



CENTENARIO DELLE SETTIMANE SOCIALI
Pistoia, Pisa 18-21 ottobre 2007

Documento Preparatorio

COMITATO SCIENTIFICO E ORGANIZZATORE
SETTIMANE SOCIALI DEI CATTOLICI ITALIANI

**«IL BENE COMUNE OGGI:
UN IMPEGNO CHE VIENE DA LONTANO»**

1. Nel 2007 si compiono cento anni dalla prima Settimana Sociale dei Cattolici Italiani, svoltasi a Pistoia dal 23 al 28 settembre 1907. La ricorrenza offre l'opportunità di compiere una riflessione approfondita sul senso del cammino percorso e sulle prospettive future. In questo contesto il Comitato Scientifico e Organizzatore delle Settimane Sociali ha deciso di dedicare la prossima 45^a Settimana, in programma a Pistoia e a Pisa dal 18 al 21 ottobre 2007, al tema: *Il bene comune oggi: un impegno che viene da lontano*.

Promotore della prima Settimana Sociale fu Giuseppe Toniolo, un protagonista del Movimento cattolico a cavallo tra il XIX e il XX secolo. Nacque a Treviso il 7 marzo 1845 e giunse alla cattedra di Economia Politica all'Università di Pisa nel gennaio 1879. Morì alla fine della prima guerra mondiale il 7 ottobre 1918. Egli è forse il maggiore esponente del pensiero sociale cristiano dell'inizio del secolo scorso. Interprete e critico acuto sia del capitalismo sia del socialismo, Toniolo cerca forme di superamento del meccanismo della concorrenza nelle sue espressioni più radicali, come pure dello schema deterministico che soggiace all'ideologia marxista, guardando al momento economico come a uno dei luoghi etico-sociali e, insieme, etico-politici privilegiati della storia. L'alternativa che delinea non è la tradizionale «terza via», ma un progetto di democrazia orientata al perseguimento del bene comune, facendo leva sul solidarismo e sulla cooperazione, raccordando la difesa dei diritti al richiamo dei doveri, salvaguardando il primato della persona e del lavoro umano nei processi produttivi, ribadendo la necessità di ispirare l'azione dei singoli e delle comunità ai valori morali.

Il tema prescelto per questa edizione centenaria della Settimana Sociale – *il bene comune oggi* – poggia su due idee fondamentali: la memoria del contributo dei cattolici (nn. 2-12) e le nuove responsabilità che il futuro comporta (nn. 13-28).

Il contributo dei cattolici alla società italiana

2. Agli occhi della storia, non si può non riconoscere che i cattolici hanno dato un apporto fondamentale alla società italiana e alla sua crescita, nella prospettiva del bene comune. È necessario alimentare la consapevolezza, non solo fra i cattolici ma in tutti gli italiani, del fatto che la presenza cattolica – come pensiero, come cultura, come esperienza politica e sociale – è stata fattore fondamentale e imprescindibile nella storia del Paese, e in questa prospettiva le Settimane Sociali svoltesi nel corso di un secolo costituiscono un tassello oggettivamente significativo e rilevante.

Giova notare che l'apporto dei cattolici alla vita del Paese è presente già dagli inizi della fondazione dello Stato unitario, cioè in quel secondo Ottocento che vide i cattolici «né eletti né elettori», in un clima di «opposizione cattolica» ma di forte impegno nella società civile. Infatti dalla seconda metà dell'Ottocento fino agli inizi del Novecento i cattolici italiani, per alcuni aspetti esclusi e per altri aspetti auto-esclusi dalla vita politica a causa delle note vicende risorgimentali e post-risorgimentali, misero in atto un enorme sforzo di pensiero per elaborare una concezione della società e programmi socio-politici coerenti con la visione cristiana: le Settimane Sociali nascono, fra le altre iniziative, proprio per rispondere all'esigenza di una riflessione diretta a un impegno concreto nella società; più precisamente per l'esigenza di dare un contributo progettuale alla società italiana.

