

CHIESA E REALTÀ SOCIALE

Riflessioni sulla « Octogesima adveniens »

CRISI SOCIALE E MAGISTERO

Tensioni della società contemporanea.

In questa nostra generazione i tempi sembrano scorrere più veloci rispetto ai tradizionali processi di avvicinamento culturale. E ben oltre la difficoltà di trovare una collocazione razionale ai nuovi approcci culturali sta la difficoltà che l'uomo incontra nell'adeguarsi ad essi e nell'assimilarli. Il **conservatorismo**, prima ancora che una cattiva coscienza è pigrizia mentale. Difficilmente il singolo individuo e la comunità umana sono disponibili ad un mutamento spontaneo dei propri schemi di motivazioni, di comportamento e di obiettivi perseguiti. Anche quando la situazione storica non sembra più giustificarli. E' la **tentazione ricorrente dell'ideologia** che si sforza di imprigionare la realtà dell'uomo e della convivenza umana in uno schema preordinato di categorie anche quando questa realtà è mutata. A questa tentazione non sfuggono neppure gli schematismi delle ideologie rivoluzionarie.

La società contemporanea sembra verificare questa situazione di bloccaggio. Gli schemi ideologici interpretativi e le istituzioni da essi derivanti non sembrano più in grado di abbracciare e convogliare verso un ordinato sviluppo tutta la complessa realtà umana che caratterizza la nostra epoca. E la realtà sociale esplo-
de in **situazioni conflittuali** che vanno assumendo sempre più la caratteristica della stabilità e della generalità. D'altro lato sembra sempre più manifesto che gli organi direttamente responsabili del bene comune, sia a livello nazionale che internazionale, sono in grado di attuare soltanto una politica congiunturale che si sforza di ovviare di volta in volta alle situazioni di conflittualità più estrema, in alcuni Paesi ricorrendo anche alla repressione più o meno palese.

Certo, il realismo politico non deve far dimenticare che l'ordine della convivenza umana — non necessariamente l'ordine pre-costituito alle situazioni conflittuali stesse — dovrà sempre e in qualche misura fondarsi su un certo potere di coazione. Tuttavia, la realtà sociale contemporanea, soprattutto nei Paesi industrializzati, con la complessificazione dei rapporti sociali derivante dai nuovi processi produttivi imposti dalla moderna tecnologia e con l'urgente esigenza di nuovi contenuti di libertà che l'evolversi della

situazione sociale ha messo in evidenza, sembra esplodere oltre la cornice ideologica ed istituzionale che si rifà ancora sostanzialmente a schemi culturali del secolo scorso. A questa realtà non sfuggono, anche se in modi diversi e con diverse forme di manifestazione, nè i Paesi a struttura capitalista nè i Paesi a struttura socialista. Il **problema di fondo** che sfida la società contemporanea riguarda la sua **capacità di darsi nuove motivazioni ideali**, nuove giustificazioni e, conseguentemente, **nuove forme istituzionali** di convivenza che le consentano di padroneggiare la situazione sociale e di soddisfare le nuove esigenze di libertà e di giustizia.

Nuove prospettive del magistero sociale.

Per il cristiano che fa della politica un servizio per la crescita dell'uomo e non un esercizio del potere, questi sono problemi che pongono in questione la sua capacità di contribuire al vero progresso dell'umanità, non solo, ma addirittura il suo mandato di testimonianza ad un messaggio che rivendica a sè il contenuto di salvezza radicale dell'uomo. La sua presenza nel mondo gli impone una attenta e fattiva presa di coscienza della realtà umana e sociale nella quale è chiamato ad operare.

Contrariamente alle difficoltà che essa incontra nella rielaborazione dei modelli di giustificazione e di convivenza al proprio interno, **la Chiesa sembra prendere coscienza in modo sempre più vitale dei problemi posti dalla nuova realtà storica**. Dalla pubblicazione della « Mater et magistra » da parte di Giovanni XXIII nel 1961, il magistero sociale della Chiesa è intervenuto in modo sempre più frequente rispetto al passato, per indicare ai cristiani e a tutti gli uomini quelli che sembrano essere i nodi cruciali della convivenza umana, e per offrire un contributo di orientamento per la loro soluzione. Ben più che per la loro frequenza e anche oltre la presa di coscienza dei nuovi problemi, le nuove formulazioni assumono un rilievo particolare perchè rivelano **un nuovo modo di affrontare i fondamenti dottrinali della presenza del cristiano nella società**. Essi lasciano più spazio che in passato alla analisi positiva dei fenomeni sociali, sono consapevoli della impossibilità di una loro riduzione ad un contesto dottrinale unitario, ed infine e soprattutto lasciano spazio alla pluralità delle opzioni.

La recente lettera indirizzata da Paolo VI al cardinale Roy, presidente della Commissione « Justitia et pax », in occasione dell'ottantesimo anniversario della pubblicazione della enciclica « Rerum novarum » (1), presenta in modo ancor più evidente queste

(1) « Octogesima adveniens » - Lettera apostolica di Paolo VI nell'80° della « Rerum Novarum », in *Aggiornamenti Sociali*, (luglio-agosto) 1971, pp. 529 ss. La citeremo d'ora innanzi indicando nel testo il numero del paragrafo.

caratteristiche. Non è nostra intenzione presentarla e commentarla nei suoi dettagli, ma piuttosto, conformemente al carattere interlocutorio del documento stesso, elaborare alcune riflessioni sui temi centrali di essa e che toccano il nucleo dei problemi che abbiamo fin qui cercato di porre.

Crediamo di poter sintetizzare le **idee portanti della lettera** nelle seguenti proposizioni: — a) i problemi che il mondo contemporaneo pone ad un'equa convivenza sociale possono essere risolti soltanto operando un **« passaggio dall'economia alla politica »** (n. 46); — b) questo significa che « i problemi sociali posti dall'economia moderna » vanno risolti **« in un contesto più largo di nuova civiltà »** (n. 7); — c) occorre quindi **« inventare forme di moderna democrazia »** che assicurino « una ripartizione più grande delle responsabilità e delle decisioni » (n. 47); — d) questo sforzo deve essere operato, al di là della prigionia « di ogni sistema e di ogni ideologia » (n. 37), in una **ricerca « aperta tra le tendenze ideologiche e pragmatiche »** (n. 24), verso diverse soluzioni ugualmente possibili; — e) anche l'insegnamento sociale della Chiesa rifugge da ogni atteggiamento ideologico e rinuncia a voler « pronunciare una parola unica e proporre una soluzione di valore universale » (n. 4): esso « non interviene per autenticare una data struttura o per proporre un modello prefabbricato », ma per accompagnare « gli uomini nella loro ricerca » (n. 42); — f) ai cristiani si impone il dovere di assumere concretamente l'impegno politico sia a livello personale che comunitario con la consapevolezza che **« una medesima fede può condurre a impegni diversi »** (n. 50).

