoire, Paris 2017.



La buona convivenza delle religioni nella società civile globale – una proposta per un obiettivo “SDG 18” delle Nazioni Unite

Ulrich Hemel

Direttore, Weltethos-Institut (Global Ethics Institute), Tübingen

1. La nuova realtà di una società civile globale nella sua diversità e conflittualità

Il XXI° secolo ha iniziato a esacerbare e moltiplicare i dilemmi del vivere bene insieme su questa terra. Stiamo vivendo una pandemia globale. Viviamo condizioni meteorologiche estreme come effetti già evidenti della crisi climatica. Stiamo subendo una perdita mozzafiato di biodiversità. Sperimentiamo i limiti della globalizzazione economica attraverso il fallimento selettivo delle catene di approvvigionamento¹. E sentiamo una varietà di ricadute nei modelli conflittuali di convivenza internazionale, dalle tensioni tra Cina e Stati Uniti a questioni come gli eventi politici del 2021/2022 in Bielorussia, Ucraina, Yemen, Siria, Mali o Cile e Venezuela.

In molti di questi paesi e zone di conflitto vi ci sono convergenze tra forme di identità nazionale e affiliazioni religiose. Ci sono anche movimenti di estremismo religioso come il cosid-

1 Cfr. G. GEIGER, U. HEMEL, S. SSCHOSLER, (a cura di), *Globalisierung, Menschenrechte, Wirtschaft*, Bohlau, Köln 2022.

detto “Stato islamico”, che, in quanto fede islamica radicale ed estremamente violenta, ha dominato parti dell’Iraq e della Siria tra il 2017 e il 2019 e sta ancora attirando l’attenzione su di sé attraverso attacchi.

Sembra quindi ovvio associare le religioni allo scoppio della violenza². Nella mia conferenza alla Summer School dell’UNESCO a Lucerna nel giugno 2019, quindi, ho sviluppato il “Paradosso della pace nelle religioni”. In breve, si legge così: “Le religioni promettono la pace, ma portano violenza e guerra”.

D’altra parte, ci sono numerosi movimenti pacifisti di matrice religiosa in tutto il mondo. Come spesso accade, la realtà religiosa non segue alcun modello esplicativo chiaro, né storicamente, né politicamente, né sociologicamente, né psicologicamente o cognitivamente.

Infatti, circa l’80% della popolazione mondiale professa una religione³. Statisticamente, professare e appartenere a una religione non sono quindi correlati con l’intelligenza o la mancanza di intelligenza, come sembrano suggerire le pubblicazioni del nuovo ateismo⁴. Piuttosto, le religioni sono attori potenti ma anche contraddittori nella società civile globale con vari gradi di intensità di appartenenza. La religione, per l’identità di una persona, può essere periferica, di media importanza o addirittura centrale⁵.

La duplice natura delle religioni come denominazioni e comunità di fede e come attori della società civile rende difficile la loro classificazione e la loro comprensione generale nell’insieme sociale. Nelle società democratiche, questo a volte porta

2 Cfr. M. JURGENSMEVER, *Krieg und Religion, Erkundungen einer ambivalenten Verbindung*, Herder, Freiburg Br 2019; T. CRANE, *Die Bedeutung des Glaubens, Religion aus der Sicht eines Atheisten*, Suhrkamp, Berlin 2019.

3 Cfr. T. CRANE, *Die Bedeutung des Glaubens, Religion aus der Sicht eines Atheisten*, Suhrkamp, Berlin 2019, p. 14.

4 Cfr. R. DAWKINS, *Der Gotteswahn*, Sebastian Vogel, Berlin 2016 (original: *The God Delusion*, London 2006).

5 U. HEMEL, *Religionsphilosophie und Philosophie der Religiosität. Ein Zugang über die Typologie religiöser Lebensstile*, in: Hans-Ferdinand Angel u.a.: *Religiosität. Anthropologische, theologische und sozialwissenschaftliche Klärungen*, Kohlhammer, Stuttgart 2006, pp. 92-115; T. CRANE, *Die Bedeutung des Glaubens, Religion aus der Sicht eines Atheisten*, Suhrkamp, Berlin 2019.



Ricerche

Ulrich Hemel - La buona convivenza delle religioni nella società civile globale
– una proposta per un obiettivo “SDG 18” delle Nazioni Unite

a tabù o addirittura alla folclorizzazione della realtà religiosa⁶. Il bagno delle messe indù nel Gange, il pellegrinaggio alla Mecca o il festival di Oberammergau offrono concentrazioni pittoriche il cui significato cognitivo e sociale viene spesso accompagnato con incerti silenzi o svalutazioni arroganti.

Ciò rende evidente la mancanza di strumenti concettuali per comprendere la religione nel mondo di oggi. Tre elementi sono qui decisivi: (1) la varietà complicata delle religioni con i loro diversi modelli di interpretazione del mondo, (2) l'importanza dell'affiliazione religiosa per l'identità di una persona e (3) la logica religiosa particolare di ciascuna religione che include certe tensioni con forme di interpretazione del mondo scientifico e un rapporto a volte difficile con le esigenze dello Stato e della politica.

Lo scopo dell'esposizione seguente è di contribuire alla coesistenza pacifica e armoniosa di tutte le religioni nella società civile globale. Ciò si unisce alla richiesta di introdurre un 18° Obiettivo di Sviluppo Sostenibile delle Nazioni Unite nel senso di “buona pratica religiosa” (d'ora in poi SDG 18).

L'idea di base è il modello di una “religione capace di vivere nella democrazia” e una “democrazia capace di convivere con la religione”.

Il quadro concettuale della società civile globale richiede una spiegazione. In origine, verso la fine del XX secolo, il termine società civile era usato per indicare le forze che si oppongono a uno stato prepotente e repressivo, ad esempio nelle vicinanze dell'ex Unione Sovietica. A quel tempo, la Chiesa cattolica in Polonia, come il sindacato Solidarnosc guidato da Lech Walesa e fondato nel 1980, era vista come una forza nella società civile⁷.

6 Cfr. D. BONER, *Säkularisierung als Programmierungswechsel: Der frühneuezeitliche Rollentausch von Religion und Politik*, in: Matthias Hildebrandt, Manfred Brocker, Hartmut Behr (a cura di), *Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften, Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven*, Westdeutscher Verlag, Wiesbaden 2001, p.51; E. ZWICK, *In sich anders? Facetten der Thematisierung von Religion. Präliminarien zu Rahmenbedingungen eines Dialogs der Religionen*, in: Elisabeth Zwick, Norbert Johannes Hofmann (a cura di), *Dialog der Religionen, Eine interdisziplinäre Annäherung*, LIT Verlag, Münster 2013, pp.205ss.

7 Cfr. H. FEHR, *Eliten und zivile Gesellschaft, Legitimitätskonflikte*, in *Ost-*

In una seconda fase, che continua ancora oggi, il concetto di società civile è usato in modo diverso. Si riferisce poi al cosiddetto panorama dell'engagement in una società fatta di movimenti civici, organizzazioni non governative (come Greenpeace, Amnesty International e altre), ma anche vari movimenti di emancipazione e protesta (come Attac o il movimento LGBTQI). La società civile in questo secondo senso vede poi i suoi antagonisti in particolare nello Stato e nell'economia⁸.

Il restringimento della società civile ai circoli attivisti e alle organizzazioni non governative ha almeno due conseguenze impegnative: vede gli affari in modo antagonistico e “trascura” la religione. Entrambi gli aspetti hanno conseguenze politiche e sociali, ma non possono essere dati per scontati. Dopo molti anni di ricerca e di dibattito, sembra invece più adeguata una definizione che è allo stesso tempo più ampia e più precisa e che fu sviluppata nell'ambito dell'Istituto per la Strategia Sociale dal 2009 (www.institut-fuer-sozialstrategie.org). Tale definizione mette in relazione la società civile con tutte le persone e le istituzioni, in quanto non attori dello Stato o della criminalità organizzata⁹.

Questa definizione ampia di società civile combina il vantaggio di una chiara distinzione tra la sfera dello Stato e quella della società civile con la percezione della criminalità organizzata come forza interconnessa a livello globale e spesso sottovalutata. Lascia spazio a transizioni fluide come la corruzione dello stato criminale da parte di cricche governative che sfruttano lo stato e il riciclaggio di denaro nella sfera economica come un fenomeno economico di criminalità organizzata.

Un altro vantaggio di questa definizione ampia è la sua operazionalità o misurabilità. Nel nostro mondo digitale distinguiamo già tra interazioni uomo-uomo, uomo-macchina e

mitteleuropa, Springer, Wiesbaden 2014, p. 51.

8 Cfr. R. G. STRACHIWITZ, E. PRILLER, B. TRIEBE (a cura di), *Handbuch Zivilgesellschaft*, De Gruyter Oldenbourg, Berlin 2020.

9 U. HEMEL, *Globale Weltwirtschaft und globalisierte Zivilgesellschaft*, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift*, 13 (2009) 178-191; ID., *Spielregeln in der globalen Zivilgesellschaft, Zur anthropologischen Dimension von Wirtschaft und Gesellschaft*, in P. KLAVOGTL, A. FISCH (a cura di), *Was trägt, wenn die Welt aus den Fugen gerät Christliche Weltverantwortung im Horizont der Globalisierung*, Bonifatius, Paderborn 2010, pp.149-158.



Ricerche

Ulrich Hemel - La buona convivenza delle religioni nella società civile globale
– una proposta per un obiettivo “SDG 18” delle Nazioni Unite



macchina-macchina¹⁰.

In modo analogo si possono distinguere e comprendere le interazioni tra le tre variabili Stato, società civile e criminalità organizzata, perché ci sono ovviamente interazioni tra Stato e società civile come in un'operazione di polizia a protezione di una partita di calcio, tra criminalità organizzata e società civile come nel riciclaggio di denaro, ma anche tra lo stato e la criminalità organizzata, come nel caso degli stati corrotti e dei loro capi di stato criminali.

Inoltre, è possibile lavorare in termini di psicologia della percezione e descrivere gli stati sotto forma di bandiera dalle tre “strisce” citate. A seconda della percezione, il ruolo dello Stato sarà poi preponderante (come in Corea del Nord, per esempio), oppure ci sarà una criminalità organizzata molto forte (come in Italia e Colombia), unita a una società civile più forte o più debole. L'auspicato equilibrio tra Stato e società civile corrisponde anche alla tesi di D. Acemoglu e J. Robinson, che si basa sulla conoscenza storica, dello stretto corridoio di libertà che può essere raggiunto attraverso un tale equilibrio di potere tra Stato e società civile (cfr D. Acemoglu, J. Robinson 2019).

Il vantaggio fondamentale di una definizione ampia di società civile risulta quando si applica il concetto ai suoi vari attori. La definizione citata contribuisce meglio di altre alla visibilità e all'assunzione di responsabilità in tanti ambiti essenziali della convivenza umana, per esempio gli ambiti del business, dello sport e della religione. Chiunque sia un attore, ad esempio nel traffico stradale, ha anche responsabilità, sia come pedone, ciclista o conducente. Non abbiamo bisogno quindi di termini ausiliari come CSR (Corporate Social Responsibility) nel campo delle imprese proprio poiché gli attori economici come le aziende non possono scappare dall'assunzione di responsabilità o delegarla a un dipartimento con qualsiasi nome.

Per capire meglio il concetto di società civile globale, inoltre è importante sottolineare che il concetto di globalizzazio-

10 C. MISSELHORN, *Grundfragen der Maschinenethik*, Reclam, Stuttgart 2018; U. HEMEL, *Kritik der digitalen Vernunft, Warum Humanität der Maßstab sein muss*, Herder, Freiburg/Br. 2020, pp.174-191.

ne va oltre la sfera economica. Dovrebbe essere inteso come una triade che include sia lo scambio globale di beni e servizi (=globalizzazione I) sia il livello di informazione e comunicazione globale, che è principalmente supportato digitalmente (=globalizzazione II), ma anche la realtà spesso trascurata di norme e valori globali, ma a volte conflittivi (=globalizzazione III).

La globalizzazione dei valori e delle norme si riferisce, da un lato, alla sfera economica con l'emergenza della priorità per i valori della trasparenza, dall'altro, della "fairness" (equità o giustizia) e della buona comunicazione¹¹. Un altro fenomeno della globalizzazione dei valori esiste nella sfera politica attraverso la competizione globale di idee tra stati democratici e tecnocratico-autoritari. La "globalizzazione III" include inoltre anche aspetti religiosi, ad esempio a seguito dei movimenti migratori globali. Effettivamente circa 150 milioni di persone in tutto il mondo lavorano attualmente lontano dal loro paese di origine e, naturalmente, portano con sé anche la loro pratica religiosa islamica, cristiana o indù.

I Giochi Olimpici, le elezioni negli USA, un'elezione papale o eventi mediatici come i Mondiali di calcio o la morte della principessa inglese Diana Spencer portano più di un miliardo di persone davanti agli schermi contemporaneamente. Ha senso trovare un linguaggio per questa esperienza collettiva per percepirla meglio di prima ed esprimerla nella sua responsabilità. Se intendiamo le aziende, le associazioni sportive, ma anche le religioni come attori della società civile globale, allora diventa possibile un livello di comprensione e di scambio di aspettative reciproche, che per definizione manca se queste aree vengono escluse dal sociale, dalla politica e soprattutto dai discorsi democratico-teorici.

Tuttavia, poiché le religioni hanno il loro contenuto, la loro vita e la loro logica propria sociale, vi ci sono tensioni e controversie che sorgono regolarmente proprio quando vengono discusse le loro pretese di verità e validità. Questo aspetto richiede quindi un'illuminazione più intensa.

11 Cfr. U. HEMEL, *Kritik der digitalen Vernunft, Warum Humanität der Maßstab sein muss*, Herder, Freiburg/Br. 2020, p. 223.



2. Validità e strumentalizzazione controverse di pretese religiose di verità e validità

Dal punto di vista interno di una religione, Dio merita la priorità anche nella sfera sociale e politica. Le religioni offrono alle persone una visione del mondo completa che afferma di essere vera, sia cognitivamente che socialmente. Ancora di più: laddove le comunità religiose hanno alle spalle la maggioranza della popolazione, chiedono che le loro idee religiose e morali siano trasferite il più completamente possibile nella legislazione e nell'azione dello Stato. Tali pensieri esistono non solo nel cristianesimo e nell'islam, ma anche nell'induismo politico-nazionale e nell'ebraismo ultra-ortodosso.

Tuttavia, i governi teocratici sono l'eccezione in tutto il mondo. Un esempio lampante è l'Iran, il cui Consiglio dei Guardiani, influenzato dalla religione, ha potere politico e fino ad oggi controlla l'interpretazione concreta dell'Islam sciita nella politica quotidiana. Un secondo esempio è il caso speciale dello Stato Vaticano, il cui capo è insieme il capo dello Stato e il capo del cristianesimo cattolico romano. Troviamo stretti legami tra stato, capo di stato e religione maggioritaria anche in Marocco, Arabia Saudita e Gran Bretagna, perché la regina non è solo capo di stato, ma anche capo della Chiesa anglicana.

Ora nessuno affermerà seriamente che la Gran Bretagna sia quindi una teocrazia. E sia l'Iran che il Vaticano hanno ovvi limiti al governo teocratico. Questi possono essenzialmente essere rivestiti di obiezioni sociali e teologiche. Socialmente bisogna sottolineare innanzitutto la questione della maggioranza religiosa e della minoranza religiosa. Ad esempio, qual è la posizione delle minoranze come gli ebrei in Iran? Lo stesso vale per il Myanmar, che è prevalentemente buddista: quali diritti hanno lì i musulmani, come i Rohingya, o invece i cristiani, come l'etnia Karen o Kayin?

Tali questioni sociali e politiche sono una faccia della medaglia. La logica intrinseca di una religione maggioritaria si trova quindi di fronte al compito di determinare il proprio rapporto con l'idea della tolleranza o intolleranza religiosa.

Il Concilio Vaticano II della Chiesa Cattolica (1962-1965) ha professato la libertà religiosa in *Dignitatis Humanae* e *Nostra Aetate*. Nelle discussioni, tuttavia, per alcune voci non

era per niente legittima l'idea di *un diritto all'errore*¹². Quando non si riconosce il diritto all'errore in materia religiosa, le conseguenze possono essere crudeli. Questo vale anche per il rapporto tra cristianesimo ed ebraismo. Le molteplici rivolte antisemite dal 1348 al 1938 e dalla Shoah fino ai giorni nostri furono spesso motivate socialmente e politicamente. Tuttavia, non erano esenti da connotazioni religiose e antiebraiche del cristianesimo.

Per il funzionamento interno di una teocrazia, gioca un certo ruolo anche la strumentalizzazione delle affermazioni di verità religiose. Nella teocrazia, come in ogni forma di governo, si esercita il potere. L'esercizio del potere in riferimento alla volontà di Dio, tuttavia, presuppone che la volontà di Dio sia conosciuta e specificamente rivelata a chi detiene il potere attuale e in modo vincolante.

Tuttavia, poiché tutte le persone giungono regolarmente a conclusioni sbagliate, anche quando hanno il potere, la logica religiosa intrinseca del cristianesimo e dell'Islam, ad esempio, pone domande molto serie ai governanti teocratici. Nel cristianesimo cattolico, il papa è il rappresentante di Cristo sulla terra. Tuttavia, la sua autorità di fare affermazioni infallibili è teologicamente molto limitata da una fitta rete di regole interpretative ermeneutiche¹³. In questo modo viene mitigata la tragedia della differenza tra la volontà di Dio e la volontà di coloro che sono al potere.

L'idea di tolleranza religiosa è il risultato di secoli di conflitto, soprattutto in Europa. Trova la sua continuazione nel postulato politico della libertà di religione come parte dei diritti umani. Non è facile però rispondere chiaramente alla questione ardua fino a che punto si estenda la libertà religiosa e dove e come bisogna mettere un limite. Non è una sorpresa che tali limiti molte volte sono controverse come nell'esempio

12 Cfr. U. HMEI, *Tolerance and the "Right of Error", in a World of Religious Plurality, Religion and Society in the 21st century*, in M. KRIENKE, E. KUHUN (a cura di), *Two indispensable Topoi of Interreligious Dialogue, New „Languages“ Far Beyond the Dead Ends of Dialogue*, Tene Quod Bene Verlag, Wien 2017, pp.65-78.

13 Cfr. H KUNG (a cura di), *Fehlbar? Eine Bilanz*, Benzige 1973.



Ricerche

Ulrich Hemel - La buona convivenza delle religioni nella società civile globale
– una proposta per un obiettivo “SDG 18” delle Nazioni Unite

di un referendum in Svizzera contro la costruzione di minareti nelle moschee islamiche, che ha trovato la maggioranza il 28 novembre 2009.

La realizzazione concreta della libertà religiosa è un processo dinamico e complesso che genera regolarmente disagio e polemica ma anche certe forme politiche e religiose di strumentalizzazione. Nelle polemiche, le nuove minoranze spesso giocano un ruolo, ad esempio attraverso la migrazione¹⁴. Ciò vale ad esempio per la migrazione di persone di origine islamica dalla Turchia, dalla Siria e dall’Iraq in Europa e per la migrazione per lavoro di lavoratori migranti filippini e cristiani in Arabia Saudita: entrambi i gruppi portano con sé la loro religione e cultura nel paese ospitante.

Indipendentemente dalle maggioranze e dalle minoranze sociali, un’altra varietà di tolleranza religiosa è diventata un problema negli ultimi anni. Si tratta della relazione tra persone con identità religiosa e persone senza religione, indipendentemente dal fatto che si descrivano come atee, agnostiche o non religiose. Nelle democrazie occidentali sta prendendo piede una sorta di repressione della religione, tanto che gli argomenti religiosi sono in gran parte tabù in pubblico. Si parla allora dell’idea di “neutralità” invece di “rispetto mutuo”.

Le pretese religiose di verità e validità sono quindi escluse, ma anche ignorate. Dopotutto, o è vero o no che Gesù Cristo è il Figlio di Dio o che Maometto è il profeta supremo. Le stesse religioni hanno saputo affrontare da tempo queste contraddizioni, perché le maggiori religioni mondiali praticano da secoli le varie forme di teologia apologetica o di teologia controversa e sono preparate alla presenza di “altri credenti” nello stesso Paese e area sociale.

Nelle società con la presenza di molte persone senza affiliazione religiosa, talvolta si banalizzano o si ignorano tali domande sulla convivenza fra le persone di diverse visioni del mondo e di diverse religioni. La banalizzazione ha effetto laddove le affermazioni religiose non sono più distinte da forme di mitologia, esoterismo, settarismo o superstizione. Le reli-

14 Cfr. J. MANEMANN, J. SCHREER (a cura di), *Religion und Migration heute*, Schnell & Steiner, Regensburg 2012.

gioni sono quindi viste come fornitori fra tutti gli altri sul vasto mercato delle offerte di significato. A volte, viene aggiunta l'idea sbagliata di fatto che in definitiva tutte le religioni siano in qualche modo uguali.

Analogamente al nuovo ateismo, la veridicità delle affermazioni religiose è fundamentalmente contestata. Da un punto di vista filosofico, naturalmente, la ferma convinzione che Dio non esiste è una certa varietà di affermazioni ideologiche e religiose. Questa varietà, a sua volta, rivendica una tolleranza generale, ideologico-religiosa, ma non deve trasformarsi in discriminazione nei confronti di credenze non atee¹⁵.

L'idea di un'interpretazione globale del mondo nella luce di Dio è inerente alla maggior parte delle religioni. Le religioni fanno domande sulla vita, sul mondo e sull'eternità che nessun altro fa. Forniscono risposte che vanno oltre la scienza e l'arte. E dopo secoli di discussioni filosofiche, la verità della religione, come l'esistenza di Dio, non può essere né rigorosamente provata né rigorosamente confutata.

Tuttavia, una particolarità logica è trascurata in questo discorso, perché la "dimostrabilità" non è una proprietà necessaria delle affermazioni vere. Nessuno dei lettori contemporanei di questo articolo lo scoprirà mai se pioverà il 4 marzo 2144 a Monaco di Baviera o a Milano. Tuttavia, l'affermazione è capace di essere vera, è dimostrabile, anche se su una linea temporale che non è accessibile a noi.

Tuttavia, se ci sono affermazioni vere e non dimostrabili o anche false e non dimostrabili, allora è di eminente importanza comprendere e riconoscere che i modelli religiosi del mondo utilizzano tali classi di affermazioni in modo speciale. Ciò vale in particolare per le domande sull'inizio e la fine del mondo, cioè in cosmologia ed escatologia¹⁶. Le affermazioni sulla vita dopo la morte non possono essere provate con i nostri mezzi. Tuttavia, come l'affermazione sulla pioggia in una

15 Cfr. T. CRANE, *Die Bedeutung des Glaubens, Religion aus der Sicht eines Atheisten*, Suhrkamp Berlin 2019, pp149-176.

16 Cfr. J. RATZINGER, *Eschatologie- Tod und ewiges Leben*, 4. Pustet, Auflage Regensburg 2007 (prima edizione 1977).



Ricerche

Ulrich Hemel - La buona convivenza delle religioni nella società civile globale
– una proposta per un obiettivo “SDG 18” delle Nazioni Unite

città italiana o tedesca nell’anno 2144, appartengono alla classe delle affermazioni possibilmente veritiere ma indecidibili¹⁷.

L’ignoranza religiosa quindi non va bene in una società democratica, perché non è all’altezza degli standard di discorso generalmente accettati e capaci di consenso. Ciò che serve è una società democratica che sia capace di religione, nel senso che tolleri la logica intrinseca della religione senza svalutarla come insensata o irrilevante. Tuttavia, è da esigere anche una pratica religiosa che accetti le condizioni di vita della democrazia senza imporvi politicamente le proprie convinzioni religiose.

Nello spirito di una buona convivenza per tutti, sono da esigere sia una religione capace di democrazia, sia una democrazia capace di religione. In primo piano in questa considerazione c’è il valore della buona convivenza, della “convivialità”. Le pretese religiose di verità e validità sono quindi percepite come tali, ma nella vita pratica devono essere progettate in modo tale che sia possibile una buona convivenza senza la coercizione reciproca e l’uso della violenza. Ciò pone richieste a tutti gli attori dello stato e della società, il che a sua volta porterà a una varietà di processi negoziali più o meno democratici.

Per fare ciò, è necessario riflettere fondamentalmente sui valori comuni nella società civile globale.

3. Valori comuni nella società civile globale: diritti umani, etica globale e Obiettivi di sviluppo sostenibile delle Nazioni Unite

Con circa 8 miliardi di persone, non è facile concentrarsi su valori comuni: culture, situazioni di vita, visioni del mondo e religioni sono troppo diverse. D’altra parte, gli sviluppi tecnici, politici e sociali richiedono un minimo di convivialità nel senso dell’arte del vivere bene insieme.

I valori hanno un carattere normativo. Chi non rispetta i valori di una comunità è soggetto a sanzioni che vanno dalla

17 Cfr. U. HEMEL, *Religiöse Aussagen über den Tod und die Logik religiöser Sprache*, in *Archiv für Religionspsychologie* 19, H. 1, 1990, pp. 34-43.

lieve disapprovazione alla punizione severa o all'espulsione, alla "scomunica".

I grandi sistemi di orientamento contemporanei come la tecnologia, la scienza e la democrazia non sono intrinsecamente capaci di stabilire valori e norme. La tecnologia risolve i problemi tecnici, ma non fornisce alcun orientamento al valore. La scienza cerca una migliore conoscenza, ma non è essa stessa un'autorità che stabilisce le norme. Le democrazie nazionali vivono della moderazione di una varietà di opinioni e correnti, ma non si considerano autorità di determinazione del valore.

La volontà, la capacità e l'autorità di creare valori vincolanti e comuni in tutto il mondo possono essere realizzate solo da un'istanza globale o da un'autorità naturale. Abbiamo a disposizione quindi (1) argomenti di diritto naturale con tutte le difficoltà ad essi inerenti, o autorità superiori come (2) religioni o (3) le Nazioni Unite. Anche allora, si applica l'ovvia restrizione che la validità e l'applicazione di valori e norme sono due cose diverse. In altre parole, la proclamazione di valori comuni non è affatto una garanzia che verranno attuati nella pratica.

Tuttavia, non va sottovalutata la capacità delle persone di andare oltre i loro conflitti verso una cooperazione pacifica. Non è un caso che tutti i tentativi esistenti di formulare valori globalmente validi nella società civile globale facciano riferimento ai tre processi di definizione degli standard citati. Con i suoi 30 articoli, la Dichiarazione universale dei diritti umani (Risoluzione ONU 217 A (III) del 10 dicembre 1948) reagisce alla barbarie della seconda guerra mondiale (1939-1945) e attinge sia da una lunga discussione sui diritti umani che da argomentazioni basate sul diritto naturale considerato "universale"¹⁸.

Nel 1993, il Parlamento delle Religioni Mondiali, con la partecipazione di tutte le religioni del mondo e di molte comunità religiose minori, ha emesso congiuntamente una Dichiarazione Etica Globale, che si basa sui principi dell'umanità e della

18 Cfr. H. BIELEFELDT, *Philosophie der Menschenrechte, Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, wbg, Darmstadt 1998.



Ricerche

Ulrich Hemel - La buona convivenza delle religioni nella società civile globale
– una proposta per un obiettivo “SDG 18” delle Nazioni Unite

regola d'oro. I due principi guida sono interpretati attraverso i valori di veridicità, giustizia, collaborazione e non violenza. A questi si è aggiunto nel 2018 il valore della sostenibilità. Infine, ma non meno importante, la Global Ethic Foundation, che risale al teologo svizzero Hans Küng (1928-2021), e il Global Ethic Institute di Tubinga sono impegnati nella diffusione mondiale di queste idee¹⁹.

Il 1° gennaio 2016 sono entrati in vigore anche i 17 obiettivi di sostenibilità delle Nazioni Unite. Formulati come obiettivi e adottati dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, questi in definitiva descrivono la visione di un mondo pacifico senza povertà, con accesso per tutti all'acqua, al cibo, all'istruzione e ai servizi sanitari. La visione include l'uguaglianza di genere, nonché istituzioni buone e forti, un lavoro equo e la preoccupazione per l'equilibrio ecologico della terra.

La storia dell'impatto dei 17 SDG è notevole. Non esiste oggi un governo democratico che non basi il suo programma su questi obiettivi. La maggior parte delle grandi aziende fa riferimento al proprio contributo alla realizzazione dei 17 SDG sulle proprie homepage, giustamente o in modo propagandistico. Papa Francesco li inserisce anche nelle sue riflessioni nella sua enciclica sociale *Laudato Sii* ma anche in *Fratelli Tutti*.

Tuttavia, se l'80% delle persone nel mondo ora sente di appartenere a una religione, è comunque sorprendente che la religione non abbia quasi alcun ruolo nei 17 SDG. È possibile fare riferimento all'obiettivo dell'SDG 16 su “Pace, giustizia e istituzioni forti” o 17 “Partenariato per gli obiettivi”. Tuttavia, l'esclusione della religione a livello delle Nazioni Unite è doppiamente insoddisfacente: riflette il silenzio delle istituzioni globali quando si tratta di religione. Tale silenzio non riesce a promuovere e a rivendicare esplicitamente il potenziale di pace delle religioni.

Chiunque voglia fare campagna per la religione aperta alla democrazia e la democrazia aperta alla convivenza religiosa a livello globale ha bisogno di un quadro di riferimento che vada oltre i governi nazionali e le dichiarazioni delle singole

19 Cfr. H. KUNG, *Handbuch Weltethos*, Piper, München 2012; U. HEMEL (a cura di), *Weltethos für das 21. Jahrhundert*, Herder, Freiburg/Br. 2019.

religioni. Un nuovo quadro di orientamento potrebbe essere articolato nel quadro di un nuovo e supplementare obiettivo di sostenibilità nel senso di “buona pratica religiosa” (SDG 18). Questo sarà sviluppato nella sezione seguente.

4. Un nuovo quadro di orientamento: la buona pratica religiosa (SDG 18)

I 17 Obiettivi di sviluppo sostenibile delle Nazioni Unite hanno finora completamente ignorato gli attori religiosi. Con molta buona volontà potrebbero essere inclusi nell’SDG 17 “Partenariati per gli obiettivi degli SDG” o nell’SDG 16 “Pace, giustizia e istituzioni forti” come menzionato sopra. Tuttavia, l’importanza ancora elevata delle religioni nel mondo richiede la percezione e l’attenzione esplicite della religione anche a livello della società civile globale e delle istituzioni globali come l’ONU.

L’obiettivo di “buona pratica religiosa” è un termine che introduce al campo religiosa i movimenti attuali per stabilire standard minimi globali. Si collega a termini simili, come “Buone pratiche di fabbricazione” (GMP) per l’area di produzione o l’obiettivo di “Buon governo” (*Corporate Governance*) per attori economici e politici²⁰.

Per essere efficace, il contenuto concreto della buona pratica religiosa deve essere accettabile per la politica e la società civile, nonché per la logica intrinseca delle religioni.

La formulazione del contenuto di tale compito è tutt’altro che facile, soprattutto in considerazione degli insegnamenti religiosi, dei modi di vita e delle pratiche religiose molto diversi che esistono nel mondo. Tuttavia, l’obiettivo di una buona convivenza su questa terra richiede sforzi corrispondenti sia per quanto riguarda i flussi migratori globali sia per quanto riguarda gli standard minimi da rispettare come strumento di politica internazionale. Inoltre, vi è l’obiettivo di una convivenza pacifica e, in senso stretto, non violenta delle religioni.

Si presume che esista anche un limite sociale e legale di tolleranza di fronte alle religioni laddove si verificano massicce

20 Cfr. N. PFITZER, P. OSER, (a cura di), *Handbuch Corporate Governance*, Pöschel, Stuttgart 2003.



Ricerche

Ulrich Hemel - La buona convivenza delle religioni nella società civile globale
– una proposta per un obiettivo “SDG 18” delle Nazioni Unite

violazioni dei diritti umani e l’uso della violenza. Questo vale per gli scandali che circondano gli abusi sessuali nella Chiesa cattolica, così come per le presunte mutilazioni genitali di ragazze islamiche per presunti motivi religiosi o anche per le draconiane decapitazioni da parte del cosiddetto “Stato islamico”.

Dopo numerose discussioni dell’autore con personaggi del campo della religione, della scienza e della politica, sono emersi cinque contenuti concreti di buona pratica religiosa, che dovrebbero essere implementati dagli stati e dagli attori religiosi:

1. Libertà di religione ed espressione;
2. Libertà di culto e di servizio religioso;
3. Libertà di conversione religiosa;
4. La tolleranza religiosa come libertà di praticare o non praticare una religione;
5. Il distanziamento da pratiche religiose crudeli o comunque ostili ai diritti umani.

La libertà di culto e di servizio religioso, come la libertà di conversione religiosa, è diretta conseguenza della principale esigenza della libertà religiosa. In singoli casi, la libertà di culto e di servizio religioso invade lo spazio pubblico, ad esempio durante i pellegrinaggi e le processioni, che si svolgono in molte religioni.

La libertà di conversione religiosa non è garantita in tutti i paesi del mondo. Dalla logica interna della religione maggioritaria, viene ostracizzata come un errore, ancora più grave: come apostasia o defezione dalla vera fede e dalla retta via, spesso severamente sanzionata. Molte persone con una storia di conversione sperimentano ancora oggi forme di discriminazione o addirittura di persecuzione. Questo è particolarmente vero in Afghanistan, Corea del Nord, Cina, Somalia e Nigeria. Ma anche nei paesi occidentali la libertà di conversione religiosa non è ancora sufficientemente garantita. In Israele è ancora proibito agli ebrei convertirsi al cristianesimo. Al contrario, in Germania e in altri paesi dell’UE, le conversioni al cristianesimo di un profugo ex-islamico spesso non sono

riconosciute nella politica di asilo perché si presume che siano misure tattiche adottate dai richiedenti asilo siriani o afgani. Tuttavia, fa parte della libertà religiosa il fatto che non spetta allo Stato giudicare i motivi della conversione religiosa.

