**Capitolo Sesto**

**LA RESPONSABILITÀ SOCIALE DEL CRISTIANO**

[**281**] La teologia sociale esige di determinarsi nell’etica sociale. La testimonianza della carità, che si radica nella vita intima di Dio, porta, appunto, a una novità di vita «dentro» e non «fuori» i rapporti sociali, dal momento che in questi pure si gioca il bene dell’uomo. Ecco allora la necessità di rispondere alle attese e alle aspettative che quei rapporti pongono, in quanto attese e aspettative umane.

La tradizione di fede è profonda, il che significa una sfida e un cammino di ricerca continuo. E la società contemporanea è indefinitamente complessa, il che richiede che noi dobbiamo essere modesti intorno alla finalità dei nostri giudizi.

In ordine all’impegno nell’opera collettiva e al suo discernimento il credente è guidato dalla rivelazione biblica che afferma la radicale e originaria compromissione della storia collettiva dell’uomo a opera del peccato. Questa convinzione della fede non esclude l’altra evidenza, che cioè le istituzioni pubbliche, riconosciute non solo come organizzazioni esterne, ma come risultato di pratiche sociali che mediano l’evidenza dei valori, **possono** esprimere realmente, **anche se parzialmente**, istanze della giustizia divina. Si instaura così un **rapporto complesso** tra fede cristiana e la giustizia sociale, come abbiamo visto nel capitolo precedente.

Sullo sfondo di questo rapporto si colloca l’impegno storico-civile del cristiano, inteso a dilatare lo spazio [**282**] riconosciuto alle esigenze etico-ideali, a dilatano «praticamente» cioè a livello di ordinamenti concretamente vigenti all’interno della società civile (CDSC 40).

Tutto questo nella consapevolezza che verità evangelica, diretta alla libertà individuale, e prassi sociale, formata dal bene comune, **non** costituiscono due termini suscettibili di **immediato confronto**. La giustizia del Regno è più grande e pur sempre distinta da ogni giustizia sociale, che è il criterio di legittimazione delle istituzioni nella società. Questa consapevolezza credente ci spinge innanzitutto ad approfondire come la intenzionalità cristiana possa plasmare la prassi sociale che non si identifica con la prassi personale (*Lo spazio dell’azione sociale e i suoi elementi*).

Inoltre la rilevanza della dimensione pratica della teologia sociale spinge ad agire, a prendere concrete decisioni e non a fuggire in un mondo utopico, sbigottiti magari dall’apparente alternativa tra l’ottimismo acritico di uno sviluppo senza limiti e il pessimismo rassegnato di fronte a meccanismi difficilmente padroneggiabili. Meccanismi che sembrano esonerare dalla responsabilità morale sia per la difficoltà di comprenderli nelle loro articolazioni sia per la difficoltà di controllarne gli effetti, a causa della distanza della decisione e dell’azione del singolo dal risultato delle interazioni (*Il bene possibile*) -

La rilevanza della prospettiva pratica richiede infine di affrontare la realtà del male e della sofferenza umana incarnati nelle istituzioni sociali (*Peccato sociale e sofferenza umana*).

1. LO SPAZIO DELL’AZIONE SOCIALE E I SUOI ELEMENTI

1.1. *Il progetto storico-concreto e i vari livelli dell’impegno sociale*

Dovrebbe risultare, dalle osservazioni precedenti, che tra l’appello agli ideali (livello simbolico sempre presente [**283**] in ogni società e condizione di possibilità di essa) e l’effettiva prassi o agire concreto -perciò anche tra fede e prassi sociale - occorre un livello intermedio che potremmo chiamare rappresentazione storico-sociale o figura di società, che è legata da un lato all’ideale e dall’altro alle possibilità concrete, potremmo anche dire «**ideologia**». Certo, questo concetto sembra piuttosto pregiudicato dalle differenti accezioni e significati che ha assunto nella storia del pensiero e dalla sua crisi nell’attuale contesto[[1]](#footnote-1).

Dal momento che, tendenzialmente, nel linguaggio più diffuso l’ideologia è intesa come «sistema ideale totalizzante che legittima un determinato assetto sociale o che legittima l’istanza del suo superamento», sembra prevalere la versione «negativa» di ideologia, vale a dire sapere parziale, falso, giustificatore di interessi particolari. Perciò si saluta con favore «il declino delle ideologie», quale fenomeno tipico della post-modernità. In effetti anche *Octogesima adveniens*, trattando questa tematica ai nn. 26-29, richiama come il venir meno delle ideologie - intese come sapere pratico-sociale totalizzante - possa essere valutato positivamente, in quanto rende possibile un’apertura al trascendente e facilita l’atteggiamento di tolleranza. Tuttavia vede in questo declino anche un rischio: quello del pragmatismo e della perdita di riferimenti etici. Da ciò si può capire come implicitamente vi sia il riconoscimento di un valore positivo e necessario della ideologia, quando [**284**] essa non è sapere sociale-politico esaustivo e rigido, ma si presenta come «progetto» elaborato sull’ispirazione di un’idea non riduttiva di uomo e sulle possibilità latenti, ma reali, presenti in un determinato momento storico-sociale (OA37).

In questo senso l’ideologia non è altro che il necessario progetto storico-concreto perché non si rimanga nella genericità dei valori (giustizia, verità...), che possono perciò essere piegati a diverse funzioni, o si cada nella prassi arbitraria e pragmatica[[2]](#footnote-2). Si può allora parlare di «ideologia» nel rapporto fede-società, a condizione che rimanga chiara **la trascendenza** della fede e della carità, che vi sia coerenza nei mezzi, fini e aspirazioni, e che si riconosca il carattere contingente e storico, e perciò anche **il pluralismo**, dei progetti sociali. Per questo in *Sollicitudo rei socialis*,al n. 41, si nega che la dottrina sociale della chiesa possa essere considerata una ideologia.

L’ideologia o progetto storico concreto, interpretando e determinando, in riferimento alla situazione storica, le esigenze obiettive del bene comune, fornisce già una linea programmatica. I suoi contenuti sono meno generali di quelli espressi nella nozione di bene comune, ma non ancora tali da essere immediatamente operativi.

Il credente, quindi, da un lato si trova nella necessità morale di dare **efficacia storica alla dimensione utopica della fede esprimendola in una ideologia**, dall’altro non può semplicemente **dedurre dalla sua fede qualcosa di paragonabile a una ideologia politica**, proprio **perché la fede non fornisce quella conoscenza della situazione storica** che risulta, invece, determinante. Incombe, in questo senso, sulla sua responsabilità, il dovere di elaborare un progetto di società fedele sia ai valori etico-ideali, connessi alla fede, sia alle obiettive esigenze della situazione storica.

[**285**] È proprio la relativa autonomia dalla fede di questo livello ideologico della prassi sociale che legittima e definisce il pluralismo di proposte politiche anche fra credenti. La ragione fondamentale addotta — oltre l’inesauribilità della fede in progetti storici — è la natura propria — meglio: **lo statuto epistemologico** — di quell’analisi sociale che condetermina la scelta ideologica, e di cui viene mostrata la necessaria relatività, così che nessuna può attribuirsi il carattere di assolutezza ed esclusività.

La relatività e, quindi, la possibilità di analisi sociali legittimamente diverse, è dovuta: 1) al limite «metafisico» di ogni conoscenza umana, che non può pretendere di cogliere simultaneamente ed esaurientemente tutti gli aspetti della realtà; ragion per cui ogni analisi risulta parziale; 2) ai molteplici condizionamenti di natura sociale oltre che temperamentale, da cui è praticamente impossibile immunizzarsi, e che forniscono punti prospettici legittimamente diversi di osservazione della situazione; 3) alla variabilità nello spazio e nel tempo del modo di presentarsi della situazione stessa, dei suoi problemi e delle sue esigenze.

D’altra parte, se la fede non si determina univocamente in una ideologia, neppure è compatibile con qualsiasi opzione ideologica, indifferentemente[[3]](#footnote-3).

Le ragioni che motivano **l’indeducibilità dalla conoscenza di fede di particolari ideologie politiche**, **e legittimano un relativo pluralismo**, valgono a maggior ragione per quel livello della prassi politica che è quello dei programmi o delle proposte e scelte particolari, di portata più o meno vasta, ma immediatamente operative.

Ciò non deve, però, essere inteso come una sottovalutazione [**286**] di tale momento; che anzi: essendo quello prossimamente ordinato alla prassi, è il più incisivo nella realtà sociale e, quindi, importante. Esso **non è solo la conclusione**, **ma il fine** del processo di elaborazione della scelta.

Anche a questo livello la fede, da un lato, esige di esprimere la sua specifica rilevanza, dall’altro non offre immediatamente delle soluzioni, occorrendo, per questo, successive mediazioni conoscitive non deducibili da essa, e, in questo senso, «autonome»: cioè aventi propri (ed obiettivi) criteri di validità.

In concreto il programma deve essere giudicato in base alla sua idoneità ed efficacia a tradurre in atto una «ideologia» che, a sua volta, sia riconosciuta come capace di mediare — senza comprometterne nessuna — le imprescindibili esigenze etico-sociali della fede.

Se questo è lo spazio pluristratificato nel quale devono collocarsi le scelte e le decisioni, quali sono gli elementi — potremmo dire anche i criteri — di tale azione sociale? Come esercitare la responsabilità storico-civile da parte di un cristiano?

In primo luogo l’azione sociale va considerata all’interno del sistema sociale che consiste in una combinazione dei sottosistemi economici, politici e socioculturali in relazione all’ambiente naturale. Quando noi per esempio tentiamo di capire la disoccupazione nei paesi europei, sarebbe insufficiente biasimare i loro rispettivi sistemi economici perché i sistemi politici e culturali giocano una parte maggiore.

In secondo luogo nella prospettiva dell’azione dobbiamo distinguere **tre livelli qualitativamente diversi** dell’agire umano: l’**individuo** (cittadino, consumatore, produttore...), l’**organizzazione** (impresa, sindacato, partiti, associazioni dei consumatori...) e il **sistema** (nazionale, internazionale, globale...). Il punto cruciale è che essi **non devono essere ridotti l’uno all’altro**. L’aspetto organizzativo non va perso a motivo dell’enfasi sul livello sistemico. L’etica del mercato, per esempio, ha da fare con l’azione umana guidata da [**287**] valori etici e norme. Gli aspetti etici devono essere tenuti in conto e specificati dai distinti livelli di agire e dai loro distinti tipi di valori e di norme.

Lo schema euristico dei livelli dell’azione (individuale, organizzativo, sistemico) non dà risposte alle questioni, ma dice dove noi dobbiamo cercare le risposte.

Inoltre l’**influsso della fede**, che anima la libertà dei soggetti e le loro decisioni concrete **non è lo stesso** nei diversi **livelli** del giudizio pratico e dell’azione, e si diversifica a seconda dei gradi di concretezza e contingenza: le norme secondarie o criteri dettagliati (è, per esempio, il pieno impiego compatibile con il 4 o il 7% di disoccupazione in questo paese e in queste circostanze?) sono indicatori più che principi fissati una volta per tutte.

L’accento sulla dimensione pratica della teologia sociale implica poi l’identificazione degli attori morali con i loro rispettivi comportamenti, finalità, interessi e motivazioni, i quali opereranno a livelli differenti come il livello micro, meso e macro. In corrispondenza con gli spazi di libertà che gli attori hanno nei differenti livelli, dovrebbe essere qualificata la nozione chiave di responsabilità. La questione della responsabilità etica è sradicata dall’inizio se la nozione di soggetto ai vari livelli è rigettata, come nel caso dell’approccio sistemico sviluppato da N. Luhmann[[4]](#footnote-4). La necessità di agire richiede azioni collettive di diversi individui, di organizzazioni o di tutto il sistema economico o politico... Il rischio da evitare è il *déplacement* etico, cioè risolvere un problema etico cercando una soluzione su un livello diverso da quello in cui il problema si situa[[5]](#footnote-5).

1.2. *La carità sociale*

[**288**] Se tutta la vita del cristiano è chiamata a testimoniare la carità di Dio, l’azione sociale sarà un’attività di evangelizzazione attraverso una costruzione della convivenza, animata dalla «carità sociale» e verificata sulla «razionalità» dei sistemi istituzionali democratici e pluralistici, alla quale i cristiani sono tenuti in quanto membri della città. Il compito del credente è quello di costruire la città terrena testimoniando, in una forma **non retorica né massimalista** e con le opere, l’amore incondizionato di Dio per ogni uomo (*Deus caritas est*,nn. 16ss.). Concretamente è la consapevolezza dell’essere prossimi, che ci fa riconoscere l’altro anche quando non lo si incontra direttamente, quando non ha un volto, ma è «la gente», quando cioè si svolge la propria attività nelle strutture e nelle istituzioni. E carità nei rapporti «lunghi» e non solo in quelli «corti», capacità di vedere il fratello anche nelle categorie, ruoli, condizioni sociali distanti e anonimi, è testimonianza della gratuità nelle modalità della mediazione sociale: questa è in definitiva la solidarietà nel sociale, come virtù e valore morale[[6]](#footnote-6).

Se l’azione sociale viene informata dalla luce e dalla forza dell’evangelo, riceve un riferimento interiore a Dio[[7]](#footnote-7). Attraverso questo interiore riferimento a Dio possiede una qualità sacramentale e affonda le sue radici nella partecipazione alla vita stessa di Dio e nell’impegno a ricambiare con gratitudine[[8]](#footnote-8).

L’azione sociale diventa solidale con la visione escatologica della speranza, e il cammino della sua realizzazione, che è la giustizia, rimane connotato dall’amore che vuole che l’altro sia e sia libero e riconosciuto anche nelle istituzioni sociali (CDSC 207-208), Tale tipo di azione sociale genera conflitto, ma soprattutto offerta di senso, di ragioni riconoscibili autenticamente e diffusamente come buone così che la vita sociale possa essere colta anch’essa come occasione di dedicazione di sé e di crescita comune. E la società stessa possa divenire non solo un tutto organizzato in cui rimanere insieme per mere ragioni di necessità o utilità, ma luogo di vera, comune e promettente umanizzazione, di effettivo inveramento della libertà. In questa logica, libertà umana significa essere ugualmente interessati al bene dell’altro, non perché ciò è più vantaggioso per me, ma precisamente perché è vantaggioso per l’altro, un altro riconosciuto come prossimo. È questa la base comune del vivere sociale, a cui l’impegno del cristiano dà il suo contributo originale fondato nella verità della Rivelazione divina[[9]](#footnote-9).

Poiché è il valore etico-cristiano della carità sociale (solidarietà) a essere la direzione e il bene da attuare, il cristiano sarà chiamato a non dimenticare mai l’uomo, la persona che sta «dietro» scelte, decisioni, processi, fenomeni... né potrà dimenticare il suo compito, che è quello appunto della dedizione, affinché l’altro «sia» e si attui nella sua libertà[[10]](#footnote-10).

[**290**] Si tratta dell’altro che, se nella giustizia è il ciascuno — come viene significato dall’adagio latino: *suum cuique tribuere*,a ciascuno il suo —**,** ora viene colto nell’originario rapporto di prossimità, pur conservando la giusta distanza, cioè nella mediazione istituzionale.

Nella prospettiva della fedeltà all’evento originario della prossimità tra gli uomini e al primo inconsapevole consenso a questo fatto grato, e quindi alla promessa di sé obiettivamente iscritta in tale consenso va inteso l’impegno sociale dell’individuo. Tale fatto originario non è certo quello che scaturisce dalla risposta, soltanto successiva, all’interpellazione etica che a me viene dal bisogno dell’altro. Si configura invece prima di tutto come accadimento sorprendente di una reciprocità che meraviglia e appare come grata e insieme promettente, che quindi suscita un consenso facile e spontaneo. Esso riflette la stessa individualità razionale dell’uomo che per natura sua si autotrascende verso il bene dell’altro, proprio perché è a immagine di Dio che è Amore (*Dives in Misericordia* 19ss.).