Nella fase più recente del lungo processo evolutivo che ha caratterizzato il magistero della Chiesa in materia sociale, il nuovo documento di Paolo VI segna la **tappa più avanzata** e sembra costituire una svolta decisiva. L'inizio di questa fase più recente si può fare risalire alla enciclica « Mater et Magistra » di Giovanni XXIII, in cui già si poteva notare una novità di stile, ma soprattutto una novità nei temi, nel modo di affrontarli e nelle direttive impartite. Tutto questo si rifà da una parte alla evoluzione storica del mondo contemporaneo — decolonizzazione, problemi politici ed economici dei Paesi in via di sviluppo, complessificazione dei processi produttivi, urbanizzazione, internazionalizzazione dei centri di potere economico — e, dall'altra, all'evoluzione della teologia e del pensiero cristiano in generale (2).

Una analisi strutturale della lettera « Octogesima adveniens » permette di concludere che questo nuovo approccio alla realtà sociale implica tre essenziali caratteristiche:

(2) B. SORGE (*E' superato il concetto tradizionale di dottrina sociale della Chiesa?*, in *La Civiltà Cattolica*, 2 marzo 1968, pp. 423 ss.) distingue in questo sviluppo della « dottrina sociale della Chiesa » tre fasi: « *La fase dottrinale (Leone XIII)* », « *La fase storico-giuridica (Pio XI - Pio XII)* » e « *La fase della specializzazione tecnica (Giovanni XXIII - Paolo VI)* ».

a) « **de-naturalizzazione** » della visione dell'uomo e della società (almeno rispetto a un certo modo di concepire la natura), da intendersi, in positivo, come accentuazione della loro dimensione storica;

b) « **de-privatizzazione** » della « questione sociale », ossia riconoscimento della sua dimensione politica;

c) « **de-normativizzazione** » del magistero sociale, intesa come ridimensionamento del suo intervento nell'ambito socio-economico, e come riconosciuta legittimità del pluralismo, tra i cristiani, delle opzioni temporali.

Nelle pagine che seguono cercheremo di mettere in evidenza nel loro significato positivo e nelle loro conseguenze, sia dottrinali che pratiche, questi elementi innovativi rispetto all'insegnamento sociale tradizionale. Ciò comporta evidentemente uno spostamento di prospettiva circa i problemi di contenuto e le motivazioni dell'azione sociale e politica: è il problema delle ideologie. In questo articolo tuttavia non ci occuperemo di questo aspetto pur fondamentale, che potrà essere oggetto di uno studio successivo.

« DE-NATURALIZZAZIONE » DELLA VISIONE DELL'UOMO E DELLA SOCIETÀ'

Contesto culturale della visione « naturale ».

Alla fine del diciottesimo secolo un bagaglio sufficientemente vasto di conoscenze scientifiche, la loro applicazione ai processi produttivi e la conseguente mobilità sociale segnano la fine dell'« ancien régime » politico, economico e sociale. La società istituzionale, fondata su ritmi di produzione naturale e precostituita in ceti chiusi di cittadini dai confini socialmente insuperabili, non corrisponde più ai nuovi modi di produzione e ai nuovi rapporti sociali che ne conseguono. La rivoluzione francese è, probabilmente, più la conseguenza che la causa di questo cambiamento; essa costituisce l'esplosione della nuova situazione sociale nei confronti di un sistema istituzionale che per anni è stato sufficientemente potente per contenerla. Il cambiamento e la mobilità e non più la fissità e la stabilità divengono le caratteristiche della convivenza sociale.

L'esperienza dei miglioramenti — resi possibili anche dalle nuove tecnologie —, associandosi alle nuove dottrine evoluzionistiche dell'universo e alla filosofia romantica dell'uomo come protagonista individuale della storia (la rivoluzione è fenomeno « borghese » o elitario), fa emergere la coscienza della **perfettibilità delle condizioni** della convivenza sociale. A questo aspetto positivo si associa però anche l'esperienza del **peggioramento della situazione di fatto** di vasti strati della popolazione, determinato proprio dalla rivoluzione industriale (nascita del proletariato).

Verso la metà del secolo diciannovesimo è possibile individua-

re, schematizzando al massimo, due principali correnti di pensiero, che si rifanno a due diversi modi di intendere il progresso umano. La prima è di tipo **deterministico** (ottimista) e sfocia, sul piano socio-politico, nel conservatorismo. Essa poggia fondamentalmente su tre affermazioni: l'evoluzione dell'uomo e della società è unidirezionale nel senso della perfeetibilità (evoluzionismo); tale perfezionamento si identifica con il progresso scientifico e tecnico (positivismo); ed è garantito dal libero gioco delle forze socio-economiche (liberismo). La seconda corrente di pensiero è di tipo **volontaristico** (pessimista) e sfocia, sul terreno socio-politico, nella prassi rivoluzionaria. Essa può essere riassunta nelle seguenti proposizioni: l'evolversi spontaneo dell'uomo e della società è nel senso della conservazione del potere e dell'ordine stabilito, a vantaggio della classe dominante, creando situazioni di oppressione delle classi subalterne; sono le strutture sociali (e più specificamente, nella teoria marxista, quelle economiche) che determinano i rapporti umani; per cui è necessario trasformare radicalmente tali strutture e dar vita a un nuovo assetto sociale.

La visione « naturale » dell'uomo sociale.

Fino ad un'epoca abbastanza recente l'« insegnamento sociale della Chiesa » si è inserito, sia di fatto, partendo dal disordine sociale e dalle tendenze rivoluzionarie del tempo, sia in linea di principio, elaborando una sorta di « terza via », tra queste due visioni della vita sociale. Senza aver mai voluto definire e presentare un modello concreto di società « giusta », esso tuttavia ha presentato un quadro di riferimento già sufficientemente concreto nel quale avrebbe dovuto articolarsi ogni modello storico di convivenza sociale. Questo modello comprende i **principi, i comportamenti e la articolazione « naturale » della società umana**, ed è solo all'interno di esso che si ritiene possibile realizzare un'equa convivenza sociale ed un ordinato sviluppo dell'uomo. In questa concezione « naturale » vengono contemperati elementi deterministici — naturalmente non di un determinismo di tipo positivistico, ma piuttosto di tipo « provvidenziale », riferentesi cioè all'« ordine naturale » voluto da Dio — ed elementi volontaristici — anche qui non si tratta di un volontarismo assoluto, bensì di quella volontà liberamente ordinata alla ricerca del piano del Creatore (3).