3. Il capitale di idee e di progetti in questione venne contestualmente messo alla prova, come in un grande laboratorio, in quella società civile nella quale soltanto era data allora ai cattolici la possibilità di poter operare. La realizzazione di una fitta rete di opere, iniziative sociali ed economiche, messe ben in evidenza dalla storiografia, ha contribuito non poco a «fare gli italiani», nel senso vero e non ideologico del termine, cioè a creare i collanti grazie ai quali soltanto è possibile costruire una società politica. Nonostante il loro rimanere fuori dell'agone politico, grazie anche alla riflessione scientifica e culturale delle Settimane Sociali i cattolici furono fortemente impegnati nella formazione di generazioni di italiani ai sentimenti di appartenenza, di lealtà allo Stato, di patriottismo, così come nella educazione a quelle virtù civiche e più ancora a quel sentire morale e a quell'etica civile che costituiscono il presupposto necessario per una ordinata convivenza e per la stessa effettività della volontà dello Stato, così come espressa nella legge. Basta, al riguardo, scorgere i titoli delle prime Settimane per rendersi conto di quanto e come l'attenzione dei cattolici italiani fosse incentrata sulla società civile e ad essa rivolta per promuoverne lo sviluppo¹. Questo comporta l'elaborazione di un progetto politico per il quale la casa comune non poteva essere costruita senza la società civile o addirittura contro la società civile.

L'unico caso nel quale l'attenzione fu rivolta esplicitamente verso la società politica lo si rinviene proprio alla fine dell'età liberale: «Lo Stato secondo la concezione cristiana», infatti, fu il tema della X Settimana Sociale, svoltasi a Roma nella primavera del 1922. Il cambiamento di attenzione non è senza significato, se si pensa alla politica di *ralliement* fra Stato e Chiesa posta in essere dagli ultimi governi liberali, ai tentativi di soluzione della *Questione romana* imbastiti alla fine della prima guerra mondiale, comunque a quella «conciliazione silenziosa» – com'è stata efficacemente definita – che

¹ «Movimento cattolico e azione sociale. Contratti di lavoro, cooperazione e organizzazione sindacale. Scuola» (I, Pistoia 1907), «Questioni agrarie. Condizione operaia e educazione. Programma sociale e organizzazioni cattoliche» (II, Brescia 1908), «Questioni del lavoro e dell'economia. Problemi agricoli. Programma sociale e organizzazioni cattoliche» (III, Palermo 1908), «Cattolicesimo sociale ed economia moderna» (IV, Firenze 1909), «Problemi della famiglia e della cultura» (V, Napoli 1910), «Organizzazione professionale» (VI, Assisi 1911), «Le condizioni della scuola» (VII, Venezia 1912), «Le libertà civili dei cattolici» (VIII, Milano 1913), «La produzione nel regime di proprietà» (IX, Roma 1920), «Lo Stato secondo la concezione cristiana» (X, Roma 1922).

nei primi due decenni del Novecento vede di fatto riavvicinarsi Stato e Chiesa e, conseguentemente, cattolici e impegno politico.

4. Insomma: l'età liberale fu segnata dalla contrapposizione fra lo Stato, sostanzialmente in mano all'*élite* politico-diplomatico-militare che aveva fatto il Risorgimento, e la società civile, in cui era dominante la presenza della Chiesa, con la sua cultura e le sue istituzioni. Nonostante i cattolici fossero sostanzialmente fuori della società politica, tuttavia con il loro forte impegno nella società civile contribuirono in maniera originale e insostituibile alla crescita dell'Italia. Tanto che, come accennato, anche la Conciliazione fra Stato e Chiesa era realtà ormai maturata alla fine dell'età liberale. D'altra parte l'evolversi dello Stato elitario liberale verso forme socialmente più aperte, come dimostra, dopo la prima guerra mondiale, l'introduzione del suffragio universale (ancorché soltanto maschile), se da un lato costituiva una eloquente riprova del riavvicinamento tra Stato e società civile (e quindi mondo cattolico), dall'altro lato apriva finalmente prospettive nuove, inedite, di intervento dei cattolici nella vita politica italiana, offrendo loro la possibilità di contribuire a plasmare la trasformazione dello Stato. La Settimana Sociale del 1922, col suo aggancio diretto alle tematiche della concezione cristiana dello Stato, non si può comprendere senza considerare un tornante della storia italiana così significativo, nel quale si era registrata anche la nascita, con il Partito Popolare di don Luigi Sturzo, di una precisa presenza nella politica e di un preciso programma politico di cattolici italiani.