L’azione sociale animata dalla carità richiede la presa in considerazione dei diversi punti di vista e sviluppa sempre un «giudizio» sulle strutture e sulle istituzioni del vivere civile, denuncia la loro distanza dall’ideale della fraternità e sollecita il cammino in questo senso. In questa prospettiva la giustizia non è più riducibile al rapporto razionale con gli altri, e con la società, nella figura di un calcolo vantaggioso di individui isolati, che assicurano le rivendicazioni della loro individualità[[11]](#footnote-11). Certo, la persona non è tolta dal gioco delle relazioni sociali e della loro logica di efficienza: si può e si deve misurare e valutare la salute di una persona, ma si tratta di un punto di vista irriducibile al punto di vista primario, dove la persona è al di sopra di ogni prezzo[[12]](#footnote-12). Ci [**291**] sono dei punti di vista **irriducibili** gli uni agli altri **ma complementari**, nessuno dei quali deve essere misconosciuto. Parlare della dignità della persona tralasciando il suo costo sociale, medico o economico conduce a un idealismo insostenibile. Non considerare dell’uomo che il costo, come un qualunque prodotto, può essere necessario per dei calcoli economici, ma va incontro a degli inconvenienti gravi, se questa astrazione dimentica gli altri punti di vista[[13]](#footnote-13).

La carità «sociale», pur radicandosi e provenendo da un orizzonte universale e incondizionato, ha una sua specificità, che è data dalla **specificità del sociale**. In altre parole, le forme e le modalità del suo esercizio non sono riducibili a quelle dei rapporti interpersonali. È la medesima carità, ma che si declina diversamente, e che deve fare i conti con un’obiettività e una diversità-conflittualità, che immediatamente resistono o sembrano antagoniste all’atteggiamento di carità. Specialmente entro la complessità odierna essa è necessaria per condurre a scoprire anche le forme dell’agire sociale come forme promettenti, cariche di senso: pone in grado di intravedere compimenti non soltanto possibili ma plausibili e apprezzabili, degni di piena dedicazione di sé e di molti, congiuntamente.

Si tratta di introdurre la cultura dell’analogia della oblatività solidale e la differenziazione legittima della libera corrispondenza, in luogo dell’univocità dello scambio equivalente e del massimalismo del dono a perdere. Questa cultura dell’analogia rappresenta un reale approfondimento delle virtualità etiche.

Il sistema sociale implica, in termini di qualità etica e non solo di compromesso legale, una ricca articolazione [**292**] delle modalità di donazione e di scambio. In questo senso parliamo appunto di reciprocità limitata, di analogie relazionali e di differenziazioni legittime: esse infatti concorrono all’armonia etica dell’insieme sociale e allo sviluppo differenziato che arricchisce la qualità dei legami[[14]](#footnote-14).

L’approfondimento richiesto dalla carità sociale comporta che si arrivi a mostrare addirittura che nello scambio anonimo e contrattuale si realizza un prezioso antidoto etico alle potenzialità socialmente prevaricatrici del sistema relazionale e oblativo della beneficenza. Essere oggetto prolungato di dono può ingenerare dipendenza, come avviene nell’indigente che, abituatosi per molto tempo a essere aiutato da altri, non compie, anche quando lo potrebbe, lo sforzo di rendersi indipendente, diventando magari a sua volta donatore di risorse nei confronti altrui[[15]](#footnote-15).

Sicché l’adozione del regime dello scambio, in molte figure sociali della relazione, può essere raccomandata dalla carità sociale proprio per la necessità di porre un limite alla deriva distruttiva e vischiosa della beneficenza. In tale ottica, la reciprocità limitata della relazione sociale, regolata dal diritto, realizza certamente una **funzione sussidiaria** nei confronti della qualità etica della donazione[[16]](#footnote-16).

Da questo punto di vista, uno sviluppo della teologia sociale, che eserciti un’intelligente penetrazione [**293**] etico-fenomenologica dei fatti sociali, potrebbe conferire alle virtualità della carità sociale orientamenti meno retorici e meno convenzionali. La polarizzazione massimalistica di agape sul registro di un sentimento d’amore al tempo stesso oblativo e fusionale, che dovrebbe indiscriminatamente investire tutti i rapporti (salvo poi ritrovarsi nell’impotenza pratica a essere eseguito) nuoce in molti modi alla qualità umana e cristiana dello spirito della donazione e dello scambio sociale. Il suo massimalismo nominalistico svuota quello spirito di ogni rappresentazione concreta del suo esercizio. Lo sottrae infatti alla sua funzione provocatoria in ordine alla ricerca dell’agape in tutti i legami (dell’uomo e della donna, dell’economia e della politica). E lo riconduce al più limitato profilo di marginale esercizio compensativo della sua irrimediabile estraneità alla vita civile.

1.3. *Gli elementi tipici dell’azione sociale*

Se il cristiano è chiamato, nelle sue azioni, prima di tutto a testimoniare la cura del Padre verso ogni uomo attraverso gesti e condizioni che la rendano presente, il primo criterio sarà quello della **differenza** — come già detto sopra — fra la carità di Dio e i gesti che la esprimono, e perciò stesso insieme della reciproca **coimplicanza**.

Allora, nella costruzione della città il cristiano agisce come evangelizzatore in quanto fratello in umanità degli uomini, altrimenti la sua proposta rischierebbe, per voler essere più pienamente «finale», di separarlo dalla famiglia umana nella costruzione di quel Regno che può essere accolto da tutti; o, peggio ancora, di rendere la sua proposta, che è oggettivamente salvifica, odiosa e inefficace.

Perciò egli, vedendo il valore liberante per l’uomo che il messaggio cristiano possiede, deve essere in grado di farlo cogliere in quanto consono e adatto alle attese dell’uomo e dei tempi. A costo magari di graduarne la presentazione per venire incontro alle capacità recettive dell’uomo storico, imitando così, del resto, l’opera pedagogica di Dio. Ciò vorrà dire che, per esempio nella politica, l’impegno del credente testimonierà i valori religiosi declinandoli come risposte antropologiche a bisogni dell’uomo (mediazione etica) e secondo la regola della **maturazione del consenso**, e quindi della paziente azione pedagogica culturale, e non unicamente della immediata imposizione di essi con le leggi. Questo significa agire — secondo una vecchia formula — da cristiano e non in quanto cristiano. Il cristiano in politica deve quindi sempre fare i conti con questa **unità dei distinti**: cioè con il riferimento alla verità assoluta che lo trascende e con l’accettazione della parzialità storica, in cui quella medesima verità s’incarna faticosamente in uomini dai percorsi personali e ideologici diversi, ma in una stessa città, dove deve essere resa testimonianza efficace all’**unità «finale» attraverso** la realizzazione d’**una concordia parziale**. E questa si ottiene, ovviamente, non con la pretesa di instaurare da subito la condizione «finale», che non tutti intravedono e che nessuno, nemmeno il Cristiano, intravede nella sua interezza; ma con un progressivo accorpamento attorno a valori più partecipati, giudicati atti a promuovere tutto l’uomo e tutti gli uomini.

Proprio la compresenza di differenza e reciproca implicazione tra la verità assoluta dell’istanza escatologica e radicale dell’amore e il pluralismo di progetti storici concreti richiede che nel giudizio etico-sociale si sia attenti agli elementi e ai passaggi tipici dell’azione sociale, in particolare dell’agire politico, sicché il giudizio potrà essere formulato mediante queste categorie:

1) *L’individuazione degli obiettivi e delle priorità.* Partendo certo dall’istanza di testimoniare la dedizione del Padre occorre in primo luogo determinare, attraverso un’**articolazione gerarchica**, quali sono i **fini** che corrispondono «qui e ora» a questa testimonianza. Si tratta di individuare nei diversi settori della vita associata (politica, economia, [**295**] cultura...) quali finalità fondamentali appaiono «bene» morale più urgente e prioritario (democrazia, libertà nazionale, controllo sul potere, partecipazione economica, crescita economica...). È chiaro che la determinazione di tali fini avviene a diversi livelli e vede differente coinvolgimento delle persone. Dato tuttavia che si tratta di fini che riguardano tutta la vita associata, è quanto meno necessaria la maturazione di un consenso su di essi, mediante decisioni partecipate[[17]](#footnote-17). Sono i fini o valori che rappresentano un quadro di riferimento programmatico, collegato all’ideologia, e nei cui confronti si esprime una opzione non univocamente determinabile, sulla base della attribuzione di un certo grado di priorità e urgenza. Essi non sono deducibili dall’ordine etico obiettivo a prescindere da ogni altra considerazione storico-culturale, e si possono esprimere in termini di aspirazioni, di esigenze, di desideri, di presa di coscienza (segni dei tempi): rimandano prossimamente al contesto culturale. Solo un ideale non soltanto giusto, ma anche condiviso dai membri di una nazione, può diventare riferimento valido (ovvero efficace e — realizzandosi le condizioni per un sistema democratico — legittimo) per la costituzione di un progetto storico concreto[[18]](#footnote-18). Occorre che il cristiano acquisisca quella capacità di «pensare politicamente» (Giuseppe Lazzati). Si tratta insomma di saper dare, nella città, ragione della propria fede, declinando [**296**] la visione cristiana in maniera tale che venga colta come promotrice del bene comune e della pace sociale.

La scelta di quali valori debbano e possano essere immessi nella società si fonda su un giudizio storico. Lo avverte, senza scandalizzarsene, *Gaudium et spes*:

Per lo più sarà la stessa visione cristiana della realtà che li [i cristiani] orienterà, in certe circostanze, a una determinata soluzione. Tuttavia altri fedeli altrettanto sinceramente potranno esprimere un giudizio diverso sulla medesima questione, ciò che succede spesso legittimamente (n. 43).

Di certo, sul versante della cultura-ambiente, frammentazione e complessità rendono difficile il rinvenimento di valori comuni tra soggetti politici e tra ambiti di comportamenti[[19]](#footnote-19). Prende piede il sospetto che sotto ogni valore «comune» stia una volontà esterna di dominio e di indirizzo.

2) *La determinazione dei fini* è *tuttavia insufficiente* (può essere ancora generica); occorre configurare dei **modelli** come traduzione concreta dei fini, come strumento di operatività e applicazione del progetto storico concreto ai problemi particolari di una situazione, dando avvio così all’elaborazione di scelte e programmi di portata più o meno vasta, ma comunque immediatamente operativi,

Il rapporto fini-modelli non è lineare e univoco: un fine (benessere e salute fisica, assistenza e sicurezza sociale, ecc.) non si esplicita solo in un unico modello (sipossono prevedere diversi sistemi sanitari e pensionistici, ecc.). Occorre certo vedere quali modelli meglio traducono il fine, in quelle determinate circostanze e in quelle condizioni.

[**297**] Il rapporto fra i modelli sociali, le situazioni concrete e i margini di azione non va assolutamente ignorato.

Ma oggi, nelle zone, sempre più ridotte, di impegno comune, si fa strada una cosiddetta «militanza senza appartenenza», che si propone di risolvere problemi senza raccordarli a un disegno globale e senza approfondire le compatibilità con le premesse ideali. Si deve fare i conti con una serie di desideri individuali non mediati né da ideologie né, spesso, da canali di formulazione che vadano oltre il singolo soggetto (frammentazione), sicché l’azione politica si trasforma, per mancanza di filtri in entrata e in uscita, in opera di esaudimento di pretese individuali, tutt’al più bilanciata e alternata (lottizzazione). Anche di alcuni desideri, che pur sono per loro natura sintetici, diffusi, e potrebbero costituire una finalità vera dell’agire politico (per esempio, qualità della vita, ambiente...), ci si limita a cercare un soddisfacimento individuale (da consumatori) e non un esaudimento partecipativo globale (da cittadini).

Tutto concorre quindi ad abbassare, in particolare, la politica a funzione residuale di basso profilo, espropriandola del compito etico di progettualità e di scelta tra modelli. Perciò essa assume il ruolo di tecnica di convivenza neutrale tra i multiformi modelli. Per di più col pericolo che, alla fine, per reazione e per spossatezza, si deleghino ad essa — pur così inadeguata e impreparata — quelle regole che il costume sociale è incapace di darsi; e che si conferisca legittimità a un magistero etico, palese oppure occulto, esercitato per via di modelli trasmessi dai moderni mezzi di comunicazione.

3) *Un ulteriore elemento è quello dei mezzi o disponibilità, atti a realizzare gli obiettivi.* La riflessione sui **mezzi** è decisiva perché l’istanza etica non rimanga tale, ma si traduca obiettivamente in atto. Il problema dei mezzi pone la questione di ciò che «è possibile». In altre parole il giudizio e la scelta nell’agire sociale non devono riferirsi [**298**] solo a ciò che è moralmente giusto, ma anche a ciò che è praticamente possibile; occorre che la scelta non si orienti su ciò che è impossibile, data la mancanza, la carenza o la diversità di mezzi. Occorre anche tener presente se i mezzi a disposizione sono sufficienti, se sono idonei, se e in che misura ledono altri fini (il rapporto tra fine perseguito e fini esclusi), se un certo mezzo utilizzato compiutamente non porti magari a «stravolgere» il fine stesso. fl discorso sui mezzi — che deve fare i conti con l’aspetto tecnico — non è irrilevante in ordine alla decisione etico-sociale. Ecco che allora la «conoscenza» e la competenza danno un apporto insostituibile, anche se non esclusivo, per la scelta.

Che dire della scelta del mezzo del principio liberale e formale della maggioranza per imporre i propri valori? In questo caso i cattolici (o altri per la loro parte) cercano, per via della conquista della maggioranza, di rendere obbligatori per tutti i propri valori specifici, ritenendoli validi per l’uomo. Si accetta il gioco democratico formale e si punta a vincere, cioè ad avere la maggioranza e, una volta conquistatala, a calare sulla società, legittimamente, la propria volontà. Tale comportamento non si fa carico del fatto che l’altro sia in grado di accogliere i valori del vincitore o se, invece, non li giudichi prevaricanti e comunque non alla propria portata. In questo caso il cattolico (o altri che per sua parte accettasse questo metodo) non si cura della maturazione graduale dell’altro e della città nel suo insieme, ma procede a colpi di vittoria, e a contraccolpi di sconfitte, dove chi vince non si preoccupa di persuadere l’altro della bontà della propria scelta, e chi perde non si vede riconosciuto quale compartecipe nella costruzione della società, e perciò si rinchiude a riccio sulla propria posizione e medita la rivalsa. A questo tipo di cattolicesimo si rimprovera di riproporre la giusta esigenza di «coerenza» in modo astorico e piatto; è definito cattolicesimo integrista, perché tale posizione trasporta immediatamente dal bagaglio di fede alla società i propri principi, anche se [**299**] avvalendosi del metodo democratico del consenso della maggioranza. Ma, in un regime del genere, spesso monta la discordia civile e non si realizza così il fine della società che è la pace sociale, intesa come forma di amore più alta possibile nella città dei diversi.

Un altro mezzo è quello del consenso non ricavabile solo dal principio di maggioranza elettorale (anche se questo è imprescindibile), ma da un’operazione costante dell’insediamento dei propri valori. È una soluzione al problema della conciliabilità tra valori e democrazia. Soluzione che passa per l’assunzione del principio democratico **non solo come metodo di contesa**, ma all’interno della proposizione dei valori, i quali **non sono nemmeno tali se non sono liberamente accettati**. **In altre parole, si considera la libertà intrinseca alla verità**. Ciò esige un altro comportamento politico: che si accetti che il cattolico non deve farsi carico solo del proprio valore come è da lui inteso, ma anche del modo in cui esso possa essere accolto dagli altri e del come esso possa risultare maturante o bloccante, del come esso possa far crescere tutta la società o contribuisca, al contrario, alla sua discordia. Si tratta certo di cercare di far vincere il proprio valore, con le regole democratiche, **ma cercando di farlo accettare per via di condivisione**. Perciò si fa carico in anticipo, con un faticoso lavoro sapienziale di discernimento, in quali modalità concrete (e talvolta parziali) il valore possa essere insediato in maniera proficua per la società: si assume cioè il **principio di responsabilità** al posto di quello della nuda efficacia dividente, e si adotta lo strumento della ricerca di **un grado più ampio e più alto possibile di accordo** tra i cittadini, più che la separazione netta tra vincitore e perdente.