Per le ragioni citate, la tolleranza religiosa è un'esigenza globale e una parte centrale della buona pratica religiosa. Si applica ai membri delle religioni maggioritarie e minoritarie. Include la libertà di non praticare alcuna religione e di vivere come atei o agnostici, così come la libertà di impegnarsi e praticare attivamente una religione. Il requisito fondamentale della tolleranza religiosa è il riconoscimento incondizionato del "diritto all'errore" nelle questioni religiose e ideologiche. Perché solo se questo "diritto all'errore" è reciprocamente garantito, le misure attive di pressione e coercizione nelle questioni religiose e ideologiche possono essere arginate. Dopotutto, affermazioni di verità e validità molto diverse di religioni e visioni del mondo coesistono fianco a fianco, senza la possibilità superficiale di un "compromesso" di alcun tipo. La tolleranza religiosa include quindi accettare consapevolmente la necessità di mantenere i contatti con i propri simili e con le istituzioni anche se qualcuno ritiene che alcune delle loro opinioni siano infondate, problematiche o inutili.

In questo contesto è da apprezzare anche "il distanziamento da pratiche religiose crudeli o comunque ostili ai diritti umani". Le religioni sono spesso più antiche delle democrazie. A volte trasportano pratiche che portano a conflitti in una democrazia.

Il confine esatto per una pratica religiosa crudele armata di sanzioni statali, cioè in senso stretto ostile ai diritti umani, è infatti fluido. La schiavitù, il sacrificio umano e la pena di morte sono prevalentemente respinti in tutto il mondo nelle aree laiche e religiose, anche se ci sono ancora circa 25 milioni di persone nel mondo che devono vivere in condizioni di schiavitù²¹. Secondo una dottrina musulmana vincolante o

21 Cfr. M. ZEUBE, *Handbuch der Geschichte der Sklaverei*, De Gruyter Berlin 2013.



Ricerche

Ulrich Hemel - La buona convivenza delle religioni nella società civile globale
– una proposta per un obiettivo “SDG 18” delle Nazioni Unite

fatwa, la circoncisione femminile non è più considerata parte della legittima pratica islamica. Tuttavia, è ancora praticata, anche in Germania²². D'altra parte, la circoncisione dei ragazzi è ancora considerata legittima nell'ebraismo e nell'islam perché il peso della tradizione religiosa è ancora considerato prioritario sul dolore causato per l'intervento.

Il punto di “allontanarsi dalla pratica religiosa crudele ed ostile ai diritti umani” si riferisce molto chiaramente alla necessità di interpretazioni contestuali da parte dello stato, della società e della religione. Anche le credenze religiose sono cambiate nel corso della storia. Proprio come le demarcazioni politiche, hanno sempre bisogno di essere riflesse e riviste.

Non è quindi lecito aspettarsi che l'interpretazione dei cinque contenuti essenziali della buona pratica religiosa possa raggiungere ovunque un consenso. Nel loro insieme, tuttavia, offrono un quadro adeguato per promuovere la pacifica convivenza in tutto il mondo.

5. Prospettive e speranze per il futuro: democrazia capace di religione e religione capace di democrazia

La formulazione della “buona pratica religiosa” e il suo riconoscimento come SDG 18 sarebbe un eccezionale risultato di civilizzazione dell'umanità. Può essere raggiunto solo attraverso la cooperazione di molti attori diversi, politici e religiosi. Può diventare un'espressione di speranza della società civile globale perché offre un quadro per valutare la pratica religiosa delle religioni e l'azione dello Stato nei confronti delle religioni. Consentono la formulazione di standard etici minimi nella convivenza delle religioni e nel rapporto tra religione e Stato.

Un SDG 18 potrebbe anche diventare il punto di riferimento per la politica internazionale. Infatti, risulta essere evidente che una repressione della libertà di espressione politica generale laddove le religioni sono attivamente ostaco-

22 Cfr. J. GRAF, *Weibliche Genitalverstümmelung aus Sicht der Medizinethik, Hintergründe – ärztliche Erfahrungen – Praxis in Deutschland*, V & R uni-press Göttingen 2013, p.112.

late o addirittura soppresse, come in Cina e in altri paesi. Al contrario, l'impegno per la libertà religiosa e la buona pratica religiosa può diventare una preoccupazione fondamentale per i diritti umani, anche quando si lavora insieme agli attivisti per i diritti umani e alle loro varie organizzazioni.

Per le religioni, l'osservanza della buona pratica religiosa può anche diventare un programma di apprendimento di reciproco apprezzamento. A causa della particolarità della loro logica istituzionale, del loro ancoraggio nel mondo dei credenti e della loro vasta gamma di offerte sociali e di visioni del mondo, le religioni hanno una posizione speciale ma anche complicata praticamente in ogni paese del mondo. A causa della loro logica religiosa, devono anche affrontare teologicamente le varie questioni collegate alla loro posizione specifica.

Per il cristianesimo, il confronto tra "fede" e "ragione" religiosa, tema centrale nell'opera di Joseph Ratzinger (Benedetto XVI), gioca un ruolo di primo piano. Inoltre, la disciplina dell'etica sociale è decisiva. Essa si rivolge a questioni di buona convivenza nella società, tenendo conto dei principi fondamentali della personalità, sussidiarietà e solidarietà, oggi talvolta interpretati attraverso i concetti di dignità umana, separazione dei poteri ed equità sociale²³.

Tuttavia, gli aspetti dogmatici appartengono anche alla riflessione teologica sulla buona pratica religiosa. Infine, ogni religione deve rispondere alla domanda sul perché Dio non la voglia o non possa far valere la propria religione a diventare ancora più universalmente riconosciuta. La competizione religiosa è, per dirla in modo sistematico e teologico, un'espressione della libertà umana, ma anche un simbolo dei limiti alla portata di ogni singola religione, per quanto convincente possa trovare le proprie idee e pretese religiose.

Una convivenza delle religioni dal punto di vista della buo-

23 Cfr. P. SCHALLENBERG, *In der Spannung zwischen Civitas Dei und Civitas terrena: Soziallehre und Diakonie als kirchlicher Dienst an der Welt*, in: G. DAL TOSO, P. SCALLENBERG (a cura di), *Iustitia et Caritas, Soziallehre und Diakonie als kirchlicher Dienst an der Welt*, Schöningh, Paderborn 2015, pp. 19-28.



Ricerche

Ulrich Hemel - La buona convivenza delle religioni nella società civile globale
– una proposta per un obiettivo “SDG 18” delle Nazioni Unite

na pratica religiosa va oltre le iniziative ecumeniche. Quelle cercano il dialogo interreligioso per conoscere meglio l'altra religione e chiarire eventuali malintesi. Inoltre, fanno parte della ricerca della verità che tende a una migliore e più profonda conoscenza nel dialogo e nell'incontro con gli altri. In tale prospettiva, il dialogo quindi è preferibile alla lotta per il predominio religioso. Il dialogo interreligioso e l'impegno per l'obiettivo della “buona pratica religiosa” (SDG 18) possono camminare insieme e quindi portare a un vero e proprio programma di apprendimento reciproco, nel senso di promuovere le competenze linguistiche religiose e la valorizzazione dei processi di ricerca religiosa nella pratica responsabile della diversità.

Il quadro di orientamento della “buona pratica religiosa” (SDG 18) si applica anche a livello politico, nazionale e internazionale. Perché una religione capace di democrazia ha bisogno di una democrazia aperta a e capace di religione, sempre con il rispetto degli standard minimi democratici e dei diritti umani.

D'altra parte, nella società democratica abbiamo bisogno della garanzia di una certa qualità del discorso pubblico in merito alle religioni, con la garanzia dei principi del rispetto reciproco e della non discriminazione. Ciò non solo si riferisce al divieto della denigrazione delle religioni tra loro, ma anche alla difesa contro comportamenti problematici. A seconda dei casi, ciò può includere l'ignoranza religiosa inappropriata, il ridicolo o la banalizzazione della religione fino alla mancanza di rispetto per i simboli e le pratiche religiose.

Una società aperta include sicuramente il discorso controverso su dove corrono i confini e su dove la presunta tolleranza si trasforma in disprezzo per gli altri, ad esempio nei casi problematici e borderline della blasfemia. Ciò che è decisivo per una buona pratica religiosa, tuttavia, è l'intuizione che anche il dibattito pubblico sulla religione dovrebbe far parte della comunità democratica.

Per questo motivo, il concetto di competenza interreligiosa dovrebbe essere esteso non solo al conflitto tra le religioni,

ma anche alla discussione critica tra attori d'identità religiosa o laica, fino agli attori atei combattivi. Parliamo quindi di un processo e compito di apprendimento sociale.

Non siamo alla fine dello sviluppo umano. La convivenza di circa otto miliardi di persone sotto le sfide del cambiamento climatico, della trasformazione digitale, della lotta tra i sistemi politici e della diversità, a volte conflittuale, delle religioni è impegnativa. In definitiva, il compito di sopravvivenza dell'umanità include anche la pacifica convivenza di diverse religioni su quest'unica terra.

Se questo avrà successo, le religioni potranno essere forti attori della società civile a beneficio della pace globale in una società globalmente sostenibile. Il riconoscimento dell'obiettivo della "buona pratica religiosa" come 18° Obiettivo di Sviluppo Sostenibile delle Nazioni Unite rappresenterebbe un passo significativo in questa direzione.



La fraternità casa della pace

La profezia di pace di Francesco d'Assisi

fr. Domenico Paoletti

OFMConv - Assisi

Quale pace nella storia?

Oggi con una «guerra mondiale a pezzi», come continuamente ricorda papa Francesco, e venti di guerra che si alzano sull'Europa, ci è difficile afferrare il vero significato della pace.

L'onnipresenza diacronica e sincronica del fenomeno guerra ha spinto il pensiero a un confronto tra l'utopia della pace e il 'realismo' di imbrigliare e regolamentare la guerra, come se questo tipo di approccio, apparentemente razionale, potesse ridurne la portata distruttiva e disumana. Per introdurci alla riflessione sulla pace - la vera pace, solo quella che scaturisce dal riconoscersi figli di un unico Padre e quindi fratelli e sorelle tutti, come ha testimoniato il cristiano Francesco d'Assisi con il saluto evangelico "Il Signore ti dia pace" -, nel presente contributo rivisiteremo prima il lemma *pace* nella visione biblica che evolvendo attraverso i libri storici, sapienziali e profetici culmina nell'evento Gesù Cristo, presenza centrale nella vita di Francesco d'Assisi; in seguito esporremo in sintesi i modi in cui la pace è stata interpretata lungo la storia del cristianesimo, per poi soffermarci sul legame intrinseco tra la pace e il

riconoscersi *fratelli e sorelle tutti*, come testimoniato profeticamente da Francesco d'Assisi.

La pace nella visione biblica

È bene tornare sempre alla ricchezza del vocabolo ebraico *shalôm* (*salâm* in arabo) che possiede un campo semantico estesissimo e comprende tutto ciò che contribuisce alla pienezza di vita e al benessere in ogni sua declinazione all'interno del senso di integrità e di alleanza-comunione. La concezione dello *shalôm* è infatti poliedrica, poiché nella sua radice il vocabolo indica qualcosa che è 'perfetto', 'compiuto'. Pertanto la pace biblica non è solo assenza di guerra - il significato comunemente inteso nel linguaggio corrente -, ma è benessere, prosperità, giustizia, gioia, pienezza di comunione con Dio, con gli uomini e con il creato. Oggi l'analisi storico-critica dei testi biblici consente di interpretare i numerosi testi dell'Antico Testamento che ci appaiono non propriamente pacifici, anzi bellicosi e violenti, leggendoli nel contesto di un'evoluzione sapienziale e profetica, in tensione verso la pace messianica che si avvera in Gesù di Nazareth.

L'orizzonte del messianismo biblico è segnato proprio dalla pace, intesa come pienezza di beni e comunione: significato che si trova anche nel nome di Gerusalemme (*Jerûshalaim*), «città della pace» (*ir shalôm*). Quanto contrasto con la realtà di guerra con la quale questa città continuamente deve misurarsi nel tempo: la pace qui si manifesta paradossalmente come cuore del conflitto. Nella visione biblica la pace consiste nell'armonia tra cielo e terra, nell'amicizia tra il lupo e l'agnello (cf Is 11, 6-8). Nel Nuovo Testamento l'apostolo Paolo definisce Cristo come «nostra pace» (in greco *eirênē*), «colui che ha fatto dei due un popolo solo, abbattendo il muro di separazione che era frammezzo, cioè l'inimicizia... per creare in se stesso dei due un solo uomo nuovo, facendo la pace... Egli è venuto ad annunciare pace a voi che eravate lontani e pace a coloro che erano vicini» (Ef 2,14-17). Gesù dà una pace diversa da quella del mondo (Gv 14, 27) e gli operatori di pace saranno chiamati figli di Dio (Mt 5,9). Si può affermare con fondamento che tutto il Vangelo è Vangelo di pace (Ef 2,17; 6, 15; At 10,36). L'amore ai nemici, così centrale e ribadito nel Vangelo



e caratteristico dell'annuncio cristiano, impone chiaramente di non considerare come 'nemico' nessuno, verità tanto internalizzata dal Poverello di Assisi, come si vedrà.

Viene dunque da chiedersi: come mai la fede cristiana, fondata su Gesù "mite ed umile di cuore", che testimonia, annuncia e dona la pace con la sua vita tutta intera, non ha costruito la pace nella storia in nome del Dio crocifisso e risorto che chiede di amare tutti, anche i nemici? È vero che la pace, dono del Risorto, è affidata agli esseri umani e alla loro capacità di accogliere e custodire il dono della pace. Fa riflettere ciò che scriveva Primo Mazzolari: «Se dopo venti secoli di Vangelo siamo un mondo senza pace, i cristiani devono avere la loro parte di colpa»¹.

Ecco allora che si pone il problema di come il cristianesimo abbia interpretato il Vangelo lungo i secoli.

La pace nella storia del cristianesimo

Diviene necessario gettare uno sguardo sulla storia del cristianesimo, per capire la difficoltà di vivere e testimoniare la pace evangelica - nella convinzione che questa sia la vera pace, perché duratura, integrale e inclusiva di tutti gli esseri viventi e dello stesso creato, tanto che è possibile affermare che la pace integrale è proprio il 'Vangelo della pace'. Nel cammino storico del cristianesimo emerge la distanza che intercorre tra il Vangelo e la prassi testimoniata (e giustificata teologicamente). In questo cammino si incontrano però molti cristiani che vivono il Vangelo della pace: basti pensare ai tanti martiri che muoiono perdonando gli uccisori, come Gesù sulla croce, martiri che credono e testimoniano con la loro vita che «solo l'amore crea», come ha affermato p. Kolbe nel bunker della fame nel campo di concentramento di Auschwitz. Tanti cristiani testimoniano che l'utopia della pace è realizzabile. E tra questi testimoni e profeti di pace rifulge la figura di Francesco d'Assisi.

Lo sguardo sulla pace lungo la storia del cristianesimo parte dalla constatazione che dal Vangelo non si può ricavare un codice normativo giuridico sulla pace e la guerra.

1 P. MAZZOLARI, *Tu non uccidere*, Paoline, Milano 1991⁸, 99.

Ecco perché nella storia della Chiesa si incontrano letture contrastanti del Vangelo: c'è chi ne trae un messaggio pacifista e chi un'apologia della guerra giusta; c'è chi offre della pace una lettura esclusivamente escatologica e chi una lettura tutta spiritualista, interiore e privata. In realtà il Vangelo è il Vangelo degli operatori di pace all'interno della storia umana, dell'impegno storico concreto.

Dalla storia emerge che il giudizio sulla guerra è legato a quello sulla partecipazione alla vita pubblica e, dopo le persecuzioni, è legato alla posizione che si assume nei confronti dell'impero romano. Il «non uccidere», che nei primi secoli del cristianesimo valeva in assoluto (anche nei confronti dell'ingiusto aggressore), si stempera quando la cristianità giunge al potere, fino ad annullarsi con la scelta favorevole al servizio militare da Costantino in poi: una scelta favorita dalla progressiva cristianizzazione delle strutture dell'impero stesso. Per capire il cambiamento basti pensare che il Concilio di Arles del 314 prevedeva punizioni ecclesiastiche per i disertori, mentre secondo l'editto di Teodosio II del 416 solo i cristiani potevano prestare servizio nell'esercito. Così si andò elaborando una teologia della 'guerra giusta' che faceva coincidere la cristianità con l'impero: la guerra era vista come difesa della *pax romana*. Padre di questa tradizione di pensiero è Agostino (non senza un forte influsso del suo maestro di pensiero, Ambrogio): nelle sue opere prende forma la teoria della guerra giusta, provocata dall'emergenza delle invasioni barbariche. La guerra viene giustificata per riparare abusi nei confronti della giustizia e riportare la pace. Semplificando molto si può affermare che, da questo momento storico in poi, e certamente andando oltre la volontà e le intenzioni di Agostino, attraverso le forzature giuridiche del *Decretum Gratiani* (XII sec.), tale pensiero fa da supporto alla teoria della 'guerra giusta' fino al Concilio Vaticano II.

Può la guerra essere giusta? La triste storia dell'evangelizzazione forzata di parte dell'Europa, delle crociate, delle guerre di religione, della conquista cattolica delle Americhe, si protrae fino al secolo XIX. Ancora nel secolo XX si sono viste guerre tra cattolici e protestanti in Irlanda, tra cattolici e ortodossi nei Balcani; e oggi conflitti e schieramenti contrapposti,



in Ucraina, tra gli stessi cristiani ortodossi (florussi e filooccidentali). Nel momento in cui scriviamo è iniziata la guerra in questa parte dell'Europa orientale e l'afasia della Chiesa ortodossa di Mosca accompagna l'aggressione militare di Vladimir Putin all'Ucraina. È davvero triste e sconcertante che la Chiesa ortodossa russa possa mostrarsi complice nel suo silenzio con l'aggressione militare a un paese e a una società democratica, a fratelli e sorelle cristiani. Quale Vangelo della libertà e della pace si professa e si pratica?

L'approfondimento teologico di oggi, fondato sul Vangelo, può essere letto come un vero *kairòs*. Uno sguardo alla storia della teologia ci fa notare che una trattazione sistematica sulla pace è quasi assente: riflessioni sulla pace si incontrano in prospettiva escatologica o spirituale, trascurando l'impegno storico concreto. La riflessione è incentrata più sulla guerra giusta che sulla pace, da costruire sempre artigianalmente.

Occorre aspettare il Concilio Vaticano II e l'enciclica *Pacem in terris* (1963) di Giovanni XXII, che apre la strada alla costituzione conciliare *Gaudium et spes*, per vedere la pace ricollegata alla storia della salvezza secondo il disegno di Dio rivelato pienamente in Cristo, la pace nel senso pieno dello *shalom*: un ideale di relazioni armoniche corrispondenti al progetto del Creatore².

Con papa Francesco il "non uccidere" è tornato ad assumere una portata assoluta, con l'affermare che la pena di morte, qualsiasi reato sia stato commesso, è inammissibile: «Oggi, infatti, *la pena di morte è inammissibile, per quanto sia grave il reato commesso* dal condannato. È un affronto all'inviolabilità della vita e della dignità della persona umana che contraddice il disegno di Dio sull'uomo, la società e la sua giustizia misericordiosa (...). Essa non rende giustizia alle vittime, ma incoraggia la vendetta. Il comandamento 'Non uccidere' ha un valore assoluto e riguarda sia l'innocente che il colpevole»³.

2 Cf L. LORENZETTI (a cura di), *Dizionario di teologia della pace*, EDB, Bologna 1997, pp. 303 - 326.

3 PAPA FRANCESCO, *Lettera al Presidente della Commissione internazionale contro la pena di morte*, 20 marzo 2015. Lo stesso pontefice, in data 11 maggio 2018, ha approvato la nuova redazione del n. 2267 del *Catechismo della Chiesa Cattolica* sull'inammissibilità della pena di morte:

Ma il cammino della pace – il cui vero nome, secondo Paolo VI, è oggi “sviluppo integrale” - è ancora molto lontano dalla vita concreta di tanti uomini e donne, in diverse parti della terra. Se teniamo presente oggi lo sviluppo delle armi nucleari, chimiche e batteriologiche e le crescenti possibilità offerte dalle nuove tecnologie, sono insostenibili «i criteri razionali maturati in altri secoli per parlare di una possibile “guerra giusta”. Mai più la guerra!»⁴.

In questo orizzonte ermeneutico della pace, riportata teologicamente alla novità del Vangelo, ancora persiste un diffuso pensiero laicista che imputa al «legame maledetto» tra religione e violenza la causa remota delle guerre e l'impossibilità di una vera pace. Oggi in molti casi il monoteismo è visto come principale ed essenziale minaccia al progresso di una civiltà della ragione e della tolleranza. Le tre religioni monoteistiche dell'area mediterranea (giudaismo, cristianesimo, islam) appaiono, in virtù di questo presupposto, come il seme radicale della violenza fra gli uomini. Come abbiamo visto, è storicamente vero che esiste un oscuro rapporto fra le umane tradizioni del sacro e l'oscura pulsione della violenza, che ritorna di generazione in generazione. Le guerre di religione, come la guerra alla religione, sono due forme dell'identica perversione dell'*humanum*.

Davanti a tale accusa rivolta alle religioni - e in particolare al monoteismo - di essere terreno di cultura della violenza, la Commissione Teologica Internazionale risponde con un in-

«Per molto tempo il ricorso alla pena di morte da parte della legittima autorità, dopo un processo regolare, fu ritenuta una risposta adeguata alla gravità di alcuni delitti e un mezzo accettabile, anche se estremo, per la tutela del bene comune. Oggi è sempre più viva la consapevolezza che la dignità della persona non viene perduta neanche dopo aver commesso crimini gravissimi. Inoltre, si è diffusa una nuova comprensione del senso delle sanzioni penali da parte dello Stato. Infine, sono stati messi a punto sistemi di detenzione più efficaci, che garantiscono la doverosa difesa dei cittadini, ma, allo stesso tempo, non tolgono al reo in modo definitivo la possibilità di redimersi. Pertanto la Chiesa insegna, alla luce del Vangelo, che “la pena di morte è inammissibile perché attenta all'inviolabilità e dignità della persona”, e si impegna con determinazione per la sua abolizione in tutto il mondo».

4 PAPA FRANCESCO, *Fratelli tutti*, 258.



teressante documento dove «si tratta di riconoscere al kairòs dell'irreversibile congedo del cristianesimo dalle ambiguità della *violenza religiosa*, il tratto di *svolta epocale* che esso è obiettivamente in grado di istituire nell'odierno universo globalizzato»⁵. Il documento, purtroppo non molto presente nel dibattito culturale odierno, è guidato nel suo svolgersi da una convinzione propositiva: la riflessione teologica può e deve trarre dalla migliore conoscenza e intelligenza della Parola di Dio i principi della decostruzione di questo pregiudizio. Il cristianesimo ha maturato anche storicamente, grazie allo studio della Rivelazione cristiana, la serietà irrevocabile dell'interdetto evangelico nei confronti di ogni contaminazione fra religione e violenza. Il linguaggio della dignità e libertà della persona è oggi recepito come intrinseco alla verità cristiana.

A tale proposito, non va rimosso dalla relazione tra religione e violenza il discorso di Benedetto XVI tenuto all'Università di Regensburg il 12 settembre 2006, che tanto ha fatto discutere, soprattutto dove afferma che il dilemma che oggi ci sfida in modo molto diretto è se «la convinzione che agire contro la ragione sia in contraddizione con la natura di Dio, è un pensiero greco o vale sempre e per se stesso». Nel tentativo di dare una risposta, Benedetto XVI afferma la «necessità intrinseca di un avvicinamento tra la fede biblica e l'interrogarsi greco (...) dell'incontro tra fede e ragione, tra autentico illuminismo e religione» perché «non agire "con *logos*" è contrario alla natura di Dio».

Quale pace? Per rispondere a questa domanda occorre riconoscere fondamentalmente e fondatamente il nesso tra la pace e la verità, come lo stesso Benedetto XVI ha evidenziato fin dal suo primo messaggio per la Giornata mondiale per la Pace del 1° gennaio 2006: *Nella verità, la pace*.

La verità del Vangelo della pace, che ha avuto ed ha nella storia tante interpretazioni da renderla irriconoscibile (e certo non generativa di comunione), torna ad essere attrattiva e a coinvolgere solo quando la si incontra incarnata coerentemente in una persona. È quanto riconosciamo e contempliamo nel

5 COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Dio Trinità, unità degli uomini. Il monoteismo cristiano contro la violenza*, del 6 gennaio 2014, 64.

cristiano Francesco d'Assisi: in lui la Parola di Dio non è più un libro, ma è carne di pace, parole di pace, gesti di pace, stile di pace: ecco perché sorprende l'uomo di tutti i tempi, per risvegliare in tutti il desiderio e il sogno della pace universale.

Non a caso Assisi, grazie a san Francesco, è “città della pace”, tanto che Giovanni Paolo II la scelse nel 1986 per l'incontro di preghiera per la pace con tutti i rappresentanti delle confessioni cristiane e delle grandi religioni mondiali. Assisi è il luogo che la testimonianza e il messaggio di Francesco hanno trasformato in centro attrattivo e irradiante di fraternità universale, “Assisi città simbolo della pace”. Ma occorre essere attenti a non ridurre questo a uno slogan propagandistico, perché la pace che testimonia Francesco è quella che ha radici evangeliche e costituisce l'alternativa a una società divisa e bellicosa, com'era la società del suo tempo (e come lo è ancora la nostra, pur nella grande diversità delle manifestazioni).

Francesco, il cristiano di pace

Per Francesco il *saluto di pace* sta, rispetto alle diverse altre esperienze pur importanti e ai vari inviti pur essenziali, nello stesso rapporto del «vivere secondo la forma del santo Vangelo»⁶. Francesco afferma chiaramente nel suo Testamento: «Il Signore mi rivelò che dicessimo questo saluto: “Il Signore ti dia pace”». La pace per Francesco è Gesù Cristo, fondamento, amore e ragione della sua esistenza: «Tu sei la pace»⁷. La pace è la relazione con Cristo che informa e forma tutte le sue relazioni.

La biografia di Francesco narra che la sua comprensione della pace conosce un'evoluzione. Negli anni giovanili lo si vede combattere, come cristiano, contro i perugini cristiani, secondo quella concezione della “guerra giusta” che ogni schieramento accampava per giustificare la guerra. Ma nella

6 Cfr. A. MATANIĆ, *Presentazione e analisi storico-critica degli scritti di San Francesco*, in AA.VV., *Approccio storico-critico alle Fonti Francescane*, Roma 1979, pp. 65 ss. Cfr. Giovanni Paolo II, *Lettera ai Ministri Generali degli Ordini Francescani nell'VIII centenario della nascita di san Francesco*, 16 agosto 1982), il quale accosta Efesini 2,14 e la *Lettera al capitolo generale* 1,14 di san Francesco.

7 FRANCESCO D'ASSISI, *Lodi al Dio Altissimo*, Fonti Francescane 261.



guerra Francesco sperimenta la sconfitta, la sofferenza e l'umiliazione della prigionia, vede la tragedia della guerra come inutile e disumana strage. È allora che, sconfitto e prigioniero, egli comincia a pensare al cristianesimo nel modo nuovo che lo condurrà ad ascoltare il Crocifisso nella chiesetta diroccata di san Damiano. Così comincia a conoscere veramente il Dio di Gesù Cristo, e per questa via, più tardi, comprenderà che le crociate non sono la via giusta per difendere i diritti dei cristiani in Terra Santa. Francesco impara che bisogna prendere alla lettera il Vangelo per assimilarne lo spirito. Ecco perché «da quest'uomo, da Francesco, che ha risposto pienamente alla chiamata di Cristo crocifisso, emana ancora oggi lo splendore di una pace che convinse il sultano e può abbattere veramente le mura»⁸.

Per capire «quale pace?» è significativamente istruttivo considerare il *cammino di conversione* che Francesco compie e che culmina nella decisione di vivere secondo il Vangelo: «Questo voglio, questo chiedo, questo bramo di fare con tutto il cuore!»⁹. Si tratta di un cambiamento fondamentale di orizzonti nella sua vita. Nella sua vita ora il primato di Dio si sostituisce al primato dell'io. E il primato di Dio è il primato di Cristo, della sua croce, luogo generativo di pace a caro prezzo. Dalla croce di Cristo apprende a spogliarsi della sua autosufficienza, del suo autocentrato. La pace, ci dice tuttora Francesco, si costruisce cominciando a spogliarsi di sé per aprirsi a Dio Padre e agli altri, riconosciuti come fratelli e sorelle. L'icona della spogliazione riassume ed esprime questi inizi di Francesco, che si apre al Dio crocifisso per poi riconoscerlo nel lebbroso e in ogni fratello e sorella. La pace in Francesco sboccia all'interno del processo di conversione al Vangelo della pace, processo che egli chiama “fare penitenza”, nella doppia accezione del convertirsi al Dio di Gesù Cristo e del “fare misericordia” nei confronti dei lebbrosi, guardando ogni creatura con gli occhi di Colui che è solo misericordia. La vera pace per Francesco d'Assisi ha la sua origine, il suo modello e la sua meta nel Dio che si è rivelato in Gesù di Nazareth che egli segue come “for-

8 J. RATZINGER, *Lo splendore della pace di Francesco*, in «Trenta giorni» 10 (2002) 1, 5.

9 TOMMASO DA CELANO, *Vita prima* Cap IX, 22: FONTI FRANCESCANE 356.

ma di vita”, imparando ad essere uomo di pace: «Imparate da me, che sono mite ed umile di cuore» (Mt 11,29). Non si tratta di una pace che scaturisca unicamente da accordi sociopolitici motivati da interessi di natura ideologica ed economica, ma di una pace che deve essere prima di tutto interiore.

Pace integrale

Nella sua ‘vulgata’ si trovano episodi che hanno contribuito a renderlo testimone paradigmatico della pace: la pace con i briganti di Monte Casale, l’incontro con il Sultano in tempo di crociata, ma anche l’armonia ritrovata con l’intera creazione. L’espressione più eloquente della pace integrale, in Francesco, è senz’altro il *Cantico di Frate Sole*, dal quale papa Francesco ha tratto l’ispirazione, oltre allo stesso titolo-incipit, per l’enciclica *Laudato si’* “sulla cura della casa comune”: la pace è riconoscimento che tutto è dono dell’*Altissimo bon Signore* ed è armonia di relazioni con Dio, con gli altri, con la natura e con se stessi. Ecco come ne parla papa Francesco in una sintesi inclusiva, completa ed efficace: «Egli (Francesco) manifestò un’attenzione particolare verso la creazione di Dio e verso i più poveri e abbandonati. Amava ed era amato per la sua gioia, la sua dedizione generosa, il suo cuore universale. Era un mistico e un pellegrino che viveva con semplicità e in una meravigliosa armonia con Dio, con gli altri, con la natura e con se stesso. In lui si riscontra fino a che punto sono inseparabili la preoccupazione per la natura, la giustizia verso i poveri, l’impegno nella società e la pace interiore»¹⁰. Occorre superare letture parziali del Santo di Assisi che sottolineano un solo aspetto della sua poliedrica personalità a scapito di altre. Così si è arrivati a presentare un Francesco buono per ogni stagione, dal vegetariano al pacifista, dal patriottico al cosmopolita..., dimenticando la sorgente vera della sua ricca e provocante personalità, che è il suo rapporto con il Dio di Gesù Cristo. La pace integrale significa innanzitutto armonia con Dio che per Francesco è al centro di tutto, è il «*Deus meus et omnia*»; anche se questa espressione non appare esattamente con questi termini nei suoi Scritti, riassume in

10 PAPA FRANCESCO, *Laudato si’*, 10



modo perfetto il senso dell'assoluto di Francesco¹¹. Le *Lodi di Dio Altissimo* con l'annessa *Benedizione a frate Leone*, scritte da Francesco stesso su una "cartula" (piccola pergamena) sul monte La Verna nel 1224 due anni prima della morte e che si conserva nel Sacro Convento di Assisi, è icona della duplice relazione di Francesco con Dio e con il fratello. Le *Lodi* con le quali Francesco mette al centro il "Tu sei" per ben trenta volte: «*Tu sei santo, Signore solo Dio, che compi meraviglie. ..., Tu sei il bene, ogni bene, il sommo bene, Signore Dio vivo e vero. Tu sei amore e carità, Tu sei sapienza, Tu sei umiltà, Tu sei pazienza, Tu sei bellezza, ... Tu sei gaudio e letizia, Tu sei la nostra speranza, ... Tu sei la nostra fede, Tu sei la nostra carità, Tu sei tutta la nostra dolcezza, Tu sei la nostra vita eterna, grande e ammirabile Signore, Dio onnipotente, misericordioso Salvatore*» (FF 261). Le *Lodi* sono il sigillo della relazione con Dio, di un'esistenza vissuta in Dio e tutta orientata al suo servizio, come propone ai frati: «Nient'altro dunque dobbiamo desiderare, nient'altro volere, nient'altro ci piaccia e ci soddisfi se non il Creatore e Redentore e Salvatore nostro, solo vero Dio, il quale è il bene pieno, ogni bene, tutto il bene, vero e sommo bene, ... Niente dunque ci ostacoli, niente ci separi, niente si interponga» (FF 70-71).

L'amore per Dio è verificato (= reso vero) nell'amore verso gli altri, nel vivere in armonia e in pace con gli altri. La verifica del cammino di conversione al Vangelo per Francesco è nell'amore del prossimo. Se io dico 'amo Dio' e non amo il prossimo, non sono cristiano. Finché c'è un fratello o una sorella a cui chiudiamo il nostro cuore, siamo ancora lontani dall'essere cristiani, dall'essere discepoli del Vangelo della pace. A questo proposito basti tenere presente la *Lettera a un ministro* che, logorato dalle tensioni che gli procuravano i suoi rapporti con i frati, chiede di ritirarsi in un eremo. Francesco gli risponde di amare chi lo contrasta e gli fa del male «e non aspettarti da loro altro, se non ciò che il Signore ti dirà. E in questo amali e non pretendere che siano cristiani migliori» (FF 234). Il totalmente Altro si è fatto assolutamente vicino, così che lo si incontra e lo si ama nel fratello e nella sorella che Dio pone

11 Cf JAVIER GARRIDO, «Dio mio e mio tutto». Francesco e il senso dell'assoluto, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2021.

sul nostro cammino. La pace integrale è conversione a Dio e al fratello e alla sorella.

La conversione spinge Francesco anche a guardare con occhi diversi tutte le creature, tanto che anche gli animali diventano suoi fratelli più piccoli, e nel creato scorge l'orma del Creatore. Di questo atteggiamento interiore il *Cantico di Frate Sole* è l'espressione più nota e profonda.