La convivenza sociale si basa, in tale schema dottrinale, su tre principi fondamentali: — a) il **principio del primato della persona umana**, secondo il quale l'ordine sociale deve non solo esserle subordinato, ma creare le condizioni che ne garantiscano la dignità, la libertà e l'autonomia; — b) il **principio di solidarietà**,

(3) « La legge naturale è la stessa *legge eterna*, ossia la stessa eterna ragione di Dio creatore e reggitore del mondo, inserita nelle ragionevoli creature, e motrice di queste agli atti debiti e al fine » (LEONE XIII, « *Libertas* ». *Sulla libertà umana*, n. 6, in *Le encicliche sociali dei papi*, a cura di I. GIORDANI, Roma 1956, p. 127).

che si fonda sulla natura sociale della persona. Esso viene a correggere, mediante l'affermazione di una correlazione reciproca e fondamentale fra individuo e comunità, il pericolo di una subordinazione del bene della comunità all'arbitrio dei singoli: è la giusta cooperazione nella comunità che garantisce il bene della persona; — c) il principio di sussidiarietà, che segna il criterio d'ordine della convivenza umana organizzata, per il quale, sulla base del primato della persona, le istanze più mediate della società sono a servizio di quelle più immediate e dirette, e non viceversa (4).

Questi tre principi costituiscono i pilastri di una antropologia sociale derivata da una certa visione filosofica dell'uomo come essere a essenziale dimensione personale e sociale. L'ordine che deriva da questi principi non rimane tuttavia una formulazione astratta, frutto di pura deduzione intellettuale, ma si articola concretamente in un certo numero di determinazioni che riguardano le caratteristiche strutturali della natura umana e della società, quali appaiono in qualunque situazione storica e che si impongono ad ogni istituzione positiva e determinata: « la famiglia e la proprietà, come base di provvedimento personale; poi come fattori complementari di sicurezza, gli enti locali e le unioni professionali e finalmente lo Stato » (5). La società equamente ordinata deve rispettare questi dati naturali nel darsi i propri ordinamenti e le proprie istituzioni.

E' evidente come, in tal modo, vengano già predefinite una ampia gamma di comportamenti sociali fondamentali ed anche una struttura ben precisa di istituzioni politiche ed economiche. « Di qui, la concezione statica della dottrina sociale della Chiesa, intesa appunto come un "corpus" ben definito di principi universali e immutabili e di deduzioni politiche ed economiche sempre valide, alle quali ricondurre tutte le situazioni diverse; un modello tecnico di società da riprodurre fedelmente nella realtà, con tenacia e nel modo più vicino possibile all'ideale » (6).

Storicità dell'uomo sociale.

1. Per « de-naturalizzazione », nel magistero sociale della Chiesa, intendiamo la rinuncia ad un modello dell'uomo e della convivenza sociale, nel quale siano già predefiniti i comportamenti individuali e comunitari e le istituzioni fondamentali di una collettività. Rinuncia a porre « a priori » comportamenti e istituzioni

(4) Cfr. F. KLÜBER, *Soziallehre*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, B. 9., S. 917-20.

(5) Pio XII, *Messaggio di Natale 1955*, n. 8, in *Le encicliche sociali dei papi*, cit., p. 1069. A questo proposito J. - Y. CALVEZ e J. PERRIN (*Chiesa e società economica*, Centro Studi Sociali, Milano 1964, p. 77) affermano: « Le strutture non si incontrano mai allo stato puro o isolato dal mondo storico, ma come suo substrato. Correlativamente esse si trasformano in norme per l'azione libera che l'uomo è chiamato a svolgere in questo mondo storico, le cui caratteristiche esistenziali ed empiriche non sono mai di primo tratto adeguate alle strutture essenziali ». Il corsivo è nostro.

(6) B. SORGE, *L'apporto dottrinale della lettera apostolica « Octogesima adveniens »*, in *La Civiltà Cattolica*, 5 giugno 1971, p. 420.

come corrispondenti alla struttura dei valori — certo assoluta e permanente — secondo la quale **l'uomo e la società umana sono soggetto e fine inteso dell'operare nel mondo**. Presa nel senso tradizionale, la « natura » presenta un'immagine definita ma anche chiusa dell'uomo e della convivenza sociale, nella quale la soggettività dell'uomo e la sua dimensione storica sono fortemente ridotte.

La cultura contemporanea ha ormai definitivamente acquisito l'idea di progresso. Essa dice perfettibilità, e — nel momento della sua attuazione — perfezionamento, verso un obiettivo che non è ancora dato ed è conquista. Tuttavia l'idea di progresso non dice ancora nulla circa le modalità proprie — le costanti e le varianti — di questo processo in avanti dell'uomo. Non dice ancora, soprattutto, se è l'uomo che si fa oppure se egli è fatto all'interno di un processo. E' qui che **l'idea di storia deve integrare e inglobare quella di progresso**. Essa viene a sottolineare **l'essenziale funzione della soggettività dell'uomo** nel processo di perfezionamento. L'uomo è un essere che « progressivamente fa se stesso individualmente e comunitariamente »; il mondo umano « è il prodotto di soggetti liberi che si autocostruiscono » (7).

E' nel rispetto della soggettività dell'azione umana individuale e sociale nel mondo (l'uomo come soggetto di azione trasformatrice e non come oggetto di trasformazione) che deve essere recuperata e salvaguardata la struttura dei valori fondamentali e inderogabili che stanno alla base della centralità dell'uomo nel mondo, e non tanto in una serie predefinita di comportamenti e di istituzioni. Ed è soltanto dalla soggettività dell'uomo nella storia che vanno ricavate le norme del suo operare, i comportamenti conseguenti e le istituzioni sociali che li salvaguardano.

Affermare la soggettività dell'uomo nella storia significa anzitutto porre il **primato della sua autonomia razionale nei confronti della realtà che lo circonda**. Una realtà costituita da dati naturali in parte inderogabili e inevitabilmente condizionanti, ma anche da avvenimenti posti liberamente dall'uomo stesso, nel momento presente e nel passato: la storia. In questa affermazione della autonomia razionale dell'uomo è già posta la struttura dei valori fondamentali ai quali l'uomo non può derogare.