Mai può, né deve, il credente rinunciare a esercitare **la responsabilità** nella costruzione della città, chiamandosi fuori perché indispettito o inascoltato o perdente. Non deve mai, insomma, rinunciare a prestare la sua collaborazione al miglioramento della legge. L’accordo può avvenire [**300**] in modo corretto solo quando il cattolico saprà mostrare all’altro che la visione cristiana può essere declinata in termini di **bene dell’uomo**: quando i valori ispirati alla fede assumono **una mediazione antropologica**, vengono insediati in maniera vincolante nella società per via del consenso democratico, il quale è creato non tanto da meccanismi formali di maggioranza, ma soprattutto dall’opera di discernimento della compatibilità dei valori con la situazione e da un’opera di convincimento culturale[[20]](#footnote-20).

4) *Nell’agire sociale non basta individuare i fini, gli obiettivi e i mezzi; occorre anche tentare delle «previsioni» delle possibili o reali conseguenze delle scelte.* Si ha da tener presente che la scelta nel campo sociale, essendo scelta collettiva, o meglio combinazione di diverse e contrapposte scelte nel sistema dialettico e pluralista contemporaneo, può produrre effetti perversi. Si tratta cioè di mettere in previsione una distorsione effettiva della propria intenzionalità e scelta. Non è infrequente che gli effetti o le conseguenze di intenzionalità moralmente buone (giustizia) si rivelino moralmente cattivi (per esempio delle rivoluzioni).

Considerando ancora l’impegno politico, sarebbe altrettanto pericoloso credere che il singolo cristiano in politica possa decidere basandosi esclusivamente sui propri principi individuali, in dialogo solo con se stesso, senza fare i conti con il costume della società che deve recepire la decisione politica. Se perfino le decisioni circa il comportamento di una singola persona non si lasciano quasi mai considerare in maniera astrattamente assoluta, ma sono sempre condizionate e, per certi versi, «contaminate» da [**301**] altri fattori (opportunità di tempo e di luogo, calcolo di efficacia, rapporto con le risorse...), a maggior ragione una scelta che riguarda il comportamento di persone diverse per convincimenti ideali deve fare i conti sempre con gli effetti della decisione sul bene comune e la pace sociale. Nell’impegno sociale e politico, infatti, non ci si può limitare a «salvare la propria anima», con una indifferenza per la crescita etica della società. La coscienza quindi, qui in modo più percepibile, sceglie dopo essersi confrontata col costume comune, e non può mai rendere la propria decisione irricevibile alla città, ma deve presentarla e motivarla come scelta condivisibile e promovente[[21]](#footnote-21).

Il cristiano (ma analogamente qualsiasi detentore di una cultura, in specie se «forte»), nel momento in cui si accinge a fare leggi per la città, non può non partire dal proprio patrimonio culturale (che peraltro — lo si ricordi sempre — **non è fisso e universale**, ma sempre colto esso stesso nella situazione), e deve sforzarsi di restituirlo alla città in modo che non sia bestemmiato perché troppo duro da recepire, ma sia accettato perché rispondente alla promozione dell’uomo. Per ottenere questo è necessaria una traduzione dei valori, una traduzione limitata ma sempre aperta a ulteriori (e doverosi) sviluppi positivi[[22]](#footnote-22).

[**302**] Si tratta di un’interpretazione «creativa» (ma non soggettiva) della tradizione religiosa, capace di ispirare valori e strategie su cui coagulare consensi. Si cerca di giustificare una specifica pratica motivata religiosamente in un modo più comprensibile possibile. Il punto non è tanto di convincere l’altro, ma di permettere all’altro di esaminare e comprendere il proprio ragionamento in un cammino di collaborazione comune.

Più che pensare le traduzioni come ponti, si tratta di pensarle come serie di direzioni. Quelli che sono impegnati nel processo di traduzione delle convinzioni religiose nel dibattito pubblico beneficeranno dal riesaminare attentamente le conclusioni e il processo da cui quelle conclusioni sono tratte[[23]](#footnote-23). Quelli toccati o potenzialmente toccati dalle pratiche saranno portati a comprendere più da vicino perché una particolare pratica è sostenuta. Anche dove sorge il disaccordo, le traduzioni permettono un livello minimo di comunicazione e simbolizzano un profondo rispetto per la possibilità di un dialogo civile[[24]](#footnote-24).

Del resto, il dialogo richiede l’apertura a convinzioni che vanno oltre a quelle che sono partecipate (pubbliche), perché valori partecipati possono nascondere strutture sociali oppressive. È necessaria un’apertura ad «**un’ermeneutica del profondo**», che smaschera i pregiudizi sociali, pena il perpetuamento di un dominio strisciante[[25]](#footnote-25). Tale ermeneutica della razionalità critica, e profetica, è una risorsa preziosa provveduta dalla teologia sociale.

2. IL MAGGIOR BENE POSSIBILE

2.1. *Valori non negoziabili e negoziazione politica*

 Il bene morale nel sociale è sempre legato alle possibilità e alle condizioni storiche; esso è, in altre parole un bene possibile. La categoria del possibile — che è del resto presente in tutti i campi dell’esistenza — presenta qui soprattutto la sua necessità. A differenza delle scelte e dei giudizi individuali, nel campo sociale o pubblico entra la variabile fondamentale che è **la decisione degli altri, che interferisce con la mia**. La nozione di spazio pubblico esprime, innanzitutto, la condizione di pluralità, che risulta dall’estensione dei rapporti interumani a tutti coloro che il faccia a faccia fra l’io e il tu lascia fuori a titolo di terzi. A sua volta, tale condizione di pluralità caratterizza il voler vivere insieme di una comunità storica — popolo, nazione, regione, classe e così via — che è, essa stessa, irriducibile alle relazioni interpersonali.

 Per cui **ciò che è giusto non può essere stabilito al di fuori di questa consapevolezza**.

 Il bene possibile implica che vi sia una comprensione della realtà secondo la sua espressione empirico-fattuale, ma anche secondo il suo spirito, le sue virtualità, le sue istanze prefigurate in vicende e «progetti». Trae, a ben vedere, la propria legittimazione da un’idea di bene che sia capace di mettere in crisi permanente ogni acquisizione [**304**] specifica e parziale, rendendola perciò contingente. Il bene possibile allora non è autoreferenziale, e quindi chiuso in se stesso (sarebbe il relativismo), ma attinge la sua pregnanza dal costituirsi come momento di un **cammino** verso il bene nella sua pienezza, bene che viene fatto valere nelle sue **anticipazioni parziali**: non come qualcosa di sempre già fissato, bensì come qualcosa che si profila come possibile. L’anticipazione parziale riassume in sé i caratteri della possibilità, della potenzialità e della potenza, tutti legati fra loro dal fatto di essere positivamente considerati come una *virtus.* E mette in relazione il bene infinito e pieno con «modi», «tempi» e «persone» caratterizzati della finitudine e parzialità, attraverso un atto interpretativo che cerca di coniugare il momento dell’universalità con quello della particolarità[[26]](#footnote-26).

 Si può aggiungere che il «bene possibile» non è suscettibile, riguardo alla sua autenticità e al suo grado di validità, di definizioni statiche entro classificazioni perentorie, ma deve emergere dall’analisi dei contenuti peculiari che, nel corso del tempo e in spazi differenti, danno riempimento concreto alla prassi sociale dei credenti. Ogni versione contenutistica del bene possibile non riesce in ogni caso a esaurire la totalità del bene e ne assume inevitabilmente un profilo parziale. Se l’azione sociale del credente è sempre orientata al bene (persino laddove l’idea di bene subisce travisamenti e stravolgimenti), essa rimane tuttavia segnata dalla distanza dal bene nella sua pienezza. Si tratta di **valutare la misura più o meno grande di approssimazione al bene** che è immanente nelle molteplici possibilità di azione concreta, interpretandone la consistenza intrinseca.

 Per un altro verso la comprensione del bene possibile implica che non sia schematica rispetto alla compresenza [**305**] di valori-disvalori nei vari settori del vivere sociale. Si tratta cioè della consapevolezza di non poter separare nettamente il bene dal male, il giusto dall’ingiusto: nella complessità tutto ciò è mescolato.

Questo non significa che, nel momento in cui deve costruire la legge della città, il cristiano possa fingere di non essere tale.

La pubblica testimonianza della propria fede […] vale ovviamente per tutti ibattezzati, ma si impone con particolare urgenza nei confronti di coloro che, per la posizione sociale o politica che occupano, devono prendere decisioni a proposito di valori fondamentali[[27]](#footnote-27).

 La *Nota dottrinale sull’impegno dei cattolici nella vita politica* parla a questo proposito di «principi morali che non ammettono deroghe, eccezioni e compromesso alcuno», e ne offre un’elencazione: «diritto primario alla vita dal suo concepimento al suo termine naturale», «tutela e promozione della famiglia, fondata sul matrimonio monogamico fra persone di sesso diverso», «garanzia della libertà di educazione ai genitori per i propri figli [come] diritto inalienabile»; «tutela sociale del minore», «libertà religiosa», «sviluppo per un’economia che sia al servizio della persona e del bene comune», «pace» (n. 4). Si tratta di un complesso di «elementi» antropologico-etici che sono per il magistero sociale radicati nella «natura dell’essere umano» e che non devono venire contraddetti dal costume [**306**] e dalle leggi civili, ma questi hanno piuttosto da riconoscerli, difenderli e promuoverli[[28]](#footnote-28).

 Tenendo conto che nella comunità filosofica e scientifica, e nel pubblico, non vi è affatto un consenso né sulla natura dell’uomo, né sul genere di valori che da essa derivano, e nemmeno sulla competenza metafisica della ragione che il loro accoglimento presuppone, l’enciclica *Deus caritas est* invita i cristiani a percorrere quella che viene chiamata la «via dell’argomentazione razionale» in vista della spiegazione e della difesa illuminata della verità e del contenuto intrinseci di questi «valori» stessi (n. 28). Il cristiano non può imporre ad altri una legge immediatamente legata a un credo confessionale che risultasse inaccettabile, almeno nel metodo dell’imposizione. Deve ammettere infatti che, in uno spazio comune, anche agli altri soggetti vada attribuito il diritto di partecipare alla vita sociale permeandola dei valori fondanti in cui si riconoscono, se deve esistere qualcosa come un «bene comune».

 Ciò esige una «**negoziazione**», **non sui valori in se stessi, ma sul loro pubblico riconoscimento e sulla loro sociale realizzazione**, **una ricerca in comune**, che, secondo Maritain, dovrebbe tendere alla determinazione consensuale di alcune verità che siano oggetto di convergenza pratica, pur restando diversi i punti di partenza teoretici[[29]](#footnote-29). A questo proposito F. D’Agostino distingue tra verità «politica» (che nessuno possiede a priori) e verità «antropologica» (che [**307**] invece dobbiamo presupporre se vogliamo impegnarci seriamente in politica)[[30]](#footnote-30).

 Secondo M. Ivaldo la questione che si pone a chi giudica che per la via della comune ragionevolezza esistano «valori non negoziabili» è allora quella della costruzione di un rapporto dialettico positivo fra i «valori non negoziabili» stessi e la negoziazione politica, una sintesi, mai perfetta, fra «convinzione» e «responsabilità»[[31]](#footnote-31). Qui si apre lo spazio irriducibile di quella che si chiama «**mediazione**» (non si identifica con il compromesso), mediazione **che incarna i principi o i valori attraverso l’azione**. In caso contrario ci si condanna o al tradimento dei valori oppure all’inefficacia politica[[32]](#footnote-32).

 La mediazione non avviene solo al livello di confronto con altri, in un ipotetico tavolo delle trattative, quando risultano discordanze da colmare. La mediazione politica si prepara già a livello previo e autonomo di traduzione e di declinazione dei propri valori in sede societaria, secondo un giudizio culturale e politico precedente. Questa è opera non di sconfessione dei propri valori, ma di **traduzione pertinente** in modo che la città li possa accogliere come liberanti[[33]](#footnote-33).

 In questo senso possiamo intendere il n. 73 dell’enciclica *Evangelium vitæ* dove Giovanni Paolo ii insegna che è moralmente lecito sostenere proposte di legge mirate [**308**] a limitare i danni di una legge abortista più permissiva già in vigore o messa al voto.

 Non si propone un ideale, né un principio astratto: siamo sempre nei panni di un credente che riflette in coscienza su una situazione concreta in cui viene a trovarsi[[34]](#footnote-34). Non si esclude peraltro che, nel momento della decisione politica, occorra in certi casi rassegnarsi provvisoriamente a scelte insoddisfacenti e con aspetti negativi: «Rimarchiamo qui che non è in questione il male come tale, ma il bene, concretamente il bene di disinnescare o ridurre quel male che il male può produrre»[[35]](#footnote-35).

 Rimane fermo che alta deve rimanere la consapevolezza che esiste sempre il pericolo di un’alterazione della coscienza del diritto; l’effetto dell’imbruttimento non può, in effetti, esser sottovalutato[[36]](#footnote-36).

 I «valori non negoziabili» devono costituire il «firmamento teologico» (Maritain) che orienta l’attività politica di mediazione, ma quest’ultima inizia in senso stretto nel punto in cui questi principi e valori vengono **tradotti nella situazione concreta e contingente**[[37]](#footnote-37).

 [**309**] La politica è la responsabile ricerca delle mediazioni (leggi, istituzioni), che incarnano nella situazione concreta e via via specifica e mutevole questi principi e valori per raggiungere il massimo bene possibile, avendo come scopo e come regola la giustizia (*Deus caritas est*,n. 28).

 L’idea del «massimo bene possibile» **esclude sia il minimalismo** di chi indebolisce la forza normativa dei principi in nome dell’urgenza, **sia il massimalismo** di chi per amore dei principi ne pretende l’applicazione meccanica, che non assume la situazione con le sue richieste specifiche e legittime.

 Non l’applicazione meccanica, ma un’azione guidata dal «giudizio in situazione», che esige un complesso lavoro di riflessione per individuare nel concreto la modalità più appropriata, mai già data a priori, nella posizione di un valore, o di un complesso di valori. Il discernimento esige in definitiva **un’azione inventiva del giudizio**, per rinvenire di fronte al caso concreto la modalità specifica di attuazione di una regola. La riflessione di discernimento, avendo davanti lo sguardo i valori indisponibili o l’intuizione di ciò che è bene, e facendosi carico del molteplice della situazione, enuclea e determina l’ambito del possibile e infine individua ciò che è il meglio nella situazione in questione. Tale discernimento rimane aperto a ulteriori e futuri miglioramenti di questa sua individuazione[[38]](#footnote-38).

 L’opera di mediazione deve muovere dal «firmamento teologico» della fede e della saggezza cristiana, e deve sforzarsi di rimanervi fedele in concreto, ossia deve penetrare in esse e lasciarsene ispirare. Tuttavia la mediazione assume i contesti in rapporto ai quali è chiamata a esercitarsi, [**309**] tenendo conto dei valori indisponibili, degli interessi legittimi in gioco e del carattere plurale e differenziato delle nostre società, senza perdere di vista anche le conseguenze prevedibili dei mezzi adottati. Questa pratica argomentativa e razionale è necessaria per affrontare con un approccio unitario, sia le attuali questioni antropologiche-politiche della difesa della vita e della tutela e promozione della famiglia, sia le grandi questioni sociali della lotta alla povertà e della costruzione della convivenza[[39]](#footnote-39).

 Deve essere comunque chiaro che la ricerca della mediazione non esclude, ma postula la personale («profetica») attestazione dei valori che si vuole difendere e promuovere, attestazione che offre un insostituibile capitale di credibilità a questa ricerca stessa (*CDSC* 543).Nessuna mediazione senza una posizione originaria (così esistenziale come teoretica), nessuna sintesi senza una tesi, che per parte sua deve certamente essere conforme a ragione.