Queste armonie, che costituiscono il tessuto della pace testimoniata da Francesco, vanno sempre comprese e interpretate a partire dall'incontro con Cristo. È l'adesione al Vangelo che apre alla riconoscenza, alla prossimità e all'accoglienza fraterna verso tutti, e alla 'restituzione' che è la dinamica della povertà. La fede evangelica dà a Francesco l'apertura e la capacità di sentire l'altra persona affettivamente ed effettivamente fratello e sorella, e lo spinge fino a chiamare fratello e sorella ogni creatura presente e sperimentabile nel mondo. Aver tolto dal vocabolario la categoria amico/nemico e aver tutto centrato sul lemma fratello/sorella va tenuto presente nel comprendere le motivazioni e la radice di questa pace universale, armonica, inclusiva e capace di promuovere la dignità di ogni persona. Francesco sperimenta che, quanto più assimila lo spirito del Vangelo, tanto più è capace di crescere nel dialogo e nell'incontro con persone diverse da lui in un processo di pace; e ciò è possibile, ribadiamo, dal vivere secondo il "Vangelo del Signore nostro Gesù Cristo". La pace evangelica è così alle radici - radici ideali e radici storiche - del movimento che da Francesco prende l'avvio¹².

Volendo raccogliere le ragioni della pace e riconoscerne i fondamenti, occorre porsi la domanda: "Dov'è la pace?". La storia sembra smentire che sia stata raggiunta, al cosiddetto progresso umano non si accompagna un progresso di pace, come vediamo anche nel momento presente. Perché sembra che la pace non possa abitare nell'umanità? Certe visioni della storia giungono a considerare la guerra necessaria perché possa esserci progresso. Per esempio, dire o pensare che *potestas, non veritas facit legem*; leggere la storia come perennemente abitata dalla contrapposizione amico-nemico; fino al punto di

12 Cf A. MATANIĆ, *Adempire il Vangelo*, Roma 1967, 81.



considerare la guerra come l'”ostetrica della storia”. *Dove abita la pace?* È la domanda che rimanda alla domanda fondamentale, la prima che Dio rivolge: Adam (=uomo), *dove sei?* (Gen 3,9).

La risposta di Francesco è che la pace risiede e si costruisce solo nella fraternità.

Dove abita la pace? La fraternità luogo della pace

Francesco d'Assisi vive e annuncia la relazione intrinseca tra fraternità e pace. Chi riconosce la paternità di Dio e la conseguente fraternità universale non può non essere una persona di pace. Allora la pace dimora, è custodita e cresce nella fraternità, che è dimensione fondamentale e radicale di ogni essere umano. Di fronte a tante sofferenze, ingiustizie, sfruttamenti e uccisioni è sempre attuale la domanda di Dio a Caino, dopo il suo fratricidio: «Dov'è tuo fratello?» (Gn 4,9).

Il Vangelo dona a Francesco una verità fondamentale: Dio è nostro padre che nel figlio Gesù ci ha donato un fratello così da farci tutti figli e fratelli. Il Vangelo della fraternità è stato il suo progetto: diventare ed essere “frate Francesco”, fratello di tutti. Non sorprende il fatto che papa Francesco abbia utilizzato un'espressione di frate Francesco (tratta dalla sua VI Ammonizione), per il titolo-incipit della sua enciclica *Fratelli tutti* che, significativamente, ha voluto firmare il 3 ottobre 2020 sulla tomba del Santo di Assisi. Non sorprende, perché papa Bergoglio già nella scelta del suo nome da pontefice ha espresso il desiderio di ispirarsi al sogno fraterno di san Francesco nel vivere il ministero evangelico, nella convinzione che solo tornando alla logica e alla sintassi della fraternità è possibile affrontare e risolvere le innumerevoli divisioni e lotte che, tra gli umani, sorgono dall'incontro con la diversità dell'altro. Guardando frate Francesco, si ridesta il sogno della fraternità universale: «Sogniamo come un'unica umanità, come vian-danti fatti della stessa carne umana, come figli di questa stessa terra che ospita tutti noi, ciascuno con la ricchezza della sua fede o delle sue convinzioni, ciascuno con la propria voce, tutti fratelli!»¹³. È nota dagli scritti dell'Assisiato, in particolare dalle sue lettere, la scelta di presentare se stesso o di firmarsi

13 PAPA FRANCESCO, *Fratelli tutti*, 8.

usando sempre la formula “frate Francesco”, aggiungendovi “piccolino” e “servo” che esprimono l’aggettivo “minore” da lui scelto nel chiamare la sua *fraternitas* : «Voglio che questa fraternità si chiami Ordine dei frati minori»¹⁴. La pace è il frutto di una fraternità che ha la minorità come codice relazionale¹⁵ e che si esprime nella dinamica della prossimità, facendosi stile accogliente. Francesco si converte da una visione piramidale della vita relazionale, tipica del tempo feudale, a una visione di rapporti circolari di reciprocità, dove il più grande è colui che si fa più piccolo (= *minore*, meno di).

Frate Francesco ci ricorda che la fraternità, dimora della pace, se è priva del riferimento ad un Padre comune (al Padre nostro) non riesce a sussistere nella sua vocazione universale. La fraternità di pace trova la sua origine, e quindi la sua fondazione più che razionale, a partire «da una vocazione trascendente di Dio Padre, che ci ha amati per primo, insegnandoci per mezzo del Figlio che cosa sia la carità fraterna»¹⁶. Francesco d’Assisi da Gesù, Figlio del Padre, impara ad essere figlio del Padre e fratello di tutti. Da Gesù impara lo “svuotamento di se stesso” (= minorità, *kénosis*) per fare spazio all’altro, a ogni altro. Questo svuotarsi è il terreno fecondo dove germoglia e cresce la pace che dovrebbe stare a cuore a tutti i credenti e diversamente credenti: «le diverse religioni, a partire dal riconoscimento del valore di ogni persona umana come creatura chiamata ad essere figlio o figlia di Dio, offrono un prezioso apporto per la costruzione della fraternità e per la difesa della giustizia nella società»¹⁷ e, quindi della pace. Il dramma della modernità è legato al fatto che la fraternità, secolarizzandosi, non riconosce la comune paternità di Dio. Della triade della Rivoluzione francese, *liberté, égalité, fraternité*, la fraternità rimane quasi assente e impotente a mediare tra *égalité* e *liberté*. Da qui le derive del liberalismo, con il fenomeno delle diseguglianze in nome della libertà, e il totalitarismo comunista, con

14 TOMMASO DA CELANO, *Vita prima* Cap XV, 38: FONTI FRANCESCANE 386.

15 Cf D. PAOLETTI, *Minorità: la forma di Francesco. Attualità inattuale*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2020.

16 PAPA BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, 19.

17 PAPA FRANCESCO, *Fratelli tutti*, 271.



la perdita della libertà in nome dell'uguaglianza.

La fraternità universale, vero nome della pace

L'annuncio evangelico della paternità universale di Dio Padre e della conseguente fraternità universale tra gli esseri umani è annuncio del Regno di Dio, che è regno di fraternità, di pace, per tutte le persone e per tutti i popoli; un Regno che non è fuori ma dentro la storia in tensione alla pienezza escatologica. Questo è il messaggio che il Santo di Assisi annuncia per le vie del mondo. La pace che non sia frutto dello sviluppo integrale di ogni uomo, di tutto l'uomo e di tutti gli uomini non avrà futuro perché conserva e coltiva semi di nuovi conflitti e di varie forme di violenza¹⁸. In questa prospettiva di fraternità universale il dialogo è via alla pace duratura solo se non si ferma alla risoluzione dei conflitti (per approdare a una pace "in negativo"); il dialogo porta alla vera pace se apre i dialoganti a riconoscere una comune visione di fraternità universale e se, di conseguenza, agisce sugli atteggiamenti e comportamenti per costruire la fraternità realizzando lo sviluppo integrale di ogni uomo, di tutto l'uomo e di tutti gli uomini. Allora il dialogo non è un semplice incontro per conoscersi meglio, ma è l'arte di imparare a camminare insieme rispettandosi nella diversità per cercare insieme e riconoscere la stessa meta di pienezza (lo *shalom!*). Il vero dialogo conduce alla fraternità universale, dove vive la vera pace. Alla globalizzazione della violenza e dell'indifferenza occorre contrapporre la globalizzazione della fraternità come via per ricreare legami lacerati, sanare conflitti, promuovere la pace, affrontare insieme il futuro. Solo la fraternità, vista come un processo, è capace di ricomporre la complessità conflittuale delle relazioni internazionali, locali e interpersonali. La visione globale della società è quella di Francesco che nei secoli XIII, in una società molto gerarchizzata nella quale ciascuno aveva uno statuto preciso, sceglie di voler essere fra coloro che non ne avevano alcuno, "frate minore" con l'unico privilegio di non avere privilegi: il suo farsi povero lo rende pacifico verso tutti. France-

18 Cfr. IDEM, *Evangelii gaudium*, 219; Intento già presente nell'enciclica *Populorum progressio*, di Paolo VI del 1967: lo sviluppo dell'uomo, di tutto l'uomo e di ogni uomo, nel suo 'essere' più ancora che nel suo 'avere'.

sco cerca sempre di ricomporre in un atteggiamento inclusivo e in un discorso di pace le disuguaglianze, i diversi stili di vita. In tempi di crociate, animato da una visione universale di fraternità, va incontro al Sultano con lo stile evangelico dell'amore fraterno, annuncio dell'amore di Dio che vuole che tutti siano salvi: fratelli e sorelle in comunione. La fraternità è fragile come l'amore, la storia lo testimonia, eppure è l'unica via e l'unico mezzo per resistere alla crudeltà del mondo. La pace vera - dice Francesco con la sua testimonianza grata, gratuita e gioiosa - scaturisce dall'accoglienza del principio di gratuità come un dono che si riceve, che non si impone mai, e chiede soltanto di essere accolto come una forza che ha in sé la capacità di generare e di orientare il cammino dell'uomo verso l'unità e la fraternità. Il «principio di gratuità come espressione di fraternità»¹⁹ è a fondamento della pace.

Interessante come papa Francesco, alla scuola del Santo di cui porta il nome, sviluppa il tema della *fraternità, fondamento e via per la pace* nel suo primo Messaggio della Giornata mondiale della pace 2014. Propone la via della fraternità per dare al mondo un volto più umano, ricordando che la fraternità è una dote che ogni uomo e ogni donna reca con sé in quanto essere umano, figlio/a dello stesso Padre. Di fronte ai molteplici drammi che colpiscono la famiglia dei popoli - povertà, fame, sottosviluppo, conflitti, migrazioni, inquinamenti, disuguaglianze, ingiustizie, criminalità organizzate, fondamentalismi, indifferenza... -, la fraternità è fondamento e via per la pace.

19 PAPA BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, 34.





Studi

La povertà ai tempi del Covid-19
di **Stefano Zamagni**

Dialogo fra le generazioni,
educazione e lavoro: strumenti per
edificare una pace duratura
di **Mario Toso**

Sulle tracce della «migliore politica»
nella Fratelli tutti
di **Nicola Carozza**



La povertà ai tempi del Covid-19

Stefano Zamagni

Pontificia Accademia Scienze Sociali

1. Introduzione

Uno dei temi su cui la più recente elaborazione di Dottrina Sociale della Chiesa si è maggiormente soffermata è lo scandalo della povertà, intesa quale indigenza, miseria subita, non certo quale virtù evangelica, liberamente scelta. Fame e deprivazioni non sono una novità del nostro tempo. Esse però ci appaiono oggi intollerabili in un modo diverso dal passato, dal momento che non sono la conseguenza di “fallimenti della produzione” dovuti alla scarsità di risorse a livello globale. Piuttosto, esse sono l’esito tragico di una carenza di istituzioni, sia economiche sia giuridiche, in grado di mobilitare, senza sprechi, le risorse – che ci sono e pure in abbondanza – distribuendone in modo equo i frutti. È così che – come ci è dato di constatare – l’aumento dell’interdipendenza economica, dovuta alla globalizzazione, può comportare che ampi segmenti di popolazione che vive in un luogo restino negativamente influenzati da eventi o da decisioni che vengono prese in luoghi anche molto distanti. Come Amartya Sen e altri hanno da tempo documentato, non vi sono solamente le povertà da de-

pressione; vi sono anche le povertà da boom economico: vero e proprio paradosso di questo tempo. Ancora, l'espansione dell'area del mercato – fenomeno di per sé positivo – può comportare che la capacità di un gruppo sociale di accedere a livelli decenti di benessere dipende, in modo essenziale, da quel che decidono di fare altri gruppi sociali. Come l'evidenza empirica conferma, il prezzo di prodotti primari come riso, grano, caffè, cacao, ecc. può dipendere da quel che succede al prezzo di altri prodotti, senza che i produttori dei primi possano tutelarsi o “coprirsi” adeguatamente.

Riconoscere esplicitamente fenomeni del genere accresce la nostra responsabilità perché, a differenza di quel che accade con le risorse naturali, l'assetto istituzionale della società non è un dato di natura, ma è opera di uomini che vivono in società. Infatti, se è vero che le istituzioni (economiche e giuridiche) sono come le regole del gioco, del pari vero è che la scelta delle regole non è mai operazione assiologicamente neutrale. Nessuno meglio di John Rawls ha chiarito questo punto – troppo spesso trascurato persino nella letteratura scientifica – quando ha reso popolare la metafora del velo dell'ignoranza: i decisori sociali che, nella posizione originaria, sono chiamati a scrivere le regole del gioco devono dimenticare la propria collocazione sociale e i propri interessi per giungere all'accordo intorno a principi di giustizia sulla base dei quali si svolgerà il gioco di mercato. È dunque noto che regole diverse determinano esiti economici diversi e ciò a prescindere dal merito o dall'impegno profuso dai singoli agenti. Questo significa che non è affatto vero che, per ben funzionare, il mercato presuppone l'esistenza di un particolare insieme di regole piuttosto che di un altro. Ecco perché si deve parlare di scandalo e non di mero problema della povertà.

Per chiarire meglio il punto, si consideri che due sono le tipologie del male: naturale, l'una; umana (cioè morale), l'altra. Nei confronti del male naturale non c'è da fare altro che proteggersi e fare appello alla solidarietà e ad interventi in chiave compensativa. Il male naturale non resta però fisso nel corso del tempo, ma tende a tradursi in male morale ogni qualvolta gli esseri umani non si adoperano, per una pluralità di ragioni, per porvi rimedio in forza del principio di responsabilità. Nel



tempo, sulla bilancia etica, il piatto del male naturale si va facendo più leggero e quello del male morale più pesante. (Dante e Hegel morirono di malaria, esempio tipico di male naturale, perché all'epoca non esistevano i vaccini. Morire oggi di malaria è un esempio, ancora troppo frequente, di male morale). Ebbene, la povertà di ieri era dovuta al male naturale; quella di oggi è dovuta al male umano, conseguenza di una perversa volontà di non fare ciò che sarebbe naturalmente possibile fare.

Che l'evento pandemico avrebbe accresciuto le disegualianze sia tra gruppi sociali sia tra territori era qualcosa di non prevedibile. Perché, come lo storico austriaco Walter Scheidel ha documentato nel suo monumentale volume *La grande livellatrice*, (2019), nei secoli passati le epidemie hanno avuto l'effetto di ridurre le disegualianze sociali e le povertà. Occorre dunque essere consapevoli di una tale "novità" e adoperarsi per escogitare vie nuove di intervento. Come documenta J.A. Ocampo della Columbia University, la sindemia COVID-19 ha gettato nell'estrema povertà circa 115 milioni di persone, mentre la fascia più ricca di soggetti ha incrementato la propria ricchezza di più del 25%. D'altro canto, come ci riferisce la FAO, i prezzi dei generi di primaria necessità sono aumentati, in media, del 28%, con punte del 44% per i prezzi di grano, riso, mais.

La strategia per la rinascita post-Covid non potrà avere successo fin tanto che ci si ostina a muoversi entro il modello di ordine sociale basato su Stato e Mercato. (Il cosiddetto pendolo lib-lab). Occorre piuttosto affrettare i tempi per implementare il modello Stato-Mercato-Comunità, la cui cifra è quella di riconoscere ai corpi intermedi della società – come li chiama la nostra Carta Costituzionale – un ruolo non meramente complementare a quel che fanno gli altri due pilastri, né una funzione semplicemente emergenziale: si ricorre e si invoca la Comunità solo nelle emergenze. In sostanza, si tratta di dare ali robuste al principio di sussidiarietà circolare, un principio che storicamente nasce e si afferma nel nostro paese a partire dal XIII secolo e che poi esce di scena – per ben note ragioni – già a far tempo dal XVIII secolo. Tornare a scoprire le origini e gli sviluppi iniziali della sussidiarietà è, oggi, un'operazione culturale della massima rilevanza.

2. Dalla denuncia degli effetti alla ricerca delle cause

Del fenomeno della povertà sappiamo ormai quasi tutto: come si misura, nella multidimensionalità del suo manifestarsi come privazione di risorse, di accesso alla salute, di educazione, di sicurezza; quali effetti essa va producendo a livello sia individuale sia sociale; quali i fattori causali oggi principalmente responsabili; dove si annida; e così via. Non sappiamo però concettualizzarla, perché non ne conosciamo l'antologia, e quindi finiamo per prenderla come qualcosa di connaturato alla condizione umana oppure come una sorta di male necessario per consentire ulteriori balzi in avanti della nostra società. Insomma, come qualcosa con cui imparare a convivere, così come in altre epoche storiche il genere umano ha saputo fare con le "stravaganze" della natura. L'accettazione supina del *factum* toglie così ali e respiro al *faciendum*. E infatti, mentre abbondanti sono le analisi del fenomeno, assai scarse sono le proposte credibili per farvi fronte.

Eppure, già Condorcet nel suo celebre *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain*, del 1794 aveva scritto: "È facile dimostrare che le fortune tendono naturalmente all'eguaglianza e che la loro eccessiva sproporzione o non può esistere o deve rapidamente cessare, se le leggi civili non stabilissero mezzi artificiali per perpetuarle o per riunirle" (Einaudi, Torino, 1969, p.171). Quanto a significare che l'aumento endemico delle disuguaglianze e la persistenza di sacche della povertà sono conseguenza dell'assetto istituzionale della società ("le leggi civili"), cioè delle regole del gioco che essa sceglie di darsi. Come si può comprendere, si tratta di una presa di posizione veramente notevole che dimostra come Condorcet avesse afferrato che il mercato non è solo un meccanismo efficiente di regolazione degli scambi. È prima ancora un *ethos* che induce cambiamenti profondi nelle relazioni umane e nel carattere degli uomini. Osservo di sfuggita – perché non ho qui lo spazio per approfondire l'argomento – che le Sacre Scritture (Antico e Nuovo Testamento) si soffermano quasi esclusivamente sul dovere che i ricchi hanno di prendersi cura dei poveri. Non è dunque la società che deve impegnarsi per ridurre le povertà e le disuguaglianze. (Si veda per uno studio rigoroso, il saggio di M. Hirschfeld, "Rethinking Economic Inequality. A theologi-



cal perspective”, *Journal of Religious Ethics*, 2019). È questa una linea di pensiero che si protrae fino ai Padri della Chiesa, che accettano implicitamente l’idea, secondo cui la povertà sia qualcosa di connesso al funzionamento della società, e rispetto alla quale non ci sarebbe altro da fare che appellarsi alla compassione e alla carità. Basterebbe leggere il *Praeceptum* 3.4 di S. Agostino per rendersene conto. È solo con l’Aquinata e soprattutto con il pensiero della Scuola Francescana (Bonaventura da Bagnoregio, Luca Pacioli, Duns Scoto et Al.) che la prospettiva muta radicalmente.

Il punto importante da fissare è che l’economia di mercato è compatibile con diverse distribuzioni delle risorse tra gli agenti economici e con diverse regole del gioco economico – si pensi alle regole riguardanti le norme sui brevetti oppure quelle sulla regolazione dei mercati. E a seconda delle regole adottate, il mercato genererà prezzi diversi, diverse distribuzioni del reddito. Non è dunque vero che, per bene funzionare, il mercato presuppone un unico insieme di regole. La scelta del pacchetto di regole è compito essenziale della politica e non dell’economia – ci ammonisce papa Francesco nel cap. V di *Fratelli tutti* – sempre che con l’Aquinata si voglia considerare la politica come l’attività umana specificamente volta al bene comune. Il capitalismo è uno, ma le varietà di capitalismo sono tante. E le varietà mutano a seconda della matrice culturale prevalente nelle diverse società. Se così non fosse, perché mai l’attuale pontefice avrebbe lanciato, nel giugno 2019, il progetto “Economia di Francesco”?

Una questione specifica, eppure di grande rilevanza in questa stagione segnata dalla sindemia da COVID-19, è la relazione tra stato nutrizionale delle persone e la loro capacità di lavoro. I poveri possiedono solamente un potenziale di lavoro; per trasformarlo in forza lavoro effettiva, la persona necessita di adeguata nutrizione. Ebbene, se non adeguatamente aiutato, il malnutrito non è in grado di soddisfare questa condizione in un’economia di libero mercato. La ragione è semplice: la qualità del lavoro che il povero è in grado di offrire sul mercato del lavoro è insufficiente a “comandare” il cibo di cui ha bisogno per vivere in modo decente. Come la moderna scienza della nutrizione ha dimostrato, dal 60% al 75% dell’energia

che una persona ricava dal cibo viene utilizzata per mantenere il corpo in vita; solamente la parte restante può venire usata per il lavoro o altre attività. Ecco perché nelle aree povere si possono creare vere e proprie “trappole di povertà”, destinate a durare anche per lunghi periodi di tempo.

Quel che è peggio è che una economia può continuare ad alimentare trappole della povertà anche se cresce a livello aggregato. Ad esempio, può accadere – come in realtà accade – che la crescita economica, misurata in termini di PIL pro-capite, incoraggi i contadini a trasferire l’uso delle loro terre dalla produzione di cereali a quella della carne, mediante un aumento degli allevamenti, dal momento che i margini di guadagno sulla seconda sono superiori a quelli ottenibili dai primi. Tuttavia, il conseguente aumento del prezzo dei cereali andrà a peggiorare i livelli nutrizionali delle fasce povere di popolazione, alle quali non è comunque consentito di accedere al consumo di carne. Il punto da sottolineare è che un incremento nel numero di individui a basso reddito può accrescere la malnutrizione dei più poveri a causa di un mutamento della composizione della domanda di beni finali. Si osservi, infine, che il collegamento tra status nutrizionale e produttività del lavoro può essere “dinastico”: una volta che una famiglia o un gruppo sociale sia caduto nella trappola della povertà, è assai difficile per i discendenti uscirne, e ciò anche se l’economia cresce nel suo complesso.

Quale conclusione trarre da quanto precede? Che la presa d’atto di un nesso forte tra “institutional failures”, da un lato, scandalo della fame e aumento delle disuguaglianze globali, dall’altro, ci ricorda che le istituzioni non sono – come le risorse naturali – un dato di natura, ma regole del gioco economico che vengono fissate in sede politica. Si osservi che i “fallimenti delle istituzioni” altro non sono che le “strutture di peccato” di cui per primo ha scritto Giovanni Paolo II nella sua “Sollicitudo Rei Socialis” del 1987. È veramente strano, per tacer d’altro, che pure entro il mondo cattolico quasi mai si faccia riferimento a questa categoria così centrale della recente DSC! Se la fame dipendesse – come è stato il caso fino agli inizi del Novecento – da una situazione di scarsità assoluta delle risorse, non vi sarebbe altro da fare – come ho ricordato



sopra – che invitare alla compassione ovvero alla solidarietà. Sapere, invece, che essa dipende da regole, cioè da istituzioni, in parte obsolete e in parte sbagliate, non può non obbligarci ad intervenire per modificarle. Si veda, al riguardo, il fondamentale lavoro di Katherine Pistor, *The code of capital. How the law creates wealth and inequality*, Princeton University Press, Princeton, 2019.

3. Dogmi dell'ingiustizia e strutture di peccato

Si pone la domanda: se la povertà persiste non a causa della mancanza di risorse, né per la deficienza di know-how tecnologico, né a causa di particolari avversità che colpiscono certe categorie di persone, a cosa essa ultimamente si deve e soprattutto perché non suscita moti di ripulsa nei confronti di tale stato di cose? La risposta che considero più plausibile è che ciò è dovuto alla continua credenza nelle nostre società nei dogmi dell'ingiustizia. (Pareto vedeva nella diseguaglianza addirittura una sorta di legge ferrea cui il genere umano mai si sarebbe potuto sottrarre). Due sono basicamente i dogmi in questione. Il primo afferma che la società nel suo insieme viene avvantaggiata se ciascun individuo agisce per perseguire il proprio beneficio personale. Il che è doppiamente falso. In primo luogo, perché l'argomento smithiano della mano invisibile postula, per la sua validità, che i mercati siano vicini all'ideale della libera concorrenza, in cui non vi sono né monopoli né oligopoli, né asimmetrie informative. Ma tutti sanno che le condizioni per avere mercati di concorrenza perfetta mai possono essere soddisfatte nella realtà. In secondo luogo, perché le persone hanno talenti e abilità diverse. Ne consegue che se le regole del gioco vengono forgiate in modo da esaltare, poniamo, i comportamenti opportunistici, disonesti, immorali ecc., accadrà che quei soggetti la cui costituzione disposizionale è caratterizzata da tali tendenze finiranno con lo schiacciare gli altri. Del pari, sappiamo che l'avidità intesa come passione dell'avere è un tratto caratteristico della natura umana. Se allora nei luoghi di lavoro si introducono forti sistemi di incentivi – da non confondersi con i sistemi premianti – è evidente che i più avidi tenderanno a sottomettere i meno avidi. In questo senso, si può affermare che non esistono poveri per

natura, ma per condizioni sociali; per il modo cioè in cui vengono disegnate le istituzioni economiche.

L'altro dogma dell'ingiustizia cui sopra alludevo è la credenza che l'elitarismo vada incoraggiato perché efficiente e ciò nel senso che il benessere dei più cresce maggiormente con la promozione delle abilità dei pochi. E dunque risorse, attenzioni, incentivi, premi devono andare ai più dotati, perché è all'impegno di costoro che si deve il progresso della società. Ne deriva che l'esclusione dall'attività economica – nella forma, ad esempio, di precariato e/o disoccupazione – dei meno dotati è qualcosa non solamente di normale, ma anche di necessario se si vuole accrescere il tasso al quale aumenta il PIL. Giungono opportune, a tale riguardo, le parole profetiche pronunciate da Giovanni Paolo II nel suo ultimo discorso in pubblico del 29 novembre 2004 in Sala Nervi in Vaticano, ricevendo in udienza la Comunità Papa Giovanni: “Una società che discrimina in base all'efficienza non è meno disumana di una società che discrimina in base al sesso, alla religione, all'etnia. Una società di umani che dia spazio solo ai sani, ai perfettamente autonomi e funzionali, non è una società degna di tale nome”.

Dove trovano, oggi, il loro sostegno i due dogmi di cui sopra? È bensì vero che la diseguaglianza non è caratteristica tipica delle società capitalistiche; ma del pari vero è che mai come in questi ultimi decenni essa ha raggiunto livelli a dir poco preoccupanti per i suoi effetti sia sulla democrazia sia sulla pace. Già Aristotele nella *Politica* aveva avvertito che la democrazia postula una relativa uguaglianza per quanto concerne “il possesso di beni in quantità misurata e adeguata” e “un benessere duraturo per tutti”. Ancora più evidente è l'impatto della ineguaglianza sulla pace, perché quando essa supera una certa soglia critica, i gruppi sociali che si vedono preclusa la possibilità di agganciare il carro di testa del convoglio tendono ad organizzarsi per ottenere con la forza o la violenza la ridefinizione delle regole di accesso alle risorse. Ebbene, non esito a rispondere all'interrogativo sopra posto dicendo che all'origine di quei dogmi vi sono due fenomeni che più di ogni altri connotano l'epoca presente: la globalizzazione e la rivoluzione del digitale, quella delle nuove tecnologie info-teleumatiche. Si tratta di fenomeni di per sé indipendenti l'uno



dall'altro, ma i cui effetti si sono intrecciati rafforzandosi reciprocamente.

La globalizzazione – da non confondersi con l'internazionalizzazione delle relazioni economiche in esistenza da tempo – è un processo che aumenta bensì la ricchezza complessiva (e dunque rappresenta un gioco a somma positiva), ma determina, al tempo stesso, vincitori e vinti. In altre parole, la globalizzazione tende di per sé a ridurre le povertà in senso assoluto, e ad aumentare quelle in senso relativo. Tecnicamente, si considera “povero in senso assoluto” chi dispone di meno di due dollari al giorno da destinare all'acquisto di beni di primaria necessità. Secondo questa definizione - fatta propria dalle Nazioni Unite - oggi nel mondo ci sono un miliardo e 200 milioni di esseri umani il cui reddito si colloca al di sotto di questa soglia: si tratta di coloro che muoiono di fame e di stenti. È stato stimato, che, se negli ultimi 35 anni non avesse iniziato ad operare il processo di cui stiamo parlando, i poveri assoluti oggi sarebbero oltre due miliardi. Ciò riconosciuto, occorre con altrettanta franchezza dichiarare che la globalizzazione accresce le povertà in senso relativo, cioè le diseguaglianze tra i diversi gruppi sociali; e ciò avviene non solamente tra Nord e Sud del mondo, ma anche all'interno degli stessi paesi avanzati.

Il punto è che globalizzazione e nuove tecnologie sono meccanismi molto efficienti nella produzione di nuova ricchezza, ma non lo sono affatto nella redistribuzione della stessa tra tutti coloro che hanno partecipato alla sua creazione. La spiegazione è che i due fenomeni hanno a che fare, in primis, con la conoscenza e la capacità tecnologica. Si tratta di beni economici particolari, la cui natura non è facilmente riconducibile alle familiari variabili economiche, cioè prezzi e quantità, dal momento che quanto è in gioco è costituito dai processi di apprendimento. Sapere come un macchinario deve funzionare è conoscenza tecnologica; farlo funzionare in modo efficiente è capacità tecnologica. Tale distinzione discende da una concettualizzazione della tecnologia diversa da quella in uso fino a qualche tempo fa e ha implicazioni rilevanti per il cosiddetto processo di trasferimento delle tecnologie, soprattutto quando questo ha luogo tra aree geografiche connotate

da forti differenze economiche e culturali. La novità è costituita dal fatto che l'insieme delle conoscenze incorporate in una data tecnologia solo in parte sono codificabili - e dunque facilmente imitabili da altri o altrove. Per lo più, esse sono tacite, specifiche di determinate persone e istituzioni, acquisite tramite l'educazione, l'esperienza e la ricerca, e pertanto non trasferibili a costo nullo. Questa componente tacita fa sì che le capacità tecnologiche aumentino per il tramite di un processo di accumulazione che è essenzialmente di natura incrementale. D'altro canto, il canale più importante di accrescimento delle capacità tecnologiche è l'attività di produzione stessa.

Quali le conseguenze di tutto ciò ai fini del discorso sull'aumento delle povertà relative? La più rilevante è questa: la conoscenza può ben essere offerta socialmente, ma per essere messa a frutto deve essere assorbita individualmente. Come a dire che sono i limiti alla capacità di assorbimento della conoscenza a rappresentare le principali barriere alla sua diffusione. Ecco perché non è lecito sperare di arrivare - come ancora tanti ostinatamente ritengono - ad una maggiore equità per mezzo della sola liberalizzazione degli scambi internazionali di beni e servizi. Quel che accade è che mentre i lavoratori superqualificati vedono progressivamente aumentare la loro posizione di benessere, quelli a qualificazione intermedia o coloro che soffrono di rapida obsolescenza intellettuale vedono peggiorare le loro condizioni di vita. Più in generale, il punto che merita di essere sottolineato è che i sistemi economici basati sulla produzione di idee tendono, *coeteris paribus*, a generare più ineguaglianze dei sistemi basati sulla produzione di materie prime e merci.

4. Anziché una conclusione

Non posso lasciare l'argomento senza fare menzione del recente lavoro di Anne Case e di Angus Deaton (premio Nobel dell'economia), *Morti per disperazione*, Bologna, Il Mulino, 2019. "Ciò che sta entrando in crisi - scrivono gli eminenti economisti americani - è la natura e il funzionamento del capitalismo stesso. Nel momento in cui i sindacati svaniscono, le imprese si consolidano grazie a più monopolio e più monopsonio. La bilancia sociale è sempre più spostata dal lavoro al



capitale e ciò è sostenuto da una costante deriva dei sistemi legali a favore della proprietà... Questo – concludono gli autori – non è capitalismo, un sistema in cui i mercati in competizione producono benefici per tutti; è più simile ad un racket (*sic!*) per la redistribuzione degli utili verso l'alto che a un motore di prosperità generale". Nel 2014, papa Francesco nella *Evangelii Gaudium* aveva espresso il medesimo concetto, criticando la tesi del "trickle-down effect" (effetto di sgocciolamento) e venne severamente criticato, anche da alcuni settori del mondo cattolico. Ma il tempo è galantuomo!

Ha scritto Albert Camus in *Nozze*: "Se c'è un peccato contro la vita, è forse non tanto disperarne, quanto sperare in un'altra vita e sottrarsi all'implacabile grandezza di questa". Camus non era credente, ma ci insegna una verità: non bisogna peccare contro la vita presente squalificandola, umiliandola. Non si deve perciò spostare il baricentro della nostra fede sull'aldilà tanto da rendere insignificante il presente: peccheremmo contro il fatto dell'Incarnazione. Si tratta di un'opzione antica che risale ai Padri della Chiesa che chiamavano l'Incarnazione un *Sacrum Commercium* per sottolineare il rapporto di reciprocità profonda tra l'umano e il divino e soprattutto per sottolineare che il Dio Cristiano è un Dio di uomini che vivono nella storia e che si interessa, anzi si commuove, per la loro condizione umana. Amare l'esistenza è allora un atto di fede e non solo di piacere personale. Il che apre alla speranza, la quale non riguarda solamente il futuro, ma anche il presente, perché abbiano necessità di sapere che le nostre opere, oltre ad una destinazione, hanno un significato e un valore anche qui e ora.

Dialogo fra le generazioni, educazione e lavoro: strumenti per edificare una pace duratura

Mario Toso

Vescovo di Faenza-Modigliana

Premessa

Il cammino della pace appare oggi ancora lontano dal compiersi. Infatti, si amplifica l'assordante rumore di guerre e di conflitti, avanzano malattie pandemiche, peggiorano gli effetti del cambiamento climatico e del degrado ambientale, si aggrava il dramma della fame e della sete, continua a dominare un modello economico basato sull'individualismo più che sulla condivisione solidale, il grido dei poveri non cessa di levarsi per migliorare giustizia e pace.