La razionalità infatti pone la **centralità significante dell'uomo**. « L'uomo è inalienabilmente una realtà che ha significato, anzi, più esattamente, è una realtà costituita dal suo stesso significato: un significato da scoprire e da attuare partendo da quella fonte di significato che è la coscienza umana » (8). Essa è in grado di elaborare, non soltanto in una dimensione personale, ma anche

(7) G. B. SALA, *Legge naturale e storicità dell'uomo*, in *Aggiornamenti Sociali*, (giugno) 1971, p. 393, rubr. 09. La conquista di questi significati è un fatto comunitario e non soltanto individuale (cfr. P. BERGER - T. LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna 1969; T. LUCKMANN, *La religione invisibile*, Il Mulino, Bologna 1969).

(8) *Ibid.*, p. 392.

comunitaria e storica, dei sistemi di significato che configurino la realtà nella quale l'uomo viene a trovarsi in un dato momento storico e che costituiscano la base del suo operare e delle sue scelte. Tuttavia, « **che cosa sia razionale non può essere determinato in precedenza** e una volta per tutte, **bensi nel contesto attuale di dati effettivamente presenti**, di conoscenze scientifiche raggiunte e di procedimenti tecnici ormai sviluppati, di significati di fatto escogitati e di istituzioni umane esistenti o concretamente possibili » (9). La razionalità dell'uomo è quindi la radice dell'autonomia delle sue scelte: della sua **libertà**. Essa è la possibilità di darsi significati sempre nuovi, nell'ambito della razionalità.

Definita in questo modo, la storicità dell'uomo non significa pura arbitrarietà nel costruire ogni sorta di sistemi di significato e, conseguentemente, di convivenza sociale nei quali l'uomo venga oggettivato e strumentalizzato. Si danno infatti delle « **costanti della realtà umana** »: la « struttura della coscienza » ossia la razionalità responsabile dell'uomo, il suo fondamentale « dinamismo verso il vero e l'essere », la sua « struttura di spirito incarnato, dotato di sessualità, e avente una dimensione sociale »; costanti che, pur essendo « aperte alle più diverse attuazioni », esigono tuttavia di essere « rispettate, anzi positivamente realizzate » nei sistemi sociali che si vanno via via costruendo (10). Nell'ambito di queste costanti, i significati fondamentali concreti e le corrispondenti obbligazioni che costituiscono le varianti, rivestono carattere storico.

2. Nella « Octogesima adveniens » Paolo VI — pur non toccando direttamente la questione dei fondamenti ultimi dell'agire etico dell'uomo nella storia — **sembra implicitamente rovesciare la prospettiva « naturalista »** del magistero tradizionale. Egli pone il problema della giustizia sociale in un contesto più dinamico che suppone la rinuncia a un modello predeterminato dell'uomo e della convivenza sociale.

E' possibile rilevare tale orientamento anzitutto nella precisa affermazione che « l'insegnamento sociale della Chiesa [...] **non interviene per autenticare una data struttura o per proporre un modello prefabbricato** » (n. 42), e inoltre nel ripetuto appello alla « immaginazione sociale » (n. 19), a « proseguire attivamente nella riflessione, nella ricerca, negli esperimenti » (15), allo sforzo di « **innovazione ardita e creatrice**, richiesta dalla presente situazione del mondo » (n. 42) nella quale « l'uomo si scopre nuovo ogni giorno e si interroga sul senso del proprio essere » (n. 7). In secondo luogo Paolo VI pare rinunciare a una visione « naturale » dell'uomo e della società, in quanto si appella soltanto alla rivelazione cristiana e al mandato di annunciarla: « l'insegnamen-

(9) *Ibid.*, p. 393.

(10) *Ibid.*, pp. 394 s.

to sociale della Chiesa accompagna gli uomini nella loro ricerca [...] sotto l'impulso del Vangelo come fonte di rinnovamento » (n. 42). E infine questa rinuncia a un progetto unico dell'uomo e della società emerge anche dal riconoscimento di « **una legittima varietà di opzioni** », liberamente ed egualmente possibili in funzione delle « situazioni concrete » e delle « solidarietà vissute » (n. 50), nell'unico rispetto della centralità dell'uomo, della sua razionalità responsabile e della sua libertà.

« DE-PRIVATIZZAZIONE » DELLA QUESTIONE SOCIALE

Dicotomia tradizionale fra economia e politica.

Per « questione sociale » intendiamo l'insieme degli interrogativi posti all'ordinamento esistente della società in nome di un ordine sociale diverso nel quale i valori della persona umana vengano realizzati in modo migliore rispetto al presente. Porre la « questione sociale » è, quindi, esercitare una critica sociale. Va da sé che questa critica all'assetto vigente della società non può limitarsi soltanto a un certo tipo di società umana in un dato periodo della storia, ma deve costituire un atteggiamento costante, come premessa del raggiungimento di una società sempre più umanizzata. Si pone qui l'interrogativo circa l'assetto auspicato della società umana.

Nel quadro di un ordine « naturale » della società, il magistero tradizionale della Chiesa — da Leone XIII a Pio XII — ha sempre operato una **distinzione tra l'aspetto pubblico e gli aspetti privati della società** stessa, in altri termini tra la **società politica** o Stato (la cui sfera è generale e la cui funzione è finalizzata al bene comune) e, nel caso che ci interessa, l'**economia** o insieme dei rapporti economici (la cui sfera, pur riguardando l'intera comunità, è particolare, finalizzata com'è alla sola produzione e distribuzione dei beni economici). La dottrina del magistero sociale è andata però progressivamente evolvendo nel modo di concepire i rapporti tra le due sfere, nel senso di attribuire un sempre più ampio diritto di intervento allo Stato nella sfera economica, riconoscendogli, già con Pio XI, sulla base del « principio di sussidiarietà », una funzione di « politica sociale ».

Il problema della giustizia sociale veniva posto come un problema di equità nella distribuzione dei vantaggi e degli svantaggi fra i detentori di beni di produzione o capitale, datori di lavoro, e i prestatori d'opera, entrambi cooperanti al processo produttivo. Questo rapporto di cooperazione veniva visto all'interno di una società preordinata naturalmente nelle sue funzioni e nelle sue istituzioni. La sua regolazione secondo giustizia non implicava pertanto la messa in questione delle istituzioni politiche nel senso di una osmosi profonda tra sfera economica e sfera politica, di una « politicizzazione » dell'economia, attuata finalizzando i suoi

obiettivi particolari*ai fini generali o politici dell'intera comunità: la visione della questione sociale rimaneva « privata ».

Verso il passaggio dall'economia alla politica.