 La mediazione ha bisogno, per sua natura stessa, di essere preparata da una intensa azione culturale. La cultura cristiana, attendendo a cogliere sempre l’interezza dei problemi, è la più idonea ad avvertire anche i possibili spazi di essa e a trovare i giusti metodi persuasivi attraverso un lavoro paziente di accreditamento antropologico dei propri specifici valori[[40]](#footnote-40).

Ogni soggetto, e il cristiano tra questi, deve sempre testimoniare la sua massima pienezza valoriale[[41]](#footnote-41). E altrettanto imprescindibile, per la vita dei singoli oltre che per quella della città, è la ricerca di una qualche concordia, che non si illuda di sradicare del tutto l’aggressività, ma si proponga il più modesto e realistico compito di moderarla, fino al punto di scegliere leggi di più basso profilo, se sono più partecipabili ed educative, a leggi astrattamente decisive ma che lacerano il tessuto comune. Uso della forza e ricerca della concordia sono due aspetti complementari e coordinati, da tenere sempre congiunti. L’aggressività dirompente è limitata dall’uso della forza attraverso la decisione che costringe (norma) e la sanziona; e anche dalla ricerca di consenso attraverso l’individuazione delle ragioni accomunanti. E una difficoltà perenne della politica consiste nella determinazione del punto ottimale di sutura delle due esigenze (forza e consenso), affinché l’atto politico non risulti inefficace perché senza forza o vuoto perché senza consenso[[42]](#footnote-42).

 Nel perseguire il maggior bene possibile il cristiano, in particolare in politica, prende le distanze sia dalla pratica del compromesso (resa al male) sia dall’idealismo astratto, e mette in atto invece una sapiente gradualità nella costruzione del bene comune storico[[43]](#footnote-43), con la paziente e tenace promozione di un ampio consenso nell’elaborazione di [**312**] proposte politiche, evitando una sterile proclamazione di principio dei valori alti e innegabili[[44]](#footnote-44).

 L’opera di mediazione, tra l’altro, lungi dal condurre a una rinuncia o a un rinnegamento dei valori alti, favorisce piuttosto la più probabile declinazione storica di questi, avendo chiara e serena coscienza altresì che il livello del consenso democratico non misura i valori, ma dice la crescita del costume civile.

 Il credente, nella sua opera di mediazione, è chiamato a costruire rapporti tra il bene che vincola (dando origine alla figura della legge morale) e le forme storiche che esso assume in riferimento sia al singolo che alla società (legge positiva), tra legge giuridica quale espressione dell’*ethos* che istruisce e provoca la coscienza (certo anche all’opposizione più decisa), e l’appello incondizionato del bene, percepibile solo nella storia individuale e collettiva. Qui ha luogo anche la considerazione del limite della legge positiva nel suo rapporto alla libertà: il diritto definisce uno standard medio di confronto per la coscienza, è cioè frutto di un compromesso (quale spesso necessario nelle società basate sul consenso civile) tra la valutazione della capacità morale degli individui e dei gruppi, e i termini fondamentali.

 La teologia sociale illumina la responsabilità della coscienza individuale e insieme impegna per la continua trasformazione delle istituzioni. Mette in luce come per la [**313**] ricerca del maggior bene possibile siano rilevanti quegli atteggiamenti individuali (come coraggio, moderazione, capacità di accordo, correttezza legale, lealtà civica, ecc.) che, oltre a essere necessari per il buon funzionamento delle istituzioni, rivelano una precisa attenzione alle molte forme del bene morale e il desiderio del suo costante perseguimento. Diventa importante la capacità di esercitare **il potere** in modo costruttivo. Il potere va compreso non come una forza negativa e unilaterale, ma come **una relazione interattiva che cambia tutte le parti**. Il significato poi dell’interesse individuale va considerato non come uno stretto egoismo, ma come la propria arena di significato, la sfera di tutte le cose che importano: famiglia, amici, religione, lavoro, salute…[[45]](#footnote-45). Si tratta di riscoprire il ruolo determinante della responsabilità personale e l’importanza degli atteggiamenti soggettivi, che definiscono il carattere, la mentalità, la personalità, la coscienza del soggetto che lavora, e in cui si esprime la sua libertà. Atteggiamenti soggettivi o virtù, che portano a compimento il diritto e che non riducono le differenze ma la distanza, affermando la prossimità quale legge morale dei rapporti sociali quantunque grande sia il prezzo richiesto da tale legge.

 Questi atteggiamenti virtuosi originano non arbitrariamente, ma per sintonia con l’appello del bene che viene percepito nel rapporto. Così la disposizione a trattare con uguale rispetto le persone oggettivamente sostiene istituzioni che garantiscono la libertà individuale e viceversa; si può parlare di un «carattere» come qualità personale e anche collettiva/civile, benché analogamente, cioè di modi caratteristici di comportarsi verso gli altri nelle diverse culture, modi di sentire e reagire alla presenza e all’azione [**314**] di altri uomini. È indubbio che la vita e l’ideale di una società globalmente giusta devono attingere ampiamente a disposizioni consolidate di tolleranza, solidarietà, partecipazione, interesse alla vita civile, ecc.: le disposizioni virtuose prefigurano nei comportamenti degli individui anche l’indirizzo di fondo delle regole istituzionali a tutti comuni (*CDSC* 134). L’espresso della legge e delle istituzioni vive dell’inespresso della coscienza morale e della coscienza civile.

2.2. *La dialettica tra resistenza e resa*

Ovviamente la categoria della «possibilità» può prestarsi al rischio della perdita di identità, in particolare in una società pluralistica che richiede cooperazione e tolleranza[[46]](#footnote-46).

A motivo della complessità della vita sociale i condizionamenti pubblici aumentano, mentre si riducono le possibilità di influsso trasformatore da parte dell’individuo.

La globalizzazione provoca un aumento dell’interdipendenza di tutti da parte di tutti, che fa sì che decisioni prese in sfere sociali molto distanti dalla vita quotidiana di una persona siano direttamente rilevanti sulle sue condizioni di esistenza[[47]](#footnote-47). E questa accresciuta interdipendenza va di pari passo con la percezione, per l’uomo comune, di non potere nulla su scelte che sono fuori dalla sua portata[[48]](#footnote-48).

[**315**] Gran parte delle decisioni avvengono secondo meccanismi che frammentano e rendono difficile individuare le responsabilità: c’è il rischio di mescolarsi alla massa grigia, piegandosi alla maggioranza imperante. La volontà di resistenza non è soffocata per via autoritaria dalle costrizioni del sistema, ma va morendo lentamente dal profondo a partire dalla radice, se non si sviluppano le adeguate strategie di azione di modo che la tolleranza e la cooperazione non significhino rinuncia alle proprie convinzioni e livellamento delle posizioni diverse. C’è una responsabilità nei confronti della società, che si può assolvere solo facendo resistenza. La tolleranza non è quindi illimitata[[49]](#footnote-49). Ma la linea tra l’ingiustificato tradimento degli ideali e la mediazione ragionevole e realistica è sempre difficile da tracciare e richiede **discernimento sapienziale e non solo regole astratte**. Ciò richiede la mobilitazione di risorse di vari tipi per la critica sociale: fra queste risorse, la capacità di indignarsi di fronte a determinate scelte è forse decisiva. Nella fedeltà, per quanto evidentemente problematica, alla sua aspirazione all’assoluto — al Bene e al Giusto — l’impegno sociale del cristiano trae il suo significato e le risorse che consentono di selezionare le migliori possibilità d’azione, preservando l’integrità anche nelle situazioni più conflittuali e drammatiche.

Bisogna sviluppare le possibili strategie di azione e di resistenza, se non si vuole soccombere sotto l’impatto dell’azione stessa. In tal caso la cooperazione al male assumerebbe la figura della rinuncia alla propria identità e alla testimonianza delle proprie convinzioni. Questa responsabilità spetta a ogni cittadino, ma in modo speciale al politico. Tutti vorrebbero vedere in modo esperienziale come, nonostante il peso dei condizionamenti, [**316**] si possa mantenere la fedeltà alla (propria) coscienza[[50]](#footnote-50). Nonostante tutto, bisogna tener conto che dal cristiano, e particolarmente dal politico cristiano, si attende unatestimonianza chiara che deve trasparire nella scelta del maggior bene possibile[[51]](#footnote-51).

È necessaria una certa dose di «resistenza» al sentire comune, per dare una sferzata alla società: quello choc che in via normale si è chiamati a dare grazie a una testimonianza che supera la legge — ogni legge storica — mediante un comportamento più rigoroso e più «umano». Nella scelta tra «resa» (con conseguente accomodamento sull’accettazione mediana) e «resistenza» (con conseguente affermazione «pura» del proprio principio valoriale) sta sempre il difficile discernimento etico, ancor più difficile in politica, come abbiamo detto[[52]](#footnote-52). In ogni caso, non ci dovrà mai essere una «resa» senza una «resistenza», almeno quella resistenza minimale dell’esibire le ragioni delle proprie posizioni; né una «resistenza» senza una «resa», almeno quella resa minimale del comprendere le ragioni dell’altro. Il rapporto è sempre dialettico quindi, e spesso è difficile dire quale posizione lo mantenga il più aperto possibile a futuri avanzamenti.

2.3. *Il mediatore sociale*

Coloro che favoriscono un realismo escatologico e tendono a passare alla richiesta di un nuovo ordine [**317**] totalmente nuovo, vogliono una posizione cristiana non ambigua, quando il reale problema è come acquisire chiarezza più grande e nello stesso tempo vivere con qualche confidenza tra le inevitabili ambiguità e le differenze di opinioni[[53]](#footnote-53).

La strategia di mediazione in ordine al massimo bene possibile, in questo caso, diviene un veicolo per nuove vedute della condizione umana. Per questa ragione tale strategia di mediazione appare minima per quelli che sono interessati a raggiungere risultati pratici. E tuttavia una strategia particolarmente adatta nel contesto pluralistico: essa porta su un modello interattivo di rapporti sociali, anche politici, che superino l’orizzonte individualistico e strumentale[[54]](#footnote-54). Con questa strategia di impegno socio-politico il credente riesce a far capire agli altri la portata dei valori comuni, in cui tutti possano riconoscere spazi di libertà e di realizzazione validi per sé. Così la politica risulta attività etica di progressiva maturazione della convivenza umana, più che tecnica di potere e alternanza odio-vittoria/sconfitta. [**318**] Risulterà chiaro che, con la mediazione, la società tende a compattarsi sempre più.

L’approccio della mediazione, più che vedere gli interessi e i valori delle persone come meri ostacoli sulla propria strada ai quali dovrebbe essere fatta la minima concessione attraverso compromessi, conduce alla ricerca di soluzioni che tentano di integrare i vari interessi delle parti implicate. Con il **compromesso** tendono a crescere il **clientelismo** e il **sentimento dello sconfitto**, con la **mediazione** la **partecipazione e l’armonia**[[55]](#footnote-55).

La mediazione richiede l’abilità di impegnarsi con gli altri e di cercare un accordo su ciò che è desiderabile, anche se l’eventuale intesa rimane basata su differenti visioni[[56]](#footnote-56).

Con questa strategia tesa al massimo bene possibile il cristiano testimonia anche l’attaccamento alla libertà civile, [**319**] ai principi guida del non dominio, della mutua accettazione e dell’uguaglianza di *status*.

Egli svolge in questo modo la funzione di mediatore sociale che non cerca né di conciliare a ogni prezzo né di polarizzare a ogni costo, ma di aiutare ciascuno a riconoscere il suo avversario nei conflitti sociali. Il mediatore sociale è colui che spiega all’uomo di potere le motivazioni profonde della contestazione, che gli rivela che è lui che non ha un progetto globale, e non il suo avversario che lui accusa di voler tutto distruggere senza offrire alternative. Il mediatore sociale spiega anche all’anarchico la necessità di entrare nell’istituzione. Contro le schematizzazioni abusive è necessario uno spirito sperimentale, attento alle forme del conflitto. Bisogna divenire descrittivi e discernere i veri conflitti da quelli falsi, sia contro l’ideologia che li maschera che contro quella che li esaspera.

Se il cristiano è rivoluzionario a livello delle convinzioni e delle motivazioni, sul piano dell’azione si dedica alla riforma, che disegna i cambiamenti di fondo da imporre alla realtà sociale e politica. La rivoluzione diventa la pressione continua della convinzione sull’azione responsabile.

2.4. *Una risposta al nichilismo*

L’agire sociale, teso al massimo bene possibile, rappresenta anche una risposta al nichilismo. Il nichilismo può prendere la forma del pessimismo per disinganno nei confronti di un ideale stimato inaccessibile. La complessità delle questioni, l’impossibilità di trovare soluzioni definitive (sottosviluppo, ambiente, per esempio), i rischi degli effetti perversi, l’impotenza dell’individuo e anche delle istituzioni (parlamenti, ONU): tutto ciò conduce a disperare, «ad abbandonare i valori più alti, e nient’altro»[[57]](#footnote-57). [**320** ]Questa stanchezza che distoglie dal fare qualcosa e valorizza l’abbandono al corso delle cose è alimentata da correnti apocalittiche, secondo le quali il mondo reale è abominevole e il mondo ideale non esiste: gli uomini sono troppo decaduti perché possano intendere il discorso morale e l’ideale è inaccessibile agli uomini quali essi sono. Non è solo nichilista chi pretende che niente può essere fatto, ma anche colui che propone i valori più alti senza indicare i modi concreti di realizzazione e le vie di accesso.

Nella società pluralista e multiculturale il compito diventa più arduo e impegnativo. Lavorare per trovare convergenze tra appartenenti a diverse visioni religiose e secolari dipende, ricollegandoci ancora a Maritain, dalla convinzione che il consenso sul bene comune è da ricercare nell’ordine delle conclusioni pratiche. Ad esse non sono certo estranee le premesse di principio, che ispirano secondo credenze e giustificazioni diverse i soggetti convergenti, ma di queste si valorizza l’aspetto «**analogico**»[[58]](#footnote-58). La logica che qui opera **non è una logica di tipo univoco**, ma quella del riconoscimento di un elemento di identità nella permanenza di inviolabili e specifiche differenze.

Dire questo significa distinguere — cosa che è diversa dal separare — le premesse filosofiche e/o religiose dalle conclusioni pratiche, e dare dignità politica alle conclusioni, pur in quanto distinte dalle premesse. Si badi bene: non si intende minimamente insinuare che quelle premesse non abbiano influenza nella politica; ce l’hanno, e irrinunciabile, [**321**] per i soggetti politici. Solo si vuole affermare che le premesse acquistano natura politica non per il fatto di essere proclamate in quanto tali, ma nel momento in cui arrivano a informare di sé la società attraverso le conclusioni pratiche, le quali sono peraltro **sempre** opinabili. Ciò rende difficile la politica, perché essa richiede di non limitarsi a proclamare le premesse sterilmente, cioè senza che contribuiscano a forgiare il costume della società, e richiede di non perdere nella traduzione in conclusioni pratiche la forza ispiratrice del riferimento alle premesse, che solo danno senso e persuasività alle conclusioni.

Tutto ciò che propone procedimenti morali effettivi, verificabili, onesti, rigorosi, tutto ciò che evita gli entusiasmi sconsiderati o le condanne globali e pretenziose serve a stornare la volontà di scoraggiamento e a trovare le vie per un esercizio modesto, ma efficace, della responsabilità in una prospettiva dinamica che prende in conto la tensione verso scelte che concretizzino sempre meglio quella pienezza di bene, che sempre rimane distante dalla realtà storico-sociale.

Partendo dalla logica cristiana dell’incarnazione, che va nel senso opposto dell’idealismo, la fede permette all’uomo di scoprire che la propria fedeltà a Dio passa per il riconoscimento del maggior bene possibile nel presente. All’esigenza massimalista la fede oppone la pazienza e il rigore del compito concreto e spesso poco glorioso che si impone, se non si vuole deludere l’attesa legittima del prossimo. Non vi è qui come un modo di vivere la risurrezione nella forma di quel possibile latente in ogni *impasse*,e nella stessa morte? Questo valorizzare le buone possibilità nelle decisioni concrete e apparentemente modeste è efficace e razionale[[59]](#footnote-59).