A fronte di questa situazione, papa Francesco auspica un impegno condiviso da tutti. Tutti possono collaborare ad edificare un mondo più pacifico, sul piano personale, delle famiglie, delle società e dei popoli. In particolare, propone per la costruzione della pace *tre vie*. Anzitutto, il *dialogo tra le generazioni*, quale base per la realizzazione di progetti condivisi. In secondo luogo, l'*educazione*, come fattore di libertà, responsabilità e sviluppo. In terzo luogo, il *lavoro*, per una piena realizzazione della dignità umana.

Prendiamo qui in considerazione le tre vie, secondo l'ordine dato nel MGMP 2022¹.

1 Cfr. FRANCESCO, *Messaggio per la celebrazione della 55ª giornata mondiale*



1. La prima via: il dialogo tra generazioni

In un mondo stretto dalla morsa di molteplici problemi, alcuni fuggono dalla realtà rifugiandosi nell'indifferenza egoista, ripiegandosi su di sé, altri reagiscono con una protesta violenta. Da questa situazione se ne può uscire solamente, come hanno indicato le numerose testimonianze di compassione e di solidarietà in tempo di pandemia, imboccando la strada della *collaborazione*, della *condivisione*, del *dialogo*.

Quest'ultimo esige sempre una *fiducia di base* tra gli interlocutori. Presuppone l'*ascolto reciproco*, il *confronto*, l'*accordo* e il *camminare insieme*. La crisi globale contemporanea ci indica, in particolare, quali forze motrici della costruzione della pace l'*incontro* e il *dialogo tra le generazioni*. Perché dobbiamo concentrarci sul *dialogo intergenerazionale*? Secondo papa Francesco, le grandi sfide sociali e i processi di pacificazione non possono fare a meno del dialogo tra gli *anziani*, i custodi della memoria, e i *giovani*, ossia coloro che portano avanti la storia. Si dà, però, il fatto che attualmente il dialogo intergenerazionale appare compromesso dalla notevole distanza tra i modelli culturali che appartengono al mondo degli anziani, degli adulti, e i modelli culturali che ispirano le generazioni dei giovani, oggi definiti *Millennials*.

Tra le generazioni sussiste, dunque, un problema non piccolo di comunicazione², a motivo della differenza del pensiero, del modo di approcciarsi alla realtà e del quadro dei valori di riferimento. I linguaggi, come anche il significato delle parole (basti considerare anche solo queste: persona, libertà, autonomia, lavoro, autorità, bene comune, famiglia, ecologia, padre, madre, diritti, virtù, ragione, ecc.), non sono sempre gli stessi, suscitando spesso incomprensioni e conflitti. Di qui la difficoltà di intendersi e di convergere su progetti di vita condivisi. Su quali presupposti culturali far leva, dunque, per trovare la possibilità di un dialogo intergenerazionale, una grammatica comune?

Occorre – suggerisce papa Francesco – superare la cultura

della pace. Dialogo fra le generazioni, educazione e lavoro: strumenti per edificare una pace duratura (=MGMP), Libreria Editrice Vaticana, Roma 2021.

2 Sulle difficoltà della comunicazione oggi, si legga la stessa *Fratelli tutti* di papa Francesco: cfr. FRANCESCO, *Fratelli tutti*, 42-50.

dell'*individualismo* che, con l'egolatria, ha portato alla rottura della solidarietà intergenerazionale e al consolidarsi di comportamenti di chiusura e di isolamento. Parimenti, occorre approcciare criticamente la penetrazione massiccia della cultura delle nuove tecnologie dell'informazione e della comunicazione (Tic) non solo tra i giovani, ma pure in tutta la società. In sostanza, si dovranno investire energie, da una parte, sull'enucleazione di un quadro antropologico e culturale in grado di supportare l'educazione alla *solidarietà*, restituendo alla *fraternità* la sua collocazione centrale e adottando *prospettive umaniste e personaliste*, incentrate sulla relazionalità, sul «noi», sulla trascendenza, sia orizzontale sia verticale. Dall'altra parte, sarà importante offrire un'istruzione che, senza negare le grandi potenzialità delle nuove tecnologie, aiuti e prepari anziani, adulti e giovani, al loro uso critico e a dominare la complessità che esse creano nel nostro mondo per umanizzarla.

Gli stimoli veloci, continui e diversificati, che producono le nuove tecnologie dell'informazione e della comunicazione, e l'attrazione che esercitano sull'attenzione soprattutto dei giovani, impediscono alle persone di dedicare tempo sufficiente alla riflessione e a coltivare un pensiero pensante. Contribuiscono ad enfatizzare una razionalità tecnocratica ed efficientista, sottodimensionante la razionalità sapienziale, che consente di cogliere il significato profondo della vita, l'ultimo piano oggettuale della realtà. In tal maniera, cresce la difficoltà di elaborare un'immagine unitaria di sé, di comprendere la stessa identità dell'essere umano, la libertà, il bene comune, ma anche di comporre quella *sintesi culturale* che è indispensabile a costruire una progettualità sociale da condividere. Solo una *sintesi culturale*, compattata attorno all'asse di un'antropologia e di un'etica universali, non subalterni ad una ragione strumentale, non riduttivi dell'integralità della persona e dei suoi diritti e doveri, renderanno possibile una *grammatica comune*, imprescindibile per il dialogo, non solo tra le generazioni, ma anche tra le persone, le varie famiglie spirituali, i cittadini delle molteplici società. Se tra anziani e giovani si percepiscono spesso notevoli distanze, queste possono essere ridimensionate e superate quando essi partecipano insieme e collaborano in pratiche di cura e di solidarietà



nei confronti degli emarginati, degli immigrati, dei poveri, del creato depredato ed inquinato. È nell'incontro sulla base del *desiderio* del bene, del vero e di Dio, realizzato concretamente nelle buone pratiche, che anziani e giovani sperimentano la propria somiglianza nell'umano, si accorgono di condividere una stessa dignità, una stessa umanità, fondamento di comunicazione, comunione, condivisione e dialogo. È facendo leva sull'esperienza in cui gli anziani ricevono dai giovani – quanti di noi, anziani ed adulti, usufruiamo delle competenze delle nuove generazioni nelle moderne tecnologie – che le generazioni adulte possono comunicare sapienza, il senso e il significato delle cose, nonché quella profondità spirituale che è necessaria per dare qualità ai rapporti umani. I giovani, spesso privi di uno sguardo integrale sulla realtà, non riescono a comprendere che tutto ciò che è tecnicamente fattibile non sempre è eticamente lecito. Gli anziani possono, inoltre, far capire che viene prima il *principio della realtà* rispetto alle idee, al virtuale. Se gli anziani coltivano la sapienza, sono anche in grado di aiutare i giovani a cogliere la *dimensione trascendente* della vita, a fronteggiare con acribia quella forma di colonizzazione ideologica, che ci sta invadendo come uno *tsunami* e che non lascia spazio alla libertà di espressione, avvolgendo tutti in un *pensiero unico*, che non lascia spazio alle legittime differenze.

Il dialogo tra generazioni non sarà, però, solo facilitato da una base culturale condivisa, dall'esperienza di una comune ricerca del bene, del vero e di Dio, ma anche dal superamento da quei *disagi psicologici* che si sono accresciuti con la recente pandemia. Infatti, in pandemia è cresciuto il disagio psicologico delle persone, come depressione, senso di solitudine, ansia, *stress*, isolamento e paura: fattori tutti che disturbano la personalità e la rendono instabile, meno disponibile alla fiducia nell'altro e più propensa ad erigere muri di difesa durante il dialogo. Si tratta di un problema diffuso che colpisce in maniera trasversale non solo le generazioni degli anziani e dei giovani, ma anche uomini e donne, gli stessi bambini, seppure in misura diversa. In sostanza, si ha oggi a che fare con una «psicopandemia». Come esiste il problema sanitario, così esiste un problema psicologico dovuto al Covid-19, che ha accentuato il

disagio psicologico che già esisteva nella popolazione italiana, prima dell'avvento della pandemia attuale, specie a motivo di problemi lavorativi ed economici. Le categorie maggiormente colpite risultano essere i giovani e, in particolare, le donne, a motivo del loro molteplice impegno nella società, come lavoratrici e, simultaneamente, come madri di famiglia. E, comunque, come si è già accennato, il disagio psicologico e la frammentazione del proprio io hanno investito l'intera popolazione.

È ovvio che ne risentano le relazioni sociali e la stessa tenuta del dialogo pubblico e tra le generazioni. Nei confronti di un disagio accentuato nella popolazione si richiedono risposte forti, non solo nelle scuole, ma anche negli stessi ambienti familiari e lavorativi. Inoltre, la pandemia rende sfuocata la visione del futuro. Accentua il disorientamento e, quindi, rende precario presso tutti quell'orizzonte che dovrebbe essere comune, ossia capace di far convergere i vari soggetti sociali in unità, in un'unione morale e spirituale, quale fondamento dell'edificio della pace.

A fronte della situazione di precarietà e di incertezza, creata dalle sabbie mobili del *relativismo assoluto* e dell'*indifferenza* nei confronti dell'altro, come in particolare risulta dalla sua ultima enciclica *Fratelli tutti* e dal lancio di un Patto globale per l'educazione³, per papa Francesco occorre una reazione corale su più versanti:

- a) quello dell'incremento dell'*ascolto* reciproco, ascolto pacato, ragionato: solo accogliendo quello che ci dice l'altro – cosa che richiede di superare la frenesia, la fretta – possiamo cercare insieme la *verità* nel dialogo, ed impostare una saggia comunicazione umana⁴;
- b) quello dell'*analisi critica* della comunicazione digitale, come anche di una valutazione obiettiva e coraggiosa dei *movimenti digitali di odio e di distruzione* che si annidano nel mondo della comunicazione odierna. È noto che simili realtà non sono tanto forme di mutuo aiuto, bensì mere associazioni contro un nemico. In questo caso è evidente che

3 Cfr. Videomessaggio per il *Global Compact on Education. Together to Look Beyond* (15 ottobre 2020).

4 Cfr. FRANCESCO, *Fratelli tutti*, 48-50.



- i *media* digitali possono esporre al rischio di dipendenza, di isolamento e di progressiva perdita di contatto con la realtà concreta, ostacolando lo sviluppo di relazioni interpersonali autentiche e la comunicazione stessa;⁵
- c) quello dell'*integrazione* tra *linguaggio virtuale e digitale* con l'*esperienza della realtà concreta*, assegnando a quest'ultima il primato.

«I rapporti digitali, che dispensano dalla fatica di coltivare un'amicizia, una reciprocità stabile e anche un consenso che matura con il tempo, hanno un'apparenza di socievolezza. Non costruiscono veramente – scrive papa Francesco – un “noi”, ma solitamente dissimulano e amplificano lo stesso individualismo che si esprime nella xenofobia e nel disprezzo dei deboli. La connessione digitale non basta per gettare ponti, non è in grado di unire l'umanità»⁶. C'è bisogno, allora, dell'incontro tra persone reali, della loro comunione di intenti, della comunicazione delle loro anime. Proprio richiamando l'importanza dell'esperienza reale tra persone storiche, papa Francesco sottolinea che «c'è bisogno di gesti fisici, di espressioni del volto, di silenzi, di linguaggio corporeo, e persino di profumo, tremito delle mani, rossore, sudore, perché tutto ciò parla e fa parte della comunicazione umana».⁷ La vera comunicazione presuppone l'incontro con la realtà concreta, unica ed irripetibile, delle singole persone, dei vari «noi di persone». La tecnologia fa progressi continui ma è importante che alla crescita delle innovazioni tecnologiche corrispondano la tenuta morale della società, il rafforzamento dei valori spirituali, il senso di responsabilità ma, specialmente, i sentimenti di appartenenza a una medesima umanità, a un «noi più grande».

Nel contesto di quanto si sta dicendo è decisiva la consapevolezza di una *fraternità universale*, quale è stata spiegata e proposta da papa Francesco nella stessa *Fratelli tutti*⁸. Solo sulla sua radice sarà possibile costituirsi in un «noi» che abita

5 Cfr. *Ibid.*, 43.

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*

8 Si veda M. TOSO, *Fratellanza o fraternità? Introduzione alla lettura dell'Enciclica «Fratelli tutti»*, Tipografia Editrice Faentina, Faenza 2021.

una casa comune e, inoltre, sarà possibile alimentare la speranza di un progetto per tutti. In particolare, oggi, come afferma papa Francesco nel suo MGMP 2022, attende tutti il *progetto della cura della nostra casa comune*, secondo la prospettiva di un'*ecologia integrale*. Per fondare maggiormente sia il dialogo intergenerazionale sia il dialogo pubblico nelle radici ontologiche ed etiche dell'essere umano - andando al di là del «decostruzionismo» della coscienza storica, secondo cui la libertà umana pretende di costruire tutto a partire da zero, come anche andando al di là delle nuove forme di colonizzazione culturale - diventa sempre più urgente una *nuova evangelizzazione del sociale*⁹. Mediante una tale evangelizzazione, con i suoi contenuti di fede, ma anche di una ragione ispirata cristianamente, si rendono disponibili le dimensioni di un'esistenza ancorate alla *dignità* dei figli di Dio, all'*identità* cristiana, che non annulla la dignità umana, ma la corrobora e la rende più salda. Tali dimensioni evidenziano ed indicano il perno attorno a cui far ruotare il dialogo umano, ossia la *capacità della ricerca della verità*, del *bene* e di *Dio*, capacità intrinseca alla dignità della persona, sia in quanto figlia di Dio sia in quanto essere umano.

2. Istruzione ed educazione motori di pace

In vista della costruzione della pace, papa Francesco nel suo MGMP 2022 fa appello agli «investimenti» rappresentati dall'istruzione e dall'educazione. Queste due attività, che si integrano, ma che non si identificano – la prima fornisce anzitutto conoscenze, la seconda abilita le persone ad acquisire

9 «Non dimentichiamo – scrive papa Francesco - che “i popoli che alienano la propria tradizione e, per mania imitativa, violenza impositiva, imperdonabile negligenza o apatia, tollerano che si strappi loro l'anima, perdono, insieme con la fisionomia spirituale, anche la consistenza morale e, alla fine, l'indipendenza ideologica, economica e politica”. Un modo efficace di dissolvere la coscienza storica, il pensiero critico, l'impegno per la giustizia e i percorsi di integrazione è quello di svuotare di senso o alterare le grandi parole. Che cosa significano oggi alcune espressioni come democrazia, libertà, giustizia, unità? Sono state manipolate e deformate per utilizzarle come strumenti di dominio, come titoli vuoti di contenuto che possono servire per giustificare qualsiasi azione» (FRANCESCO, *Fratelli tutti*, 14).



quelle capacità morali e quelle virtù che consentono di pervenire al proprio compimento umano in Dio -, costituiscono i vettori primari di uno sviluppo umano integrale. Essi rendono la persona più libera e responsabile nei confronti del bene umano e del bene comune. Data la rilevanza dell'istruzione e dell'educazione, esse sono da considerarsi le fondamenta di una società coesa, civile, in grado di generare speranza, ricchezza, progresso, sviluppo e pace.

Proprio per questo, coloro che hanno responsabilità di governo sono chiamati a considerare il bilancio per l'istruzione e per l'educazione non una voce di spesa o un debito zavorrante il bilancio dello Stato. Si tratta, invece, di un vero e proprio investimento – anche nel caso lo si faccia indebitandosi, ovviamente con un rischio calcolato –, di una fonte di sviluppo e di pace. Di qui la necessità di elaborare *politiche economiche* che prevedano un'inversione del rapporto tra gli investimenti pubblici nell'educazione e i fondi destinati agli armamenti. Un reale processo di disarmo internazionale non può che arrecare benefici allo sviluppo dei popoli e delle nazioni, liberando risorse finanziarie da impiegare in maniera più appropriata per la salute, la scuola, le infrastrutture, la cura del territorio. L'investimento sull'educazione va accompagnato da un consistente impegno per promuovere la *cultura della cura*¹⁰. Questa è una naturale efflorescenza della prima. È da considerarsi un alfabeto comune, utile a tutti per abbattere le barriere e costruire i ponti del dialogo e della collaborazione. La *cultura della cura*, di cui si è fatto promotore papa Francesco per l'attuazione di un'ecologia integrale, è sostanziata da un nuovo paradigma antropologico ed etico, ossia da una visione globale della persona umana, non ridotta a *homo faber, oeconomicus, loquens, videns*, e simili. Tale visione è indispensabile piattaforma di quel Patto educativo globale di cui si è voluto fare promotore papa Francesco per l'attuazione di un'ecologia integrale¹¹. Il pontefice, infatti, denuncia la crisi dell'educazio-

10 Cfr. *La cultura della cura come percorso di pace*, in «Il Cantico», gennaio n. 1/2021, pp. 9-13. Si veda anche: AA. VV., *Il tempo della cura. Vivere con sobrietà, giustizia, fraternità*, Società Cooperativa Sociale Frate Jacopa, Roma 2020.

11 Sul tema dell'ecologia integrale ci permettiamo di rinviare a M. Toso,

ne a motivo di più fattori, tra i quali sono da annoverare il cambiamento epocale, la sfida dell'intelligenza artificiale, la perdita di un pensiero pensante (non strumentale), il predominio di una cultura digitale, comandata da quegli algoritmi che influiscono, spesso a nostra insaputa, sulle nostre scelte, sulle nostre informazioni, sulle nostre letture, sul nostro immaginario e sulla nostra formazione spirituale. Per papa Francesco, la decostruzione del patto educativo contemporaneo è dovuta principalmente ad una cultura forgiata da una ragione artificiale, strumentale, che inclina a dare il primato alla tecnica e che emargina la *ragione integrale*. È data, quindi, dall'emergente transumanesimo e da quel neopositivismo che depotenziano l'*ethos* sociale ed impoveriscono il pensiero e la costellazione dei valori.

Per risalire da questa china di degrado culturale, il pontefice propone un *nuovo patto educativo*, atto ad offrire un'educazione solida, nonché i mezzi conoscitivi e pedagogici per rendere disponibile quella *cultura del dialogo* che egli considera condizione imprescindibile per la costruzione della pace, in un mondo sempre più complesso, privo di un linguaggio comune. In vista della ricostruzione di un patto educativo globale, papa Francesco, facendo leva sul patrimonio della Dottrina sociale della Chiesa, chiarisce bene le *premesse antropologiche* del nuovo Patto educativo:

- a) superamento dell'*ideologia tecnocratica*, per affermare la *centralità della persona*, di un pensiero pensante, sapienziale, generativo di un *umanesimo trascendente*, fondato sull'interdisciplinarietà dei saperi;
- b) l'enucleazione di una *sana antropologia*, di un *umanesimo* che è più vero perché *aperto all'Assoluto*;
- c) la *formazione* di persone disponibili a mettersi al servizio della comunità con una *cultura del servizio* imperniata sulla *fraternità*, come principio architettonico della società¹².

Mai come ora, c'è bisogno di unire gli sforzi in un'ampia alleanza educativa per formare persone mature, capaci di supe-

Ecologia integrale dopo il coronavirus, Società Cooperativa Sociale Frate Jacopa, Roma 2020.

12 Cfr. *Messaggio del Santo Padre Francesco per il lancio del Patto Educativo*, 12 settembre 2019.



rare la frammentarietà del pensiero, contrapposizioni e conflitti; per ricostruire il tessuto delle relazioni, per un'umanità più *fraterna*.

3. Il lavoro

In altri contesti storici, ma non meno problematici di quelli odierni, segnati dalla pandemia, papa Francesco descrisse il lavoro *libero, creativo, partecipativo e solidale* come antidoto alla povertà e titolo di partecipazione¹³. Nel MGMP 2022 lo indica come *fattore* indispensabile per costruire e preservare la pace. Espressione di sé e dei propri doni, è impegno, fatica, collaborazione *con* altri. È il luogo ove si impara a dare il proprio contributo per un mondo più vivibile e bello. Tuttavia, questa prospettiva marcatamente sociale del lavoro è oggi posta in crisi dalla pandemia da Covid-19. Con la pandemia, infatti, milioni di attività economiche e produttive sono fallite. I lavoratori precari sono divenuti sempre più vulnerabili. La finanza, non ancora regolata dalla politica, erode l'economia reale e il lavoro a vantaggio del profitto per il profitto. L'istruzione a distanza ha in molti casi generato una regressione nell'apprendimento e nei percorsi scolastici, quando la domanda delle imprese redivive o nuove richiede competenze professionali più aggiornate e corrispondenti ai nuovi bisogni. I lavoratori migranti, spesso ignorati dalle leggi nazionali, vivono in condizioni molto precarie per sé e per le proprie famiglie. Essi appaiono esposti a varie forme di schiavitù e privi di un sistema di *welfare* che li protegga. In questo periodo le morti sul lavoro sono aumentate, data la violazione delle norme di sicurezza e la mancanza di controlli. «A ciò si aggiunga – sottolinea il pontefice – che attualmente solo un terzo della popolazione mondiale in età lavorativa gode di un sistema di protezione sociale, o può usufruirne solo in forme limitate. In molti Paesi crescono la violenza e la criminalità organizzata, soffocando la libertà e la dignità delle persone, avvelenando l'economia e impedendo che si sviluppi il bene comune. La risposta a questa situazione non può che passare attraverso un ampliamento delle opportunità di lavoro dignitoso».¹⁴

13 Cfr. FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, n. 192.

14 MGMP n. 4.

Poiché il lavoro è la base su cui costruire la giustizia e la solidarietà in ogni comunità, occorre unire le idee e gli sforzi per creare le condizioni e intentare soluzioni, affinché ogni essere umano in età lavorativa abbia la possibilità, con il proprio lavoro, di contribuire alla vita della famiglia e della società. È più che mai urgente promuovere in tutto il mondo condizioni lavorative decenti e dignitose, orientate al bene comune e alla salvaguardia del creato. «[...] È importante dare dignità all'uomo con il lavoro, ma anche *dare dignità al lavoro dell'uomo*, perché l'uomo è signore e non schiavo del lavoro»¹⁵. Peraltro, occorre assicurare e sostenere «le iniziative che, a tutti i livelli, sollecitano le imprese al rispetto dei diritti umani fondamentali di lavoratrici e lavoratori, sensibilizzando in tal senso non solo le istituzioni, ma anche i consumatori, la società civile e le realtà imprenditoriali. Queste ultime, quanto più sono consapevoli del loro ruolo sociale, tanto più diventano luoghi in cui si esercita la dignità umana, partecipando così a loro volta alla costruzione della pace. Su questo aspetto la politica è chiamata a svolgere un ruolo attivo, promuovendo un giusto equilibrio tra libertà economica e giustizia sociale. E tutti coloro che operano in questo campo, a partire dai lavoratori e dagli imprenditori cattolici, possono trovare sicuri orientamenti nella *dottrina sociale della Chiesa*»¹⁶.

Un cenno, in questo contesto, meritano la *formazione professionale* dei giovani e la loro *educazione*.

Sembra che, sull'istruzione e sulla formazione dell'UE, si stia affermando un approccio condiviso: le tendenze principali in atto nell'Unione a livello sanitario, socio-economico e culturale – mutamenti nella globalizzazione, nelle tecnologie, delle relazioni tra democrazia e cittadinanza, dei problemi connessi con la sicurezza, degli effetti dell'invecchiamento della popolazione e dell'avvento del post-moderno – configurano l'avvento della *quarta rivoluzione industriale*. Per preparare adeguatamente i giovani ad affrontare con successo le sfide connesse a un tale cambiamento d'epoca, è necessario realizzare, nei sistemi di istruzione e di formazione, delle *riforme*

15 FRANCESCO, *Omelia nella notte del Natale*, 24 dicembre 2021.

16 MGMP n. 4.



profonde, tali da innestare una *Educazione 4.0.* . C'è bisogno di una rinnovata stagione di impegno educativo, che *coinvolga tutte le componenti della società.*

Paiono decisive le prassi di lungo termine già in atto, quali: anticipare il prima possibile l'inizio delle attività di educazione e di cura della prima infanzia; rendere disponibili a tutti i percorsi di apprendimento permanente; introdurre l'istruzione digitale tra i contenuti obbligatori dell'educazione di base; ampliare il ventaglio delle competenze da formare negli studenti in modo da includere la creatività, la capacità di risolvere i problemi, la negoziazione, l'adattabilità, il pensiero critico, la cooperazione, l'empatia e la comunicazione; realizzare la personalizzazione dell'insegnamento ricorrendo anche alle TIC (tecnologie dell'informazione e della comunicazione); impostare la didattica secondo un approccio interdisciplinare e transdisciplinare; prevedere la diversificazione più ampia delle offerte di istruzione e di formazione; allineare in maniera più efficace l'educazione e il mercato; potenziare l'educazione alla cittadinanza democratica¹⁷.

Tutto quanto elencato invoca precisamente ciò che papa Francesco ha definito *Patto Educativo Globale*. Ossia un Patto non solo attento alla preparazione e all'aggiornamento delle professionalità in collegamento con le nuove tecnologie e il mercato, ma anche un *Patto educativo* sostanziato da contenuti antropologici ed etici, da competenze sapienziali, da capacità di discernimento teologico e spirituale, senza le quali non sarebbero valorizzate la strutturazione a tu dei giovani e la loro apertura al trascendente, in senso orizzontale e in senso verticale. Solo così si può parlare di un Patto educativo *globale*, ossia di un Patto comprensivo sia degli aspetti tecnologici e formativi sia degli aspetti morali della crescita umana e sociale dei giovani, relativi all'educazione integrale.

Con riferimento ai giovani che desiderano entrare nel mercato del lavoro (ma anche ai lavoratori che devono costantemente adeguare le loro competenze ai continui mutamenti) dalle encicliche citate derivano stimoli, interrogazioni, oriz-

¹⁷ Su questo si veda: *Editoriale: Relazione di monitoraggio del settore dell'istruzione e della formazione in Europa e in Italia*, in «Rassegna Cnos» 37 (gennaio-aprile 2021), n. 1, pp. 5-36.

zonti di senso, l'indicazione di nuovi stili di vita, l'invito ad una cittadinanza ecologica, ad una spiritualità del lavoro, ad una cultura umanistica, non funzionalistica. Tra le più significative sollecitazioni, provenienti dall'insegnamento sociale della Chiesa¹⁸, aggiornato da Benedetto XVI e da papa Francesco, vanno segnalate:

- il comprendere le molteplici connessioni tra società, economia, ecologia, scienza, etica, teologia;
- il riportare a sintesi teleologica la frammentazione odierna del sapere;
- il non confondere l'epistemologia con l'etica, la relatività della conoscenza che rende umili, con il relativismo dei fini;
- il formare una *leadership* buona, classi dirigenti del futuro, in modo che siano capaci di indicare strade;
- il rigenerare uno stile di vita sobrio, capace di valorizzare in modo pieno le esperienze della vita;
- il nutrire la speranza, il coraggio, la fiducia, in una società della paura, della solitudine e dell'insicurezza;
- il testimoniare il paradigma del prendersi cura (di sé, degli altri, del mondo, della Casa comune);
- il praticare la gentilezza, l'ascolto e il dialogo autentico e paziente (riconoscendo i "monologhi paralleli");
- l'educare alla regolazione generativa del conflitto, attraverso il dialogo autentico;
- il riconoscere i limiti della scienza, dell'economia, del pensiero esclusivamente strumentale;
- il fertilizzare il pensiero critico, sistemico, complesso, teleologico, ma anche strategico e progettuale;
- il formare integralmente la persona, cogliendone e valorizzandone la complessità.

4. **Conclusion**

La pace per non essere una semplice parola pronunciata, bensì vita secondo fraternità, libertà, verità, giustizia, solidarietà, richiede un impegno plurimo, nella linea del dialogo tra

18 Una recente sintesi sul tema del lavoro, alla luce del magistero sociale della Chiesa è quella di G. CAMPANINI, *Dire lavoro. Una ricerca di senso*, Ave, Roma 2021.



Studi

Mario Toso - Dialogo fra le generazioni, educazione e lavoro: strumenti per edificare una pace duratura

le generazioni, dell'istruzione e dell'educazione, del lavoro per tutti. Sono le tre vie indicate da papa Francesco che possono fare la differenza, specie in un contesto di pandemia. In breve, come scrive Bruno Bignami: meno retorica sulla sicurezza e più impegno sul piano del dialogo sociale, tra i vari soggetti che sono responsabili della politica, delle istituzioni scolastiche, dell'economia e della vita familiare. Meno militari e più educatori. Meno armi e più scuole professionali, più lavoro per tutti.¹⁹

19 Cfr. B. BIGNAMI, *Le vie della pace*, in «L'Osservatore Romano», 30 dicembre 2021, p. 12.

Sulle tracce della «migliore politica» nella Fratelli tutti

Nicola Carozza

ISSR Ligure - Genova

Tra le sfide odierne della DSC vi è quella di coniugare l'unità della fede e la mediazione antropologica, nella pluralità di opzioni politiche. Come possiamo trovare un minimo comune denominatore, su una comune visione dell'uomo, che sostenga la società e il suo fine? La DSC, intesa come spazio di mediazione tra fede e politica, può essere il punto di partenza? Come è possibile fare sintesi tra la «religione», categoria dell'assoluto, con la «politica», sfera del relativo, salvo quando questa non diventi ideologica e totalitaria? Quanto realmente il *corpus* dottrinale può ispirare concretamente la prassi? Su alcuni di questi interrogativi che già emergevano nella riflessione di Giorgio Campanini¹ possiamo riflettere alla luce dell'enciclica di papa Francesco *Fratelli tutti* firmata il 3 ottobre 2020 sulla tomba di San Francesco ad Assisi. Il papa riunisce, come in una sorta di summa del suo magistero sociale, alcuni suoi interventi, relativi alla questione della fraterni-

1 G. CAMPANINI, *La dottrina sociale della Chiesa le acquisizioni e le nuove sfide*, EDB, Bologna, 2007, pp. 113-118.



tà e dell'amicizia avvalorandone la rilevanza magisteriale. Il messaggio evangelico non è un sistema astratto di verità alle quali aderire ma una realtà viva che coinvolge l'uomo nei suoi orientamenti nella vita quotidiana. Il «kerygma», come già spiegava nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, «possiede un contenuto ineludibilmente sociale: nel cuore stesso del Vangelo vi sono la vita comunitaria e l'impegno con gli altri» (177), con immediate ripercussioni morali. Il papa parla al mondo, dialoga con i non cristiani e con tutte le persone di buona volontà, chiede di intavolare un discorso razionale, sulla base della ragione, propone di appoggiare un'antropologia basata sulla persona e di impegnarsi per il bene comune.

Premessa sul metodo

Parlare degli aspetti metodologici di una disciplina è sempre difficile e pericoloso, la tentazione di trovare una linea unitaria è in agguato. Infatti «la dottrina sociale non è stata pensata da principio come un sistema organico, ma si è formata nel corso del tempo, attraverso i numerosi interventi del Magistero sui temi sociali. Tale genesi rende comprensibile il fatto che siano potute intervenire alcune oscillazioni circa la natura, il metodo e la struttura epistemologica della dottrina sociale della Chiesa» (72)². Questo significa che lo studioso di dottrina sociale non deve mai estrapolare il testo dal substrato concettuale del suo tempo, dalla pressione delle idee, del progettuale e dell'immaginario socio-politico. Al centro di ogni enciclica sta il «problema», cioè il tentativo di risposta alle domande del presente, nella pienezza della rivelazione e con l'assistenza dello spirito santo. Come recentemente Mario Toso ha sostenuto: «Il metodo della Dottrina sociale della Chiesa non è ridicibile a quello delle scienze descrittive o empiriche, pur rilevanti, perché corrisponde ad un sapere sapienziale particolare, inclusiva di una interdisciplinarietà vissuta in contesto di transdisciplinarietà»³. Fatte salve queste preoccupazioni, riteniamo sia necessario innanzitutto lasciar

2 *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2004, p. 38.

3 M. TOSO, *Un mondo nuovo. Un'enciclica dedicata alla fraternità e all'amicizia sociale*, in "La Società", n. 4-luglio-agosto 2020, p. 25.

parlare il testo, letto direttamente, *sine glossa*, senza frapporre il diaframma della letteratura esistente. Vivisezionarlo passo per passo per cogliere il ragionamento nel suo farsi, nelle sue aporie, leggerlo in modo trasversale in base ad un paradigma o ad un concetto. Potremmo infine raccogliere la suggestione di Rainer Maria Rilke contenuta nella “Lettera ad un giovane poeta”: «Non cercare ora risposte che non possono venirti date [...] Vivi ora le domande. Forse ti avvicinerai così, a poco a poco, senza avvertirlo, a vivere un giorno lontano, la risposta».

Struttura dell'enciclica

Molteplici sono le proposte, le novità e le ricadute pastorali in vista di una «migliore politica» rinvenibili dal lettore attento lungo tutta l'enciclica *Fratelli tutti*. La struttura del testo è lunga e articolata, organica anche se non sistematica⁴. Nell'introduzione il papa declina destinatari e scopo dell'enciclica; il 1° capitolo propone uno sguardo sul mondo con approccio sociologico, il suo avvicinamento ai temi attuali del mondo, nello spirito gesuitico, è meno teologico e più pragmatico: va alla radice dei problemi, con toni pacati e idee propositive⁵; il 2° capitolo racchiude il cuore evangelico del testo, con un commento appassionante del buon Samaritano, impiegato dal papa quale strumento ermeneutico della realtà umana contemporanea⁶; nel 3° e 4° capitolo si dipana la proposta teologico e spirituale; nel 5° capitolo si approfondisce la dimensione della 'buona' politica, indispensabile alla realizzazione del bene comune. Il papa porta la sua riflessione su un piano più elevato chiaramente cristiano, serve un amore più grande, un'esistenza aperta alla trascendenza e la virtù teologale della carità affinché si realizzi quello sviluppo plenario capace di realizzare la fraternità⁷; nel 6° e nel 7° capitolo si esaminano diversi temi: dialogo, amicizia sociale, guerra, pena di morte,

4 Cfr. G. COSTA SJ, *Guida alla lettura*, introduzione all'enciclica, in Papa Francesco, “*Fratelli tutti*”, ElleDiCi, Torino, 2020.