1. Il superamento di questa dicotomia tra sfera economica-privata e sfera politica-pubblica — le cui premesse si ritrovano, come abbiamo accennato, nella « Quadragesimo anno » di Pio XI — è stato preparato da un lato dall'evoluzione delle strutture economiche e dell'assetto socio-politico verso una **crescente interferenza tra economia e politica** (realtà che l'enciclica di Pio XI constata e analizza criticamente), e, dall'altro lato, dall'elaborazione, proprio negli anni intorno alla promulgazione della « Quadragesimo anno », di quell'insieme di proposizioni di valore e di tecniche politiche sintetizzato nell'espressione di « **dottrina dello Stato sociale** ». L'evolversi delle tecniche e delle strutture produttive, comportanti una crescente complessificazione della vita sociale, e i gravi problemi di sicurezza sociale sperimentati negli anni della crisi economica mondiale fanno cadere l'immagine dell'autorità pubblica come semplice garante del buon funzionamento della società. Si impone da parte di essa l'assunzione di compiti operativi quali l'istruzione, la sicurezza sociale, l'intervento per regolamentare i rapporti di lavoro, la gestione diretta di attività economiche. Solo lentamente questa nuova realtà sociale ha influito sulla riformulazione, da parte del magistero ecclesiale, dei principii generali della convivenza sociale.

I temi della **socializzazione**, della **partecipazione** alla gestione delle aziende e, più in generale, al processo di sviluppo, centrali nella « Mater et magistra », e la presa di coscienza della **dimensione mondiale** del problema della giustizia nella « Populorum progressio » pongono invece sempre più in evidenza la non facile — o impossibile — separabilità fra aspetti politici e aspetti economici, sia a livello nazionale che internazionale. Il carattere « pubblico » della questione sociale si impone: si tratta della questione della giustizia nella sua globalità.

2. Il problema della giustizia nei rapporti economici e sociali fra gli uomini all'interno di una comunità e fra comunità diverse non può essere posto senza che venga implicato l'assetto politico-istituzionale della comunità stessa o dei rapporti fra diverse comunità. **I rapporti e le istituzioni economiche implicano sempre più direttamente i rapporti e le istituzioni politiche.** La prima parte della « Octogesima adveniens » elenca una serie di problemi sociali della società industrializzata contemporanea che sono posti da decisioni imprenditoriali di tipo economico, ma che implicano in modo grave delle conseguenze a livello dell'intera comunità, investendo quindi la sfera politica come tale, e che esigono pertanto, per essere risolti, decisioni politiche. Si tratta di scelte imprenditoriali (sia private che pubbliche) che contribuiscono certo notevolmente all'aumento del prodotto nazionale e, quindi,

all'elevazione del livello di vita della popolazione, ma i vantaggi privati che da esse conseguono possono tuttavia venire riassorbiti per altra via dai costi sociali che esse impongono alla comunità se non addirittura dal disagio umano che esse causano (11).

Facciamo un esempio concreto. Una grande industria (non importa se privata o di Stato) decide di *ampliare i propri settori di produzione*; ciò significa creazione di nuovi posti di lavoro e di nuovo reddito. In astratto la decisione è certamente a vantaggio e della comunità che vede aumentare il volume dei beni disponibili ed anche dei singoli che usufruiscono delle nuove fonti di reddito. In concreto, ed è il caso normale in un Paese industrializzato, i nuovi posti di lavoro verranno occupati da mano d'opera che migrerà da regioni meno prospere verso il centro di produzione. Se questa nuova decisione di investimento produttivo continuerà ad essere considerata di esclusiva competenza della iniziativa degli operatori economici, ne deriveranno certamente dei gravi inconvenienti. La comunità nella quale si trova il nuovo centro di produzione vedrà sconvolti i propri modelli di convivenza sociale e dovrà inoltre accollarsi — se vi riesce — i costi di insediamento dei nuovi arrivati (case, scuole, servizi pubblici), se non vi riesce — ed è il caso normale —, ciò si risolverà in un grave disagio umano e per i residenti e per i nuovi arrivati. A loro volta le comunità particolari da cui provengono le nuove forze di lavoro ed anche la comunità nazionale vedranno compromessa la possibilità di una propria crescita equilibrata ed organica.

Un secondo esempio potrà forse servire a chiarire l'impellente necessità di questo passaggio di prospettiva. E' quello del *deterioramento dell'ambiente naturale*. Gli economisti tradizionali non hanno mai preso in considerazione l'ambiente naturale (aria, acqua, paesaggio, ecc.) come un bene economico. Esso era un dato naturalmente disponibile, che non presentava l'aspetto di « scarsità » che caratterizza i beni economici. Non si poneva il problema del sostenimento di un « costo » per ottenerne il beneficio dell'uso. Che oggi non sia più così è una realtà che non necessita di alcuna dimostrazione. Ma questa nuova realtà viene a modificare i rapporti sia economici che sociali fra i membri di una comunità e fra un singolo membro e la comunità stessa. L'installazione di una industria che produce effetti secondari negativi sull'ambiente naturale che la circonda imporrà necessariamente dei costi a tutta la comunità, che magari non gode neppure, direttamente, dei vantaggi derivanti da questa nuova attività produttiva. Allo stesso modo il fatto di possedere una casa non costituisce più, di per sé, un ambito di autonomia individuale, se la zona in cui essa si trova può essere resa inabitabile da una decisione imprenditoriale autonoma.

3. Gli stessi problemi si pongono nei rapporti diretti fra capitale e lavoro. L'estensione sempre maggiore verso livelli nazionali delle trattative sindacali, il giusto *ampliamento delle rivendicazioni sindacali* al di là della pura questione del salario fino a comprendere i problemi della sicurezza sociale, l'esigenza che al salario pattuito corrisponda la possibilità di un equo uso dei beni (casa, assistenza sanitaria, beni di consumo, ecc.) a prezzi che non assorbano i vantaggi eventualmente ottenuti da nuove

(11) Ci riferiamo qui evidentemente all'analisi economica delle « economie e disconomie esterne » e a quella conseguente dei « costi e benefici ».

contrattazioni e infine l'esigenza della partecipazione del lavoratore alle decisioni che implicano e condizionano la sua esistenza, pongono la dialettica fra capitale e lavoro ben oltre il settore « privato » dei rapporti sociali. La loro soluzione non può essere realizzata se non in un contesto istituzionale globale della società (12).

Significato della politicizzazione dell'economia.

In questa problematica appare ormai evidente e sentito « un limite radicale dell'economia » e perciò « **si palesa necessario il passaggio dall'economia alla politica** » (n. 46). In una situazione sociale in cui ogni intrapresa economica o sociale assume sempre più una dimensione che investe il bene di tutta la comunità, « ciascuno sente che nel settore sociale ed economico, sia nazionale che internazionale, l'ultima decisione spetta al potere politico » (n. 46). Questo non significa evidentemente che ogni decisione riguardante la vita della comunità debba essere avocata ad una autorità politica superiore, e ancor meno che debba essere eliminata l'autonomia dell'iniziativa personale e delle istanze comunitarie intermedie (famiglia, comunità locali ed anche comunità aventi come oggetto un settore specifico dei rapporti sociali, come sono ad esempio le imprese con fine economico e le associazioni sindacali).