Si può dire, dunque, che nell'età liberale attraverso le Settimane Sociali la società civile si è alimentata di sensi di appartenenza e di solidarietà, offrendo così un contributo non indifferente a quell'esigenza di «fare gli italiani» che si era aperta dopo l'unificazione. Ma le Settimane sono state anche insostituibile luogo di formazione dei cattolici, e specie dei fedeli laici, all'impegno sociale e politico in senso lato, preparandoli su obiettivi precisi e nel contesto di grandi orientamenti valoriali alla partecipazione politica. Sotto questo profilo le Settimane Sociali hanno certamente contribuito all'evoluzione dello Stato italiano da una democrazia elitaria – quella delle origini post-risorgimentali – a una democrazia più aperta e popolare che si andava configurando negli ultimi governi liberali, di cui l'acquisizione del suffragio universale costituisce il segno più evidente e significativo.

5. Con la marcia su Roma e l'avvento del fascismo lo scenario muta. Anche durante il fascismo, nonostante alcune comuni vulgate, c'è stata una opposizione cattolica. Vero è che con l'avvento del fascismo si avvertì quasi subito un mutamento dell'atteggiamento dello Stato nei confronti della Chiesa e dei cattolici italiani, mutamento dovuto anche alla presenza, all'interno del variegato e complesso movimento fascista delle origini, pur con le sue punte socialiste, laiciste e anticlericali, di varie realtà che spingevano per un rinnovamento della politica e della legislazione in materia ecclesiastica, in un senso più favorevole alle tradizioni cattoliche del Paese. Ma bisogna riconoscere che l'avvicinamento alla Chiesa promosso da Mussolini, che metteva da parte le passate esperienze anticlericali e rivoluzionarie, aveva un preciso scopo politico di

sostegno al proprio progetto: conquistare il consenso delle masse popolari ancora molto religiose e al tempo stesso mettere fuori gioco l'esperienza del popolarismo sturziano e, con essa, la democrazia. In questa ottica si spiega la rimozione dei 50 anni di legislazione anticlericale, operata soprattutto attraverso la stipula dei Patti Lateranensi.

6. Di fatto la convivenza col regime fu, in realtà, meno facile di quanto ordinariamente si pensi, non potendosi conciliare l'ideologia dello Stato etico con la dottrina cristiana del primato di Dio e della centralità dell'uomo, fatto a sua immagine e somiglianza. E ciò naturalmente man mano che il fascismo si andò trasformando dall'originario coacervo di movimenti dalle varie anime, e per certi aspetti addirittura incoerenti l'uno con l'altro, a un regime ispirato a una precisa ideologia, in quanto tale distinta e contrapposta ad altre concezioni del mondo, dell'uomo e della vita come quella cattolica. Il nodo dottrinale venne chiaramente in evidenza, come è noto, nelle polemiche che seguirono il Concordato del 1929. Quelle polemiche segnarono, fra l'altro, il rinascere di una contrapposizione fra Stato e società civile: il primo in mano a una *élite* fortemente ideologizzata e ad una ideologia con ovvie pretese egemoniche e di esclusività, e la seconda attraversata da un certo pluralismo e, comunque, ancora fortemente segnata da una cultura di tradizione cattolica.

7. Ma l'opera di formazione delle coscienze, di educazione allo spirito critico e libero, che i cattolici avevano iniziato già nel periodo liberale, continuò anche nel ventennio, seppure in condizioni diverse e con differenti modalità. Non è un caso che i più forti contrasti tra la Chiesa e il fascismo si ebbero – oltre che nel 1938, in occasione della legislazione razziale – nel 1931, a proposito delle garanzie assicurate dal Concordato alle associazioni di Azione Cattolica; garanzie rese necessarie dalla politica del fascismo in materia di educazione delle giovani generazioni, che aveva portato fra l'altro ad affermare un monopolio delle associazioni di regime e a sopprimerne ogni altra, ivi comprese quelle cattoliche. Come non è un caso che buona parte della classe politica italiana del secondo dopoguerra, e non solo quella che militò nel partito della Democrazia Cristiana, negli anni oscuri della dittatura si formò alle libertà e alla democrazia grazie alla protezione concordataria di alcune fondamentali realtà educative cattoliche: l'Azione Cattolica, le associazioni collegate (soprattutto la Federazione Universitaria Cattolica Italiana - FUCI), l'Università Cattolica del Sacro Cuore.