5 O. BAZZICHI, *Enciclica Fratelli tutti: fraternità e/o fratellanza?*, in “La Società”, n. 4-luglio-agosto 2020, p. 55.

6 M. TOSO, *Un mondo nuovo*, cit., p. 28.

7 Ivi, pp. 40-41.



ecc.; nell'8° capitolo si evidenzia il ruolo della religione al servizio della fraternità; infine il documento si chiude con due preghiere: una al Creatore e una cristiana ecumenica. Tratto peculiare di papa Francesco è quello di non limitarsi all'enunciazione *ex cathedra* di principi e orientamenti che il credente deve fare propri ma di immergersi nelle situazioni esistenziali, offrendo su un piano pastorale indicazioni concrete per la valutazione dell'agire umano⁸.

Migliore politica: fraternità vs fratellanza

L'enciclica invita a comprendere le implicazioni concrete della fraternità. Nel trionfo rivoluzionario *liberté, égalité, fraternité*, contenuto nella "Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino" del 1789 è proprio il terzo termine del motto ad aver perso il suo elemento simbolico e a non aver impegnato realmente le istituzioni in pratiche attuative di tale principio. Forse tale desuetudine del principio di fraternità è stato causato dall'inadeguatezza del suo fondamento teologico, antropologico ed etico. La fraternità non può fondarsi sulla "cittadinanza" perché privata del riferimento alla trascendenza non riesce a sussistere. Come ha scritto Mario Toso il termine fraternità non ha lo stesso senso di quello di fratellanza, che corrisponde ad un concetto immanente, la fratellanza unisce gli amici, ma li separa dai non amici, li rende soci, affiliati per determinati interessi⁹. La "fratellanza" della cultura illuminista, basata su una ragione sostanzialmente autarchica e non teonoma, dove Dio è un essere supremo indistinto, concepito come immagine riflessa dei valori dell'uomo, rarefatto e lontano, è ben diversa dalla "fraternità" cristiana. Le persone che non si riconoscono nel Dio vivente in mezzo a loro, accomunate da un unico padre, difficilmente potranno sentirsi fratelli e vivere insieme come figlie e figli¹⁰. Sulle tracce di papa Benedetto XVI, l'enciclica spiega che la ragione, da sola, è in grado di capire l'uguaglianza tra gli uomini, ma non riesce a fondare

8 A. COZZI, R. REPOLE, G. PIANA, *Papa Francesco quale teologia?*, Cittadella editrice, Assisi, 2016, p. 128.

9 M. TOSO, *Un mondo nuovo*, cit., p. 45.

10 *Ibidem*.

la fraternità¹¹. La fraternità cristiana invocata dal papa è ontologica, non è una dimensione che l'uomo acquista nella *civitas*, entrandone a far parte, con un patto volontario di fratellanza con la comunità, autolimitando la propria libertà e regolandone le modalità di esercizio dei propri diritti. Al contrario la fraternità di papa Francesco potremmo dire sia elevata a diritto-dovere umano.

La parola al testo

Papa Francesco mette subito in guardia sul rapporto globalizzazione, economia e politica, invitando a diffidare dalla cosiddetta “apertura al mondo” dell'economia e dalla finanza, limitata agli interessi e alle libertà dei poteri economici di investire senza vincoli né complicazioni, disinteressandosi al bene comune, per imporre un modello culturale unico. Tale globalizzazione che rende gli uomini non attori ma solo “consumatori” o “spettatori” non unifica il mondo ma anzi lo divide maggiormente: «L'avanzare di questo globalismo favorisce normalmente l'identità dei più forti che proteggono sé stessi, ma cerca di dissolvere le identità delle regioni più deboli e povere, rendendole più vulnerabili e dipendenti. In tal modo la politica diventa sempre più fragile di fronte ai poteri economici transnazionali che applicano il “divide et impera”» (12). La crescita e il dominio senza limiti semina la mancanza di speranza e alimenta una sfiducia costante spesso mascherata con la difesa di alcuni valori. Si nega così il diritto di esistere e di pensare: «La politica così non è più una sana discussione su progetti a lungo termine per lo sviluppo di tutti e del bene comune, bensì solo ricette effimere di marketing che trovano nella distruzione dell'altro la risorsa più efficace. In questo gioco meschino delle squalificazioni, il dibattito viene manipolato per mantenerlo allo stato di controversia e contrapposizione» (15). Il discernimento politico anche sui temi migratori deve iniziare da una domanda ai bisogni di chi è prossimo; non basta un approccio caritativo ma serve una gestione politica del fenomeno migratorio¹². Il papa scrive: «Da alcuni regi-

11 Ivi, p. 33.

12 F. OCCHETTA, *Ricostruiamo la politica*, San Paolo, Milano, 2019, p. 90.



mi politici populistici quanto da posizioni economiche liberali, si sostiene che occorre evitare ad ogni costo l'arrivo di persone migranti. Al tempo stesso si argomenta che conviene limitare l'aiuto ai Paesi poveri, così che tocchino il fondo e decidano di adottare misure di austerità. Non ci si rende conto che, dietro queste affermazioni astratte difficili da sostenere, ci sono tante vite lacerate. Molti fuggono dalla guerra, da persecuzioni, da catastrofi naturali. Altri, con pieno diritto, sono «alla ricerca di opportunità per sé e per la propria famiglia. Sognano un futuro migliore e desiderano creare le condizioni perché si realizzi» (37). La cultura politica populista nutre l'idea della chiusura e della lontananza, così i fenomeni migratori, soprattutto nei paesi di arrivo, suscitano allarme e paure, spesso fomentate e strumentalizzate a fini politici. Va così diffondendosi una mentalità xenofoba, di chiusura e di ripiegamento su se stessi. Il papa ammonisce: «È inaccettabile che i cristiani condividano questa mentalità e questi atteggiamenti, facendo a volte prevalere certe preferenze politiche piuttosto che profonde convinzioni della propria fede: l'inalienabile dignità di ogni persona umana al di là dell'origine, del colore o della religione, e la legge suprema dell'amore fraterno» (39). La disintermediazione e la percezione di uno spazio pubblico diretto e semplice dato dai social network ha aiutato, lo scadimento sociale e politico e permesso che le ideologie populiste abbandonassero ogni pudore: «Quello che fino a pochi anni fa non si poteva dire di nessuno senza il rischio di perdere il rispetto del mondo intero, oggi si può esprimere nella maniera più cruda anche per alcune autorità politiche e rimanere impuniti. Non va ignorato che «operano nel mondo digitale giganteschi interessi economici, capaci di realizzare forme di controllo tanto sottili quanto invasive, creando meccanismi di manipolazione delle coscienze e del processo democratico»» (45). La riflessione del papa, conscia delle regole e degli algoritmi dei social media, evidenzia l'assenza di una reale partecipazione, ma solo una chiamata verticistica e plebiscitaria che si può esprimere con un «mi piace»; il funzionamento di piattaforme favorisce l'incontro tra persone che la pensano allo stesso modo, impedendo invece il confronto tra le differenze, alimentando la diffusione di *fake news*, pregiudizi e odi. La crisi della politi-

ca non è solo legata all'incapacità di gestire la complessità; oggi le principali categorie dell'umanesimo europeo, fondate sul concetto di persona, non sono più un dato pre-politico, condiviso da tutte le forze politiche. Per utilizzare una suggestione tratta da Vittorio Possenti, ai tempi di Kant non vi erano dubbi sulla sorgente antropologica¹³. La formazione attraverso i media e le reti di un unico e omogeneo modello culturale, al servizio degli interessi e dei potenti, avvantaggia la speculazione finanziaria e lo sfruttamento. Nel racconto fresco e vivace dei gesti concreti del buon samaritano papa Francesco ci mostra che l'esistenza di ciascuno di noi è legata a quella degli altri: «ci invita a far risorgere la nostra vocazione di cittadini del nostro Paese e del mondo intero, costruttori di un nuovo legame sociale» è un richiamo affinché «la società si incammini verso il perseguimento del bene comune e, a partire da questa finalità, ricostruisca sempre nuovamente il suo ordine politico e sociale, il suo tessuto di relazioni, il suo progetto umano» (66). La nozione di "bene comune" è uno dei principi dell'insegnamento sociale della Chiesa che si va arricchendo con i contributi apportati dal magistero; il bene comune è superiore all'idea di "interesse particolare" e di "interesse generale", introdotti nella modernità e oggi più che mai dominanti in politica. L'interesse tende ad una dimensione egoistica e soggettiva, mentre il bene comune tende alla realizzazione degli individui in ordine ad un bene oggettivo. Ma torniamo al buon samaritano. Nella nostra vita quotidiana, incontriamo, inevitabilmente, l'uomo ferito e sta a noi decidere. Scrive il papa: «l'inclusione o l'esclusione di chi soffre lungo la strada definisce tutti i progetti economici, politici, sociali e religiosi. Ogni giorno ci troviamo davanti alla scelta di essere buoni samaritani oppure viandanti indifferenti che passano a distanza» (69). Se il bene e il male sono ridotti ad una prospettiva soggettiva, risulterà difficile vedere il bene comune ed alimentare una coscienza sociale. Purtroppo constatata il papa che: «nella società globalizzata, esiste una maniera elegante di guardare dall'altra parte che si pratica abitualmente: sotto il

13 V. POSSENTI, *Le ragioni della laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007, p. 60.



rivestimento del politicamente corretto o delle mode ideologiche, si guarda alla persona che soffre senza toccarla, la si mostra in televisione in diretta, si adotta anche un discorso all'apparenza tollerante e pieno di eufemismi» (76). Ma l'enciclica Fratelli tutti è un invito alla responsabilità, all'impegno personale; non dobbiamo aspettare tutto da coloro che ci governano, tutti sono corresponsabili capaci di generare nuovi processi e trasformazioni: «ci vuole solo il desiderio gratuito, puro e semplice di essere popolo, di essere costanti e instancabili nell'impegno di includere, di integrare, di risollevare chi è caduto» (77). Particolare attenzione viene data dal papa in diversi passi al tema della partecipazione, perché nella concezione cristiana, il potere statale risiede originariamente in tutto il popolo, organicamente unito in comunità¹⁴. «Tante persone con disabilità “sentono di esistere senza appartenere e senza partecipare”; l'obiettivo è non solo assisterli, ma la loro “partecipazione attiva alla comunità civile ed ecclesiale. È un cammino esigente e anche faticoso, che contribuirà sempre più a formare coscienze capaci di riconoscere ognuno come persona unica e irripetibile”» (98). Spesso le moderne società liberali offrono uguali opportunità per tutti ma ritengono che la realizzazione personale sia compito dello sforzo individuale e non sia necessario investire su chi rimane indietro, sui deboli o i meno dotati. Non c'è nulla che sia ingiusto quanto far parti uguali fra disuguali, avrebbe detto Don Lorenzo Milani. La ricetta del papa è un'altra: «Investire a favore delle persone fragili può non essere redditizio, può comportare minore efficienza. Esige uno Stato presente e attivo, e istituzioni della società civile che vadano oltre la libertà dei meccanismi efficientisti di certi sistemi economici, politici o ideologici, perché veramente si orientano prima di tutto alle persone e al bene comune» (108). Per papa Francesco «Lo sviluppo non deve essere orientato all'accumulazione crescente di pochi, bensì deve assicurare “i diritti umani, personali e sociali, economici e politici, inclusi i diritti delle Nazioni e dei popoli” (122), perché il diritto di alcuni alla libertà di impresa o di mercato non

14 J. HÖFFNER, *La dottrina sociale cristiana*, San Paolo, Milano, 1987, p. 232.

può sorpassare i diritti dei popoli, la dignità dei poveri, il rispetto dell'ambiente poiché nella logica della destinazione universale dei beni anche chi possiede una parte deve amministrarla a beneficio di tutti. Sul tema dell'emergenza migratoria, fatte salve le azioni indispensabili dei singoli Stati è necessaria una riflessione unitaria della Comunità internazionale perché «tutto è connesso» e «nessuno di salva da solo». Le risposte dovranno allora essere frutto di un lavoro comune, dando vita ad una «legislazione (governance) globale per le migrazioni», non possono essere solo alcuni a portare i pesi e a compiere sacrifici straordinari, occorre «stabilire progetti a medio e lungo termine che vadano oltre la risposta di emergenza» (132). Papa Francesco va oltre l'Europa e chiama in causa il rapporto tra Occidente e Oriente, con il grande imam Ahmad Al-Tayyeb, tale apertura non va intesa come una *diminutio* del cristianesimo, non è relativismo o invocare un Dio trasversale che perde i suoi connotati teologici ma è «un'indiscutibile reciproca necessità» affinché entrambe possano arricchirsi a vicenda della civiltà dell'altro, attraverso lo scambio e il dialogo delle culture. Con grande lucidità il papa dichiara: «Abbiamo bisogno che un ordinamento mondiale giuridico, politico ed economico “incrementi e orienti la collaborazione internazionale verso lo sviluppo solidale di tutti i popoli» (138), dal punto di vista dello sviluppo integrale, ciò presuppone che anche le Nazioni più povere abbiano voce nelle decisioni comuni. La chiusura sovranista delle risposte locali ai problemi globali che apparentemente è la strada più semplice, per il papa è una strada senza uscita che nel lungo periodo può solo peggiorare le cose: «I nazionalismi chiusi manifestano in definitiva (...) incapacità di gratuità, l'errata persuasione di potersi sviluppare a margine della rovina altrui e che chiudendosi agli altri saranno più protetti. L'immigrato è visto come un usurpatore che non offre nulla. Così, si arriva a pensare ingenuamente che i poveri sono pericolosi o inutili e che i potenti sono generosi benefattori. Solo una cultura sociale e politica che comprenda l'accoglienza gratuita potrà avere futuro» (141). Per gli uomini è necessario vivere in società in modo che l'uno sia aiutato dall'altro: «la società mondiale non è il risultato della somma dei vari Paesi, ma piuttosto è la comu-



nione stessa che esiste tra essi, è la reciproca inclusione, precedente rispetto al sorgere di ogni gruppo particolare. In tale intreccio della comunione universale si integra ciascun gruppo umano e lì trova la propria bellezza» (149). Per dialogare non è affatto necessario eliminare o annacquare le reciproche differenze, l'interscambio non deve dissolvere le particolarità: «L'integrazione culturale, economica e politica con i popoli circostanti dovrebbe essere accompagnata da un processo educativo che promuova il valore dell'amore per il vicino, primo esercizio indispensabile per ottenere una sana integrazione universale» (151).

La migliore politica

Il quinto capitolo dell'enciclica *Fratelli tutti* è specificamente intitolato "La migliore politica" ed ha mosso *ab origine* la nostra curiosità. Per il papa la responsabilità di rendere reale il sogno della fraternità nel mondo di oggi spetta anche alla politica¹⁵ sulla quale si sofferma lungamente in un articolato *puzzle*. La politica è il terreno privilegiato per dare attuazione alla fraternità universale e all'amicizia sociale a patto che sappia superare: l'economia neocapitalista, il populismo e la tecnocrazia¹⁶. Il papa spiega infatti che: «Per rendere possibile lo sviluppo di una comunità mondiale, capace di realizzare la fraternità a partire da popoli e nazioni che vivano l'amicizia sociale, è necessaria la migliore politica, posta al servizio del vero bene comune» (154). Il papa si occupa molto dei populismi e delle loro caratteristiche negative: contrapposizione élite-popolo, implicita critica al pluralismo, uso strumentale della contrapposizione alto/basso, tendenza leaderistica, comunicazione per slogan, ecc. Scrive il papa: «Ci sono leader popolari capaci di interpretare il sentire di un popolo, la sua dinamica culturale e le grandi tendenze di una società» tale servizio di guida e aggregazione può essere la base per un progetto duraturo di trasformazione e di crescita nella ricerca del bene

15 S. RUSSO, *Un sogno a occhi aperti. L'enciclica Fratelli tutti*, in "Vita & Pensiero", 1 - Gennaio Febbraio 2021, Anno CIV, p. 6.

16 G. PIANA, *A proposito dell'enciclica Fratelli tutti di papa Francesco. Per una politica della fraternità e dell'amicizia*, in "Oikonomia", n. 1 febbraio 2021, p. 6.

comune, ma esso «degenera in insano populismo quando si muta nell'abilità di qualcuno di attrarre consenso allo scopo di strumentalizzare politicamente la cultura del popolo, sotto qualunque segno ideologico, al servizio del proprio progetto personale e della propria permanenza al potere. Altre volte mira ad accumulare popolarità fomentando le inclinazioni più basse ed egoistiche di alcuni settori della popolazione» (159). L'analisi proposta in questo capitolo da papa Francesco richiama alla mente alcuni passaggi del memorabile radiomessaggio di papa Pio XII del 24 dicembre 1944, sul primato della democrazia, intervento che va annoverato tra quelli più importanti del magistero, quale tappa fondamentale della nuova teologia del laicato, che sanciva l'autonomia dei fedeli sul terreno civile. Pio XII, che aveva visto i regimi totalitari trascinare il mondo in guerra, distingue tra "popolo" e "massa": «Il popolo vive e si muove per vita propria; la massa è per sé inerte, e non può essere mossa che dal di fuori. Il popolo vive della pienezza della vita degli uomini che lo compongono (...) La massa, invece, aspetta l'impulso dal di fuori, facile trastullo nelle mani di chiunque ne sfrutti gl'istinti o le impressioni, pronta a seguire, a volta a volta, oggi questa, domani quell'altra bandiera. Dalla esuberanza di vita d'un vero popolo la vita si effonde, abbondante, ricca, nello Stato e in tutti i suoi organi, infondendo in essi, con vigore incessantemente rinnovato, la consapevolezza della propria responsabilità, il vero senso del bene comune» in questo senso «la massa [...] è la nemica capitale della vera democrazia e del suo ideale di libertà e di uguaglianza». Ma torniamo alla *Fratelli tutti*, il papa invita ad un cambio di passo formativo e culturale che dovrà impegnare la politica e le stesse realtà ecclesiali a tutti i livelli: «L'impegno educativo, lo sviluppo di abitudini solidali, la capacità di pensare la vita umana più integralmente, la profondità spirituale sono realtà necessarie per dare qualità ai rapporti umani, in modo tale che sia la società stessa a reagire di fronte alle proprie ingiustizie, alle aberrazioni, agli abusi dei poteri economici, tecnologici, politici e mediatici» (167). Il mercato, come già aveva sottolineato Benedetto XVI, senza forme interne di solidarietà e di fiducia reciproca, non può pienamente espletare la propria funzione economica, nonostante vogliano farci credere al dogma neo-



liberale. D'altra parte per papa Francesco anche: «Il neoliberalismo riproduce sé stesso tale e quale, ricorrendo alla magica teoria del “traboccamento” o del “gocciolamento” – senza nominarla – come unica via per risolvere i problemi sociali»(168). La speculazione finanziaria continua a fare strage, per questo è infatti indispensabile una politica economica attiva, orientata a promuovere un'economia che favorisca la diversificazione produttiva e la creatività imprenditoriale, per aumentare i posti di lavoro invece di ridurli. Si rende necessario «riabilitare una politica sana non sottomessa al dettato della finanza» che rimetta al centro la dignità umana. In questi passaggi il papa si interroga sulla «qualità» della democrazia, sostenuta da due pilastri che oggi sembrano indeboliti: la partecipazione dei cittadini e la libertà e il pluralismo dell'informazione. Movimenti ed articolazioni definiti addirittura “poeti sociali” che a modo loro lavorano, propongono, promuovono e liberano, rompendo gli schemi precostituiti: non una politica sociale verso i poveri ma politiche sociali con i poveri, dei poveri! Il papa invita al coraggio di riconoscere che senza una vera partecipazione anche degli strati più poveri «la democrazia si atrofizza, diventa un nominalismo, una formalità, perde rappresentatività, va disincarnandosi perché lascia fuori il popolo nella sua lotta quotidiana per la dignità, nella costruzione del suo destino» (169). Sulla partecipazione papa Francesco, nel solco dei principi della DSC ricorda il principio di sussidiarietà e il ruolo dei corpi intermedi: «Tante aggregazioni e organizzazioni della società civile aiutano a compensare le debolezze della Comunità internazionale, la sua mancanza di coordinamento in situazioni complesse, la sua carenza di attenzione rispetto a diritti umani fondamentali e a situazioni molto critiche di alcuni gruppi. Così acquista un'espressione concreta il principio di sussidiarietà, che garantisce la partecipazione e l'azione delle comunità e organizzazioni di livello minore, le quali integrano in modo complementare l'azione dello Stato» (175). Il papa chiarisce che la politica non deve sottomettersi all'economia e quest'ultima non deve piegarsi al paradigma efficientista della tecnocrazia. Papa Francesco richiama i cristiani all'impegno sociale e politico: «Benché si debba respingere il cattivo uso del potere, la corruzione, la mancanza di rispetto

delle leggi e l'inefficienza, “non si può giustificare un'economia senza politica, che sarebbe incapace di propiziare un'altra logica in grado di governare i vari aspetti della crisi attuale” (177). Abbiamo bisogno di una migliore politica che pensi globale, che porti avanti un approccio nuovo e integrale, una «sana politica, capace di riformare le istituzioni, coordinarle e dotarle di buone pratiche, che permettano di superare pressioni e inerzie viziose». La politica nella DSC è una delle più alte forme di carità. In diversi passaggi il santo padre traccia gli aspetti della buona “politica”: «Davanti a tante forme di politica meschine e tese all'interesse immediato, ricordo che “la grandezza politica si mostra quando, in momenti difficili, si opera sulla base di grandi principi e pensando al bene comune a lungo termine. Il potere politico fa molta fatica ad accogliere questo dovere in un progetto di Nazione” e ancora di più in un progetto comune per l'umanità presente e futura. Pensare a quelli che verranno non serve ai fini elettorali, ma è ciò che esige una giustizia autentica» (178). Per il papa serve un orizzonte progettuale per la “ricostruzione” politica: «La società mondiale ha gravi carenze strutturali che non si risolvono con rattoppi o soluzioni veloci meramente occasionali. Ci sono cose che devono essere cambiate con reimpostazioni di fondo e trasformazioni importanti. Solo una sana politica potrebbe averne la guida, coinvolgendo i più diversi settori e i più vari saperi» (179).

L'amore politico

Sempre nel quinto capitolo papa Francesco arriva ad utilizzare una locuzione nuova ed inedita nella DSC: l'«amore politico» cioè a «riconoscere ogni essere umano come un fratello o una sorella e ricercare un'amicizia sociale che includa tutti, non sono mere utopie. Esigono la decisione e la capacità di trovare i percorsi efficaci che ne assicurino la reale possibilità. Qualunque impegno in tale direzione diventa un esercizio alto della carità». Infatti, un individuo può aiutare una persona bisognosa ma, quando si unisce ad altri per dare vita a processi sociali di fraternità e di giustizia per tutti, entra – citando il discorso del 1927 di Pio XI alla Fuci - nel “campo della più vasta carità, della carità politica”. Ancora una volta il papa in-



vita a rivalutare la politica, che “è una vocazione altissima, è una delle forme più preziose della carità, perché cerca il bene comune” (180). L’impegno che deriva dalla DSC è attinto alla carità dall’insegnamento di Gesù; il papa chiede di riconoscere che «l’amore, pieno di piccoli gesti di cura reciproca, è anche civile e politico, e si manifesta in tutte le azioni che cercano di costruire un mondo migliore» (181). La carità politica presuppone una consapevolezza sociale che supera ogni mentalità individualistica: «Ognuno è pienamente persona quando appartiene a un popolo, e al tempo stesso non c’è vero popolo senza rispetto per il volto di ogni persona. Popolo e persona sono termini correlativi. (...) La buona politica cerca vie di costruzione di comunità nei diversi livelli della vita sociale, in ordine a riequilibrare e riorientare la globalizzazione per evitare i suoi effetti disgreganti» (182). Nell’enciclica si approfondisce questo amore politico: «C’è un cosiddetto amore “elicitato”, vale a dire gli atti che procedono direttamente dalla virtù della carità, diretti a persone e a popoli. C’è poi un amore “imperato”: quegli atti della carità che spingono a creare istituzioni più sane, ordinamenti più giusti, strutture più solidali. Ne consegue che è “un atto di carità altrettanto indispensabile l’impegno finalizzato ad organizzare e strutturare la società in modo che il prossimo non abbia a trovarsi nella miseria”. (...) Se qualcuno aiuta un anziano ad attraversare un fiume – e questo è squisita carità –, il politico gli costruisce un ponte, e anche questo è carità. Se qualcuno aiuta un altro dandogli da mangiare, il politico crea per lui un posto di lavoro, ed esercita una forma altissima di carità che nobilita la sua azione politica» (186). Andrebbe aperto un ampio approfondimento sulle molteplici fonti di papa Francesco per questo capitolo: Paul Ricoeur, Benedetto XVI, Giovanni Paolo II, Pio XI, Paolo VI, René Voillaume, ecc. Alla radice della politica c’è la carità: «Questa carità, cuore dello spirito della politica, è sempre un amore preferenziale per gli ultimi, che sta dietro ogni azione compiuta in loro favore. Solo con uno sguardo il cui orizzonte sia trasformato dalla carità, che lo porta a cogliere la dignità dell’altro, i poveri sono riconosciuti e apprezzati nella loro immensa dignità, rispettati nel loro stile proprio e nella loro cultura, e pertanto veramente integrati nella società. Tale

sguardo è il nucleo dell'autentico spirito della politica» (187). La globalizzazione positiva dei diritti umani essenziali è ancora lontana: «Perciò la politica mondiale non può tralasciare di porre tra i suoi obiettivi principali e irrinunciabili quello di eliminare effettivamente la fame» (189). Il papa invita a impegnarsi a vivere e insegnare il valore del rispetto, ad accogliere ogni differenza, la dignità rispetto a idee, sentimenti, prassi e persino peccati: «mentre nella società attuale proliferano i fanatismi, le logiche chiuse e la frammentazione sociale e culturale, un buon politico fa il primo passo perché risuonino le diverse voci» (191) con il grande imam Al-Tayyeb, papa Francesco ha chiesto «agli artefici della politica internazionale e dell'economia mondiale» di impegnarsi nel diffondere la cultura della tolleranza, della convivenza e della pace, di evitare spargimento di sangue, auspicando correttivi immediati quando «una determinata politica semina l'odio e la paura verso altre nazioni in nome del bene del proprio Paese». Il papa guarda l'umanità di «ogni politico» chiamato a vivere l'amore nelle sue quotidiane relazioni interpersonali, ricordando che anche nella politica ci deve essere spazio per la tenerezza. Un amore «che si fa vicino e concreto. (...) In mezzo all'attività politica, “i più piccoli, i più deboli, i più poveri debbono internerci: hanno “diritto” di prenderci l'anima e il cuore. Sì, essi sono nostri fratelli e come tali dobbiamo amarli e trattarli” (194). Nell'attività politica ricorda l'enciclica, al di là di qualsiasi apparenza, ciascuno è immensamente sacro e merita il nostro affetto e la nostra dedizione. «I grandi obiettivi sognati nelle strategie si raggiungono parzialmente» ma chi ama e ha smesso di intendere la politica come una mera ricerca di potere ha la sicurezza che non andrà perduta nessuna delle sue opere svolte con amore » (195). L'antipolitica ed il populismo sono un virus pericoloso per la democrazia; papa Francesco con la *Fratelli tutti* invita i cristiani ad esser capaci di avviare processi i cui frutti magari saranno raccolti da altri nella forza segreta del bene che si semina, «la buona politica unisce all'amore la speranza, la fiducia nelle riserve di bene che ci sono nel cuore della gente, malgrado tutto. Perciò, “la vita politica autentica, che si fonda sul diritto e su un dialogo leale tra i soggetti, si rinnova con la convinzione che ogni donna, ogni uomo e ogni



generazione racchiudono in sé una promessa che può sprigionare nuove energie relazionali, intellettuali, culturali e spirituali» (196). La politica così intesa è più nobile dell'apparire, del *marketing*, del *maquillage* mediatico. Gli interrogativi politici, saranno: «Quanto amore ho messo nel mio lavoro? In che cosa ho fatto progredire il popolo? Che impronta ho lasciato nella vita della società? Quali legami reali ho costruito? Quali forze positive ho liberato? Quanta pace sociale ho seminato? Che cosa ho prodotto nel posto che mi è stato affidato?» (196).

Altri aspetti della «migliore politica»

Gli interrogativi sulle tracce della «migliore politica» proseguono nell'enciclica. La nostra società può esprimere il meglio solo quando ogni persona, ogni gruppo sociale, si sente veramente a casa, come in una famiglia. Se qualcuno ha una difficoltà gli altri vengono in suo aiuto, lo sostengono. La famiglia diventa modello del progetto comune, dove tutti lavorano per il bene comune, senza annullare l'individualità. Il papa allora propone di: «vedere l'avversario politico o il vicino di casa con gli stessi occhi con cui vediamo i bambini, le mogli, i mariti, i padri e le madri» (230). C'è un grande bisogno di negoziare e sviluppare percorsi concreti per la pace. I processi effettivi di una pace duratura sono «anzitutto trasformazioni artigianali operate dai popoli, in cui ogni persona può essere un fermento efficace con il suo stile di vita quotidiana. Le grandi trasformazioni non si costruiscono alla scrivania o nello studio», ognuno svolge un ruolo fondamentale (231). Curiosi i due riferimenti del papa: «architettura» della pace, tratto dalla sapienza politica greca del «sapere architettonico», ma c'è anche l'«artigianalità» della pace, che significa lavoro manuale, minuzioso, sapiente, lento. Entrambi tracciano il «primato della ragione sulla vendetta, di delicata armonia tra la politica e il diritto» (231). Le manifestazioni pubbliche violente, non aiutano a trovare vie d'uscita, perché, non sempre risultano chiari le loro origini e gli obiettivi, di tali agitazioni, e spesso nascondono forme di manipolazione politica. Il papa affronta, anche con angolature inedite, diversi temi che riguardano i limiti del potere statale e il diritto alla resistenza: «La violenza esercitata da parte delle strutture e del potere dello Stato non sta allo

stesso livello della violenza di gruppi particolari», non si può altresì pretendere che vengano ricordate solamente le sofferenze ingiuste di una sola delle parti, ogni vittima innocente per questioni etniche, confessionali, nazionali o politiche merita il medesimo rispetto (253). «Ogni guerra lascia il mondo peggiore di come lo ha trovato. La guerra è un fallimento della politica e dell'umanità, una resa vergognosa, una sconfitta di fronte alle forze del male» (261). Non è possibile fermarsi su discussioni teoriche, il papa invita a prendere contatto con le ferite, a toccare la carne di chi subisce i danni. Ai civili massacrati come “danni collaterali”, ai profughi, a quanti hanno subito le radiazioni atomiche o chimiche, alle donne che hanno perso i figli, ai bambini mutilati o privati della loro infanzia. Le paure e i rancori facilmente portano a intendere le pene in modo vendicativo, quando non crudele, invece di considerarle come parte di un processo di guarigione e di reinserimento sociale. Oggi, «tanto da alcuni settori della politica come da parte di alcuni mezzi di comunicazione, si incita talvolta alla violenza e alla vendetta, pubblica e privata, non solo contro quanti sono responsabili di aver commesso delitti, ma anche contro coloro sui quali ricade il sospetto, fondato o meno, di aver infranto la legge. (...) C'è la tendenza a costruire deliberatamente dei nemici: figure stereotipate, che concentrano in sé stesse tutte le caratteristiche che la società percepisce o interpreta come minacciose. I meccanismi di formazione di queste immagini sono i medesimi che, a suo tempo, permisero l'espansione delle idee razziste» (266). Senza tentennamenti sulla pena di morte, al di là dei problemi dei possibili errori giudiziari, dell'uso nei regimi totalitari e dittatoriali, per sopprimere la dissidenza politica o le minoranze, il papa invita: «Tutti i cristiani e gli uomini di buona volontà sono dunque chiamati oggi a lottare non solo per l'abolizione della pena di morte, legale o illegale che sia, e in tutte le sue forme, ma anche al fine di migliorare le condizioni carcerarie, nel rispetto della dignità umana delle persone private della libertà» (268). Anche sui partiti le indicazioni sono chiare: «benché la Chiesa rispetti l'autonomia della politica, non relega la propria missione all'ambito del privato. Al contrario, “non può e non deve neanche restare ai margini” nella costruzione di un mondo



migliore, né trascurare di “risvegliare le forze spirituali” che possano fecondare tutta la vita sociale. È vero che i ministri religiosi non devono fare politica partitica, propria dei laici, però nemmeno possono rinunciare alla dimensione politica dell’esistenza che implica una costante attenzione al bene comune e la preoccupazione per lo sviluppo umano integrale. La Chiesa “ha un ruolo pubblico che non si esaurisce nelle sue attività di assistenza o di educazione” ma che si adopera per la “promozione dell’uomo e della fraternità universale”» (276). La Chiesa è una casa con le porte aperte, perché è madre, «una Chiesa che serve, che esce di casa, che esce dai suoi templi, dalle sue sacrestie, per accompagnare la vita, sostenere la speranza, essere segno di unità (...) per gettare ponti, abbattere muri, seminare riconciliazione». L’invito del papa va al di là delle collocazioni politiche, mettendo al centro contenuti ed etica pubblica: «Se la musica del Vangelo smette di suonare nelle nostre case, nelle nostre piazze, nei luoghi di lavoro, nella politica e nell’economia, avremo spento la melodia che ci provocava a lottare per la dignità di ogni uomo e donna» (277). In conclusione il papa ricorda che con l’imam Ahmad Al-Tayyeb ha fermamente dichiarato che le religioni non incitano mai alla guerra, all’odio, all’ostilità, all’estremismo, alla violenza o allo spargimento di sangue, precisando: «Queste sciagure sono frutto della deviazione dagli insegnamenti religiosi, dell’uso politico delle religioni e anche delle interpretazioni di gruppi di uomini di religione che hanno abusato – in alcune fasi della storia – dell’influenza del sentimento religioso sui cuori degli uomini (...)» (285).