Significa invece che ogni decisione che implica ripercussioni sulla convivenza della comunità deve essere presa avendo presen-

(12) Sul problema del sindacato e delle sue funzioni la *Octogesima adveniens* mostra la difficoltà di assumere in concreto le logiche conseguenze delle affermazioni generali di principio. Non si vede infatti come possa essere conciliata l'affermazione del passaggio da una considerazione puramente economica a quella politica dei problemi economici con la affermazione che le associazioni sindacali debbono resistere alla tentazione « di approfittare di una posizione di forza [...] per voler rendere efficaci delle rivendicazioni d'ordine direttamente politico » (n. 14). Nel suo commento alla *Octogesima adveniens*, B. Sorge mette in nota: « Nel contesto di questa problematica proiettata verso il futuro, il paragrafo dedicato direttamente ai problemi del mondo del lavoro si limita a riproporre la dottrina tradizionale sul sindacalismo e sullo sciopero (n. 14). Non che essa abbia perduto la sua validità; ma per renderla accettabile oggi anch'essa va necessariamente confrontata con l'evoluzione notevole che hanno subito sia il sindacato (che nello Stato sociale contemporaneo è chiamato ad assolvere funzioni ben più ampie di quelle meramente contrattuali e di rappresentanza di categoria), sia il concetto stesso di sciopero e di attività rivendicativa (che nel contesto sociale in cui viviamo, mentre i confini tra politico ed economico tendono a vanificarsi, non riveste più soltanto la natura di mezzo di difesa). Ma questi aspetti del sindacalismo contemporaneo non vengono affrontati dal documento » (B. SORGE, *L'apporto dottrinale della lettera apostolica « Octogesima adveniens »*, cit., p. 423, nota 9).

La funzione politica del sindacato comporta certamente dei problemi complessi e delicati per l'ordinamento della società, ma non può essere ignorata. Al di là del puro momento rivendicativo, essa dovrà trovare una collocazione organica nell'assetto istituzionale della società, con una equa ripartizione di diritti e di doveri, di vantaggi e di responsabilità.

te il bene, e anche gli svantaggi comuni. Questa prospettiva « pubblica » deve tradursi in istituzioni pubbliche e in una legislazione che da un lato garantiscano l'autonomia dell'iniziativa personale, « il campo d'azione e le responsabilità degli individui e dei corpi intermedi » (n. 46), e dall'altro assicurino « una più diffusa partecipazione al formarsi delle decisioni, come alle stesse scelte e al loro tradursi in atto » (n. 47): e ciò tanto « nella vita economica e in particolare nell'impresa », quanto nel « settore sociale e politico dove deve essere istituita e intensificata una ragionevole partecipazione alle responsabilità e alle decisioni » (n. 47).

« Aspirazione all'uguaglianza, aspirazione alla partecipazione » sono « due forme della dignità e della libertà dell'uomo » (n. 22). Devono costituire le basi di « forme di moderna democrazia » (n. 47), ancora da inventare. In altri termini, « la duplice aspirazione all'uguaglianza e alla partecipazione è diretta a promuovere un tipo di società democratica » (n. 24) che recuperi a livello politico quei margini di autonomia e di responsabilità personale che la complessificazione progressiva della vita sociale viene a togliere alla pura intrapresa privata.

E' una visione della società umana che, al di là di ogni vizio ideologico — di un prevalere « a priori » del collettivo sull'individuale o, viceversa, dell'individuale sul collettivo —, prende atto, realisticamente, delle tendenze dell'attuale contesto sociale e cerca di recuperare, sulla base di una chiara visione del primato della persona umana, il ruolo centrale e finale dell'uomo in ogni ambito di attività.

L'affermazione della dimensione politica dei problemi sociali ed economici non è che la logica conseguenza del processo di progressiva socializzazione dell'uomo già riconosciuto come fatto positivo di umanizzazione nella enciclica « Mater et magistra ». Diventando sempre più nucleo di convergenza e di irradiazione di relazioni sociali via via più numerose e complesse, l'uomo deve prendere coscienza in modo più acuto di tale sua integrazione nella società ed esprimere in comportamenti e forme istituzionali questa rete di correlazioni sociali, culturali ed economiche.

Non si tratta quindi di cadere in un illusorio « mito del semplice » nel quale viene ipotizzata una gestione assembleare di tipo spontaneistico del potere politico. La storia insegna che l'attribuzione più indifferenziata del potere si risolve spesso in abuso autoritario da parte di chi è in grado, per conoscenze, abilità personale o forza di pressione, di imporre la propria guida. E neppure di inventare dal nulla un modello di convivenza sociale. La storia dell'umanità presenta delle costanti nelle forme di convivenza sociale; se esse non possono essere ridotte ad un unico modello concreto di società, non possono neppure essere ignorate. Questa ricerca di forme più adeguate della convivenza sociale organizzata non può essere opera di un giorno e neppure di un uomo. Essa deve essere frutto di ethos civile, di conoscenze tecniche e di realismo politico. « *Diversi modelli sono proposti, taluni vengono sperimentati; ma nessuno soddisfa del tutto, e la ricerca resta aperta tra le tendenze ideologiche e pragmatiche. Il cristiano ha l'obbligo di partecipare a questa ricerca e all'organizzazione e alla vita della società politica* » (n. 24).

« DE-NORMATIVIZZAZIONE » DEL MAGISTERO SOCIALE

Alla ricerca di modelli di società.

Siamo davanti a una concezione della vita sociale centrata sull'uomo « storico », sulla sua capacità di inventare sempre nuovi strumenti di relazione sociale che allargano la sfera del suo universo intelligibile e di dominio sulla natura. Soprattutto siamo davanti alla visione di un uomo al quale sono riconosciuti la capacità e il dovere di costruire sistemi di significato che abbraccino il fascio di relazioni, di conoscenze e di strumenti tecnici e di tradurli in una realtà nella quale l'autonomia razionale della persona possa esplicare liberamente le proprie capacità di relazione.