[**322**] La decisione ragionevole e costruttiva di un avvenire comune dotato di senso si prende tenendo conto di elementi complessi. Non si misura solo sulla forza soggettiva delle convinzioni, sulla fermezza trascendente dei fondamenti o dei valori o sulla sottomissione ai principi. La decisione buona circa l’impegno nella società risulta dalla convergenza di fattori diversi mai assicurata in anticipo, di cui bisogna assumersi il rischio **e che può non accadere**. Convergenza possibile se colui che decide tiene conto dei parametri esistenti: non è senza guida per esempio a livello della deontologia della sua professione e dei modi di fare regolati. Può e deve anche misurare queste maniere di fare sul rispetto dell’uomo in ogni adempimento di ruolo, e trova di che consolidare la propria volontà contro il nichilismo nelle convinzioni che gli trasmettono le tradizioni religiose e morali.

2.5. *Per una spiritualità cristiana dell’impegno sociale*

Nell’ottica della spiritualità dell’impegno sociale del cristiano una comprensione della propria finitudine conduce a un realistico apprezzamento di ciò che uno può fare[[60]](#footnote-60). Conduce lontano dalle attese di una realizzazione immediata dei propri fini. L’azione per tali fini può richiedere, come abbiamo visto un duro lavoro graduale e sforzi pazienti, e implicare «compromessi» e alterni successi. Il fatto che si debbano attendere risultati parziali non fa [**323**] il compromesso lodevole in se stesso e non lo trasforma da mezzo provvisorio per un fine più grande in una meta finale d’azione. Ciò significa che il compromesso non è visto come un ostacolo insormontabile per i fini che uno è chiamato a raggiungere. L’incompiutezza storica non è tragica, ma illuminata dalla speranza: guadagna la vita integra chi fa dono della sua vita misurata e logorata dal tempo. L’incompiutezza è vissuta come cammino; l’uomo è *viator*.L’impegno civile e politico del cristiano è cifra del carattere sociale e fraterno del cammino storico dell’uomo[[61]](#footnote-61).

Cammino storico in cui la volontà di giustizia sociale realizzabile dall’opera dell’uomo è volontà «obbediente», non volontà eteronoma ma volontà che è riconoscente per il dono che l’ha preceduta e che accetta di affidarsi all’Altro quanto alla definitiva salvezza di ciò che è vissuto come limitato. Là dove il limite è integrato nella comprensione della finitezza (cioè della sua portata ontologica e metafisica) il possibile assume un senso, cioè un significato e una direzione determinata.

Considerarsi come un agente finito in obbedienza a Dio è anche un antidoto contro la disperazione e la rinuncia allo sforzo di fronte ai risultati parziali e ai fallimenti. Significa che una realistica autovalutazione può essere unita alla speranza che le proprie azioni faranno la differenza, che il fine della giustizia sarà sviluppato in qualche modo anche nelle contrarietà (CDSC 548).Con l’aiuto di Dio anche i parziali risultati saranno abbastanza per migliorare la giustizia. L’aiuto di Dio non implica un cieco ottimismo, ma presume il pieno riconoscimento delle difficoltà, in modo da non trascurarle, ma affrontarle [**324**] superando un’ansia paralizzante che potrebbe far apparire tali difficoltà insormontabili. La speranza in Dio non è un sostituto per la propria azione né un’assicurazione che le cose funzioneranno: essa sostiene l’azione contro i sentimenti di impotenza e di inefficienza. La fede in Dio non incoraggia la disperazione e tiene aperto uno spazio per l’attesa di una società organizzata in modo diverso. «La speranza in senso cristiano è sempre anche la speranza per gli altri. Ed è speranza attiva, nella quale lottiamo perché le cose non vadano verso “la fine perversa”. È speranza attiva proprio anche nel senso che teniamo il mondo aperto a Dio» (*Spe salvi*,n. 34).

Il cristiano lavora per fare la strategia conforme alla sua visione di totalità o di ciò che è umano. Le possibilità strategiche possono essere diverse: pacifismo, non pacifismo, rivoluzione, riformismo. Il cristiano non deve aspettarsi che la strategia sia sempre secondo il suo desiderio o rifletta perfettamente la sua visione: la sua visione è escatologica. Quando si muove come un rappresentante di Dio nel mondo, egli si muove come un pellegrino o un ambasciatore, non come un ufficiale burocratico. Questo significa che la sua visione informerà la sua decisione di sostegno o non per ogni particolare ideologia e strategia, basandosi sulla concezione dell’uomo e del suo destino illuminata dalla fede[[62]](#footnote-62). La visione escatologica non provvede uno schema di ordinamento sociale, ma parla invece della natura frammentaria e penultima di ogni schema o risultato di tali schemi[[63]](#footnote-63). Per questo il cristiano non partecipa alla lotta contro l’ingiustizia **perché egli spera di** [**325**] **abolire l’ingiustizia**. Egli partecipa a questa lotta, **perché l’ingiustizia è opposta alla volontà di Dio e ai suoi piani per l’umanità** (*Spe salvi*,n. 35).Spera che Dio abolisca definitivamente l’ingiustizia e desidera rispondere alla volontà ultima di Dio attraverso il pentimento, l’obbedienza e la testimonianza concreta nelle scelte condizionate, ma tese al maggior bene possibile[[64]](#footnote-64). Non siamo moralmente obbligati a rimanere aperti alla possibilità che le nostre buone intenzioni siano adempiute, anche se le nostre capacità di realizzarle sono esaurite? Dire che ciò che è oltre le possibilità umane non può essere una richiesta morale, non sarebbe una capitolazione dell’intenzione morale incondizionata alle condizioni finite della sua realizzazione, e non stabilirebbe come criterio dell’etica un calcolo del probabile successo? Il solo modo di uscire dal bisogno di Dio per realizzare il dovere incondizionato è di restringere l’orizzonte dell’etica a ciò che gli umani possono realizzare.

La volontà ultima di Dio è appresa dal cristiano attraverso la visione escatologica. Ciò che il cristiano porta col suo lavoro nella società è questa visione: «Le buone strutture aiutano, ma da sole non bastano» (*Spe salvi,* n. 23).

Se il credente si tira indietro non deve farlo con l’arroganza di essere nel giusto, ma con la convinzione che la strategia particolare non è nella direzione della totalità come egli la vede. Se resta, non è con la *ubris* del [**326**] rivoluzionario che pensa che egli finalmente cammina verso la giustizia, ma con la convinzione che può vedere ogni attualizzazione frammentaria e temporanea del tutto come un segno della visione escatologica a cui egli obbedisce.

Dentro i confini della visione escatologica le possibilità dell’immaginazione creativa sono circoscritte solo dal percepire propriamente il bisogno e dal discernere che cosa la totalità propriamente significa nella situazione[[65]](#footnote-65).

La libertà di essere ciò che Dio vuole noi siamo, implica la proposizione che lo *status quo* non è mai totalmente la volontà di Dio e non importa quanto ci avviciniamo alla libertà e alla totalità: noi non ancora oltrepassiamo i confini, perché i confini sono ancora nel futuro di Dio. «Per inventare occorre gettare un abbozzo di senso al di là della sensatezza abituale, verso l’impossibile. Questo allarga gli orizzonti, fa respirare meglio e genera progresso»[[66]](#footnote-66).

Per questo il conflitto, che è dato ineludibile nella e della società complessa, e in particolare della politica, non può essere negazione della pace sociale (che è il fine), ma è lo strumento atto a conseguire una pace più avanzata, laddove la pace sociale già raggiunta rischi di sancire una condizione di stallo, di arretratezza e di chiusura del processo di umanizzazione. Sembra che, nella storia, un livello superiore di pace sia raggiungibile solo mediante il conflitto. Ma, in quanto strumento, il conflitto non può essere autonomo rispetto al fine (la pace), bensì ad esso servente. Quindi deve essere soppesato bene in rapporto alla pace attuale, che temporaneamente insidia, e alla pace sperata, che intende promuovere.

Compito essenziale del politico è allora mantenere il conflitto a livello di strumento e la pace a livello di fine: [**327**] cioè, che il conflitto, da strumento per un livello superiore di pace, non diventi il fine dell’azione e quindi la negazione della pace; che la pace sociale, da prefigurazione temporanea della condizione finale, non diventi pretesa di realizzazione finale di essa, e quindi strumento di immobilismo e blocco della compiutezza dello sviluppo.

3.PECCATO SOCIALE E SOFFERENZA UMANA

3.1. *Il soggetto del peccato sociale*

La finitezza, la fragilità e una instabilità strutturale dell’essere umano nelle relazioni sociali sono costitutive dell’uomo e segnate anche dal peccato nella sua doppia dimensione personale e sociale.

Di fronte alla privatizzazione della religione, la teologia evidenzia il peccato sociale per comprendere la violenza nella nostra storia e il male collettivo in cui siamo implicati[[67]](#footnote-67).

La comprensione del peccato originale porta alla luce la connessione tra peccato personale e sociale[[68]](#footnote-68). E corregge il fraintendimento liberale che noi siamo nati in un ambiente neutrale, in cui il bene è accessibile a noi se noi lo scegliamo. Accennando ai grandi concentramenti di potere che riducono o soffocano le risorse della soggettività creativa dei singoli e quelle delle nazioni, *Sollecitudo rei socialis* [**328**] parla al riguardo della formazione di «strutture di peccato» (nn. 36-38). Certo **il peccato appartiene alla soggettività dell’uomo e non può, come tale, tradursi in termini propriamente oggettivi**. Questo non toglie che l’espressione venga a riproporsi con una duplice valenza. Da un lato l’aspetto perverso, per esempio, del capitalismo non nasce da un’inevitabile legge economica, bensì da una scelta o da una prospettiva storica più o meno remota. Dall’altro si tratta di notare a un tempo che **le decisioni etiche si risolvono pur sempre in una modificazione dei contesti oggettivi e che questi, per un processo di accumulo e di stratificazione, finiscono a loro volta per costituire delle condizioni strutturali e quasi dei moltiplicatori di perversione**.

L’insegnamento della chiesa sottolinea che siamo nati in un ambiente distorto e cresciamo con una coscienza parzialmente falsificata, e il bene diventa accessibile a noi attraverso molte conversioni: solo se resistiamo alla facile inclinazione della nostra natura ferita e seguiamo la chiamata trascendente indirizzata a noi nella vita. In particolare il narcisismo infantile è rafforzato dall’individualismo della società consumistica. Solo se entriamo in una cultura alternativa, che è animata dalla missione evangelizzatrice della chiesa, siamo capaci di muovere verso un’esperienza di vita meno alienante e più riconciliata (*Deus caritas est*,nn. 20-25).

Alcuni teologi definiscono il peccato sociale come un oggetto: è un’azione cattiva di una persona o di persone che tocca la vita della società e danneggia il bene comune. Questa definizione descrive un aspetto, ma rimane molto vicina al peccato personale e non situa la peccaminosità del mondo a un livello abbastanza profondo. Proponiamo di definire il peccato sociale con riferimento al suo soggetto. **Ciò che è proprio al peccato sociale è il fatto che il suo soggetto è una collettività**. Tenendo però presente che, essendo il male sociale operante in sistemi e istituzioni, come ricorda *Reconciliatio et pœnitentia* n. 16, si dovrebbe [**329**] superare una fuorviante opposizione tra peccato personale, imputabile al soggetto individuale, e «peccato sociale», imputabile a società/sistema/istituzione: ciò induce un’idea quantitativa di peccato compreso nell’opposizione tra uno e molti, e il timore di una sottovalutazione del primo; propizia inoltre la divisione di queste due «specie» di peccato come adeguata.

Il peccato sociale non è prodotto da una deliberazione e da una libera scelta. Causa conseguenze cattive, ma non la colpa nel senso ordinario. Le persone sono implicate in un’azione distruttiva senza esserne coscienti. L’alienazione, radicata e intensificata nelle istituzioni sociali, in cui essa sovrasta l’individuo, rende impossibile un’esistenza senza peccato anche se il peccato ha la sua radice nell’atto della volontà. Sotto questo aspetto l’alienazione sociale è formalmente parallela al rendere senza misura i desideri e i bisogni corporali da parte dell’immaginazione nella libertà soggettiva[[69]](#footnote-69). L’ambiente culturale diviene la sede del peccato anche se il peccato è un atto volontario. Ogni ambiente sociale è infetto dall’idolatria e dalla colpa, e provvede mezzi con cui questi atti originalmente individuali sono istituzionalizzati e rinforzati a livello civile.

3.2. *I diversi livelli*

Diversi sono i livelli del peccato sociale. il primo livello del peccato sociale è costituito da ingiustizie e da tendenze disumanizzanti, messe in atto nelle varie istituzioni che incarnano la vita collettiva delle persone, danneggiando un numero crescente di individui senza che ci sia una piena coscienza di questo. Ciò si spiega per il fatto che le [**330**] contraddizioni, che sono dentro le istituzioni, rimangono nascoste e solo dopo un lungo tempo appaiono gli effetti negativi, che immediatamente non sono riconosciuti come effetti del sistema.

Un secondo livello è costituito da **simboli culturali e religiosi** operativi nell’immaginazione e sostenuti dalla società, **che legittimano e rinforzano le istituzioni ingiuste** e intensificano il danno fatto a molte persone nella totale ignoranza. Tali sistemi simbolici sono le ideologie.

Un terzo livello del peccato sociale si riferisce alla falsa coscienza creata da queste istituzioni e ideologie, attraverso cui le persone **impegnano se stesse collettivamente nell’azione distruttiva come se facessero una cosa giusta**. Esempi ne sono lo spirito individualistico e competitivo, l’autocomprensione collettiva arrogante. Questa falsa coscienza esiste in vari gradi di intensità. È a questo livello che inizia la conversione dal peccato sociale con una crescente distanza da queste tendenze, accompagnata da una coscienza crescente delle loro ingiustizie.

Il quarto livello del peccato sociale è costituito dalle decisioni collettive generate da una **coscienza distorta**, decisioni che accrescono le ingiustizie e il potere disumanizzante delle tendenze in questione. Queste decisioni, prese per esempio da consigli di amministrazione di vario tipo, appaiono basate sulla libera scelta e deliberazione, mentre di fatto possono semplicemente essere le razionali conseguenze delle distorsioni costruite nelle istituzioni e duplicate nella coscienza. Questo è il livello dove il peccato personale entra nella creazione ed espansione del peccato sociale. L’intenzione cattiva e cosciente di una persona o di un gruppo può ingrandire il male operato dall’ambiente istituzionale e peggiorare l’organizzazione della società umana.

Esempio di questi quattro livelli può essere il problema della fame nel mondo. La principale causa va individuata nel sistema del libero mercato non regolato dalle istituzioni sociali: nessuna elargizione per quanto generosa di gruppi [**331**] di nazioni può alleviare il male fino a quando il sistema non è cambiato. **Il presente sistema funziona per fare profitti, non per nutrire le persone**: la fornitura e la distribuzione di cibo sono determinate dalla domanda effettiva, non dal bisogno umano. La domanda effettiva è definita in termini di capacità di pagare. Le forniture di cibo sono controllate in tale modo dalle tendenze dei prezzi di mercato.

L’approccio adeguato al problema esige che **l’autonomia del mercato sia** **relativa** e **normata dalla società** in modo che la società umana possa in qualche modo programmare una crescita adeguata delle forniture di cibo per la sua popolazione e una distribuzione alle persone secondo le loro esigenze oggettive. Nella realtà l’istituzione che regola la produzione e la distribuzione del cibo è definita dal principio del profitto, un principio che non ha nessuna relazione diretta ai bisogni delle persone. Il profitto non va rinnegato, ma articolato con altri principi del bene comune.