Conclusioni

La riflessione sapienziale sulle tracce della «migliore politica» trae le proprie radici nella Bibbia dal salmo 72 che elenca per certi versi le caratteristiche del buon governante «egli giudichi il tuo popolo secondo giustizia e i tuoi poveri secondo il diritto». Successivamente il Vangelo annuncia il Regno di Dio, ma in una prospettiva nuova, radicalmente diversa rispetto all’Ebraismo, che giunge al suo culmine nel discorso della montagna riportato da Matteo dove i valori sui quali si basava il mondo antico venivano “trasfigurati” grazie ad una vera e

propria *metánoia*, cioè un rinnovamento dell'uomo¹⁷. Il Cristianesimo fonda così l'autonomia dell'individuo nell'anima sottratta allo Stato e quindi alla politica. La fedeltà alla Verità lo rende libero ma non sciolto automaticamente dai vincoli e dagli obblighi della società come spiegato da S. Paolo nella Lettera ai Romani premessa indispensabile per approfondire la concezione cristiana del potere. Ma altresì il pensiero cristiano si è interrogato a lungo sulla centralità della politica. «La comunità politica e l'autorità pubblica hanno il loro fondamento nella natura umana e perciò appartengono all'ordine prestabilito da Dio»¹⁸, l'ordine temporale può essere rinnovato grazie all'opera di mediazione, trasformando le istituzioni politiche, civili e sociali. Papa Francesco sin dall'inizio del suo pontificato nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* ha difeso le 'ragioni' della politica: «La politica, tanto denigrata, è una vocazione altissima, è una delle forme più preziose della carità, perché cerca il bene comune. Dobbiamo convincerci che la carità "è il principio non solo delle micro-relazioni: rapporti amicali, familiari, di piccolo gruppo, ma anche delle macro-relazioni: rapporti sociali, economici, politici". Prego il Signore che ci regali più politici che abbiano davvero a cuore la società, il popolo, la vita dei poveri!» (205). La Dottrina sociale della Chiesa sollecita i cristiani al cambiamento della realtà sociale facendosi portatori di valori e tradizione; è infatti urgente restituire un'anima etica alla politica, perché sia in grado di armonizzare tra loro i diversi poli della società pluricentrica¹⁹. Non è possibile trasmettere il Vangelo - essere sale e lievito di una comunità - senza inculturazione della fede, cioè non abitando la «città dell'uomo» dal di dentro, assumendo in qualche modo la cultura dei popoli. Per questo il modello che emerge in papa Francesco è incentrato sulla mediazione tra oggetto e soggetto, tra ideale e realtà, nella ricerca del massimo bene possibile: la «migliore politica» è tensione costante all'ideale

17 M. D'ADDIO, *Storia delle dottrine politiche*, vol. 1, Egig, Genova, 1996, p. 127

18 CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, Costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo, n. 74.

19 B. SORGE, *Introduzione alla dottrina sociale della chiesa*, Queriniana, Brescia, 2006, p. 257.



della perfezione, al quale non si deve rinunciare, messa in relazione con le condizioni effettive di una situazione storica limitata²⁰. La fratellanza come ha evidenziato Antonio Spadaro salva il tempo della politica, della mediazione, dell'incontro, della costruzione della società civile, della cura²¹.

Nuova cultura politica, migliori politici, cristiani impegnati, buoni samaritani della politica: sono solo alcune sfide della *Fratelli tutti* che la Chiesa dovrà affrontare anche sul piano pastorale. Una chiesa che è popolo strutturalmente aperto, popolo di Dio, non élite, gruppo esclusivo ma un'assemblea in cammino desiderosa di raggiungere tutti. I laici allora, maggioranza del popolo di Dio, al cui servizio c'è sempre più una minoranza di ministri ordinati, dovranno essere protagonisti della vita e della missione ecclesiale. Nella valutazione dell'agire per papa Francesco è essenziale la consapevolezza storica che affonda le sue radici tanto nella natura dell'uomo che è costitutivamente un essere in divenire, quanto nella mutazione delle norme in relazione ai cambiamenti nei diversi contesti socioculturali²². Sotto questo aspetto si conferma l'utilità della DSC che «va leggendo gli avvenimenti mentre si svolgono nel corso della storia»²³. La *Fratelli tutti* ci invita a superare la logica della separatezza che oggi in più contesti limita la religiosità a dimensione meramente privata, escludendo ogni rilievo della dimensione pubblica della fede: si può separare Cesare e Dio, come ci ha insegnato il Vangelo, ma non si deve escludere una delle due dimensioni. La sfida odierna del dialogo tra credenti e non credenti deve assumere lo stesso rilievo che ebbe vari decenni fa quello tra cristiani e marxisti²⁴. L'esortazione dell'enciclica ad un forte impegno sociale dei credenti e delle comunità non sottintende l'offerta da parte della chiesa di una propria ideologia politica, economica e sociale:

20 A. COZZI, R. REPOLE, G. PIANA, *Papa Francesco quale teologia?*, Città della editrice, Assisi, 2016, p. 138.

21 A. SPADARO, *Fratelli tutti. Una guida alla lettura*, in "Civiltà Cattolica", Quaderno 4088, Vol. IV, 2020, pp. 105-119.

22 A. COZZI, R. REPOLE, G. PIANA, *Papa Francesco quale teologia?*, cit., p. 143.

23 GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 1.

24 V. POSSENTI, *Le ragioni della laicità*, cit., p. 137.

le ragioni della laicità e l'autonomia dei cristiani impediscono ogni possibile confusione. Va detto altresì che papa Francesco assegna alla politica un'importanza particolare nella conduzione della vita associata, epitome dei valori della fede, della convivenza alla ricerca del bene comune. Da questa analisi dell'enciclica *Fratelli tutti* possiamo delineare alcune piste che andranno approfondite e declinate anche sul piano pastorale. Un primo aspetto riguarda la valorizzazione della DSC come responsabile esercizio di laicità. La missione della Chiesa è essenzialmente soprannaturale e religiosa, ma ciò non significa essere separati dalla storia e dalle realtà temporali, anzi in queste realtà s'incarna e si realizza. Il Vangelo libera l'uomo, una forza di liberazione 'integrale', dalle molteplici schiavitù di ordine culturale, economico, sociale e politico che ne minano la dignità. Ma vanno altresì evitati corti circuiti tra chiesa e politica. Tra il laicismo estremo e il "talebanesimo" clericale c'è lo spazio della politica, cioè lo sforzo di tradurre i principi, indicati dalle scritture e dalla tradizione del pensiero cristiano, per farne non solo norma di vita, ma specifica forma di vita individuale e sociale. Un secondo riguarda la formazione; la Chiesa deve occuparsi con sollecitudine del pre-politico, cioè del momento preliminare, che vede nell'interazione etico sociale l'unica istanza capace di istituire e assumere il mondo come compagine di senso in cui dimorare. Senza una pedagogia²⁵ dell'«amore politico» non possiamo pensare di occuparci adeguatamente di politica, ciò significa aiutare i giovani nell'abc: valori, qualità, esempi, che permettano il discernimento e una scelta consapevole e libera in politica. Il "bipolarismo ecclesiale" ha paralizzato nella Chiesa italiana ogni dibattito e spesso ostacolato l'impegno. Gruppi, parrocchie e associazioni devono tornare ad affrontare le questioni stimolando contenuti, forme di controllo, approfondimenti, soluzioni di problemi, ecc. Un terzo ambito consiste nel prendere le distanze dall'antipolitica, cioè da quell'atteggiamento di coloro che si oppongono alla politica e ai partiti giudicandola pratica di potere e, quindi, necessariamente dedita a interessi

25 F. DE GIORGI, *Una pedagogia dell'amore politico*, in Papa Francesco, *Fratelli tutti*, Scholè, Morcelliana, Brescia, 2020, p. 209.



personali e non al bene comune. La politica è fondamentale, non dobbiamo disprezzarla e non dobbiamo generalizzare alcun giudizio negativo. Anzi la Chiesa e i cattolici devono stare vicino a quei politici che si impegnano con coerenza e dedizione alla cosa pubblica. Una quarta traccia concerne l'invito dei giovani all'impegno e alla partecipazione non solo alle attività parrocchiali e associative ma in senso più ampio all'esercizio di una cittadinanza attiva impegnandosi nel sindacato, nei corpi intermedi e nei partiti politici. Seguendo le tracce della «migliore politica» indicata da papa Francesco potremo giungere ad una sfera pubblica eticamente e religiosamente qualificata in cui democrazia e religione si incontrino e si comprendano.



Agorà

Moral Rights e diritti umani
di **Paolo Del Debbio**

Un patto fra le religioni per la pace
mondiale e la convivenza comune
di **Azza Karam**

Guerra in Ucraina.
La nuova via della pace: cooperazione
tra religioni
di **Nelida Ancora, Oreste Bazzichi**

Promuovere una pace giusta attraverso
un'azione strategica non violenta
di **Savino Pezzotta**



Moral Rights e diritti umani

Paolo Del Debbio

Alcune note a margine della recensione del mio libro *L'etica economica dei diritti. Paradigmi. Principi. Applicazioni* da parte del prof. Markus Krienke, che devo preliminarmente ringraziare per l'accuratezza della stessa e per aver messo in rilievo alcune criticità storiche e teoretiche di particolare interesse contenute nel testo stesso preso da lui in cui considerazione.

Mi soffermerò, anche per limiti ovvii di spazio, in particolare su una di esse che mi pare quella centrale. Nella tradizione inglese esiste una doppia forma di intendere i diritti che li suddivide in *moral rights* e *legal rights*, intendendo sottolinearne la radicale differenza, essendo i primi (diritti morali) dei diritti che esistono indipendentemente dalla loro traduzione e i secondi (diritti legali) che hanno assunto la forma di leggi dello Stato o, comunque, di norme che abbiano un'efficacia giuridica sia a livello statale che sopra – o sotto – statale. Sono diritti che preesistono allo Stato e al loro riconoscimento legale e dei quali il riconoscimento legale non rappresenta che una tappa di avvicinamento alla loro realizzazione piena. Ad esempio, quanto contenuto nell'art. 25 della *Dichiarazione univer-*

sale dei diritti dell'uomo sul diritto di ogni uomo e donna a vedere soddisfatti i propri bisogni vitalmente essenziali, esiste, sussiste e resiste a qualsiasi forma di pubblico potere. I *legal rights* (le leggi che tendono, sempre ad esempio, a combattere la povertà estrema) sono parziali applicazioni dei *moral rights* che abbiamo citato.

Detto questo Markus Krienke pone una questione – che è una questione realissima e non una fumisteria accademica – su quale rapporto ci sia tra i *moral rights* e i diritti umani.

“L’etica del diritto, invece, – scrive Krienke – viene basata sull’idea dei «diritti morali» che – così si immagina leggendo il testo – costituiscono una «traduzione» della tradizione del «diritto naturale» nelle condizioni della società secolare e pluralista, dove essi non possono essere metafisicamente dedotti bensì devono essere socialmente trovati tramite una sorta di *overlapping consensus* (essi possono essere considerati universali in quanto rappresentano il sedimento di una storia secolare che ha cercato precisamente questo: «Dei diritti fondamentali, umani, morali, che precedessero e fungessero da limite e da metro di giudizio – universalmente riconosciuto – alle leggi, ai diritti legali, ai pubblici poteri, rivendicando ciò che per l’uomo è irrinunciabile e non disponibile», 246)”. Krienke ha colto esattamente il punto di tutto il discorso: da dove si può partire, oggi, per poter concepire una base etica condivisa che a sua volta dia vita a una ulteriore successiva condivisione dei diritti fondamentali, costituzionali o umani che chiamarli si voglia? Ma proprio qui lo stesso Krienke pone la questione: “A questo punto, però, non risulta del tutto chiaro dove sta precisamente la loro differenza – intenzionalmente ed estensionalmente – con i diritti umani, anche perché, proprio come gli stessi diritti umani, acquistano poi anche un «contenuto economico e sociale», 247”.

In realtà la risposta a questa domanda non presenta particolari difficoltà, non tanto perché la tematica generale dei diritti umani non sia particolarmente complessa, ma inquanto – limitatamente al loro rapporto con i *moral rights* – potremmo affermare – weberianamente – che i *moral rights* rappresentano una sorta di “ideal-tipo” dei diritti umani stessi. In altre parole, ciò che i *moral rights* rappresentano da un punto



di vista teorico i diritti umani incarnano dal punto di vista storico-giuridico, ed anche culturale. Infatti, i diritti umani, come abbiamo sopra affermato, indicano la meta finale di un percorso storico-applicativo che li deve vedere gradualmente divenire *legal rights*.

Come è stato rilevato in un convegno organizzato dalla Corte costituzionale, parlare di diritti umani, diritti costituzionali o diritti fondamentali si tratta di chiamare con diversi nomi la stessa realtà e cioè quella istituzione giuridica, consistente in questo tipo di diritti che precedono lo Stato e anche, conseguentemente, tutte le sue leggi.

In questo senso i *moral rights* sono l'espressione teoretica e di filosofia del diritto che precisa la distinzione tra i due tipi di diritti e ci consente di determinarne la rispettiva natura. Ringrazio dunque il prof. Markus Krienke per la sua generosa recensione che mi ha permesso di ragionare ulteriormente su questo snodo centrale del mio lavoro, ma soprattutto – cosa ben più fondamentale – dell'ordinamento giuridico dello Stato di diritto.

Un patto fra le religioni per la pace mondiale e la convivenza comune

Azza Karam

Segretario generale Religions for Peace

La “Dichiarazione congiunta tra la Federazione Russa e quella della Repubblica Popolare cinese sulla nuova fase delle relazioni internazionali e lo sviluppo sostenibile globale”, pubblicata il 4 febbraio 2020 (<https://www.ipsnews.net/2022/02/arc-history-bending-towards-ab-using-democracy-human-rights-plea-multi-religious-civil-accountability/>), entra in una nuova era perché contiene un linguaggio nuovo e un significativo sull’impegno della democrazia, i diritti umani e lo sviluppo sostenibile globale.

Questo di seguito il testo.

“Le parti [la Federazione Russa e la Repubblica Popolare Cinese] invitano tutti gli Stati a perseguire il benessere per tutti e, a tal fine, di costruire dialogo e reciproca fiducia, valorizzando valori universali come pace, sviluppo, equità, giustizia, democrazia e libertà, rispettando i diritti dei popoli di determinare autonomamente i processi di sviluppo dei loro paesi e la sovranità, sicurezza ed interesse allo sviluppo degli Stati, l’architettura internazionale guidata dalle Nazioni Unite ed il diritto internazionale basato



sull'ordine mondiale; ricercare un'autentica multipolarità con le Nazioni Unite e il suo Consiglio di sicurezza che svolgono un ruolo centrale e di coordinamento; promuovere relazioni internazionali più democratiche, garantendo pace, stabilità e sviluppo sostenibile in tutto il mondo. (...) Le parti condividono l'assunto che la democrazia è un valore universale umano, e non un privilegio di un numero limitato di Stati, e che la sua promozione e protezione è una responsabilità comune dell'intera comunità mondiale”.

Queste parole, pronunciate da un paese che sta inviando migliaia di truppe ai confini di una nazione sovrana (minacciando di entrarvi e ‘proteggere’ il suo popolo in qualsiasi momento fin dalla stesura di questo accordo), insieme a un altro paese che nega l’esistenza di campi che ospitano oltre un milione di persone di una particolare religione ed etnia, all’interno dei suoi confini, è interessante ma colpisce. Ed ancora ricordiamo che non molto tempo fa, “noblesse oblige”, “la missione civilizzatrice” e “il fardello dell’uomo bianco” venivano usati come pretesto per la conquista del territorio, l’oppressione e la sottomissione delle persone, della terra e della dignità.

Le missioni coloniali (mandati, protettorati, ecc.) hanno creato uno squilibrio fondamentale tra il potere dell’uomo sulle risorse altrui e il potere di alcuni uomini su altri uomini, un continuo ripetersi di ingerenze negli affari altrui, apparentemente, per aiuto e spesso – assurda realtà – per volere di cittadini che chiedono “assistenza”. Ed è anche vero che le molte ideologie della supremazia di un popolo su un “altro”, per razza, sesso o religione, il rifiuto di essere ritenuti responsabili per secoli di discriminazione fanno ormai parte del DNA di quasi tutte le istituzioni, e l’insistenza sulla sottomissione della natura all’uomo e la misoginia descrivono la profonda crisi del mondo attuale.

Oggi, però, sta crescendo la consapevolezza tra stimati politici, accademici, in diverse istituzioni governative, intergovernative e non governative, che la religione è importante. In effetti varie iniziative di “impegno” assunte con riconosciute istituzioni religiose, ONG religiose e/o leader religiosi, producono buoni risultati. La salvezza potrebbe essere imminente.

“Fede per ...” o “religione e...” sono la nuova formula per superare la maggior parte delle difficoltà, come nel caso dei vaccini, nella discriminazione di genere, dalla “manipolazione” elettorale al razzismo e molto altro.

E perché no? Come sappiamo le istituzioni religiose (chiese, moschee, templi, ecc.) di fatto svolgono un ruolo sempre più significativo nell’ambito dello sviluppo, degli aiuti umanitari, fornitori di servizi fondamentali in molti paesi dove per i governi è sempre più difficile soddisfare i bisogni primari delle loro popolazioni. È ben noto in tutto il mondo che organizzazioni religiose sono all’origine delle prime scuole e ospedali in molti Paesi. Oggi, le sole Chiese cattoliche gestiscono importanti infrastrutture sanitarie pubbliche dal Nord America all’Africa subsahariana. *Caritas internationalis*, ad esempio, è una delle più grandi ONG (cattoliche) umanitarie e di sviluppo nel mondo. Moltissime le ONG di ispirazione religiosa impegnate ad offrire aiuti ed assistenza a rifugiati e sfollati, assistenza sanitaria, istruzione, servizi igienico-sanitari, nutrizione e assistenza umanitaria a centinaia di milioni di persone in tutti gli angoli del mondo.

Inoltre è noto che la “finanza islamica” è una fonte di finanziamento per gli sforzi di sviluppo e soccorso delle principali entità delle Nazioni Unite (ad es. UNHCR, UNDP, UNICEF) in tutto il mondo. È ben noto che varie sono le entità musulmane che si affrettano a fornire fatwa (editti religiosi), motivazioni del perché questa è una buona pratica islamica. Aumentano gli “investimenti di organismi religiosi” nell’ambito dello sviluppo sostenibile, molte le iniziative dedicate a promuovere ed incoraggiare... investimenti religiosi etici. A questo va aggiunto che sta crescendo l’interesse e la consapevolezza nel settore privato dell’importante ruolo che “istituzioni religiose” possono svolgere come facilitatori nei paesi emergenti a sostegno di investimenti economici. Proprio come accadde negli anni ‘90, oggi si è consapevoli che investire a sostegno dei diritti delle donne ha un senso economico. Così come aumenta la consapevolezza del valore di investimenti di istituzioni religiose a sostegno dello sviluppo.

Tornando alla dichiarazione congiunta della Federazione Russa e Cina possiamo notare che toccando vari aspetti



non si fa alcun riferimento alla “fede” e mai citata la “società civile”. Per questi stati potenti, come per altri come loro, le religioni, e qualsiasi aspetto dell’impegno civico, o sono inesistenti, o sono totalmente asserviti alla loro stessa volontà, da non essere degni di essere individuati.

È invece necessario un linguaggio appropriato con riferimento ai diritti umani, alla democrazia, alla “diversità culturale”, “equilibrio, armonia e inclusività” e non ultimo ai “principi morali”. Qui emerge l’altro lato dell’uso della religione: si può enfatizzare eccessivamente il suo valore o eclissarlo.

Le istituzioni religiose, i leader religiosi e le ONG religiose hanno la responsabilità di proteggere la società civile. Invece di cercare di guadagnare uno status di celebrità con alcuni governi o partiti politici, o cercare di sfruttare la propria influenza non solo come cattolici/protestanti/ortodossi/evangelici o come ebrei/musulmani/indù/buddisti/ecc., tutti gli attori religiosi devono imparare a “collaborare”.

In tal modo, il loro peso combinato morale, economico, finanziario, politico, culturale e sociale farà impallidire le strutture più autoritarie. Per lo meno, nel riunirsi per servire tutti, le comunità religiose possono ritenere tutti i decisori responsabili di fronte a una giustizia collettiva – di genere, di ambiente, di voce, di rappresentanza e, in definitiva, di dignità.

Le società civili sono i barometri del benessere planetario collettivo. Mentre smembramo e zittiamo le società civili, usando/concentrandoci su (alcune) religioni alla volta e servendo interessi selettivi frammentari, assicuriamo che l’arco della storia rimanga impantanato nell’abuso dei diritti umani indivisibili e interdipendenti, che sono centrali per democrazie vive e sane. Alla tirannia degli stati e delle istituzioni religiose allo stesso modo, direi: smettete di usare il vostro potere per ottenere opportunità politiche e finanziarie. Invece, lavorare con tutte le religioni su un piano di parità con il resto della società civile, rafforzando una corresponsabilità per garantire pace e sicurezza per tutti i tempi.

Guerra in Ucraina. La nuova via della pace: cooperazione tra religioni

Nelida Ancora

UNIAPAC, delegata dialogo ecumenico e interreligioso

Oreste Bazzichi

Redazione La Società

Le sfide per la pace, costituite dall'autoritarismo, dalle forti polarizzazioni geopolitiche ed economiche e culturali, che hanno attraversato negli ultimi decenni - ad iniziare dalla simbolica caduta del muro di Berlino (9 novembre 1989), ultimo baluardo della cosiddetta "guerra fredda" - hanno avuto nel momento presente una forte accelerazione dagli infiammati venti di guerra, scatenati dall'invasione dell'Ucraina da parte dell'armata russa, mettendo in crisi e in apprensione il mondo intero ed in grande fibrillazione istituzioni nazionali e internazionali nella condivisione dei processi storici, prima ancora che nella gestione unitaria delle metodologie e procedure di intervento.

Innalzare le bandiere del pacifismo e della promozione dei diritti umani non basta per convincere e fermare i protagonisti che unilateralmente invadono con le armi e occupano un libero e sovrano Paese democratico. Aldilà dell'aspetto politico e socio-economico o dell'esistere umano, anche se si tratta di aspetti importanti e imprescindibili, in questo momento delicato della nostra storia occorre un salto di qualità che solle-



citi la crescita interiore e spirituale, singola e collettiva, verso una dimensione di trascendenza, ossia la coscienza religiosa. Perché tale è la speranza di ogni individuo e popolo e tale è il disegno di Dio di ogni fede religiosa del pianeta, nonostante le frustrazioni e delusioni a cui ogni fedele è esposto, vivendo in un pluralismo religioso non condiviso e spesso conflittuale.

Il Concilio Vaticano II, da parte cattolica, negli anni Sessanta del secolo scorso, ha spianato la strada verso l'unità, fondata sulle comuni convinzioni della dignità di ogni uomo, nonostante le posizioni etiche divergenti su singoli punti. Oggi vi sono necessità storiche e ragioni della fede che riguardano la comune convivenza, la pace, la giustizia sociale, l'integrità del creato, lo sviluppo sostenibile che richiedono con urgenza un impegno unanime di tutte le grandi religioni del mondo. Lo storico incontro di Assisi del 27 ottobre 1986 ha rivelato a tutti fino a che punto la pace sia soprattutto una questione religiosa, a cui si aggiunge la piena attuazione degli altri aspetti dello «sviluppo integrale di tutto l'uomo e di tutti gli uomini»¹.

Uno sviluppo che non comprenda la dimensione culturale, l'apertura verso il trascendente, il rispetto delle diverse fedi religiose degli uomini e dei popoli non contribuisce alla vera pace. Il naturale bisogno di armonia, di convivenza, di fraternità contenuta nella regola d'oro di tutte le tradizioni della terra “*non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te*” - ripresa dai teologi medievali e inserita nei trattati di morale – segna la via della collaborazione interreligiosa per la costruzione di una pace autentica.

Queste riflessioni e profonde convinzioni avevano ispirato, in occasione della crisi in Afghanistan (agosto 2021), alcune considerazioni e proposte sul valore della pace e la necessaria cooperazione tra le religioni, quando ancora nessuno avrebbe neppure immaginato di dover vivere il rischio di una Terza Guerra Mondiale.

“Il Lametino”, 24 agosto 2021, *La crisi umanitaria in Afghanistan, il valore della pace e la necessaria collaborazione tra le religioni*

1 PAOLO VI, *Populorum progressio*, 6.

<http://www.lametino.it/Economia-di-Pace/la-crisi-umanitaria-in-afghanistan-il-valore-della-pace-e-la-necessaria-cooperazione-tra-le-religioni.html>

Questa mattina ascoltando la rassegna stampa le ultime notizie dall'Afghanistan ho provato un grande dolore, il dolore dell'impotenza, ho pianto, a un certo punto resto colpita da alcune parole di una lettera scritta da una ragazza afgana e pubblicata dalla BBC senza nome per proteggerla, cerco il testo (<https://www.bbc.com/news/world-asia-58297623>): Guardando il cielo gli chiedo: ci vedi, ci aiuti? Devo avere speranza, una piccola speranza!

...Le mie lacrime si trasformano in preghiera, mi tornano alla mente alcuni punti chiave del mio impegno ed interesse per i temi dello sviluppo e tra questi la profonda convinzione maturata nel tempo del ruolo determinante svolto nei secoli dalle Religioni che, attraverso i loro rappresentanti, hanno contribuito a plasmare direttamente od indirettamente tutte le "civiltà", e come tali andrebbero riconosciuti come fondamentali attori e collaboratori di sviluppo.

"Lo Sviluppo è il nuovo nome della Pace": queste le parole scritte da Papa Paolo VI nel 1967 nell'Enciclica Populorum Progressio (nn.76-81). In queste parole ed in quelle contenute nell'Appello finale rivolto a tutti, in particolare a tutti i Cristiani e Credenti (n.82), trovo la risposta alla domanda della ragazza afgana. Penso allo sforzo svolto dal Governo Italiano ed alla volontà e grande impegno del Primo Ministro Mario Draghi di coinvolgere i Grandi della terra, attraverso il G20, per promuovere un processo di dialogo e cooperazione per affrontare la crisi Afgana, aprendo una prospettiva di Sviluppo con il grande obiettivo della Pace. Penso all'Agenda 2030, ai 17 Obiettivi di Sviluppo Sostenibile, al naturale coinvolgimento delle Nazioni Unite in questo processo, mi pongo alcune domande: "E' possibile delineare un percorso d'uscita da questa crisi scaturita dal ritiro degli USA dall'Afghanistan, apparentemente locale, ma da molti ormai riconosciuta come crisi "globale", senza coinvolgere i Leader Religiosi, coloro che, più di ogni altro, avrebbero gli strumenti per "illuminare" un autentico ed integrale processo di pace, di sviluppo? "Sarebbe una utopia aggiungere all'Agenda 2030 un altro Obiettivo di Sviluppo, il n.18, rivolto alla Cooperazione tra le Religioni"?



Ho parlato di questa idea con un caro amico, Prof. Oreste Bazzichi, esperto di filosofia sociale ed etica economica alla luce della Dottrina Sociale della Chiesa, commentando che questo nuovo obiettivo da aggiungere ai 17 della Agenda 2030 potrebbe trovare un riscontro nel famoso quadro "L'Allegoria del Buon Governo" dipinto da Ambrogio Lorenzetti nel 1338-39 all'interno del Salone della Pace del Palazzo Pubblico di Siena, che ha ispirato il video realizzato dalla Università di Siena per presentare gli Obiettivi di Sviluppo dell'Agenda 2030 (<https://www.mining-sd.com/msd-driving-factors/>). Una piccola idea certamente non può essere la risposta alla domanda di aiuto della ragazza Afghana e dei tanti Afghani che stanno cercando di lasciare il Paese... una speranza nel ricordo delle parole di Dom Helder Pessoa Câmara: "Se uno sogna da solo, il suo rimane un sogno; se il sogno è fatto insieme ad altri, esso è già l'inizio della realtà."

Tornando al conflitto europeo, come potrebbero evolvere gli eventi della crisi russo-ucraina?

Ad oggi mentre scriviamo, non è possibile, purtroppo, immaginare quale sviluppo avrà questa crisi internazionale, tanti gli appelli per una tregua immediata, e per l'avvio di un negoziato, tra questi anche quello Papa Francesco («*La Santa Sede è disposta a fare di tutto, a mettersi a disposizione per la pace.*».)

Ed oggi alla luce dell'attualità ribadiamo con maggiore convinzione che la collaborazione ecumenica e interreligiosa è necessaria.

Tutti i *leaders* religiosi sono chiamati ad assumersi con coraggio la responsabilità di "invocare" la pace, la salvezza dell'umanità testimoniando l'unica via possibile: dialogo e cooperazione.

Questa è la via indicata anche nell'affresco di Ambrogio Lorenzetti, 1338, dipinto ispirato dal *Cantico delle Creature* o di *Frate sole* di Francesco di Assisi, che l'artista ben conosceva, come del resto, Dante Alighieri (cfr. *Paradiso*, *Canto XI*: dove tutte le creature esercitano un ruolo attivo nel mondo).

Nella concezione del Santo di Assisi l'uomo nell'armonia del coro di tutte le creature ritrova la dignità non solo per promuovere la lode di Dio e l'attenzione allo stupore della bellezza cosmica del giardino-universo, dono da Dio, ma anche le qualità etiche e sociali: l'umiltà, la reciprocità, la solidarietà, il prendersi cura, la gratuità, la fraternità e il perdono.

Il mondo globale come “Casa comune” (enciclica *Laudato si*) dalla parola greca *oikos* (casa) assume tre livelli e significati: ecologia, economia, ecumene, ben rappresentati anche nell'affresco del Lorenzetti. La dimensione naturale, ecologia, la dimensione artificiale o artigianale, economia e la dimensione ecumenica, culturale, politica e religiosa attraverso il dialogo e la cooperazione.

Da qui può nascere il patto globale per la “cura della casa comune”, un richiamo all'alleanza originaria stabilita dal Creatore con tutte le creature e simbolicamente rappresentata dall'arcobaleno apparso in cielo a Noè dopo il racconto del diluvio nel libro della *Genesi*. Un'alleanza universale e planetaria, ma rivolta specificamente all'umanità.

Con la sua visione “sacramentale” della creazione, il carisma di san Francesco muove a contemplare la bellezza che c'è nel mondo e a rispettarlo come “casa comune” e già attraverso il suo “incontro” con il sultano d'Egitto, Melek el Kamil, già nel 1219 indicava il dialogo e la cooperazione tra tutte le religioni come “via” per rispondere alle varie crisi dell'umanità e a Francesco d'Assisi affidiamo la nostra proposta di aggiungere ai 17 Obiettivi di Sviluppo dell'Agenda 2030 delle Nazioni un nuovo Obiettivo di Sviluppo il N.18 Cooperazione tra Religioni.



Promuovere una pace giusta attraverso un'azione strategica non violenta

Savino Pezzotta

L'aggressione del regime russo alla Ucraina ripropone in termini drammatici la questione della guerra e della pace e della strategia di costruzione di una pace giusta e duratura. La prima questione che dobbiamo affrontare è che è difficile fare un discorso sulla pace anche se penso che la maggioranza delle persone che popolano il pianeta sia fondamentalmente pacifista. Il dare concretezza a questo sentire umano richiede una visione morale, da cui molti tendono a sfuggire. Vi è una fuga dalla morale poiché in molti pensiamo che ciò che conta è che il realismo delle situazioni e questo non si assoggetta alla dimensione morale. Lo stato di guerra propone una sua visione morale. La guerra è una delle maggiori prove cui si sottopone o viene sottoposta l'umanità ed è un susseguirsi di situazioni che sottopongono ogni morale, anzi la rende irrilevante perché l'obiettivo, il fine per cui si è scatenata la guerra viene ad indirizzare tutto il vivere.

Guerra e pace sono da sempre le condizioni esistenziali delle società umane, caratterizzate da un continuo susseguirsi di condizioni di quiete e stati di conflitto, nonostante si sappia

che solo la pace a permette la prosperità individuale e collettiva. Inoltre, pur essendo condizioni eminentemente sociali e politiche, guerra e pace riguardano anche la dimensione antropologica: è sempre stato evidente il rapporto tra la pace e l'ordine e il benessere così come è visibile il rapporto tra la condizione umana, la violenza e le pratiche di guerra, la cui efficacia è costantemente cresciuta con lo sviluppo della tecnica.

Nei tempi in cui abbiamo vissuto l'assenza della guerra la figura dello straniero e dell'altro si è costantemente rappresentata presentandoci domande che hanno turbato la nostra convivenza: sulla tolleranza, l'amicizia, inimicizia, la differenza, con risultati spesso drammatici che ci hanno mostrato come livelli di intolleranza esistessero tra noi e che fossero capaci di generare, anche a livello politico, oltre che nelle dimensioni sociali e comunitaria, elementi e pulsioni violente e meccanismi di esclusione: dunque si è manifestata la presenza del *male sociale* che è poi sempre stato utilizzato a sostegno della guerra. Di qui il sorgere delle domande che ci riproponiamo ancora oggi che siamo stati brutalmente collocati all'interno di una guerra: la politica serve per frenare la violenza o per incrementarla? La pace deve essere garantita «dall'alto» (cioè dal potere) o deve svilupparsi «dal basso»? La natura umana è in sé socievole o aggressiva? Date le attuali condizioni storiche delle società umane, organizzate gerarchicamente, una condizione generale e permanente di pace è da considerarsi possibile o utopistica? L'uso della forza è legittimo per circoscrivere le aggressioni e le violenze?

Sono domande che ci dobbiamo porre con estremo rigore, senza cadere in visioni partigiane. Non si tratta infatti di elaborare e fondare un giudizio morale – peraltro ovvio – sulla guerra e sulla pace, ma di comprendere come questi concetti si sono trasformati negli anni seguenti al secondo dopoguerra mondiale e come continuano a svilupparsi in forme contraddittorie. Siamo tutti obbligati a ripensare l'idea della guerra anche per definire quella di pace. La guerra si declinata in modi diversi dal passato e il fatto che possa orientarsi verso l'estremo come le bombe atomiche sganciate su Hiroshima e Nagasaki hanno dimostrato cambia il senso e il significato

della guerra e il fatto che Putin ricorra alla minaccia nucleare dimostra che questa possibilità è possibile. Inoltre, sappiamo che la tendenza all'estremo della guerra è emersa nelle due guerre mondiali che hanno provocato morti colpendo anche la popolazione civile e distruzioni inimmaginate prima di allora.

La tecnologia si impossessa non solo della produzione di merci, ma anche delle armi che accresce in forma catastrofica le devastazioni militari e civili e mentre l'entità delle perdite umane va completamente fuori scala rispetto a ogni esperienza bellica precedente, è la semplice appartenenza a una nazione, senza differenze di sesso ed età, e non la condizione di combattente che espone alla violenza del nemico, la mobilitazione delle risorse economiche e umane ai fini della guerra raggiunge proporzioni titaniche. Fino alla condizione in cui siamo collocati attualmente: la possibilità tecnica di distruggere la vita sulla terra. Che la guerra sia giunta sul confine dell'estremo è un fatto che segna la nostra epoca e che questo essere al confine è quello che ha impedito che l'aiuto occidentale all'Ucraina non abbia superato certi limiti.