Non si tratta qui evidentemente di un ottimismo deterministico per il quale il progresso della convivenza umana procederebbe di pari passo con il progresso della conoscenza. Quando parliamo di sistemi di significato da tradurre nella realtà della convivenza sociale intendiamo anche implicitamente due cose: che il sistema di significato non è unico e precostituito al progresso dell'uomo e che esso non si identifica con la somma delle singole conoscenze scientifiche e tecniche o con la conquista di nuovi singoli modi di relazione sociale. Piuttosto la mutazione dei modelli di convivenza sociale **va di pari passo con la mutazione dei modelli di produzione e dei conseguenti rapporti sociali**. E' il progresso tecnologico che portando con sé nuove forme di lavoro determina nuove forme di relazione sociale, le quali devono essere organizzate in nuove forme di convivenza. Nel settore della convivenza sociale organizzata la funzione significativa dell'uomo (come comunità) trova la sua più logica e probante collocazione: « Ogni istituzione umana è intrinsecamente costituita dal significato inteso e attuato dall'uomo » (13).

Un sano realismo non deve far dimenticare neppure che la ricerca del senso dell'uomo nella convivenza storico-sociale non è frutto di pura deduzione razionale. Essa scaturisce da **tensioni e da scontri reali**, ed è solo nello sforzo continuo di ricomposizione di queste fratture che sempre nuovamente emergono nella realtà storico-sociale che è possibile realizzare forme di convivenza sempre più a misura dell'uomo che cresce (14).

(13) G. B. SALA, *Legge naturale ecc.*, cit., p. 392.

(14) A questo riguardo si può notare che perdura nell'insegnamento sociale della Chiesa un insufficiente realismo nella considerazione dei conflitti. Non si tratta qui di teorizzare la natura conflittuale della società e della storia, ma piuttosto di prendere atto concretamente che il più delle volte i cambiamenti e gli sviluppi della società scaturiscono da conflitti e/o generano conflitti. Questo realismo ci dovrebbe fare anche dire che la progressiva complessificazione e politicizzazione — quest'ultima, del resto, auspicata proprio dal documento pontificio a cui ci riferiamo

In questa prospettiva, la « questione sociale » non può più essere considerata come una « crisi » all'interno di un modello di società predefinito nelle sue funzioni ed istituzioni. Essa riguarda la formulazione stessa del modello. Il problema della giustizia sociale non va più posto quindi in termini di un adeguamento dei rapporti umani ad un modello naturale di convivenza sociale, ma in termini di **una sempre nuova formulazione** di essa che renda possibile e favorisca lo sviluppo dell'uomo.

Il modello nuovo non è ancora a portata di mano, e neppure è anticipabile nella sua concretezza (qui sta, a nostro avviso, la astrattezza di ogni teorizzazione della « società nuova » da parte di movimenti rivoluzionari). Quando definiamo la giustizia sociale come l'insieme delle condizioni che garantiscono l'equa ripartizione dei vantaggi e delle responsabilità della convivenza sociale e che promuovono una sempre più libera partecipazione ad essi, noi enunciamo una proposizione formale che non dice ancora nulla circa gli strumenti operativi ed istituzionali con cui possiamo conseguirla. Il modello di società giusta non è definibile a priori. Esso va ricercato a partire da una critica delle situazioni di ingiustizia della società concreta in cui viviamo.

Il tema della giustizia si identifica con il tema del progresso dell'uomo nel contesto della convivenza sociale in un certo momento storico. A volte saranno nuovi fatti (innovazioni tecnologiche oppure, negativamente, catastrofi naturali o umane, per es. le guerre) che mutano i rapporti di convivenza, a volte sarà un nuovo tipo di coscienza che emerge; molto più spesso entrambe le cose insieme che, generando tensioni, mettono in crisi il modello di società costituito. Bisognerà allora, sulla base di questi fatti e conoscenze e dei nuovi valori emersi a coscienza, riformulare concretamente il modello di convivenza sociale.

In un certo senso si tratta di un processo per tentativi ed errori, perchè se la storia dell'uomo è costituita dall'evolversi concreto dei suoi possibili significati, essa implica anche che **ognuno di questi possibili significati è ambiguo e inadeguato**, perchè nessuno è verificabile a priori e nessuno esaurisce tutta la possibilità di significato dell'uomo. E la stessa cosa vale dei modelli di convivenza umana da essi derivanti. In questa crescita per sperimentazioni successive — sperimentazioni imposte dallo stesso evolversi delle situazioni concrete — non va però dimenticato che l'uomo deve essere non l'oggetto, ma il soggetto autonomo e razionale della sperimentazione. Se c'è un contenuto immutabile dell'insegnamento sociale della Chiesa, esso può ricondursi alla **centralità e alla trascendenza dell'uomo, inteso nella sua razionalità e libertà, rispetto al dinamismo storico-sociale.**

— della convivenza umana, saranno probabilmente fonte di una ancora maggiore conflittualità. Non si tratta quindi di ignorare i conflitti o, all'opposto, di ipotizzare il loro superamento, ma piuttosto di incanalarli verso un ordinato sviluppo della società umana.

Ridimensionamento del magistero sociale.

La caduta di un modello unitario e statico dell'uomo e della convivenza sociale organizzata, porta con sé delle implicazioni di grande rilievo per quel che riguarda le norme, di giudizio e di comportamento, che devono guidare i cristiani nella vita sociale e politica.

Una prima conseguenza immediata è che **questa normativa non può più essere unica** per quel che riguarda le determinazioni concrete sia dei modelli di società che dei comportamenti sociali. E Paolo VI ammette questa nuova situazione che si è venuta a creare: « Di fronte a situazioni tanto diverse, ci è difficile pronunciare una parola unica e proporre una soluzione di valore universale » (n. 4). Va qui fatto notare che — se si interpreta questa affermazione alla luce dei ripetuti inviti all'immaginazione sociale creatrice presenti nella lettera e dell'assenza di determinazioni concrete ultime degli elementi indispensabili ad una « giusta » società — questo **pluralismo di soluzioni** in funzione della varietà delle situazioni non significa che per ogni diversa situazione si debba ammettere soltanto una spiegazione ed una soluzione. Ma all'interno di una medesima situazione storica concreta si deve ammettere una diversa possibilità di soluzioni. Questo dipenderà dal tipo di analisi positiva dei dati sociali, dalla loro possibile diversa organizzazione ed anche dalle diverse possibili immagini sociali emergenti dalla situazione stessa.

Una seconda conseguenza del ritirarsi del magistero ecclesiale da specificazioni concrete del suo messaggio per lasciare **più spazio all'analisi delle scienze empiriche e storiche**, consiste nel fatto che esso « vedrà restringersi certamente il suo campo allorché si tratta di proporre certi modelli sociali » (n. 40). In compenso « la sua **funzione di critica e di superamento diventerà più forte** mostrando il carattere relativo dei comportamenti e dei valori che tale società presentava come definitivi e inerenti alla natura stessa dell'uomo » (n. 40). Qui sta la vera prospettiva teologica dello insegnamento sociale cristiano, l'affermazione cioè, sulla base della « trascendenza concreta del cristianesimo » (n. 29), che nessun ordine umano può rivendicare a sé la piena giustificazione della esistenza umana, che nessuna società può salvare integralmente l'uomo.