Implicito è il fatto che il mercato libero per il cibo è un’ingiustizia che nessuna generosità e buona volontà personale saranno capaci di superare (primo livello del peccato sociale). Ciò che dobbiamo cambiare è il sistema del dominio del mercato sulla società e non il mercato, tenendo conto che nella nostra società il libero mercato è legittimato dai simboli culturali e religiosi (secondo livello). La sua messa in questione è stimata sovversiva e desacralizzante. Questo sistema pervasivo ha creato in noi la convinzione che sia un elemento insostituibile ed efficiente in tutti i settori della società: per questo applichiamo il suo principio a più ampi aspetti della vita sociale (terzo livello). Si tratta di prendere coscienza delle ingiustizie create dalle distorsioni del sistema. Le decisioni per opera delle quali il mercato distribuisce il cibo possono divenire il luogo dei peccati collettivi, cioè di atti deliberati di persone per amore di più grandi profitti, che accrescono le ingiustizie del sistema nella distribuzione di cibo (quarto livello). Nella [**332**] crescita artificiale dei prezzi degli alimentari, per esempio, i peccati personali peggiorano il sistema. Nell’esortazione apostolica *Sacramentum caritatis* l’immagine concreta del pane suggerisce al papa parole forti sul pane che manca, cioè sull’indigenza e sulle disuguaglianze «che gridano verso il cielo». Si rinviene qui una chiara e inequivocabile responsabilità degli uomini. L’ingiustizia, la fame, le malattie, le guerre non sono una fatalità. Potrebbero essere rimosse. A produrle sono strutture ingiuste (n. 90).

Ne segue che **esiste una relazione dialettica tra peccato personale e sociale** (CDSC 117-119). Le istituzioni alienanti sono state create da persone con una prospettiva limitata e con inclinazioni peccaminose. E i peccati personali di pochi possono rendere le discrepanze istituzionali peggiori. I peccati personali possono danneggiare il prossimo, ma anche toccare la vita sociale, distorcere le istituzioni e ingrandire i loro effetti distruttivi. Il peccato di una persona in autorità, che usa il suo potere e la sua organizzazione per fini egoistici, appartiene alla categoria del peccato personale. Anche una decisione collegiale, che riguarda azioni ingiuste, è ancora un peccato personale in proporzione che questa decisione è deliberata. Male strutture, che tale decisione produce, portano alienazione alle persone per la loro stessa logica, e sono portatrici di peccato sociale. Queste strutture modificheranno la coscienza delle persone in esse implicate e produrranno un’autocomprensione alienante. I peccati personali sono allora tradotti in peccato sociale.

I peccati sociali creano un ambiente che promuove i peccati personali, e nutrono atteggiamenti che conducono a personali infedeltà e tradimenti. Le ingiustizie economiche, per esempio, incoraggiano egoismo e superficialità tra i vincenti, abitudini che facilmente portano al peccato. Le stesse ingiustizie che facilmente inchinano alla violenza o alla passività, producono rabbia e disperazione tra gli svantaggiati. In questa prospettiva, criminalità ed emarginazione sociale sono l’aspetto oscuro di una società orientata al [**333**] consumismo, che distrugge quelli che non hanno successo: ogni crimine personale è inserito in un particolare contesto sociale. Dire questo non è trovare scuse per le azioni cattive. Semplicemente si evidenzia il bisogno di un’analisi articolata, che prenda in conto sia i fattori personali che sociali.

La teologia manualistica tende a considerare solo il polo personale della dialettica senza sottomettere l’ambiente sociale alla critica dettagliata che viene applicata al soggetto individuale. La sociologia evidenzia che le istituzioni creano mentalità o coscienza collettiva, e che è necessario esaminare le istituzioni a cui le persone appartengono, se vogliamo comprendere e valutare le loro azioni personali.

Noi condanniamo, per esempio, il ladro, ma non esaminiamo allo stesso tempo il sistema sociale. Poiché il presente ordine esige la massimizzazione della produzione e quindi esige che noi espandiamo i nostri mercati, le imprese spendono molto denaro nella pubblicità per influenzare l’immaginazione delle persone e far crescere il loro desiderio di nuovi beni. La televisione ci fa sentire che a meno che non abbiamo quel bene, noi non viviamo secondo le attese della società. Alcune persone, che sono state persuase a questo ma non hanno sufficiente denaro, possono diventare ladri per libera scelta e poi la società che ha manipolato la loro immaginazione le mette in giudizio. Se la teologia omette l’analisi sociale, incoraggia la tendenza privatizzante e disegna una comprensione falsa della vita umana. Se manchiamo però di fare l’analisi personale sottostimiamo la libertà individuale e distorciamo l’immagine della persona[[70]](#footnote-70).

La tendenza privatizzante, omettendo la reciproca relazione fra trasgressione personale e contraddizione sociale, ha un nascosto significato politico. Porta a [**334**] pensare che le cose terribili che accadono nella società siano dovute alle azioni cattive dei singoli individui e non ci sia bisogno di esaminare le istituzioni a cui appartengono. La tendenza privatizzante protegge il potere e il privilegio istituzionale. In altri termini la privatizzazione del vangelo è ideologica.

Se il peccato viene presentato come una minaccia ai valori e all’autorità dei gruppi dominanti, il sostegno dell’ordine sociale diventa un dovere di religione. Se il peccato è la conformità al mondo, il peccato è una resa acritica alle norme della società e all’autorità delle sue istituzioni. Quest’ultima interpretazione è molto presente nel Nuovo Testamento: la visione del peccato include l’aspetto personale e sociale e pone questioni circa le istituzioni esistenti (1Gv 1,15, Gv 12,31; 14,30; 16,11).

Se non deprivatizziamo la nozione di peccato, rischiamo di fare della fede cristiana una protezione contro le ingiustizie e di trasformare la fede cristiana in un’ideologia.

Deprivatizzando la nozione di peccato, noi riguadagniamo il pieno significato personale e sociale della conversione e quindi le dimensioni sociali della grazia, richiamate dalle nozioni di Corpo mistico e di comunione dei santi[[71]](#footnote-71).

R. Haigh fa notare che «se la grazia è compresa solamente ed esclusivamente in termini individuali, essa abbandona il mondo al peccato nelle sue forme socio-storiche [...]. Poiché l’esistenza umana è sociale, si deve porre la questione della relazione della grazia con l’esistenza sociale: quale è il suo impatto sulla società?»[[72]](#footnote-72). E definisce la grazia sociale come «l’istituzionalizzazione e l’obiettivazione della dinamica della grazia che ha la sua origine nella [**335**] libertà personale»[[73]](#footnote-73). Essa è all’opera non solo nella chiesa, ma anche nell’insieme delle istituzioni che promuovono il bene comune. Quando la loro influenza stimola «l’autotrascendenza nel servizio degli altri, queste istituzioni possono essere considerate come i canali oggettivi della grazia di Dio», di qui l’obbligo che ci incombe di combattere le strutture di peccato per «la costruzione di istituzioni sociali di grazia in tutte le sfere della vita umana»[[74]](#footnote-74).

La metanoia del vangelo ci richiede di esaminare la nostra vita personale come anche le contraddizioni e ingiustizie nelle varie istituzioni a cui apparteniamo. L’enfasi sulla conversione privata può rendere le persone cieche alle strutture di peccato della società. Si portano la persone a pensare che le iniquità della loro società siano dovute ai peccati personali e possano essere rimosse solo con la conversione personale dei peccatori. Si manca di vedere che il male nella società ha una duplice radice: nel cuore peccatore degli uomini e nelle ingiustizie istituzionalizzate. Il male può solo essere superato da un movimento che includa il cambiamento sociale. Certo, prima ancora di fare giusto il sistema sociale (quando mai sarà compiuta quest’opera?) è possibile fare giusta la mia opera all’interno di questo sistema: è possibile ed è necessario che io non consenta a che la mia identità pratica di cittadino sia plasmata da quel sistema che mi vuole nemico e concorrente dell’altro uomo.

Il compito della teologia sociale è quello di richiamare le radici del male e risvegliare le coscienze, aiutare nel discernimento delle figure che può prendere il male senza essere riconosciuto come tale, accompagnare le pratiche per reperire con gli attori interessati le risorse e le forze disponibili a resistere al male, far scoprire degli spazi di responsabilità, tanto a livello individuale che collettivo [**336**] attraverso una creatività etica di fronte a situazioni inedite: «Queste situazioni non possono essere affrontate in modo superficiale» (*Sacramentum caritatis*, n. 89).

Tale compito della teologia sociale diventa urgente di fronte alle **etiche procedurali**, che, **dando la priorità al giusto sul buono, sembrano dimenticare la questione del male**.

3.3. *Ambiguità e redimibilità della libertà*

Non si tratta tanto di dare una risposta all’**enigma** del male nel senso di una teodicea razionale, ma di interrogarsi sul significato della **lotta** contro il male. La questione classica della teodicea: «Come il male ha potuto introdursi nella creazione?» diventa: «Di quali forze noi disponiamo nel combattimento spirituale contro il male?». Il superamento del male può essere attualizzato dalle possibilità puramente storiche e immanenti, come affermano l’ideologia marxista e l’ideologia tecnologica?

La risposta a questa questione può partire dal fatto che la libertà non può essere attualizzata obiettivamente se non in forma ambigua[[75]](#footnote-75).

Il carattere **ambiguo** dell’attualizzazione della libertà nelle strutture sociali significa che ci confrontiamo sempre con l’**alienazione** **sociale**, istituzionalizzata e simbolizzata (il peccato sociale o strutture di peccato). In ogni momento è sempre possibile accontentarsi di entrare nei circuiti degli atti sociali in funzione di **prospettive autoreferenziali** quali la classe, l’ernia, la religione, l’ideologia...

Ad ogni momento è possibile interpretare i gesti di riconoscimento dell’altro, che costituiscono la socialità, nella logica dello **scambio di tipo mercantile**. È il rischio di vedere gli altri solo nella funzione del loro **ruolo**.

[**337**] Tutte le comunità concrete umane sono **un miscuglio di comunione e di estraniazione, di libertà e oppressione**. Questa situazione crea l’esigenza per l’**apertura a un trascendente**, **che ha l’immagine e la realtà di una comunione liberata di liberi soggetti, una comunità di libertà che è dono di Dio e vero destino dell’umanità**[[76]](#footnote-76).

La risposta in breve è che la libertà finita e creata rimane una possibilità reale nel contesto dell’ambiente naturale e sociale di vita solo se le persone sono aperte a un potere liberante, che trascende tutti i loro ambienti fisici e civili (CDSC 122). È una peculiarità dell’essere umano che rimanga aperto a un aldilà, all’infinito[[77]](#footnote-77).

Se gli esseri umani sono aperti alla trascendenza, essi sono disponibili a nuove possibilità oltre l’alienazione presente: sono aperti alla possibilità di redenzione, sono redimibili. La redimibilità può essere colta da una fenomenologia che comprende il soggetto umano in relazione a un dono, a una creatività, a una trascendenza che va oltre l’autoreferenzialità.

[**338**] Che gli esseri umani appaiano aperti a un potere liberante e capaci di essere liberati può essere dedotto dal fatto che le persone danno consensi, prendono decisioni, agiscono e godono di comunione. Per questo fatto l’evento di liberazione è iscritto nelle possibilità dell’esistenza umana ed è discernibile già come realtà in una determinata comunità di fede con i suoi simboli di liberazione, la chiesa[[78]](#footnote-78).

Nell’ordine della fede **non c’è resistenza senza abbandono**: pretendere di dominare le sfide porta il rischio di lasciare i limiti delle nostre lotte fuori dalla sfera del combattimento. Il limite ci conduce verso la questione ultima delle risorse o forze di cui noi disponiamo per resistere.

In questo senso va inteso quanto dice Peukert quando afferma che l’agire comunicativo, che poggia sulla libertà e l’integrità dell’altro, e su un accordo in via di realizzazione, va al di là di ciò che può realizzare con le sue forze[[79]](#footnote-79).

L’etica della creatività intersoggettiva mette in evidenza ciò che c’è di tragico e di antinomico nell’agire etico dentro la società. Colui che agisce orientandosi verso la promozione della libertà dell’altro si espone: diventa tanto più vulnerabile quanto più si orienta alla libertà dell’altro e rinuncia a un agire ristretto a una manipolazione strategica, che preserva la sua propria esistenza o il suo proprio sistema sociale. **La libertà non raggiunge la sua piena realizzazione che nel libero riconoscimento da parte dell’altro. Ma questo non è precisamente in suo potere**. È per questo che una libertà innovatrice corre il rischio di esporsi all’inutilità o all’annientamento.

La questione che si pone è allora quella della salvezza [**339**] delle vittime annientate, quella di una libertà assoluta e salvatrice nella morte. Analitica e dialettica dell’agire comunicativo, e sociale in generale, portano verso il problema del fondamento della teologia e in definitiva della libertà umana.

A partire dall’analisi e dalla dialettica dell’agire finito e intersoggettivo sarà possibile sviluppare un’ermeneutica del comportamento e della proclamazione del Gesù storico, e del discorso della risurrezione, il fatto di dirigersi in comune verso la morte diventa il fatto di dirigersi con speranza verso Dio, attraverso il quale la realtà che si dona a sperimentare diventa liberatrice. Un’ermeneutica teologica fondamentale della realtà della risurrezione farà comprendere la risurrezione di Gesù non come un avvenimento isolato, ma come l’avvenimento che rende possibile esistere in una solidarietà incondizionata e illimitata: è il fondamento stesso di questa gioia estatica che appartiene al cuore del cristianesimo.

Il ruolo dinamico del negativo, dell’umiliazione e dell’ingiustizia e l’indignazione come motore della lotta per il riconoscimento nei suoi vari livelli della stima sociale, del diritto e della solidarietà trovano una speranza certa nell’annunzio della risurrezione di Gesù: la società può essere luogo del riconoscimento reciproco, di esso sono un pegno «le relazioni di dono»[[80]](#footnote-80). L’effettiva possibilità di un’esistenza in comune, in fratellanza, sotto il segno della cooperazione e non del conflitto, appare istituita dall’amore stesso di Dio nei confronti degli uomini come suoi figli, e per questo non distruttibile neppure dal peccato degli umani: la logica della carità e del dono, sta precisamente qui, in questo gesto fondatore e incondizionato. Il fondamento religioso dell’etica sociale trova la suprema formulazione nel comandamento dell’amore [**340**] del prossimo[[81]](#footnote-81). La dedizione di sé, una dedizione autorizzata dalla speranza nell’amore di Dio, è una dedizione che intende rendere testimonianza a quell’amore originario.

3.4. *La teologia sociale sotto il segno della croce*

L’esperienza di salvezza nella morte non è correttamente compresa se non verificata nel riconoscimento incondizionato dell’altro ora e qui.

La croce di Cristo quale simbolo del dono trascendente e liberante è un invito a tale speranza[[82]](#footnote-82). È un invito a sperare nella possibilità dell’adempimento ultimo di tutto ciò che è profondamente umano. Questa teologia della croce è perciò un umanesimo, non la negazione dell’umanesimo (CDSC 138). E una sorgente di lotta contro le condizioni che producono sofferenza, non motivo di passività di fronte all’oppressione[[83]](#footnote-83).

La teologia sociale sotto il segno della croce è una teologia che consegna lo sforzo della modernità di costruire tutto il significato morale come un’estensione della sopravvivenza temporale dell’io, nelle mani dell’Amico compassionevole che ci salva quando noi non possiamo farlo per noi stessi[[84]](#footnote-84).

Questa resa non è un sacrificio dell’intelletto, ma un possibile risultato della riflessione critica sull’esperienza [**341**] umana alla luce delle lezioni della storia e delle aspirazioni più alte dello spirito umano.

Il segno della croce fa sorgere una questione che deve essere affrontata da ogni essere umano, da ogni cultura e da ogni etica sociale: il problema dell’umana sofferenza[[85]](#footnote-85).