Oggi siamo costretti a vivere in un costante intreccio di ordine e disordine, ben messo in luce da Papa Francesco quando parla di *Terza guerra mondiale a pezzettini* che evidenzia con estrema lucidità che oggi è sempre possibile vivere tra situazioni di guerra e nella sua assenza, due realtà che fino alla rivoluzione francese erano codificate e ritualizzate e che consentivano di parlare di guerra giusta. Oggi tra il tempo della guerra e quello della sua assenza non esiste cesura, poiché ci si continua ad armare e a rendere più sofisticati e letali gli armamenti. Si vive in una contemporaneità di conflitto e della sua assenza ma resta sempre possibile decidere tra queste due condizioni, come l'invasione dell'Ucraina da parte dell'esercito Russo ha dimostrato. Se non abbiamo coscienza di essere posti sul crinale dell'estremo non ci si rende conto della necessità di trovare alternative alla competizione armata.

Non sappiamo ancora come finirà questa guerra, sia che finisca con la piena occupazione russa dell'Ucraina che con la vittoria degli ucraini o con un accordo negoziato; il suo impatto si farà sentire sull'aggressore e l'aggredito – sull'Europa e su tutto il mondo. A questo punto dobbiamo porci altre doman-

de: cosa significherà per il futuro dell'Ucraina questa guerra? Come sarà influenzato il processo di unità dell'Europa? Sarà ancora credibile come punto di pace un'Europa che accresce i suoi armamenti? Come si orienteranno Russia e Cina? Gli Usa che strategia introdurranno? Non ho risposte precise a queste domande, ma serve che siano costantemente presenti.

Continuo a ricordarmi il diffuso scetticismo che circolava sull'eventualità di una invasione russa dell'Ucraina e tutti avevamo presente gli eccessivi rischi militari, economici, politici e geopolitici di un intervento di questa natura e pertanto tendevamo ad escluderlo, mentre Putin ha deciso di correrli. La resistenza Ucraina è apparsa più forte di quanto la Russia si attendeva, ma se molte variazioni si stanno inserendo nella Difesa Territoriale, non possiamo non vedere l'entità degli ucraini che fuggono dalla guerra, si parla di oltre 10 milioni. Nella città occupate dai russi ci sono state manifestazioni di contrarietà, ma è possibile che la popolazione resti in un atteggiamento inizialmente passivo.

Personalmente sono stato criticato per aver sostenuto una resistenza nonviolenta, ma ora se ne avverte la necessità e credo che predisporre forme di difesa civile non armata si presenti come una urgenza anche per l'Europa e per il nostro Paese. Il puntare sull'incremento degli armamenti mi appare un qualcosa di anacronistico e di arcaico. La libertà e la democrazia non si difendono solo con le armi ma con forme diverse di difesa, di non collaborazione, di impedimenti, di estesa e diffusa disobbedienza civile, ma tutto ciò non si improvvisa va preparato e organizzato. La nonviolenza non è una strategia di massa sacrificale, ma implica un agire che fa uso di una forza diversa. Essa non serve per evitare il conflitto che insorge da un sopruso, da una invasione, dalla giustizia calpestata ma tende a riportare il conflitto entro parametri di rispetto della vita umana. Non è tranquillità, ma generatrice di una molteplicità di conflitti civili più che militari.

Il nonviolento è per natura e scelta conflittuale nei confronti dell'ingiustizia e di ogni giustificazione del ricorso alla violenza e tende a mettere in campo una forza che va oltre la violenza della guerra che si basa sull'uccisione e la distruzione, per innescare bei confronti della prevaricazione azioni capaci



di inibire la violenza delle armi e di mobilitare le coscienze. La non violenza non è idealistica, sentimentale o utopica, ma propone una visione che rovescia il realismo del cosiddetto politicamente corretto che sempre giustifica l'uso delle armi e delle devastazioni per salvaguardare la sua idea ordine e pertanto consolidare l'ingiustizia.

Sono pertanto convinto che il passaggio dalla resistenza armata a una resistenza civile potrebbe essere la strategia che potrebbe fermare l'aggressione e generare instabilità e dubbi nello stesso esercito aggressore e nella popolazione cui fa riferimento, ma se le sanzioni e le spedizioni di armi restano la proposta dominante e non si cerca una alternativa diversa resta difficile ipotizzare la cessazione del conflitto in tempi brevi. La continuazione della guerra significherà l'aumento dei morti, dei feriti, dei profughi e la completa distruzione delle città come è successo con Groznyj in Cecenia e lasciare che il pericolo nucleare aumenti.

Cosa si dovrebbe fare? Innanzitutto, produrre ogni sforzo per porre fine alla guerra che è oggi la priorità assoluta; proporre all'Ucraina un piano concreto di collegamento con l'Ue; raggiungere un accordo sulla neutralità militare che ora potrebbe essere più facile, visto che ormai è chiaro che né l'Ue né gli Stati Uniti vogliono giustamente rischiare di essere trascinate in uno scontro militare, come dimostra la non adesione alle richieste Ucraine. Un compromesso diventa ogni giorno più necessario se si vuole salvare ulteriori vite umane e la distruzione dell'economia.

Non voglio mettermi al seguito di chi cerca le colpe dell'occidente che ci sono e che non possono essere negate, ma questo ormai serve a poco. Su questo argomento voglio solo porre una domanda: considerato che i servizi di intelligence americani e britannici nei due mesi che precedevano l'invasione registravano un forte accumulo di forze militari russe ai confini con l'Ucraina, perché non è stata avviata in quei giorni un'offensiva diplomatica nei confronti di Putin? Domanda ingenua? Forse.

La guerra in Ucraina, comunque la si legga, ci spinge in una nuova fase della storia mondiale. L'ordine basato sul neolibe-

rismo è entrato in una crisi irreversibile. Non siamo ancora in grado di descrivere cosa sorgerà, ma avvertiamo la necessità di un nuovo ordine sociale ed economico e di nuove alternative. L'invasione russa dell'Ucraina – insieme alla conseguente situazione di generale instabilità della situazione geopolitica, della finanza, del commercio e dell'innovazione tecnica, nonché al mutamento dei mercati dell'energia, delle materie prime e del cibo – sembra ora aver posto definitivamente fine al vecchio ordine mondiale. È stata messa in fibrillazione l'idea della possibilità della risoluzione globale dei problemi

L'attuale crisi geopolitica si aggiunge ad altre grandi crisi globali, quali il cambiamento climatico e la pandemia di COVID tuttora in corso che si aggiungono ad altre problematiche: perdita di biodiversità, instabilità finanziaria, resistenza antimicrobica, acqua, energia e cibo insicurezza, interruzione e manipolazione digitale e molto altro. Queste crisi, attuali e potenziali, non scompariranno solo perché c'è una guerra in Ucraina.

Ora, il mondo si trova a un crocicchio molto complicato e pieno di diramazioni alquanto divergenti verso il futuro. L'economista Dennis Snower vede nella situazione attuale l'emergere di un probabile antropocene tossico, segnato dalla deglobalizzazione, dal collasso dell'azione collettiva globale, dalla ripresa dei nazionalismi, dal collasso ambientale e dal crescente pericolo di grandi guerre, inclusa quella nucleare a cui farebbe da confronto un antropocene benigno, che mobilita uno spirito collettivo transnazionale per affrontare i principali problemi globali del nostro tempo, inclusi i cambiamenti climatici, la guerra mondiale, la povertà estrema e le pandemie.

La Russia e la Nato si osservano con estrema attenzione alla ricerca di un qualsiasi segno che mostri il superamento della autodefinita linea rossa, il che equivale a una dichiarazione di guerra. Ogni giorno ci troviamo collocati su questo crinale: il continuo ampliamento delle sanzioni economiche o la fornitura di armi letali da parte dei paesi della Nato alle forze armate ucraine potrebbe facilmente essere considerata in questa luce. Ritorsioni cyber finanziarie russe in risposta



alle sanzioni occidentali sono possibili con effetti deturpanti da entrambe le parti. Nello stesso tempo si vedranno crescere narrazioni piene di odio e di disprezzo che amplieranno le divisioni del mondo, lasciando pochi spazi alla riconciliazione. Indipendentemente da come si risolverà questa guerra, è ormai stato diffuso e fatto sedimentare un clima generale che renderà difficile per lungo tempo l'avvio di relazioni positive; infatti, tutti stanno accrescendo gli investimenti militari e in armi sempre più letali.

Sono convinto che mai come in questi tempi sia necessario lavorare per un nuovo ordine mondiale che garantisca a tutte le persone che vivono sulla Terra l'opportunità di vivere in pace e di costruirsi il loro benessere morale, culturale, sociale, politico ed economico in modo che ad ogni persona sia consentita la possibilità e l'opportunità di costruirsi con il proprio impegno e la propria intraprendenza il proprio destino e contribuire ad alimentare una convivenza solidale. In pratica di tratta di dare corpo al sogno di Giovanni XXIII contenuto nella *Pacem in Terris*.

Per avviarsi in questa direzione personalmente credo che sia necessaria una strategia che tendi a farci uscire dalla logica che si affida all'andamento spontaneismo regolatore dei mercati dei mercati, alla competizione famelica e egoista, alla mancanza o limitazione dei diritti sociali. Tutto questo sembra essere in contrasto con le logiche che dominano il mondo e forse sembra sia un desiderio irrealizzabile, ma come mi ha detto un carissimo amico che questo è il tempo in cui serve far camminare non un sogno ma il desiderio e che abbiamo l'obbligo di essere dei visionari. Si può dire senza essere tacciati di vaniloquio che la sicurezza più che nelle armi sta nell'estensione di sistemi democratici che pur con tutte le loro imperfezioni restano l'unico strumento di difesa dell'umano.

Bisogna anche prendere atto con molto realismo che questa guerra ci fa intravedere il declino e l'indebolimento di tutte le narrazioni e di quanto si è teso ad istituzionalizzare in termini di norme internazionali che tendevano a contenere gli impulsi bellicosi delle grandi potenze. È assodato che il crescere dell'interdipendenza economica a livello internazionale ha contribuito a contenere e a delegittimare il ricorso allo

strumento bellico. Ma l'aggressione dell'Ucraina modifica in profondità questo quadro e l'azione intrapresa da Putin mette in crisi la forza di trattenimento bellico dell'economia e apre spazi a valutazioni di natura politica.

Sono convinto che si è arrivati a un punto di svolta e che bisogna iniziare una nuova narrazione a cui devono partecipare tutti e non solo le élite. Il nuovo assetto del mondo deve emergere da una dimensione corale che veda protagoniste le popolazioni e che tenda a una nuova globalizzazione fondata sul principio della nonviolenza, della convivenza e della fraternità. Ognuno di noi, nella consapevolezza dei suoi limiti e delle sue imperfezioni, deve divenire cercatore della Verità. Nessuno possiede una Verità da imporre ad altri, ma è obbligato a cercarla con altri e per fare questo deve rifiutare la violenza della menzogna, il ricorso all'inganno o alla cosiddetta furbizia. Dobbiamo essere protagonisti di una nuova narrazione che aiuti a comprendere il tempo che siamo chiamati a vivere e a concentrare le nostre attenzioni su eventi che nel loro presentarsi ci danno il segno di un futuro, in modo che possiamo contrastare quelle negative e valorizzare il positivo. C'è bisogno di visioni coinvolgenti e di racconti che animino il nostro vivere. Forse questo è il tempo in cui più che utopisti dobbiamo essere un poco visionari, ovvero avere uno sguardo che trapassi il buio che è calato sul mondo.

Sono convinto che si deve andare oltre le forme della globalizzazione che abbiamo conosciuto che era centrata in modo troppo esclusivo sugli interessi e sul potere delle grandi imprese multinazionali e sulla finanza e sulle sue istituzioni pubbliche e private. Ma ridisegnare una nuova globalizzazione orientata alla sostenibilità umana, sociale ed ambientale richiederà un impegno pubblico e personale senza precedenti se vorrà ridurre le disuguaglianze sociali che la globalizzazione neoliberista ha accresciuto in maniera troppo pesante e che ha finito per allontanare le persone comuni dalla politica e dall'impegno sociale. Si stratta di costruire una nuova e solidale coesione sociale ampliando gli spazi di partecipazione.

Avere l'idea di un futuro positivo in cui la violenza sulle persone sia bandita consentirà di costruire sistemi sociali, politici ed economici che favoriscano la convivialità all'interno



dei propri gruppi nazionali, religiosi e culturali e promuovere la tolleranza, il rispetto, l'empatia e l'assunzione di relazioni positive nei confronti di altri gruppi e consentire di puntare alla sconfitta dei leader dittatoriali.

Serve che ad accompagnare questo percorso ci sia in Italia una attuazione rigorosa della Costituzione, che in Europa si prosegua con maggiore celerità verso una unità politica e che a livello internazionale l'Onu assuma il ruolo di garante della pace e della convivenza dei popoli e delle differenze, Per questo va abolito il diritto di veto al consiglio di sicurezza e che le Nazioni Unite diventino l'unico arbitro nei conflitti e nelle controversie, anche attraverso l'uso debole della forza.



Segnalazioni

Domenico Sorrentino “Economia umana. La lezione e la profezia di Giuseppe Toniolo: Una rilettura sistematica”

di **Oreste Bazzichi**

Enzo Pezzini “Bene comune, partecipazione e democrazia ”

di **Emanuele Cusa**

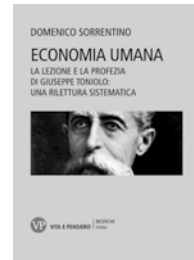
Claudio e Laura Gentili “Percorsi di Betania. Il metodo”

di **Fabio Cucculelli**



Segnalazioni

Domenico Sorrentino - Economia umana. La lezione e la profezia di Giuseppe Toniolo: una rilettura sistematica



Domenico Sorrentino

Economia umana.

***La lezione e la profezia di Giuseppe Toniolo: una
rilettura sistematica***

Vita e Pensiero, Milano 2021, pp. 346, Euro 22.

Sono lieto di recensire, o meglio, presentare e commentare, se pur sinteticamente, questo illuminante libro di grande interesse non solo sotto il profilo storico e bio-bibliografico, ma anche per la grande attualità che il momento difficile e delicato richiede; stiamo, infatti, vivendo una crisi etica, politica, socio-economica e culturale, e una “rilettura” e disanima attenta e a tutto campo sul pensiero dell’economista sociale, beato Giuseppe Toniolo, è la benvenuta.

Due sono stati gli incontri che, pur distanziati nel tempo, hanno determinato un rapporto umano, di stima, di fiducia e di fraternità con l’Autore Mons. Domenico Sorrentino, Vescovo di Assisi-Nocera Umbra-Gualdo Tadino e di Foligno, il quale, con un’inesauribile passione, approfondisce e diffonde il pensiero di Giuseppe Toniolo, testimoniando di essere, non solo un diffusore del suo originale e, per il suo tempo, profetico pensiero, ma anche un esperto raccogliitore della sua eredità antropologica, politica, etico-economica, civile e culturale.

Il primo incontro – di tipo intellettuale – risale agli inizi del 2011, allorquando in vista dell’imminente beatificazione dell’

“Economista di Dio” – titolo di un suo famoso libro del 2001 (ristampato con integrazioni nel 2012), che ha contribuito a dare una svolta alla causa di beatificazione¹, le edizioni Lindau mi proposero di redigerne un profilo non tanto sulla vita, le opere e il pensiero, quanto piuttosto di presentare la figura di una persona che ha saputo coniugare fede e razionalità, etica e vita professionale, partecipazione religiosa e attività laicale, rigore scientifico e solidarietà, impegno sociale e vita spirituale². Nella ricerca bibliografica mi sono imbattuto con le opere già importanti e conosciute di Domenico Sorrentino³. Dalla lettura di questi testi, in chiave ermeneutica e storiografica, ho attinto alcuni tratti qualificanti del pensiero del Toniolo per comprendere la statura intellettuale di un grande protagonista della cultura socio-economica e politica a cavallo tra il XIX e XX secolo. La metodologia mi è poi stata utile nelle mie ricerche sui pensatori francescani medievali e tardo-medievali per individuare ed evidenziare le radici del passato per intendere meglio la situazione del presente e la proiezione verso il futuro.

Dopo quasi un decennio, nell'agosto 2020, si verificò il secondo incontro – questa volta di persona - al Vescovado di Assisi, Santuario della Spogliazione. Il motivo dell'incontro fu sostanzialmente centrato, oltre che all'approfondimento della nostra reciproca conoscenza, sulle ragioni per cui, in quanto incaricato da Papa Francesco di presiedere il Comitato orga-

-
- 1 La causa di beatificazione fu promossa dalla Fuci nel lontano 1933. Dopo i vari processi informativi e apostolici, l'esame degli scritti e l'ascolto di 54 testimoni (tra cui Luigi Sturzo e P. Agostino Gemelli), l'iter approdò al decreto di eroicità delle virtù di Paolo VI, il 14 giugno 1971. Dopo 40 anni il 14 gennaio 2011 Papa Benedetto XVI riconobbe un miracolo dovuto alla sua intercessione e ne seguì quindi la beatificazione, avvenuta il 29 aprile 2012.
 - 2 O. BAZZICHI, *Giuseppe Toniolo. Alle origini della dottrina sociale della Chiesa*, Lindau, Torino 2012.
 - 3 *Giuseppe Toniolo. Una Chiesa nella Storia*, Edizioni Paoline, Cinesello Balsamo 1986; *Giuseppe Toniolo. Una biografia*, Edizioni paoline, Cinesello Balsamo 1988; *Gli intellettuali cattolici e le origini della "sociologia cristiana"*. *La Rivista Internazionale di Scienze sociali e Discipline Ausiliarie*, in G. CAMADINI (a cura di), *La "Rerum novarum" e il movimento cattolico*, Morcelliana, Brescia 1995, pp.88-151; *L'economista di Dio. Giuseppe Toniolo*, AVE, Roma 2001.



Segnalazioni

Domenico Sorrentino - Economia umana. La lezione e la profezia di Giuseppe Toniolo: una rilettura sistematica



nizzatore di *Economy of Francesco*, mi avesse chiamato a far parte del Comitato Scientifico, il cui scopo è di guidare i giovani economisti e imprenditori di tutto il mondo ad essere protagonisti “per cambiare l’attuale economia e dare un’anima all’economia di domani”⁴. Uno scambio di idee; ma soprattutto per me, un punto di arrivo e di nuova partenza per un cammino fruttuoso di nuove ricerche e sviluppi culturali.

Venendo al suo libro, occorre precisare che Mons. Domenico Sorrentino, è tra i maggiori esperti e studiosi del beato Giuseppe Toniolo, “non solo per i suoi saggi e articoli, ma anche per aver presieduto il Comitato per la sua beatificazione (...) ed ora anche quello per la sua canonizzazione”, proponendosi con questo lavoro di “rilettura sistematica” degli scritti del Professore di Economia Sociale all’Università di Pisa (dal 1879 al 1918, anno della sua morte), di suscitare interesse intorno al suo pensiero, colmando anche un vuoto, “ancora *in votis*”, per quanto riguarda “la chiave” della sua “visione del rapporto tra etica ed economia”. Stefano Zamagni, nella presentazione al volume, conferma e ribadisce che questo disancoramento “tra sfera dell’economico e sfera del sociale”, iniziata negli anni Settanta del secolo scorso, ha fatto credere che “l’etica” fosse “un ingombro inutile” e che “la società potesse progredire sulla via dello sviluppo umano integrale tenendo tra loro disgiunti l’efficienza dalla solidarietà” (pp. X-XI).

Va detto subito, con Stefano Zamagni, che l’accento e “l’accorato appello di questo denso saggio” sul pensiero di Toniolo, “è quello di restituire” all’economia “il principio del dono come gratuità”, se vogliamo uscire da modello neoliberista, ormai saturo e non più capace di rispondere alle esigenze, alle regole e alle prospettive di un mercato globale sempre più selvaggio e sregolato, segnando l’inizio di una crisi perdurante, che con i vecchi strumenti non si risolve, se non ritornando, su basi nuove, al rapporto tra etica ed economia, in modo da superare

4 Lettera ai giovani economisti, imprenditori e imprenditrici di tutto il mondo, 1 maggio 2019. La Lettera si conclude: “Insieme al Vescovo di Assisi, il cui predecessore Guido otto secoli fa accolse nella sua casa il giovane Francesco nel gesto profetico della sua spogliazione, conto di accogliervi anch’io”. La pandemia mondiale poi ha scombinato questi propositi, ma non la sostanza della finalità dell’evento.

la polarizzazione tra Stato e mercato e la cieca economia del consumismo. Ecco, l'Autore, nel quadro dell'esigenza di cambiamento di paradigma per giungere ad un nuovo rapporto tra economia sostenibile, solidale e più fraterna e la società civile, con questo libro si prefigge di suscitare non solo un rinnovato interesse intorno al pensiero dell'unico economista elevato agli onori degli altari, ma anche un maestro e un ispiratore per uscire da una crisi epocale economica, politica, etica, culturale, civile e sociale.

Pertanto, l'interesse sul pensiero di Toniolo, che risultava modesto – per non dire dimenticato – nel corso del primo ventennio di questo secolo ha avuto una forte accelerazione di articoli, saggi e convegni prima e subito dopo la beatificazione del 29 aprile 2012 in Piazza San Pietro a Roma, sia per il protrarsi della crisi economica che ha minato la fiducia in alcuni paradigmi del capitalismo e portato a un ripensamento del ruolo dello Stato, facendo apparire Toniolo un precursore dei tempi; per poi eclissarsi di nuovo, subendo un'emarginazione accademica inspiegabile. Le ragioni sono molteplici e vengono spiegate dall'Autore in più parti e a più riprese nel libro, che qui sarebbe lungo farne una vasta ricognizione. Basti dire che alla base c'è una questione epistemologica che rimanda alla filosofia tomista e, più in generale, al metodo Scolastico, che a partire dall'*Aeterni Patris* del 4 agosto 1879 di Leone XIII, costituisce da sempre una via maestra del pensiero cristiano (pp. 39-41)⁵. La caratteristica più importante di Giuseppe Toniolo economista sociale è quella di essersi metodologicamente isolato nel quadro del pensiero economico predominante positivista del suo tempo (Auguste Comte *in primis*), a seguito dell'applicazione dell'analisi scolastica tomista all'economia: l'attenzione per il metodo induttivo come verifica delle “leggi fondamentali” ricavate deduttivamente. In questo senso egli fu assai di più di un economista, perché ha insegnato e professato soprattutto il “dovere della politica economica”, cioè il dovere di non accontentarsi della sola indagine scientifica e matematica – come sottolinea l'Autore a p.

5 Cfr. G. TONIOLO, *Trattato di economia sociale e scritti economici*, voll. I-V (d'ora in poi TES), Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1949-1952, Vol. I, p. 128 e pp. 152-153.



Segnalazioni

Domenico Sorrentino - Economia umana. La lezione e la profezia di Giuseppe Toniolo: una rilettura sistematica

157 - ma di trarre da essa le norme per una costruzione sociale rispondente alle esigenze della persona umana e del bene comune; costruzione per la quale l'etica cristiana costituisce il fondamento. In realtà, era il fatto stesso di legare l'economia all'etica, alla sociologia e alla storia che gli rendeva del tutto impossibile il compito di utilizzare il rigore espositivo proprio degli economisti 'puri', mentre la missione che Toniolo si era dato non era quella di identificare nuove 'leggi' economiche, quanto di inscrivere quelle rinvenute dalla tradizione precedente in un contesto concettuale completamente diverso.

Nella scelta di Mons Sorrentino di centrare "in modo sistematico e quasi antologico" la sua rigorosa e approfondita ricerca sul *Trattato di economia sociale*, non c'è tanto o soltanto l'intento di far emergere la visione tonioliana della storia spirituale, sociale e di pensiero e d'azione come un messaggio, che certamente supera il tempo, quanto piuttosto o anche la prospettiva, oggi urgente e attuale, di recuperare, di fronte ad una globalizzazione economica incapace di risolvere problemi drammatici come la povertà, le crescenti disuguaglianze e il dissesto ecologico, il rapporto tra etica ed economia, accentuando il ruolo della società civile. Ciò si evidenzia nel fatto che ogni volta che si torna ad analizzare il *Trattato*, si trova sempre che ancora non si è finito di scoprire tutto. La ragione sta nel fatto che esso e molti altri suoi scritti offrono spunti di notevole interesse ai fini della indicazione di possibili soluzioni per i diversi problemi della realtà contemporanea, a cui spesso fa ricorso nelle sue riflessioni Mons. Sorrentino. In questa prospettiva culturale egli riapre anche il confronto sulle origini del capitalismo, che Max Weber e Werner Sombart avevano animato agli inizi del Novecento. La storiografia era attenta all'analisi interdisciplinare e quindi tendeva a trasformare gli economisti in sociologi o studiosi di questioni sociali. Ecco perché Toniolo si accosta alla ricerca storica con chiare preoccupazioni sociologiche, dimostrando che il fattore etico-religioso costituisce la determinante dello sviluppo della civiltà. Difatti, il suo spirito eminentemente religioso lo spinge verso lo studio delle esperienze storiche del passato. E' questo, infatti, il periodo in cui scrive i saggi sulla civiltà toscana, con i quali si propone di dimostrare che il "valore spirituale inte-

riore dell'uomo" genera e "misura il valore stesso economico della società", e che il caso di Firenze consente di "ribadire, coll'esempio di una città in cui, a preferenza di ogni altra, nel nostro risorgimento medioevale rifulsero mirabilmente coordinate tutte le manifestazioni della cultura, che i fattori della vita economica coincidono colle cagioni stesse che generano e governano la civiltà"⁶. Per Toniolo, quindi, la storiografia è una preziosa scienza ausiliaria dell'economia, della politica e della sociologia, perché dalle ricostruzioni storiche si traggono spunti e argomenti a favore di teorie, che suggeriscono le riforme da attuare. Attraverso le sue ricerche di storia dell'economia egli fa una vera sociologia – alla maniera weberiana – perché riesce a costruire il connubio ideale tra etica ed economia così come si era verificato storicamente nella Repubblica fiorentina rinascimentale.

Due sono i lavori nei quali il Toniolo espresse il suo pensiero nel rapporto tra storia e scienza economica: *Dei fatti fisici e dei fatti sociali nei riguardi del metodo induttivo* e *Della storia come disciplina ausiliare delle scienze sociali*. Tali scritti indicano due momenti diversi e successivi della stessa maturazione scientifica. Il primo saggio, che è del 1872, corrisponde al momento iniziale nel quale egli vedeva, da un punto di vista metodologico, il processo induttivo come fondamento per leggere e conoscere le leggi economiche. Con l'altro saggio, del 1891, siamo invece ad un livello più maturo, corrispondente al momento in cui si affida alla sociologia come scienza di tutto lo scibile umano, ma anche premessa necessaria spirituale da contrapporre a quella positivistica di Auguste Comte, John Stuart Mill e Herbert Spencer. Difatti, a differenza del positivismo – precisa l'Autore – egli considera la sociologia come la dottrina generale e sintetica della società e dell'*incivilimento*, cioè il cammino progressivo del genere umano, "verso il processo della piena civiltà" (p.24), che esprime la partecipazione

6 G. TONIOLO, *Dei remoti fattori della potenza economica di Firenze nel Medioevo e scritti storici*, in *Opera omnia*, Comitato per l'Opera omnia di G. Toniolo, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1952, p. 8; cfr. anche *Storia dell'economia sociale in Toscana nel Medio Evo*, Comitato per l'Opera omnia di G. Toniolo, vol. I: *La vita civile- politica*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1948, pp. 202 – 253.



Segnalazioni

Domenico Sorrentino - Economia umana. La lezione e la profezia di Giuseppe Toniolo: una rilettura sistematica

di tutti al bene comune. La sociologia di Toniolo, quindi, non cade nell'ingenuità di credere nelle "leggi invariabili" dei fenomeni sociali, ben lungi da una fondazione positivista della sociologia, come fisica sociale, statica e dinamica, ma considera l'uomo in maniera integrale, superando le indagini fisiche e anatomiche e recuperandone l'elemento spirituale. Il fenomeno sociale va studiato sotto aspetti diversi, e le varie scienze e le "discipline ausiliarie" devono concorrere alla costruzione di un modello o paradigma di sociologia compiuta, cioè di una scienza che studia le ragioni ultime della vita sociale umana allo scopo di indirizzare questa vita al suo fine naturale, che è proprio l'*incivilimento*. Pertanto, le preoccupazioni scientifiche di Toniolo per venti anni, dal 1873 al 1893, sono state quelle di portare prove al tema caratteristico di tutta la sua attività scientifica: l'assunto che la religione è un fattore determinante dell'*incivilimento*. Così nei dieci anni seguenti è stata sua cura – puntualizza Domenico Sorrentino – esaminare le dottrine per constatare che l'assunto era comprovato. E all'alba del 1905, preparato da 32 anni di assidue e accurate ricerche, pubblica *L'odierno problema sociologico*, nel quale propone una scienza sociale nuova, per oggetto, per metodo e per fine. Lo stesso *Trattato di economia sociale*, scritto nel 1907, appare quindi come uno sviluppo ed una applicazione, anche se in un campo più ristretto, di questi criteri e metodi.

In questa prospettiva, non potendo dar conto, in questa sede, delle analisi puntuali e dettagliate dell'Autore sui vari capitoli dedicati all'economia sociale, mi è parso di intravedere nel susseguirsi del vaglio dei concetti, che il principio di sussidiarietà, diventi in qualche modo il perno intorno al quale il Toniolo, ispirandosi alla società medievale e anticipandolo con l'espressione "funzioni suppletorie", organizzi la sua spiegazione, e per il Vescovo Domenico Sorrentino diventi, con intento di aderenza e conformità al testo, il filo conduttore perseguito con ampiezza di argomentazioni, sostenute da molte citazioni tratte dal *Trattato*: dal cap. VIII: *Economia e ordine sociale* al cap. X: *Principi in azione*, passando per il cap. IX: *Gerachia come diaconia. Genesi delle classi e coscienza di classe*). In questo processo di verifica del valore e del primato della società civile l'etica cristiana, "la più alta e sicura espressione

dell'etica razionale", ha in Toniolo – come sottolinea l'Autore a più riprese in questa parte del suo denso libro, - un ruolo fondamentale perché essa non sia usata ideologicamente, ma proposta, sulla scorta della storia dell'umanità nella quale il cristianesimo ha svolto un ruolo di indubbio progresso e miglioramento delle condizioni di vita e di libertà, anche come mezzo ermeneutico propriamente umano, in quanto è stato capace di tener conto di tutti i fattori e bisogni che costituiscono l'uomo. Ecco perché la convenienza – anche scientifica – di un'apertura all'etica appare ampiamente provata dal percorso, seppur allo stadio iniziale, tracciato dalla lettura di Sorrentino sul tema della sussidiarietà, che poi dall'accenno nella *Rerum novarum*, si svilupperà nelle successive encicliche sociali.

Quanto al portato filosofico del principio in esame, contrariamente alla visione hobbesiana dell'*homo homini lupus*, il concetto di sussidiarietà muove da una concezione positiva della persona, che non ha una base contrattuale o utilitaristica, "bensì personalistica". Il suo primo fondamento è la convinzione che ogni individuo umano possieda un intrinseco e inalienabile valore, o dignità, e che dunque il valore della singola persona umana sia ontologicamente e moralmente superiore ad ogni altro principio; come, del resto, anche tutte le altre forme di società, dalla famiglia allo Stato, all'ordinamento internazionale, dovrebbero essere al servizio della persona umana. A differenza della visione utilitaristico-liberista, inoltre, il principio di sussidiarietà riconosce che la persona ha natura eminentemente sociale, in quanto trova compimento solo in associazione con altre persone, in primis nel consorzio familiare, e tende al bene comune, di cui la solidarietà è strumento.

Toniolo nella descrizione dell'ordine economico è preciso: esso è subordinato a quello "giuridico-politico", che, a sua volta, è sovraordinato da quello "etico-politico" e da quello "etico-civile" dello Stato, in quanto esso concorre ai beni propri della civiltà. Pertanto, la società politica (o Stato) "è distinta dalla società etico-civile, ma non separata; anzi è una forma speciale di organizzazione di questa". Quindi, per lui, il naturale sviluppo dell'attività umana procede per gradi e per cerchi concentrici: la persona, la famiglia, le varie aggregazioni



Segnalazioni

Domenico Sorrentino - Economia umana. La lezione e la profezia di Giuseppe Toniolo: una rilettura sistematica

sociali e infine lo Stato. Tesi questa interessante e attuale per le ricadute che avrebbe sull'attuale applicazione "verticale" ed "orizzontale" – ormai insufficiente - del principio di sussidiarietà, che verrebbe ad assumere, invece, una funzione coordinatrice, paritaria, condivisa e circolare nelle iniziative sociali ed economiche (anche per quanto riguarda "il capitale" (pp. 134-135) e nella società civile.

Su questo tema della sussidiarietà, come considerazione conclusiva della lettura del saggio di grande attualità di Mons. Domenico Sorrentino, mi sia consentita una postilla personale. Forse sarà una suggestione, ma penso non sia da escludere che il beato Giuseppe Toniolo, il quale ha dedicato gran parte delle sue ricerche alla *Storia dell'economia sociale di Firenze e della Toscana nel Medio Evo*, alla Scolastica, alle Corporazioni e all'ordine della società civile, possa essersi imbattuto nella consultazione dell'*Opera Omnia* di Bonaventura da Bagnoregio (1221-1274), edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Quaracchi (Firenze) 1882-1902. Consultando soprattutto le *Collationes in Exaameron* (vol. V, 1891), una raccolta di conferenze ai monaci dello studio parigino rimasta incompiuta (1273-1274), ho riscontrato molte analogie concettuali, nonché lo stesso criterio di argomentarle e presentarle. Vale a dire: i riferimenti teorici ed etici seguiti dall'osservazione della realtà come punto di partenza ineliminabile; la considerazione della teologia della storia che ha condotto fino a quella realtà; l'uso della ragione come strumento per rispondere al bisogno emerso e l'identificazione di un traguardo, fine ultimo ideale da raggiungere. Entrambi i Professori, uno di "teologia della storia" e generale dell'Ordine francescano, l'altro di "economia nella storia" (cap. III) e terziario francescano, a distanza di sette secoli si riconoscono nella pacifica convivenza, unica in grado di concretizzare l'*incivilimento* del popolo, imparato alla scuola dei fatti sociali.