L'impegno dei cristiani.

Infine vi è una terza conseguenza. L'astensione da determinazioni concrete da parte del magistero non deve tradursi in una presenza astratta e generica dei cristiani e della Chiesa nella società. « **La politica è una maniera esigente [...] di vivere l'impegno cristiano al servizio degli altri** », e i cristiani sono « sollecitati ad entrare in questo campo di azione » dando « una **testimonianza personale e collettiva** della serietà della loro fede mediante un servizio efficiente e disinteressato agli uomini » (n. 46).

Il credente, nell'ambito delle « solidarietà vissute da ciascuno » (n. 50), dovrà « precisare la propria responsabilità e individuare, coscienziosamente, le azioni alle quali egli è chiamato a partecipare » (n. 49). Grava sui cristiani la responsabilità dell'analisi oggettiva della situazione e delle scelte operative da effettuarsi alla luce dei principi generali della convivenza tratti dal messaggio evangelico. Ciò porterà ad « una legittima varietà di opzioni possibili » e di « impegni diversi », tutti riconducibili all'aspirazione di « una medesima fede cristiana » (n. 50), che tuttavia ci si dovrà interdire di strumentalizzare « a vantaggio di scelte temporali particolari, dimenticando il suo messaggio universale ed eterno » (n. 4) (15).

Ma i cristiani sono presenti nel mondo non soltanto come singoli, ma anche come comunità che si articolano a livelli diversi di identificazione con la Chiesa e con la società. Vi sono, operanti in ambiti specifici e costituite solo da una parte dei membri della comunità ecclesiale, « le organizzazioni cristiane, nelle loro forme differenti » — differenti per tipo di organizzazione, ma anche per gradi di identificazione con la comunità ecclesiale nella sua specificità di comunità di credenti —, le quali, « senza sostituirsi alle istituzioni della società civile », « hanno ugualmente una responsabilità di azione collettiva » che si deve esprimere come esigenza concreta di « una trasformazione giusta, e quindi necessaria, della società » (n. 51).

Ma prima ancora, più a monte e in senso più ampio, vi sono le « comunità cristiane » le quali hanno il dovere di « individuare [...] le scelte e gli impegni che conviene prendere per operare le trasformazioni sociali, politiche ed economiche che si palesano urgenti e necessarie in molti casi » (n. 4). Qui si pone un interrogativo. Di quale tipo di comunità cristiane il papa sta parlando? Si tratta delle chiese locali globalmente intese o di altre forme specifiche di comunità ecclesiale? Un'analisi integrale del testo di questo paragrafo 4 fa concludere che il papa intende parlare delle chiese locali. Anzitutto la dizione usata di « comunità cristiana » e non di « comunità di cristiani » ricopre teologicamente il concetto di « chiesa particolare o locale ». Ma l'argomento più probante ci sembra il metodo stesso suggerito per operare le

(15) Circa il pluralismo delle opzioni e delle soluzioni, ci sembra per lo meno ambigua l'opinione espressa da G. CONCETTI (*La « Octogesima adveniens »: le istanze dell'uomo*, in *L'Osservatore Romano*, 2 giugno 1971, pp. 1 s.). Infatti, da un lato l'A. riconosce che dalla *Octogesima adveniens* emerge « la legittimità del principio del pluralismo delle opzioni », « anche nell'ambito di una stessa comunità o di più comunità omogenee » e addirittura « per la soluzione d'un medesimo problema »; però, dall'altro, egli riconduce le « scelte concrete » a un problema di adeguamento alla « verità », sostenendo che « l'una e indivisibile verità postula necessariamente una convergenza di opinioni e di azione, quindi anche di scelte da parte dei cristiani », e in tal modo reintroduce proprio quella impostazione deduttivistica che la *Octogesima adveniens* manifestamente mostra di superare.

scelte concrete: « con l'assistenza dello Spirito Santo, **in comunione coi Vescovi responsabili** e in dialogo con gli altri fratelli cristiani » (16).

A scanso però di equivoci integralisti, e in coerenza con quanto abbiamo definito come « de-normativizzazione », la « Octogesima adveniens » richiama, in questo stesso contesto, all'impegno di dialogare « **con tutti gli uomini di buona volontà** » (n. 4), al di là quindi dei limiti confessionali. Nè si esclude, nel prolungarsi di tale dialogo, un « rinnovato accostamento delle diverse ideologie » (n. 36), quella marxista e quella liberale in particolare, rispetto alle quali si è chiamati ad operare un lucido discernimento.

*

Ci sembra di poter chiudere queste riflessioni citando la descrizione che i PP. Calvez e Perrin danno dell'insegnamento sociale della Chiesa.

« **L'insegnamento sociale della Chiesa** non è una dottrina da equiparare al liberalismo, al capitalismo, al socialismo o al comunismo. Non rappresenta un " sistema " della società, elaborato a partire da una certa visione filosofica del mondo, ma è la **dichiarazione delle implicazioni sociali di una fede religiosa**. Inoltre, esso non pretende risolvere i problemi tecnici relativi all'assetto della società. Non dispensa nè dall'analisi sociale condotta con metodi empirici, nè dalla costruzione di " modelli " o di schemi teorici o statistici, e neppure dalle immagini motrici di cui lo spirito sociale ha bisogno per promuovere sicuramente il progresso sociale ».

In definitiva, ciò che « la Chiesa si propone » è di vagliare e « orientare tutti questi metodi e strumenti, tutti questi schemi di pensiero e di azione, **in funzione di una visione dell'uomo** che si fonda sulla fede in Gesù Cristo, Uomo-Dio, al quale sono legati i destini di tutti gli uomini » (17).

Simon Pietro Maraschi

(16) Questo tipo di interpretazione sembra essere condiviso da J. JOBLIN (*Chiese locali e sviluppo*, in *La Civiltà Cattolica*, 4 settembre 1971, pp. 350 ss.), il quale pone la « chiesa locale » come soggetto di « attività socio-economiche » (cfr. p. 354) e, nel caso delle chiese locali dei Paesi in via di sviluppo, come soggetto di relazioni sia con i governi sia nei confronti di « organismi di aiuto esterni » tanto nazionali che internazionali (cfr. pp. 356-60).

(17) J. - Y. CALVEZ - J. PERRIN, *Chiesa e società economica*, cit., p. 9.