In particolare durante il fascismo i cattolici come tali (non i singoli individui, s'intende) furono nuovamente messi fuori dalla politica e, quindi, dallo Stato. I Patti lateranensi, cioè gli accordi diplomatici conclusi l'11 febbraio 1929 nel Palazzo del Laterano e diretti a chiudere la *Questione romana*, assicurarono alla Santa Sede una serie di immunità personali e reali idonee a garantire la sua assoluta, visibile e indiscutibile indipendenza nella sua alta missione di governo della Chiesa universale e disciplinarono vari aspetti della vita della Chiesa italiana, garantendo ad essa alcune libertà altrimenti inesistenti né tutelate in un ordinamento illiberale. Ma quei Patti non poterono evitare, anzi per certi aspetti quasi agevolavano l'estromissione dei cattolici in quanto tali dalla politica.

8. Comunque anche durante il fascismo, e in un contesto quindi sostanzialmente avverso, i cattolici dettero un contributo importante al bene comune. Certamente in quel periodo si coglie, per dir così, un ripiegamento del mondo cattolico in sé stesso, in un grande sforzo di formazione religiosa, sociale e politica. Per averne una conferma basti al riguardo scorrere soltanto i titoli delle Settimane Sociali svoltesi in quegli anni ². In effetti nell'età fascista motivi e progetti più attinenti alla società politica si rinvennero, significativamente, soltanto nei primi anni: quando il regime non si è ancora consolidato, quando le libertà non sono ancora del tutto scomparse, e continuano a sopravvivere istituti dello Stato liberale. Così si spiegano i temi della XI Settimana Sociale, svoltasi a Torino nel 1924 su «L'autorità sociale nella dottrina della Chiesa», e soprattutto della XII Settimana Sociale, svoltasi a Napoli nel 1925, su «Principi e direttive in ordine ai problemi politici e all'attività politica».

Eppure il ripiegamento in sé del mondo cattolico durante il fascismo, unico modo possibile di essere nella tempesta del momento, non significò una sorta di altro «Aventino» rispetto alle tematiche socio-politiche. L'impegno prevalentemente dispiegato nell'educazione delle giovani generazioni, ma anche il non interrotto impegno nelle opere sociali, che pure sono educazione oltre che testimonianza evangelica, rappresentò una riserva morale e culturale rispetto alla massificazione del tempo, e preparò il terreno per i futuri sviluppi della democrazia italiana. In questo senso le Settimane Sociali costituirono momenti significativi di elaborazione di idee e di progetti nel campo dell'educazione cristiana e civica, che trovarono poi attualizzazione nella quotidianità soprattutto attraverso l'opera di formazione capillare delle associazioni facenti capo all'Azione Cattolica. Non è perciò senza significato che, diversamente da quanto avvenuto in Europa con la caduta delle dittature di destra o di sinistra, in Italia il passaggio dalla dittatura alla democrazia avvenne senza traumi e gravi lacerazioni interne: e ciò grazie alla levatrice saggia costituita proprio dalla Chiesa e dal mondo cattolico.

9. Dopo la fine della seconda guerra mondiale si creano condizioni nuove e diverse, sia rispetto all'età del fascismo sia rispetto, prima ancora, alla stessa età liberale. Si tratta di condizioni che permettono ai cattolici di incidere in maniera ampia e profonda sulla società italiana. Grazie al capitale di cultura, di progetti, di esperienze accumulato a partire dalla metà dell'Ottocento, i cattolici, finalmente rientrati a pieno titolo e con primarie responsabilità nella vita pubblica e politica, hanno potuto dare un contributo fondamentale alla crescita dell'Italia: crescita in senso democratico, nei diritti e nell'uguaglianza, in senso economico, nell'autorevolezza nel concerto delle nazioni, conducendo il nostro Paese, da povero e retrogrado che era, tra i vertici delle nazioni più progredite.

² «La famiglia cristiana» (XIII, Genova 1926), «L'educazione cristiana» (XIV, Firenze 1927), «La vera unità religiosa» (XV, Milano 1928), «L'opera di Pio XI» (XVI, Roma 1929), «La carità» (XVII, Roma 1933), «La moralità professionale» (XVIII, Padova 1934).