Il libro di Domenico Sorrentino, come evidenziato, fornisce una serie di intuizioni, che sono da considerarsi di rilevante importanza, non solo dal punto di vista della ricerca scientifica, ma anche perché nate dal cuore e dalla mente di un Vescovo, cioè di un pastore che ben conosce le situazioni e le dinamiche interne alla società, nonché come Presidente

del Comitato per la canonizzazione del beato Toniolo. Il lavoro svolto dall'Autore costituisce un enorme contributo che dimostra la ricchezza del ritorno alle fonti per avere ispirazione e suggerimenti capaci di dare risposte alle domande del presente, pensando al futuro.

Oreste Bazzichi



Enzo Pezzini

Bene comune, partecipazione e democrazia

**Ecra, Edizioni del Credito Cooperativo, 2019, pp. 256,
Euro 28**

L'autore è un bresciano trapiantato in Belgio, già volontario in Africa, poi direttore per diciassette anni dell'ufficio di Bruxelles di Confcooperative (l'associazione italiana con il maggior numero di cooperative aderenti) e ora docente di Dottrina sociale della Chiesa, economia sociale e integrazione europea in Belgio e Francia.

La tesi del libro è che i principi cooperativi consolidati dall'Alleanza Cooperativa Internazionale (prima nel 1937, poi nel 1966 e, da ultimo, nel 1995) nella *Dichiarazione di identità cooperativa* – volti a indicare ai cooperatori e ai legislatori del mondo il vademecum della buona cooperativa, modello di impresa convenzionalmente ideato a Manchester nel 1844 – abbiano profonde affinità (come indica il sottotitolo del volume: *Affinità tra cooperazione e Dottrina sociale della Chiesa per una diversa visione dell'economia*) con i principi fondanti la dottrina sociale della Chiesa cattolica (o dottrina sociale cattolica, di seguito DSC), come consolidati dal Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace nel *Compendio della dottrina sociale della Chiesa* (2004), sulla base del magistero della Chiesa cattolica

in materia, elaborato a partire (sempre convenzionalmente) dall'enciclica *Rerum Novarum* di Papa Leone XIII del 1891.

L'esposta tesi è ampiamente dimostrata nelle pagine del saggio, attraverso la collazione di ampie e cruciali citazioni tratte dal movimento cooperativo internazionale e dal magistero della Chiesa cattolica; questa tecnica redazionale consente di usare il volume anche come una completa e pratica antologia in corsi di formazione per laici impegnati nel sociale, per sacerdoti e religiosi interessati alla DSC e per cooperatori attenti ai valori cristiani (come dovrebbero essere per statuto quelli aderenti a Confcooperative).

Il volume è da apprezzare particolarmente, poiché indirettamente indica i due principali pericoli che corrono la DSC e le cooperative: la prima di rimanere vuota teoria, pertanto inutile e in contraddizione con il messaggio evangelico; le seconde di omologarsi all'impresa capitalistica, eventualmente rimanendo cooperative solo formalmente, rischiando così la loro scomparsa. Ecco la ragione per la quale l'entusiasmatore carrellata di cooperatori cristiani, contenuta nell'ultima parte dell'opera qui recensita, è assai opportuna e significativa; questi testimoni, infatti, appartenenti a diversi continenti e periodi storici, non solo sono i fondatori o gli ispiratori di segmenti importanti dell'odierno movimento cooperativo mondiale, ma dimostrano anche che l'inveramento dei valori cristiani possa essere sinergico con l'ottenimento di vere imprese mutualistiche, capaci di essere al contempo resilienti, solidali, efficaci ed efficienti.

Come dimostrano le date sopra riportate e come ci ricorda l'autore nella propria ricerca, la cooperativa, in quanto specifico modello imprenditoriale, è stata inventata non dalla Chiesa cattolica, ma da uomini di buona volontà, ai quali oggi si rivolge la DSC, così confermando il principio bergogliano della prevalenza della realtà sull'idea. Tuttavia, come è illustrato nel volume, da più di un secolo la Chiesa cattolica, anche in Italia (ad esempio, con don Sturzo ieri e con Caritas e il Progetto Policoro oggi), promuove la cooperativa come mezzo di produzione di beni e di servizi; questo perché – secondo il discorso tenuto a Ravenna nel 1986 da Papa Giovanni Paolo II – «il valore dell'impresa cooperativistica si caratterizza sul piano



Segnalazioni

Enzo Pezzini - Bene comune, partecipazione e democrazia

economico per lo sviluppo di un'economia locale che cerca di meglio rispondere alle necessità della comunità. Analogamente, sul piano morale, essa si distingue per l'accentuazione del senso di solidarietà. ... Oggi le esperienze cooperativistiche sono veicolo di un nuovo tipo di economia sociale».

In conclusione, il volume può contribuire alla realizzazione della seguente esortazione di Papa Francesco, espressa in un'udienza con gli aderenti di Confcooperative nel 2015: «non lasciate che viva solo nella memoria la collaborazione del movimento cooperativo con le vostre parrocchie e con le vostre diocesi. Le forme della collaborazione devono essere diverse, rispetto a quelle delle origini, ma il cammino deve essere sempre lo stesso!»; chissà allora se una di queste collaborazioni potrà consentire la realizzazione di una delle quattro piste di conversione e di generatività indicate dall'Arcivescovo Santoro, il 24 ottobre 2021, al termine della Settimana Sociale dei Cattolici Italiani di Taranto: la costituzione di una comunità energetica in ciascuna delle 25.610 nostre parrocchie.

Emanuele Cusa

Segnalazioni

Claudio e Laura Gentili - Percorsi di Betania. Il metodo



Claudio e Laura Gentili

Percorsi di Betania. Il metodo

**San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo (MI), 2022,
pp. 224, Euro 15.**

Questo libro, scritto da Laura Viscardi e Claudio Gentili, propone in modo operativo il metodo di Betania strutturato in 4 cicli, con pratiche schede di lavoro a disposizione dei presbiteri e degli operatori di Pastorale familiare, per accompagnare gruppi di coppie dopo il matrimonio, nel loro percorso di vita e di fede e anche nelle loro fatiche e momenti di difficoltà.

La novità e l'originalità di questo volume è quella di proporre una idea ed una pratica di pastorale familiare incarnata e scevra da assolutismi e idealizzazioni, nella linea conciliare, in sintonia col magistero di Papa Francesco. Una pastorale familiare fondata sul primato della relazione, dell'ascolto, dell'accoglienza e dell'accompagnamento, come suggerisce il Capitolo VI dell'esortazione post-sinodale *Amoris Laetitia*.

Come osserva nella prefazione Fra Marco Vianelli, ofm Assisi Direttore dell'Ufficio Nazionale per la Pastorale della Famiglia, "Il progetto Betania trova in questo testo un momento di sintesi molto importante. Anni di lavoro e di sperimentazione, in cui l'attenzione si è concentrata sulla ricerca di offrire alle famiglie un fondamento comune, hanno portato alla



maturazione dei percorsi proposti da Betania e codificati nei quattro libri: “Complici nel bene”; “I nostri figli ci guardano”; “Riamarsi dopo una crisi”; “Moglie regista e marito protagonista”.

Con questa nuova pubblicazione si è aperto un nuovo ambito operativo che è quello dell’accompagnamento. Riten- go che la sfida che gli autori si propongono sia ardimentosa. Questo non perché la realtà è troppo ferita e richiede tante energie e tanta competenza, ma perché l’accompagnamento risulta difficilmente standardizzabile e codificabile. In questo senso, la realtà ci restituisce bisogni sempre nuovi e necessita di porsi con l’atteggiamento pastorale di chi sa di non poter essere mai esaustivo nelle risposte.

Così se è importante il tentativo di creare preziose occa- sioni di formazione, è altrettanto importante affrontare tutto questo con l’idea di sfidare il tempo e offrire dei percorsi che possano trovare una propria originalità in contesti e luoghi differenti da quelli pensati inizialmente”.

Come viene detto nell’introduzione, l’obiettivo di questo percorso, sperimentato in alcune realtà e per questo ripro- ducibile, è di “mettere insieme l’aspetto spirituale e l’aspetto psicologico, entrambi presenti nella relazione sponsale e fami- liare, traducendo i grandi tesori della Chiesa – Parola, Tradi- zione, Magistero e Dottrina sociale – in un concreto strumen- to di lavoro e di dialogo di coppia”. Uno stile che caratterizza da sempre il cammino di Betania.

Mons. Dario Gervasi, Vescovo delegato per la Pastorale Fa- miliare Diocesi di Roma, nella postfazione sottolinea come “la pubblicazione di questo libro avvenga “in un anno particolar- mente importante per la famiglia, dedicato da Papa Francesco all’approfondimento di diversi aspetti della vita familiare alla luce della esortazione apostolica *Amoris Laetitia*. Un anno che avrà un momento molto significativo con la celebrazione del X Incontro Mondiale delle Famiglie in giugno. I Percorsi di Beta- nia colgono in pieno l’appello che l’esortazione fa di guardare alla famiglia nelle sue luci e nelle sue ombre (AL 32), con un approccio diversificato che risponda alla mutata situazione antropologica culturale di oggi. Il metodo che accompagna i quattro percorsi formativi presentati risponde a questo invi-

to, nel quale la famiglia diventa sempre più soggetto attivo della propria formazione”.

In sintesi “il metodo del Centro Formazione Betania – aggiunge Gervasi - affrontando i nodi centrali della vita delle famiglie, è un prezioso aiuto per la loro crescita e anche uno strumento di guarigione per quelle che sperimentano un tempo di difficoltà. Credere nel bene posto da Dio in loro, e svilupparne le potenzialità attraverso una sapiente metodica si rivela una carta vincente. È la coppia stessa che diventa il soggetto di questa crescita e della soluzione anche di momenti critici”.

Fabio Cucculelli





Strumenti

Le fonti della Dottrina sociale della Chiesa
38. Enciclica *Sollicitudo rei socialis*
(30 dicembre 1987)
di **Oreste Bazzichi**



Le fonti della dottrina sociale della Chiesa

38. *Enciclica Sollicitudo rei socialis* (30 dicembre 1987)

di Oreste Bazzichi

Redazione de La Società

Vent'anni dopo la pubblicazione dell'enciclica di Paolo VI *Populorum progressio* (26 marzo 1967), accolta con entusiasmo e con senso di soddisfazione dalle persone di ogni opinione a motivo del suo approccio profondamente umanistico¹ e quando ancora regnava un certo ottimismo sulle possibilità benefiche dell'industrializzazione e sul progressivo benessere, vent'anni dopo, all'apparire della *Sollicitudo rei socialis* (30 dicembre 1987) di Giovanni Paolo II, tale entusiasmo si era smorzato, non senza un crescente senso di disillusione sulla possibilità di portare i Paesi sottosviluppati a raggiungere il livello di sviluppo e di autosufficienza sperato, con davanti lo spettro della povertà e della miseria che sembrava aumentasse anziché diminuire. D'altra parte, è doveroso precisare subito che Paolo VI, interpretando le aspirazioni di milioni di uomini e donne, aveva messo in evidenza l'obiettivo principale dello sviluppo come compito essenzialmente umano, specifica che

1 Cfr. O. BAZZICHI, *Significato teologico-pastorale della "Populorum progressio"*, in *La Società* 1 (2017), 168-179; ID, *Populorum progressio: enciclica profetica degli anni Sessanta*, in *La Società* 4 (2017), 137-150.

il processo dello sviluppo per essere autentico doveva seguire non la semplice “crescita economica”, ma lo “sviluppo integrale, vale a dire volto alla promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo”². Quindi, la *Sollicitudo rei socialis* (d'ora in poi SRS), benché colga l'occasione esplicita del XX anniversario della *Populorum progressio* (d'ora in poi PP), non si limita a riprendere e ad aggiornare i temi inerenti allo sviluppo dei Paesi più poveri, ma intende offrire spunti e riflessioni che si estendono all'intero ambito del magistero sociale, anche se molti problemi vengono solo sfiorati. Inoltre, con questa enciclica Giovanni Paolo II, oltre a rendere omaggio al documento di Paolo VI e al suo insegnamento, riafferma la continuità della dottrina sociale della Chiesa, riprendendo la sintesi elaborata dal Concilio Vaticano II nella Costituzione *Gaudium et Spes* (d'ora in poi GS), dove ne sottolinea il carattere etico e culturale della problematica relativa allo sviluppo sociale ed economico, e parimenti, la legittimità e la necessità dell'intervento in tale campo da parte della Chiesa.

Dunque, quando il 30 dicembre 1987 Giovanni Paolo II firmava, dopo la *Laborem exercens* (14 settembre 1981)³, la sua seconda enciclica sociale, la SRS, il fine era duplice: commemorarla e, nello stesso tempo, rilanciare la dottrina sociale della Chiesa (d'ora in poi DSC).

In quel momento il mondo era suddiviso in quattro regioni: Nord, Sud, Est e Ovest. In Polonia, dal 1980 il sindacato Solidarność sfidava il gigante sovietico e provocava una serie di crepe nel blocco, in apparenza monolitico, del socialismo reale. Quest'ultimo, prima di entrare in un'agonia irreversibile, reagì con forza e proclamò la legge marziale in Polonia. Nel novembre 1982 moriva Leonid Brežnev, e dal 1985 saliva al potere Michail Gorbačëv. La crisi economica, sociale e politica obbligava a cercare una distensione, che coesisteva con la corsa agli armamenti. Erano gli anni della presidenza di Ronald Reagan negli Stati Uniti, dove si parlava di scudi spaziali e del-

2 Cfr. PAOLO VI, *Populorum progressio*, n. 6.

3 Cfr. O. BAZZICHI, *Laborem exercens: caratteri generali e fondamenti antropologici e teologici* (parte prima), in *La Società* 2 (2021), 180-192; ID., *Nuovo umanesimo del lavoro* (parte seconda), in *La Società* 3 (2021), 192-206.



la guerra galattica. Era un mondo in tensione, desolato, in cui la divisione tra i due blocchi in tensione (USA-URSS), faceva emergere, ancor più manifesta, l'abisso tra le aree sviluppate e quelle arretrate.

La SRS, a vent'anni di distanza dalla PP, non poteva non dare un'occhiata sul mondo dell'ultimo scorcio del XX secolo, constatando che le speranze nello sviluppo sono molto lontane dalla realtà: un'enorme moltitudine vive ancora sotto il peso della miseria ed il divario tra ricchi e poveri continua a crescere invece di diminuire. Ciò stimola a sottoporre a un'analisi morale non soltanto l'azione dei responsabili politici, ma anche i meccanismi economici e finanziari, che non vanno considerati alla stregua di automatismi inevitabili. Questo, in sintesi, il quadro metodologico e contenutistico.

Lo sviluppo non va confuso con un processo rettilineo e quasi automatico del progresso, né deve essere concepito a partire da una concezione "economicista". Lo sviluppo si misura secondo la realtà dell'uomo, capace di subordinare il possesso e il dominio dei beni e dei prodotti alla sua vera vocazione all'immortalità. Quindi si arriverà al superamento degli ostacoli che si oppongono allo sviluppo attraverso decisioni fondamentalmente morali. Difatti, "lo sviluppo - afferma la SRS - non è un processo rettilineo, quasi automatico e di per sé illimitato, come se, a certe condizioni, il genere umano debba camminare spedito verso una specie di perfezione indefinita" (n.27). Su questo tema importante, il contributo specifico della Chiesa non è quello - ci ritorneremo sopra - di elaborare sistemi o programmi politici e economici, sostituendosi alle teorie dell'economia politica, ma quello di svolgere la propria missione di denunciare gli errori, nella convinzione che "l'annuncio è sempre più importante della denuncia" e che "questa non può prescindere da quello" n.41).

Resta tuttora drammaticamente aperto, anzi, è reso più acuto dai tumultuosi processi di globalizzazione che investono ancora il nostro mondo, e che Paolo VI aveva intuito come una meta relativamente non lontana: "Lo sviluppo dei popoli, in modo tutto particolare di quelli che lottano per liberarsi dal giogo della fame, della miseria, delle malattie endemiche, dell'ignoranza; che cercano una partecipazione più larga

ai frutti della civiltà, una più attiva valorizzazione delle loro qualità umane; che si muovono con decisione verso la meta di un loro pieno rigoglio...” (n.1), Giovanni Paolo II la sposta in realtà assai più lontana di quanto si era potuto immaginare: “Le speranze di sviluppo, allora così vive, appaiono oggi molto lontane dalla realizzazione” (n.12). Per quanto non manchi- no i segni di speranza, se consideriamo lo sviluppo dei popoli non una crescita illimitata nei numeri, ma innanzitutto della persona (n.21).

Un mondo diviso in blocchi e sottoposto a rigide ideologie e imperialismi – entrambe le encicliche precedono il grande evento della caduta del muro di Berlino nella notte del 9 novembre 1989 - è *un mondo sottomesso a “strutture di peccato”*. Queste costituiscono un male morale, frutto di molti peccati, la cui diagnosi, necessaria per superarlo, consente di vedere fino alle loro radici le vere forme dell'idolatria: del danaro, del potere, delle ideologie, della classe sociale, ecc.

La solidarietà, superando le “strutture del peccato”, è un cammino verso la pace e lo sviluppo; e, come virtù cristiana, manifesta una dimensione profonda di vera gratitudine, di capacità di perdono e di riconciliazione.

Di fronte alla dimensione mondiale della questione sociale, mossa dal suo amore preferenziale verso i poveri, la Chiesa sente il dovere di far vedere le autentiche dimensioni umane dei problemi economici, sociali e anche tecnici. Concretamente, di fronte all'enorme problema della povertà e del sottosviluppo, alcune riforme sono senz'altro necessarie: quella del sistema internazionale del commercio, del sistema monetario e finanziario mondiale, l'interscambio delle tecnologie, la revisione delle strutture degli organismi internazionali.

1. L'enciclica *Sollicitudo rei socialis*: l'incipit di un metodo nuovo di leggere “i segni dei tempi”?

Gli elogi che Giovanni Paolo II nell'enciclica SRS (nn. 11-16) riserva alla PP fanno supporre che la consideri un documento di piena attualità, forse il più emblematico della DSC. La PP, da un lato, applica il Concilio Vaticano II, il quale nella Costituzione GS ha un atteggiamento moderato riguardo all'insegnamento sociale della Chiesa, dall'altro, rappresenta



il punto di partenza rispetto alla SRS, la quale, nei confronti del Vaticano II, potrebbe essere considerata nuova, per il fatto che il suo contenuto è, appunto, ripreso dalla SRS. La PP, che costituisce il primo frutto del Concilio, riflette, quindi, l'ottimismo della GS: è possibile cambiare il mondo, nella speranza di vedere i Paesi sviluppati aiutare quelli in via di sviluppo, accelerandone il desiderio di giustizia sociale e di pace. La PP, in virtù del metodo utilizzato dalla DSC ("scrutare i segni dei tempi e interpretarli alla luce del Vangelo"), fondandosi sulle scienze umanistiche e socio-economiche, ricorda le differenze più evidenti delle condizioni umane, come il principio della destinazione universale dei beni, la questione operaia, l'apprezzamento per la cultura e la tecnica: problematiche analizzate a cominciare dalla *Rerum novarum* (1891) di Leone XIII. La PP a questo riguardo legittima l'intervento della Chiesa su queste tematiche, come quelle dello sviluppo e sottosviluppo, perché esse coinvolgono la condotta morale, e quindi propone la trilogia classica: principi di riflessione, criteri di valutazione, direttive d'azione, già introdotte nella *Rerum novarum* ed esplicitate nella Lettera apostolica *Octogesima adveniens* (1971)⁴. La novità, quindi, della PP consiste nell'aver preso in considerazione l'aspetto morale della "questione sociale", che è lo "sviluppo", il quale ha assunto una dimensione mondiale, e non si arresta dinanzi alle frontiere di una classe, di una società particolare, e ancor meno di fronte ad un blocco ideologico. Lo "sviluppo", su scala universale, è l'applicazione dell'esigenza di giustizia. Da qui il senso che esso è l'antidoto alle guerre e agli armamenti e quindi "è il nuovo nome della pace".

Ecco la grande novità: la PP dà a Giovanni Paolo II la chiave per compiere un passo ulteriore nella SRS: anche il tema dello sviluppo diventa un problema morale. E quindi diventano morali in primo luogo i due sistemi economici capitalismo e collettivismo, entrambi imperfetti e per questo necessitano di essere radicalmente corretti. In secondo luogo, è morale anche il *gap* tra Nord e Sud, il quale, proprio in ragione delle sue ripercussioni sui diritti e sulla dignità dell'uomo, riguarda la

4 "La dottrina sociale, infatti, non offre soltanto significati, valori e criteri di giudizio, ma anche le norme e le direttive d'azione che ne derivano" (n.4).

separazione Est e Ovest. Inoltre, sono morali anche i problemi legati alla tendenza all'imperialismo ed al neocolonialismo dei due blocchi contrapposti. Infine, sono morali tanto i problemi del super-sviluppo quanto quelli del sottosviluppo.

Pertanto, da un lato, la SRS, dopo 20 anni, si distacca dalla lettura ottimistica della GS e della PP, dall'altro, dà un significato nuovo al metodo dei "segni dei tempi", i quali non vengono più letti alla luce delle scienze umane, ma alla luce della S. Scrittura, cioè della teologia della Parola di Dio, rivelata in Gesù Cristo; in altre parole, la GS viene superata dalla Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione *Dei Verbum* (nn. 21-24), approvata dal Concilio il 18 novembre 1965, poco più di due settimane prima. Quindi, per quanto siano utili gli strumenti di analisi propri delle scienze umane, tuttavia non permettono di comprendere tutte le dimensioni dei problemi dello sviluppo. In mancanza di una ermeneutica di natura teologica e morale, era pressoché impossibile valutare la complessità e vastità dei problemi, che l'avvento della globalizzazione aveva portato alla ribalta dell'umanità. La SRS genera, quindi, una integrazione nel campo del metodo teologico dei "segni dei tempi"; non si tratta di un aggiornamento della PP, ma una sua attualizzazione, rendendo la DSC più pronta e incisiva nella nuova evangelizzazione, perché fondata sulla Rivelazione, la S. Scrittura e la Tradizione⁵.

Pertanto, l'obiettivo della nuova lettura dei "segni dei tempi" imprime un dinamismo nuovo al grande patrimonio ecclesiale della DSC, che il Papa inizia a chiamare "dottrina" o "corpo dottrinale" l'insieme degli insegnamenti sociali del magistero della Chiesa, superando così ogni riserva. Definisce la DSC come uno "strumento" di evangelizzazione e di contributo della Chiesa alla soluzione dei problemi dello sviluppo.

5 Cfr. M. SCHOONYANS, *La novità e l'attualità della Populorum progressio*, in *L'Osservatore Romano*, 11 marzo 1988. L'articolo fa parte di un approfondimento del Quotidiano della S. Sede dal titolo *Sollicitudo rei socialis. Riflessioni sull'enciclica di Giovanni Paolo II a venti anni dalla Populorum progressio*, a cui hanno partecipato con i loro contributi 15 studiosi di fama internazionale dal primo di Giampaolo Salvini, *La dottrina sociale della Chiesa nell'enciclica di Giovanni Paolo II* del 24 febbraio 1988 all'ultimo di Pietro Rossano, *La collaborazione ecumenica interreligiosa* del 19 marzo 1988.



Dato il suo “collegamento vitale” con il Vangelo, essa fa parte della missione evangelizzatrice della Chiesa.

La DSC è parte integrante della missione pastorale e docente che Cristo ha affidato alla Chiesa. Di più: è strettamente vincolata all’insegnamento di Cristo. La Chiesa, in effetti, non proclama soltanto l’insegnamento di Cristo, ma Cristo stesso. In questo senso, la sua dottrina non perde mai di attualità. Essa ha l’obiettivo di interpretare le realtà sociali, esaminandone l’adeguatezza o la distanza rispetto a quanto insegna il Vangelo, orientando così la condotta cristiana. Il Papa fonda la validità e la necessità della DSC anche sul carattere della Chiesa, “esperta in umanità”, dato che l’antropologia cristiana, considerando l’uomo nella sua totalità, illumina i problemi umani più di altre visioni parziali che lo riducono al piano dell’immanenza.

Viene ricordato che la DSC fa parte integrante della Rivelazione, del magistero e della teologia morale. Per questa sua radice evangelica e morale, essa non è una ideologia, né una “terza via” tra capitalismo e collettivismo. Rammenta a questi due sistemi predominanti che la Chiesa li invita a rivedere le loro convinzioni e le loro azioni, mostrando che essa non fa preferenze per l’uno o per l’altro, fintantoché rispettano la dignità dell’uomo e la libertà religiosa. A tutti i credenti vengono raccomandate la conoscenza e la pratica di tale dottrina.

Letture della *Sollicitudo rei socialis* con il nuovo metodo

Con questo metodo Giovanni Paolo II ha potuto denunciare le “strutture di peccato” nel mondo, dove ci sono molti elementi preoccupanti sul piano socio-economico e su quello culturale (n.15): le divisioni Nord e Sud del mondo, come quella tra Est e Ovest (l’enciclica è scritta 20 giorni prima della caduta del Muro di Berlino) costituiscono fattori di inquietudine, se non di vera e propria minaccia. E’ criticato il comunismo: “nessun gruppo sociale, per esempio un partito, ha il diritto di usurpare il ruolo di guida unica, perché ciò comporta la distruzione della vera soggettività della società” (n.15); ma non sono risparmiati neanche gli eccessi di un liberalismo economicista, né il disagio nel quale si trovano uomini e nazioni a causa di una concezione limitata prevalentemente economica

dello sviluppo (n.28 e n.46). Per individui e comunità che non vedono rispettate le esigenze “fondate sulla dignità della persona e sull’identità della propria comunità, a cominciare dalla famiglia e dalle società religiose, tutto il resto (...) risulterà in-soddisfacente e, alla lunga, disprezzabile” (n.33).

Se, come già aveva ben visto Paolo VI nella PP, lo sviluppo dei popoli non consiste soltanto in una loro crescita economica (che a torto si presume come qualcosa di inesorabile), ma suppone lo “sviluppo di tutto l’uomo e di tutti gli uomini” (n.42), la condizione essenziale perché tale “umanesimo plenario” possa incominciare a realizzarsi è individuata da Giovanni Paolo II nella “solidarietà”. Occorre che lo sviluppo economico sia nel contempo sviluppo solidale; e che la solidarietà non sia intesa semplicemente come “un sentimento di vaga compassione, di superficiale intenerimento per i mali di tante persone”, ma che sia concepita e vissuta come “determinazione ferma e perseverante di impegnarsi per il bene comune. Ossia per il bene di tutti e di ciascuno perché tutti siamo veramente responsabili di tutti” (n.38). Per Giovanni Paolo II la solidarietà è in un certo senso il concetto centrale dell’enciclica. Perciò insiste nel chiarire il senso di questa “virtù cristiana”. Prima di tutto non consiste in “un sentimento di vaga compassione e di un superficiale intenerimento per i mali di tante persone”. La vera solidarietà consiste nella “determinazione ferma e perseverante di impegnarsi per il bene comune” (n.38). Se si segue questa strada attiva, la solidarietà “è via alla pace e insieme allo sviluppo” (n.39). Ma, secondo il Pontefice, occorre che la solidarietà non rimanga un atteggiamento semplicemente umano, ha bisogno di un solido fondamento teologico, il quale non esclude i vincoli umani e naturali, al contrario li supporta e li integra, offrendo all’umanità “un nuovo modello di unità” (n.40). Questo “modello di unità”, non provenendo da teorie sociologiche, ma dal riflesso trinitario, non è più una società profana, ma cristiana (n.40), nella quale sia i singoli, sia i popoli saranno disposti “in senso evangelico a perdersi a favore dell’altro, invece di sfruttarlo e a servirlo invece di opprimerlo” (n.38). Giovanni Paolo II sa bene, scrutando il passato e gli anni recenti, quanto ciò sia difficile (n.47), ma fa appello, anzitutto, alla Chiesa perché af-



fermi “con forza la possibilità del superamento degli intralci” e annunci “la fiducia per una vera liberazione” (n.47), ma si appella anche a tutti i cristiani, agli ebrei, ai musulmani e a tutti i seguaci delle grandi religioni del mondo. L’annuncio e la testimonianza della solidarietà attiva in favore dello sviluppo è per il Papa “la tremenda sfida dell’ultima decade del secondo Millennio” (n.47).

Ritornando al tema dello “sviluppo integrale” dei popoli, i due grandi ostacoli che incontra sono “i meccanismi perversi” di carattere economico e “le strutture di peccato” suscitate da tali meccanismi. La somma di fattori negativi, che agiscono in senso opposto a una vera coscienza del bene comune universale e all’esigenza di favorirlo, possono creare nelle persone e nelle istituzioni un ostacolo difficile da superare (n.36). Fra tutti, i fattori negativi più caratteristici sembrano essere due: da una parte, la brama del profitto, dall’altra, la sete del potere, con l’intento di imporre agli altri la propria volontà a qualsiasi prezzo (n.37). Resta chiaro che le strutture di peccato favoriscono il disordine morale della condotta, impediscono l’esercizio della virtù nella vita sociale e si fondano sui peccati personali individualizzati.

Il giudizio sullo sviluppo che si trae dall’enciclica non è, come abbiamo rilevato, di natura strettamente economico-sociale, ma di carattere morale, fondato sulla natura dell’uomo e sulla sua vocazione. I numeri 19, 20 e 21 del documento lo affermano con chiarezza. Il Papa non fa perciò una lettura puramente economicistica del problema. La tematica dello sviluppo, quale primo criterio di lettura dell’enciclica è sempre posta in rapporto ad altri elementi. Eccone alcuni: il rapporto tra sviluppo e diritti umani, sia individuali che sociali; tra sviluppo e rispetto della natura, tema ricondotto oggi al concetto di ecologia, ma, in questo caso, vista sul piano morale del “dovere” dell’uomo di rispettare le cose della “casa comune” e di usarle con “cura”, senza dilapidarle; il rapporto tra sviluppo e liberazione, da intendersi come fondamento essenziale dello sviluppo⁶, nel quale la libertà è, in sostanza, uno dei valori

6 CONGREGAZIONE DELLA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione “Dominum veritatis”*, AAS 82 (1990), 1557-1558; 1559-1560.

fondamentali senza i quali esso non può esistere. Sempre in riferimento al tema dello sviluppo, vi è nel documento pontificio una disamina della situazione del mondo degli anni Ottanta del secolo scorso, avvertendo che il mondo si sta incamminando verso un processo di scala globale. Il n. 20 e seguenti descrivono chiaramente tutta la problematica. E unito a ciò, la consapevolezza che non ci sono più problemi regionali, nazionali o settoriali, ma solo problemi mondiali.

Accanto al problema dello sviluppo, compare quello del super-sviluppo (n.34), ripreso con estrema originalità dall'enciclica. Giovanni Paolo II, pur ammettendo che non c'è contraddizione tra l'aver e l'essere, nota che questa contraddizione emerge perché nel mondo moderno l'aver è prevalso sull'essere. Ciò è vero specialmente nei Paesi super-sviluppati, poiché alcuni hanno troppo ed altri non hanno niente.

Parlando del super-sviluppo, l'enciclica esprime un giudizio estremamente negativo, come, del resto, per quanto riguarda il sottosviluppo, per eliminare il quale occorre riformare le istituzioni economiche e finanziarie internazionali perché possano promuovere rapporti equi con i Paesi meno sviluppati. Secondo l'enciclica, in ordine allo sviluppo a livello mondiale, deve formarsi una solidarietà – secondo criterio di lettura dell'enciclica - della stessa estensione e profondità (n. 34 e n.38)), che unisca tra loro tutti i popoli della comunità mondiale e i popoli che si trovano vicini o affini a raggio regionale: in ogni caso con un intento di aiuto ai popoli più poveri e in via di sviluppo. Questi non devono essere privati della loro identità e cultura, ma devono essere incoraggiati a impegnarsi attivamente nella loro liberazione dalla condizione di sottosviluppo e di ritardo sulla via del progresso economico e socio-culturale, vincendo lo stato di passività e di fatalismo nel quale a volte si trovano. La solidarietà se, da una parte, è fondata sull'interdipendenza tra tutti i popoli, dall'altra, è una virtù apparentata con la carità, che ne è l'ispiratrice e la generatrice. È l'uomo in tutte le sue componenti l'unico protagonista dello sviluppo autentico, orientato al vero e unico bene comune sul quale si costruisce un mondo migliore.

Per Giovanni Paolo II, è deprecabile il fatto che nelle analisi socio-economiche del mondo contemporaneo si trascuri la va-



lutazione morale racchiusa nella categoria di peccato o di virtù, dimenticando che siamo cittadini della Terra sempre più interdipendenti. Per questo è necessario spingere sulle riforme necessarie per configurare un ordinamento mondiale più giusto, e a tal fine promuovere una cultura della solidarietà nel mondo sviluppato; accettare di fatto, e non soltanto a parole, che ogni uomo e ogni popolo merita di essere riconosciuto e rispettato; vedere l'altro come un nostro simile, che occorre far partecipare al proprio tenore di vita. E qui Giovanni Paolo II pone la questione del debito internazionale, ritenendo che non si possa negare il profondo legame esistente tra questo e la questione dello sviluppo dei popoli. E lo strumento per agire è la solidarietà nella sua dimensione specificamente cristiana, fondata sulla paternità comune di Dio e sul fatto che ogni persona ne sia immagine (nn.35-40).

Considerazione conclusiva

Se come già aveva ben visto Paolo VI nella PP, lo sviluppo dei popoli non consiste soltanto in una loro crescita economica, ma suppone lo "sviluppo di tutto l'uomo e di tutti gli uomini" (n.42), la condizione essenziale perché tale "umanesimo plenario" possa incominciare a realizzarsi è individuata da Giovanni Paolo II nella "solidarietà", o meglio, nello sviluppo solidale come "determinazione ferma e perseverante di impegno per il bene comune. Ossia per il bene di tutti e di ciascuno perché tutti siamo veramente responsabili di tutti" (n.38).

Dopo 35 anni dalla SRS, oggi si parla di "sviluppo sostenibile", che è non più nelle mani di pochi tecnici, ma è nella responsabilità di tutti (di chi produce e di chi consuma) e potrà essere effettivamente tale se basato sulla conoscenza scientifica, sulle scelte politiche consapevoli (non ideologiche) e sulla sapienza delle persone, da cui attingere la responsabilità individuale ed esprimere il saper vivere in una società conviviale.