La chiarezza intellettuale e il realismo pratico domandano che riconosciamo che i nostri sforzi di alleviare le sofferenze umane nella società, sforzi costruiti sulla compassione, solidarietà e giustizia per quelli ai margini, non le elimineranno. Quando raggiungiamo questo punto limite ci sono due opzioni: o concludiamo che l’incapacità a generare uno schema per l’eliminazione delle sofferenze significa la fine dell’umanesimo o scopriamo una sorgente di speranza che sorpassa tutta la nostra capacità di pianificare e di controllare. La risposta del segno della croce indica che c’è un potere più grande di quello che noi possiamo radunare e che il potere sta nel salvare la solidarietà con tutti quelli che soffrono e sono abbandonati e gridano «Dio mio Dio mio perché mi hai abbandonato?» (Mc15,34)[[86]](#footnote-86).

Questa scelta tra disperazione e solidarietà è la scelta che ci indica la teologia sociale sotto il segno della croce. Essa rivela un Dio che è amico anche nel mezzo delle sofferenze della storia. Può salvare le minacciate aspirazioni dell’umanesimo e rendere credibile la speranza cristiana nella risurrezione.

**La croce** non è un segno che sta **alla fine della storia** proclamando la sua inevitabile caduta, ma è situata **al centro della storia** e rivela le crudeli sofferenze inflitte e subite, e la dolorosa plasmazione della coscienza e della [**342**] società da parte di tutti coloro che vogliono entrare in una novità di vita. Essa porta alla comprensione piena della dignità umana, dell’azione sociale, della giustizia e della redistribuzione della ricchezza: la croce conduce a una comprensione della realtà sociale e dei risultati storici **dalla prospettiva delle vittime della storia**, rende possibile riconoscere che **la società porta la faccia delle sue vittime**. Come K. Demmer arguisce, la prospettiva della croce può condurre a una migliore comprensione della persona umana e della sua natura universale «sotto le condizioni di un’esistenza kenotipa»[[87]](#footnote-87).

**L’opzione preferenziale per il povero** può essere compresa da questa prospettiva. La croce apre i nostri occhi alle tragedie della storia. Avverte contro tutte le **minimizzazioni estetiche** della sofferenza e gli **abusi ideologici**, e contro un’**interpretazione troppo ottimista** della storia. Ci spinge a dare attenzione alle profondità della sofferenza umana in cui possono discendere le nostre società.

E rafforza la convinzione che **la compassione, e non la malevolenza, è l’ultimo attributo del mistero al cuore del mondo**, il mistero di una presenza che ha piena compassione per tutti coloro che soffrono. È la rivelazione della solidarietà divina con ogni uomo che ha l’esperienza dell’abbandono. La croce è il segno preminente dell’amicizia divina e della misericordia, come afferma Tommaso[[88]](#footnote-88).

1. Schematizzando si potrebbero individuare le seguenti interpretazioni della categoria di «ideologia»: a) insieme di idee analizzate scientificamente, cioè spiegazione scientifica, e quindi vera, dei vari orientamenti di pensiero (illuminismo); b) sistema di idee legato a interessi economici di classe, particolari, indebitamente universalizzato e ad essi funzionale (marxismo); c) concezione della vita e del mondo che non recepisce il mutamento storico-sociale, ma si fissa in schemi rigidi e onnicomprensivi (posizione di Mannheim nel suo ormai classico *Ideologia e utopia);* d) insieme coerente di idee che fungono da principi regolatori e normativi per l’azione e la prassi politica, sullo sfondo di una immagine di società. [↑](#footnote-ref-1)
2. Per la categoria di ideale storico concreto, cf. J. Maritain, *Umanesimo integrale*, Borla, Torino 1962, p. 167. [↑](#footnote-ref-2)
3. Ci sono dei limiti che circoscrivono il legittimo pluralismo entro determinati confini: in linea di principio sono i contenuti etici, antropologici e teologici costitutivi della fede cristiana precedentemente a ogni ulteriore mediazione (sostanzialmente corrispondono — per quello che qui interessa — a ciò che è detto il contenuto utopico della fede). [↑](#footnote-ref-3)
4. N. Luhmann, *I sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale,* 11 Mulino, Bologna 1990. [↑](#footnote-ref-4)
5. R.T. De George, *Competing with Integrity in International Business,* Oxford University Press, Oxford-New York 1993. [↑](#footnote-ref-5)
6. Si tratta di superare il modello di pensiero che contrappone l’azione cristiana a quella profana, quell’interpretazione spiritualistica del cristianesimo, che prospetta una separazione pregiudiziale tra vita dello spirito e vita quotidiana, plasmata dalle forme della cultura dunque e dalle sue tradizioni civili. E postula un’irrilevanza del rapporto arcano tra l’anima e il suo Dio, la quale esonererebbe l’anima stessa da ogni mediazione pratica e storica. [↑](#footnote-ref-6)
7. *Summa Theologiæ*,i-ii, 62-64. [↑](#footnote-ref-7)
8. G. Piana, *Teologia del sociale ed etica*,in «Archivio Teologico Torinese» 1(2002), pp. 37-47. [↑](#footnote-ref-8)
9. Questa base comune consente allo stato di promuovere ulteriori fattori di stabilità: «Questa capacità è però effettiva solo a condizione che i cittadini in quanto seguaci di una determinata religione la pratichino effettivamente acquisendola come loro codice di vita» (E.W. Bockenforde**,** *Lo stato secolarizzato e i suoi valori*,in «Il Regno documenti» 18 [2007], 642). [↑](#footnote-ref-9)
10. Qui trova il suo fondamento, per esempio, anche l’etica professionale, quale modalità che esprime il compito morale di «servizio» agli altri attraverso le prestazioni. [↑](#footnote-ref-10)
11. M. Rhonheimeb, *Perché una filosofia politica? Elementi storici per una risposta,* in «Acta Philosophica» 1(1992), pp. 231-263. [↑](#footnote-ref-11)
12. P. Valadier, *L’anarchie des valeurs,* Albin Michel, Paris 1997 [↑](#footnote-ref-12)
13. La pluralità dei punti di vista resta l’ultima parola nell’apprezzamento dei valori? Ciò che non può essere scambiato, poiché deriva dalla gratuità, dà un valore che sfugge all’interscambiabilità e impreziosisce tutto il resto: «L’essenziale è invisibile agli occhi» (A. De Saint-Exupéry, *Il piccolo principe*,Gallimard, Paris 1959, p. 474). [↑](#footnote-ref-13)
14. L’ordine delle relazioni implica giustificate gerarchie delle relazioni. Il contraccambio del dono per esempio implica giustificate proporzioni, proprio in ordine alla salvaguardia della eticità delle relazioni (respingere un dono sproporzionato, rifiutare una regalia ricattatoria, sono limitazioni della donazione che vanno considerate eticamente doverose). [↑](#footnote-ref-14)
15. Il problema è di ricevere il dono senza assumere il giogo della dipendenza, restando liberi. [↑](#footnote-ref-15)
16. Rispetto al dono, ogni forma di produzione utilitaristica e di scambio calcolabile, per quanto giustificata in determinate circostanze, appare come una contrazione e una mortificazione di quella. La libertà che ispira il rapporto di donazione appare, in certe relazioni, come vincolo di una giustizia ideale dei rapporti supremamente degno di essere onorato. A qualsiasi prezzo. [↑](#footnote-ref-16)
17. Qui emerge il problema politico della democrazia. «La politica persegue la sintesi dei **fini parziali**, in quanto mira alla realizzazione di un progetto globale di convivenza in grado di dare volto concreto al bene comune. Nello stesso tempo, essa riconosce e ricerca la **gerarchizzazione dei medesimi**, scegliendo di promuovere quelli che in spazi e tempi determinati, ritiene e giudica più urgenti e decisivi in ordine alla promozione del bene comune, ponendo in essere le condizioni affinché il valore sia realizzato e rispettando convintamente il metodo democratico» (Diocesi di Milano, *L’impegno sociale e politico della comunità cristiana*,in «Aggiornamenti sociali» 5 [2001], pp. 442-450). [↑](#footnote-ref-17)
18. A. Lattuada, *Dalla fede alla prassi. Riflessioni di teologia morale,* in «Vita e Pensiero» 49 (1976), pp. 45-68. [↑](#footnote-ref-18)
19. L. Pizzolato – F. Pizzolato, *Invito alla politica,* Vita e Pensiero, Milano 2003. Talvolta con intenzioni magari buone, ma poco lungimiranti, si tende a privilegiare i propri ambiti di appartenenza e a realizzare ivi i propri valori, in gruppi chiusi, senza spossanti confronti esterni, per esibire l’efficacia del proprio messaggio e per imporre così, a chi lo rifiuta o lo snobba, un dialogo sulla base di valori dimostrati efficaci. [↑](#footnote-ref-19)
20. Ne deriva una concezione dello stato: esso non è più un «male necessario»; e, peraltro, nemmeno luogo di espletamento della politica, come per il marxismo: può e deve intervenire nella vita degli enti che lo precedono solo per tutelarli per quello che essi sono e ciò che devono essere nella costruzione della società. [↑](#footnote-ref-20)
21. «Chi potrebbe oggi sostenere che, per affermare i valori per noi importanti, basterà un’opposizione frontale alle trasformazioni in atto e un’obiezione di coscienza di fronte a ogni intervento legislativo che accetti di misurarsi con le questioni poste da un nuovo e discutibile costume?» (C.M. Martini, *Famiglia e politica. Discorso per la vigilia di S. Ambrogio* 2000, Centro Ambrosiano, Milano 2000, p. 18). [↑](#footnote-ref-21)
22. Chi ritiene che non sia possibile **graduare secondo consensualità** i propri valori, cercherà o di tradurre immediatamente in legge civile il dettato della propria fede secondo l’interezza — **almeno quella che egli si illude sia tale** — (integrismo) o di tenere separati i valori della fede da praticare secondo interezza in zone private, e le leggi della città, da abbandonare ad altri e per le quali varrebbe quindi la tecnica della furbizia e del pragmatismo (laicismo). Nel primo caso la politica perderebbe la sua capacità di creare consenso e, quindi, pace sociale, perché tutti gli altri si vedrebbero imposta una legge eteronoma. Nel secondo caso, la politica perderebbe la sua carica etica e sarebbe misurata dall’efficacia della forza più che dal confronto etico (L. Pizzolato – F. Pizzolato, *Invito alla politica,* cit., p. 43). [↑](#footnote-ref-22)
23. Per una esemplificazione di questa problematica nell’etica economica, cf. G. Manzone, *La responsabilità dell’impresa. Dottrina sociale della Chiesa e «Business Ethics» in dialogo*,Queriniana, Brescia 2002, pp. 38ss. [↑](#footnote-ref-23)
24. A. Gutmann, *The challenge of Multiculturalism in Political Ethics,* in «Phil050h and Public Affaire» 22 (1993), pp. 198-199 [↑](#footnote-ref-24)
25. J. Habermas arguisce che «il linguaggio come tradizione è evidentemente dipendente a sua volta da processi sociali che non sono riducibili a relazioni normative. Il linguaggio è anche un mezzo di dominio e potere sociale, e serve a legittimare relazioni di forze organizzate» . Habermas, *A Review of Gadamer’s «Truth and Method»,* in L. Gayle - A. Schrift, *The hermeneutic Tradition: from Ast to Ricœur,* Suny Press, New York 1990, p. 239). [↑](#footnote-ref-25)
26. Cf. F. Totaro, *Universalismo e relativismo,* in F. Botturi – F.Totaro (a cura), *Universalismo ed etica pubblica,* Vita e Pensiero, Milano 2006, pp. 55-80. [↑](#footnote-ref-26)
27. *Sacramentum caritatis,* n. 83. I valori fondamentali che Benedetto xvi ricorda sono «il rispetto e la difesa della vita umana, dal concepimento fino alla morte naturale, la famiglia fondata sul matrimonio tra uomo e donna, la libertà di educazione dei figli e la promozione del bene comune in tutte le sue forme. Tali valori non sono negoziabili. Pertanto, i politici e i legislatori cattolici, consapevoli della loro grave responsabilità sociale, devono sentirsi particolarmente interpellati dalla loro coscienza rettamente formata, a presentare e sostenere leggi ispirate ai valori fondati nella natura umana». [↑](#footnote-ref-27)
28. Anche Benedetto xvi, *Discorso ai partecipanti al convegno promosso dal Partito Popolare Europeo 20 marzo 2006.* Se i «valori non negoziabili» sono radicati nella natura comune dell’uomo la loro intellezione è una competenza propria della «naturale» e comune ragio nevolezza, su questo terreno sarebbe decisiva soltanto l’evidenza delle ragioni avanzate. [↑](#footnote-ref-28)
29. J. Maritain, *L’uomo e lo stato,* op. cit., p. 106. [↑](#footnote-ref-29)
30. F. D’agostino, *La verità politica non è la verità antropologica*, in «Avvenire» 7 luglio2007, p. 2 [↑](#footnote-ref-30)
31. M. Ivaldo, *La chiesa e i politici,* in «Il Regno» 4 (2007), pp. 75-78. [↑](#footnote-ref-31)
32. *Il bene comune oggi,* cit., n. 14. [↑](#footnote-ref-32)
33. I vescovi italiani, nel loro documento *Educare alla* legalità si occupavano di educare alla legalità, non solo di come si amministra la giustizia. Al n.11 viene detto che «se i fini vengono affermati senza un preciso riferimento alle loro condizioni concrete di realizzazione, ogni norma potrebbe apparire un attentato alla loro idealità». Vale a dire che se il cristiano si limita ad affermare i fini nella città terrena, senza un preciso riferimento alle condizioni concrete per realizzare quei fini, ogni norma che viene fuori nella città, potrebbe apparire un attentato a quei fini. [↑](#footnote-ref-33)
34. In questo ambito la teologia morale discute della cooperazione materiale remota a una legge ingiusta, cioè la cooperazione nella quale il male implicato è accettato come effetto secondario non voluto, può essere giustificata e necessaria quando è chiamata in causa una grave responsabilità morale, ad esempio per limitare l’ingiustizia della legge in questione o, ancora, per rispettare il dovere morale in un altro campo (T. Bertone, *I cattolici e la società pluralista, le leggi imperfette e la responsabilità dei legislatori*,in «Medicina e morale» (2001), pp. 835-875). [↑](#footnote-ref-34)
35. Bertone, *I cattolici e la società pluralista,* cit. [↑](#footnote-ref-35)
36. Si tratterebbe allora di un relativismo morale, nocivo per la vita democratica, «la quale ha bisogno di fondamenti veri e solidi, vale a dire di principi etici che per la loro natura e per il loro ruolo di fondamento della vita sociale non sono “negoziabii”» (Congregazione per la Dottrina della Fede, *Nota dottrinale su alcune questioni riguardanti l’impegno e il comportamento dei cattolici nella vita pubblica*, 16 gennaio 2003, n. 3). [↑](#footnote-ref-36)
37. «Se è vero che i principi etici sono assoluti e immutabili e l’azione politica deve sempre ispirarsi ad essi, è pur vero però che l’azione politica non consiste di per sé nella realizzazione immediata dei principi etici assoluti, ma nella realizzazione del bene comune concretamente possibile in una determinata situazione» (intervento del cardinal Martini nel 1998 nel quadro di una lezione tenuta alle scuole di formazione politica della diocesi di Milano, cit. da F. Monaco, *Dare forma eucaristica alla vita*,in AA.VV., *Sacramento dell’amore,* Paoline, Milano 2007, p. 88). [↑](#footnote-ref-37)
38. Cf. cap. 1. [↑](#footnote-ref-38)
39. Ivaldo, in *La chiesa e i politici*,cit. [↑](#footnote-ref-39)
40. A questa pratica della mediazione si potrebbe naturalmente obiettare che il complesso valoriale riconosciuto come comune, necessariamente finirebbe per lasciare fuori nel momento pratico aspetti o parti essenziali dei «valori di partenza» di ciascuna posizione, che invece verrebbero conservati come tali nella pratica del compromesso. A questa obiezione si potrebbe tuttavia contro-argomentare che essa descrive sì una situazione effettiva, ma che il risultato ottenuto dalla mediazione, in quanto si fonda in ogni caso su un insieme di valori riconosciuti, può rappresentare **un parziale ma** **reale** avanzamento nel bene comune, ad esempio in quanto limita comportamenti arbitrari o evita una lacerazione della coesione (pace) interna di una comunità da cui sarebbero da attendersi conseguenze peggiori. Inoltre il risultato conseguito non impedisce affatto che la posizione che ha accettato la pratica della mediazione continui a richiamare l’attenzione delle persone sulla costellazione di valori fondamentali che giudica valida, lavorando attraverso la via dell’argomentazione e con la concreta testimonianza per conquistarne il libero e ponderato consenso, se non subito almeno in prospettiva. [↑](#footnote-ref-40)
41. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Nota dottrinale su alcune questioni...,* cit., n. 7. [↑](#footnote-ref-41)
42. «Le attività politiche mirano volta per volta alla realizzazione estremamente concreta del vero bene umano e sociale in un contesto storico, geografico, economico, tecnologico e culturale ben determinato», *ivi*. [↑](#footnote-ref-42)
43. «Se il compromesso può costituire un legittimo bilanciamento di interessi particolari diversi, si trasforma in male comune ogniqualvolta comporti accordi lesivi della natura dell’uomo» (Benedetto xvi, *Discorso ai partecipanti al convegno COMECE per i 50 anni della firma dei trattati di Roma,* 24 marzo2007). [↑](#footnote-ref-43)
44. «Il che implica che si sappia distinguere la promozione della mentalità e del sentire comune circa un valore, e la sua traduzione legislativa. Le più diverse circostanze storico-contingenti possono comportare che, in concreto, valori nobili e grandi debbano vedere differita la loro pur opportuna e doverosa traduzione legislativa, poiché non sono ancora promossi democraticamente dalla maggioranza»; Diocesi di Milano, *L’impegno sociale e politico della comunità cristiana*,in «Aggiornamenti sociali» 5 (2001), p. 448. [↑](#footnote-ref-44)
45. Tale comprensione dell’autointeresse può solo essere sviluppata nelle relazioni con gli altri, nell’esercitare l’immaginazione nell’apprezzare gli interessi degli altri, nell’accettare l’ambiguità e la tragedia come dati della condizione umana. [↑](#footnote-ref-45)
46. Da qui la necessità che si alimenti, invece, la tensione tra valori e disvalori. La morale cristiana ha allora anche una funzione «parenetica» nel senso di stimolare un costante riferimento al valore. [↑](#footnote-ref-46)
47. Tutte le decisioni economiche nell’ambito dei mercati internazionali sono di questo tipo, così come lo sono le decisioni economiche le cui conseguenze hanno un impatto sulla salvaguardia dell’ambiente, molte decisioni che riguardano l’applicazione di nuove tecnologie, e scelte che riguardano l’utilizzo di determinate armi. [↑](#footnote-ref-47)
48. In questa situazione, mi chiedo se la riduzione dell’etica alla ricerca individuale dell’«autentico» non rischi di legittimare semplicemente lo *status quo*. [↑](#footnote-ref-48)
49. Circa la collaborazione formale e materiale al male cf. G. Manzone, *Società interculturali e tolleranza,* op. cit., pp. 170ss. [↑](#footnote-ref-49)
50. La forza morale della convinzione della democrazia vive della esemplarità delle *élites* politiche. [↑](#footnote-ref-50)
51. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Nota dottrinale su alcune questioni...,* cit., a. 7. [↑](#footnote-ref-51)
52. La vera politica è, per così dire, tenuta — e anche condannata — a vedere il tutto, alimentandosi a una cultura, ma a dover sceglierne una parte, col rischio di contraddire il tutto o di graduarlo male, e quindi di danneggiarlo. Ma proprio per questo essa resta il più alto e compiuto banco di prova dell’eticità dell’uomo. [↑](#footnote-ref-52)
53. Quando ci sono differenze inconciliabili di opinioni su fatti rilevanti a motivo di diversità ideologiche e non può essere raggiunta uaa conclusione di livello medio, sarà possibile, afferma E Berger, isolare gli approcci diversi e chiedere ai proponenti di ognuna di affermare chiaramente le proprie posizioni e le loro opinioni sulle posizioni degli altri.