Anche in questo periodo il contributo delle Settimane Sociali è rilevante, a cominciare dalla XIX, rimasta giustamente famosa, svoltasi a Firenze nell'ottobre del 1945 sul tema «Costituzione e Costituente», nella quale furono disegnate linee progettuali per l'ormai prossimo appuntamento della Costituente e fu offerto un contributo di rilievo alla redazione del testo della Costituzione del 1947. Le relazioni e gli interventi succedutisi in quella sede, se mostrarono che i cattolici italiani avevano ben chiaro un progetto di Stato democratico, contribuirono ad affinare sul piano politico-giuridico tale progetto. I contributi di mons. Elia Dalla Costa su «I cattolici e la costituente», di Giuseppe Graneris su «La costituzione e i fini dello Stato», di Guido Gonella su «Vitalità e decadenza delle costituzioni», di Ferruccio Pergolesi su «Orientamenti e tendenze delle costituzioni contemporanee», di Camillo Corsanego su «Il problema religioso nelle costituzioni moderne», di Amintore Fanfani su «Il problema sociale contemporaneo e le costituzioni», di Egidio Tosato su «Garanzia delle leggi costituzionali», di Antonio Amorth su «Essenza e funzioni della costituente», di Antonio Messineo sulla «Fonte del potere costituente», di mons. Antonio Lanza su «Estensione e limiti del potere costituente», di Adriano Bernareggi su «Democrazia e costituente», di Giorgio La Pira su «Il nostro esame di coscienza di fronte alla costituente», costituirono un contributo organico di pensiero che ebbe una profonda influenza sul testo della futura Costituzione; testo sul quale molti dei relatori alla Settimana Sociale ebbero l'opportunità di lavorare in quanto eletti membri dell'Assemblea Costituente nelle liste della Democrazia Cristiana.

10. Anche le Settimane successive mantengono un alto profilo tematico, connesso con lo sviluppo in atto nella società italiana³. È sufficiente scorrere i temi di ciascuna di esse per leggere 25 anni di storia italiana: il suo sviluppo democratico e anche sociale, le trasformazioni socio-economiche, le esigenze e i problemi nuovi che si pongono in un Paese che conosce un sorprendente processo di sviluppo, nonostante la guerra perduta e la tradizionale gracilità degli apparati dello Stato italiano dopo l'unità. Questi processi di sviluppo vengono seguiti, osservati criticamente, sollecitati, accompagnati, dai lavori delle Settimane Sociali che si susseguono e che, nel contesto del tempo, hanno una grande eco nell'opinione pubblica e influenza pratica.

Poi, per una serie di fattori interni ed esterni al mondo cattolico, l'esperienza delle Settimane Sociali si interrompe, mentre continua a svilupparsi l'impegno politico e sociale dei cattolici italiani.

³ «I problemi del lavoro» (XX, Venezia 1946), «I problemi della vita rurale» (XXI, Napoli 1947), «La comunità internazionale» (XXII, Milano 1948), «La sicurezza sociale» (XXIII, Bologna 1949), «L'organizzazione professionale» (XXIV, Genova 1951), «L'impresa nell'economia contemporanea» (XXV, Torino 1952), «I problemi della popolazione» (XXVI, Palermo 1953), «Famiglie di oggi e mondo sociale in trasformazione» (XXVII, Pisa 1954), «Società e scuola» (XXVIII, Trento 1955), «Vita economica e ordine morale» (XXIX, Bergamo 1956), «Aspetti umani delle trasformazioni agrarie» (XXX, Cagliari 1957), «Le classi e l'evoluzione sociale» (XXXI, Bari 1958), «L'impiego del tempo libero come attuale problema sociale» (XXXII, Padova 1959), «Migrazioni interne e internazionali nel mondo contemporaneo» (XXXIII, Reggio Calabria 1960), «Solidarietà tra i popoli e Stati di recente formazione» (XXXIV, Como 1961), «Le incidenze sociali dei mezzi audiovisivi» (XXXV, Siena 1962), «Persone e bene comune nello Stato contemporaneo» (XXXVI, Pescara 1964), «Libere formazioni sociali nello Stato contemporaneo» (XXXVII, Udine 1965), «Sviluppo economico e ordine morale» (XXXVIII, Salerno 1966), «Diritti dell'uomo ed educazione al bene comune» (XXXIX, Catania 1968), «Strutture della società industrializzata e loro incidenza sulla condizione umana» (XL, Brescia 1970).