Ciò fa giustizia alle ambiguità nei problemi etici in rapporto ai quali le posizioni dei cristiani devono essere chiarificate, prende sul serio la necessità d’i pensare attraverso di esse e di rapportarsi agli altri, sia cristiani che non, che giungono a diverse conclusioni.

È necessario però avere persone disposte a sottomettere le loro convinzioni e valori alla discussione ragionata (E BERGER, *Conclusion,* in ID. (a cura), *The limits of Social Cohesion,* Westview Press, Boulder 1998, pp. 352-372). Berger menziona tre tipi di mediazione: imperativa, pragmatica e dialogica. E ricorda che non è possibile avere un dialogo tra militanti fanatici [↑](#footnote-ref-53)
54. R. Bellamy, *Liberalism and pluralism*,Routledge, London 1999. Secondo Bellamy la posizione di coloro che tendono a far prevalere gli argomenti più stringenti è resa problematica dal pluralismo perché più di un argomento razionalmente stringente può essere in gioco. [↑](#footnote-ref-54)
55. Nella pratica del compromesso un contraente concede all’altro di realizzare una parte del suo disegno, a patto che il secondo conceda al primo di realizzare una parte del proprio; qui i valori degli attori del compromesso non vengono posti in comunicazione: ogni parte rivendica il proprio spazio e tende semplicemente a conservare il proprio patrimonio identitario. Nella pratica della mediazione invece si cerca d’individuare un complesso valoriale che possa diventare oggetto di comune riconoscisnento, e da qui si procede per realizzare quelle parti dei rispettivi disegni che risultano comuni e accomunanti (L. e F.Pizzolato, *Invito alla politica*,cit,, pp. 43ss.). [↑](#footnote-ref-55)
56. Michael Baurmann ha posto al centro del contributo qui tradotto una tripartizione tra «agire solidale nel proprio interesse», «agire solidale per equità» e «agire solidale per spirito di sacrificio» che si presta senz’altro a precisare analiticamente questa situazione: esempio del primo è quell’orientamento altruistico che si ritrova nelle relazioni di mercato e che in realtà altro non è che una forma di egoismo lungimirante, orientato da un’etica della qualità della vita; esempio del secondo è un agire ispirato al principio di universalizzazione secondo un modello contrattualistico (qui il riferimento è all’idea rawlsiana di società come «equo sistema di cooperazione»); esempio del terzo è infine un agire contrassegnato da un’etica del dono e della sacralità della vita e finalizzato all’alleviamento del bisogno soggettivo di altri (M. Baurmann, *Solidarietà come norma sociale e come norma costituzionale*,in K. Bayertz - M. Baurmann, *L’interesse e il dono*, Comunità, Torino 2002, pp. 55ss.). [↑](#footnote-ref-56)
57. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*,9 (107), cit. da P. Valadier, *L’inevitabile morale,* Morcelliana, Brescia 1998, p. 167. [↑](#footnote-ref-57)
58. Maritain afferma che la comune ispirazione fondamentale e la comune fede fondamentale di cui una società ha bisogno per vivere, non appartengono all’ordine del credo religioso e della vita eterna, ma all’ordine temporale e secolare della vita terrena, della cultura e della civilizzazione. Esse costituiscono l’oggetto d’un accordo pratico più che teorico o dogmatico, cioè si ricollegano a conclusioni pratiche che lo spirito umano può cercare di giustificare — bene o male — a partire da punti di vista filosofici del tutto diversi (J. Maritain, *La phiosophie dans la cité*,Alsatia, Paris 1960, pp. 152ss.). [↑](#footnote-ref-58)
59. Nessuno pensa che si vincerà il terrorismo con qualche azione strepitosa, ma si possono segnare delle nette vittorie con la lotta paziente, metodica e microscopica: quella che rivela i movimenti clandestini, ricostruisce le fila, smonta le reti, si mobilita costantemente. Le dimissioni per esempio di un alto ufficiale di fronte alla corruzione: non eliminano il male ma scuotono le coscienze e infondono fiducia in cose diverse dalla viltà o dalla fatalità. [↑](#footnote-ref-59)
60. L’insegnamento del cristianesimo si è prestato a una pluralità dì letture che hanno ispirato delle spiritualità molto diverse nella valutazione dell’impegno sociale nelle realtà terrene (R. Remond, *L’évolution de l’engagement politique des chrétiens,* in «Lumière & Vie» 273 [2007], pp. 19-29). [↑](#footnote-ref-60)
61. Si tratta di un’**etica della** **finitudine**, capace della **pazienza** richiesta dal compito di trasformare strutturalmente situazioni e pratiche. E la capacità di sopportare questo disagio è il segno di una posizione che è vero coraggio etico. [↑](#footnote-ref-61)
62. Il cristiano per esempio non può identificarsi con il marxismo, l’idealismo o i fini utopici perché egli sa di più, né egli può completamente dissociarsi da essi perché egli sa che questi fini sono distorsioni più o meno motivare della sua visione [↑](#footnote-ref-62)
63. I cristiani sono stranieri nel senso che non possono identificarsi totalmente con qualche ordine presente del mondo o programma sociale, ma neppure abbandonano il mondo al male in un modo settario. Sarebbe la negazione della dottrina della creazione e un affronto al futuro escatologico che tutta la creazione attende. [↑](#footnote-ref-63)
64. Certo come segnala von Balthasar «le strutture profane sono le strutture della finitudine e della vanità (Rm 8,20)» ma «questo non equivale alla rassegnazione alla presenza del mondo tale quale è. Al cristiano incombe il compito di penetrare le strutture finite, per quanto può, di uno spirito infinito d’amore e di riconciliazione, sapendo bene che esse opporranno sempre, nel loro insieme, resistenza a questa penetrazione» (H.U. von Balthasar, *L’engagement de Dieu*,Culture et Vérité, 1995 pp. 116-117). È un realismo sano che mobilita. [↑](#footnote-ref-64)
65. G.Manzone, *Invito alla Dottrina sociale della Chiesa,* op. cit., pp. 202ss. [↑](#footnote-ref-65)
66. *Il bene comune*, cit., n. 35. [↑](#footnote-ref-66)
67. Il dialogo con le etiche secolari e procedurali non è senza ambiguità allorquando in nome della laicità e di un’etica della comunicazione ogni riferimento alle convinzioni religiose è proibito dallo scambio tollerante. Le convinzioni religiose e i concetti di verità e di assoluto di cui la teologia sociale è portatrice vengono relegati nella sfera privata. [↑](#footnote-ref-67)
68. Una lucida analisi della questione dal punto di vista dell’antropologia teologica è quella di A. Bertuletti**,** *Peccato sociale, una categoria controversa,* in «Teologia» 2 (1987), pp. 40-58, con abbondante bibliografia; dal punto di vista strettamente morale, cf. S. Bastianel, *Strutture di peccato. Riflessione teologico morale,* op. cit., pp. 15-38. [↑](#footnote-ref-68)
69. J. Bichot - D. Lensei, *Les autoroutes du mal. Les structures déviantes dans la societé moderne*,Presse de la Renaissance, Paris 2001; anche Coste, *Les fondements théologiques de l’Evangile social*,cit., pp. 216ss. [↑](#footnote-ref-69)
70. Il terrorismo ci fa esprimere orrore per la violenza ma deve anche farci riflettere sulle ingiustizie che rendono un tale crimine possibile. [↑](#footnote-ref-70)
71. Coste, *Les fondements théologiques de l’Evangile social*, cit,, p. 221. [↑](#footnote-ref-71)
72. R. Haigh, *The social dimension of grace,* in P. Schussler - F. Fiorenza – P.Galvin (acura), *Systematic Theology*,vol. II, Fortress Press, Minneapolis 1992, pp. 126-135, 129. [↑](#footnote-ref-72)
73. *Ivi*, p.130. [↑](#footnote-ref-73)
74. *Ivi*, p.132. [↑](#footnote-ref-74)
75. È la direzione intrapresa dalla riflessione di F. Hegel**,** *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza, Bari 1967, § 482. [↑](#footnote-ref-75)
76. All’apertura verso il trascendente giungiamo anche attraverso queste domande: Che cosa impedisce all’immaginazione di rendere schiava la volontà totalmente? Che cosa rende possibile alla comunione di sopravvivere in mezzo a un mondo sociale alienante e oppressivo? Come gli interessi conflittuali dell’autonomia e della comunità devono essere riconciliati? Se la volontà è finita e contingente, non autoconsistente, da quale potere può essere sostenuta contro le forze dell’ambiente fisico e sociale? [↑](#footnote-ref-76)
77. Contro Sartre, Pannenberg arguisce che questa apertura non può essere l’espressione solo di una mancanza umana o di un bisogno che manifesta se stesso in tendenze creative, perché anche la mancanza presuppone la possibilità di una totalità che manca. Conseguentemente ci deve essere un fondamento che sostiene per l’esperienza di apertura e che non può essere né nell’essere umano né nel mondo esistente. «Questa realtà non è semplicemente ipostatizzata come trascendenza oltre il mondo né è solo l’ideale che l’uomo proietta nel suo desiderio per l’autorealizzazione poiché egli ègià sempre dipendente per ogni autorealizzazione da quella realtà che sostiene che è antecedente a tutte le proiezioni come il fondamento della loro possibilità» (W. Pannenberg**,** *Basic Questions in Theology,* Fortress Press, Philadelphia 1971). [↑](#footnote-ref-77)
78. Se la redenzione non è di fattoaccessibile la redimibilità sarà di fatto un tragico inganno. Rimane però soggetta a varie interpretazioni simboliche. [↑](#footnote-ref-78)
79. H. Peukert, *Agir communicationnel, les systèmes de l’accroissement de puissance et le projet inachevé des Lumières et de la théologie,* in E. Arens (a cura), *Habermas et la théologie*, op. cit., pp. 47-73. [↑](#footnote-ref-79)
80. Cf. cap 2. [↑](#footnote-ref-80)
81. L’amore non è sentimento o affetto (anche se non può prescindere dagli affetti), ma è scelta e agire concreto. Il comandamento può essere espresso nei termini di dare la vita per i propri amici (Gv 15,13). [↑](#footnote-ref-81)
82. Di fronte al sospetto verso tutte le visioni morali e al cinismo ironico (Rorty) noi abbiamo bisogno di speranza nelle possibilità della solidarietà, speranza che le aspirazioni umane non sono futili (D. Hollenbach, *The Global Pace of Public Faith,* op. cit.). [↑](#footnote-ref-82)
83. J. Ellacuria, *The Crucified People,* in J. Ellacuria - J. Sobrino, *Misterium Liberationis*, Orbis, Maryknoll 1993, p. 680. [↑](#footnote-ref-83)
84. D. Tracy, *Plurality and Ambiguity*, Harper & Row, New York 1987, pp. 109-111. [↑](#footnote-ref-84)
85. Ogni umanesimo sarà credibile solo se include, oltre alla celebrazione delle altezze a cui le culture possono giungere, anche una compassione per le sofferenze in cui esse possono cadere. Il perseguimento dell’universalità in etica significa che la realtà dell’umana sofferenza dovunque accada deve essere centrale per qualche forma di moralità comune. [↑](#footnote-ref-85)
86. S. Weil, *Waiting for God,* Harper & Row, New York 1973, pp. 135- 136. [↑](#footnote-ref-86)
87. K. Demmer, *Naturrecht und Offenbarung,* in M. Heimbach-Steins- A. Lienkamp - J. Wiemeyer (a cura), *Brennpunkt Sozialethik. Theorien, Aufgaben, Methoden,* Herder, Freiburg/Basel/Wien 1993, p. 42. Anche una visione kenotipa della dignità umana alla luce della croce può acquisire un significato universale. Rinunciare ai tuoi propri diritti per far spazio ai diritti degli altri non è un atteggiamento ovvio. [↑](#footnote-ref-87)
88. *Summa Theologica,* ii-ii, q.30, art. 2. [↑](#footnote-ref-88)