L'impegno sociale della Chiesa trova nuova linfa vitale nei documenti del Concilio Vaticano II (particolarmente nella costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*), oltre che nel magistero di Giovanni XXIII (*Mater et Magistra, Pacem in terris*), di Paolo VI (*Populorum progressio, Octogesima adveniens*) e di Giovanni Paolo II (*Laborem exercens, Sollicitudo rei socialis, Centesimus annus, Evangelium vitae*),⁴ fino al recente *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*.

11. In un contesto che muta rapidamente si diversificano le forme di presenza: nascono esperienze associative nuove, così come si sperimentano nuove modalità di impegno solidaristico a favore della *polis*. Un esempio significativo, destinato a diventare poi paradigmatico anche per realtà esterne ed estranee al mondo cattolico, è quello del volontariato, che segna un'esperienza di impegno non solo sociale, ma, in senso lato, anche politico delle più giovani generazioni.

L'apporto consistente e fattivo dei cattolici italiani, in una varietà di forme, è avvertito dagli estremismi come il nucleo forte di resistenza della società alle tentazioni pseudo-rivoluzionarie e antidemocratiche. Non è un caso che il mondo cattolico paghi il più caro prezzo contro la violenza terroristica, in termini numerici ma anche in termini di qualità dei propri rappresentanti caduti sotto i colpi della violenza eversiva: fra gli altri, nomi come quelli di Aldo Moro, Vittorio Bachelet, Roberto Ruffilli, Rosario Livatino, significative icone di cattolici impegnati nelle istituzioni, stanno a indicare chiaramente dove la società scorgesse i baluardi contro la barbarie eversiva. E per converso si può ben dire che la presenza costitutiva e motivata dei cattolici impegnati nella vita pubblica e politica ha rappresentato il decisivo ostacolo contro l'eversione e la tutela della democrazia in Italia.

Alla fine degli anni Ottanta del secolo appena trascorso, con le grandi trasformazioni in corso sia a livello europeo e mondiale, sia a livello interno italiano, si pongono le condizioni per una ripresa delle Settimane Sociali, come «strumento di ascolto e di ricerca», che possa, fra l'altro, «offrire ai centri e agli istituti di cultura, agli studiosi e agli operatori sociali occasioni di confronto e di approfondimento su quel che sta avvenendo e su quel che si deve fare per la crescita globale della società»⁵, come «spazio privilegiato per i cristiani laici, ai quali compete primariamente l'impegno nelle realtà terrene»⁶.

Temi nuovi impongono ai cattolici italiani una riflessione approfondita e l'elaborazione di linee di azione: la costruzione dell'Europa, che inserisce l'identità nazionale in un contesto più ampio, culturalmente diverso e maggiormente segnato dal pluralismo; le tensioni interne tra Stato unitario e localismi; la necessità di rivisitare i rapporti fra Stato e società civile, per restituire a quest'ultima il primato e il ruolo che le spettano; i problemi della democrazia in una società che, al declino delle forme storicamente assunte da quello che tradizionalmente è stato il potere per eccellenza, il

⁴ Quest'anno - per inciso - ricorre il 40° della *Populorum progressio* (26 marzo 1967) e, sulla sua scia, il 20° della *Sollicitudo Rei Socialis* (30 dicembre 1987)

⁵ Nota pastorale dell'Episcopato Italiano su *Ripristino e rinnovamento delle Settimane Sociali dei cattolici italiani*, 20 novembre 1988, n. 5.

⁶ Ivi, n. 9.

potere politico, vede contestualmente la nascita di nuovi poteri autoreferenziali e tendenzialmente insofferenti di una eteroregolamentazione, come quello economico, quello mass-mediale, quello scientifico-tecnologico. Si apre così la nuova serie delle Settimane Sociali ⁷.

Nella transizione che caratterizza l'Italia dei primi anni novanta il percorso delle Settimane Sociali si intreccia con lo sviluppo del "progetto culturale orientato in senso cristiano", come fattore trainante dell'impegno dei cattolici italiani, "una dinamica di ricerca, di risposta, di proposta e di comunicazione", un processo "teso a far emergere il contenuto culturale dell'evangelizzazione, anche quale apporto qualificato dei cattolici alla vita del Paese"⁸. Tracciandone le linee il Presidente della Conferenza Episcopale - durante la riunione del Consiglio Episcopale permanente svoltosi a Montecassino il 19 settembre 1994 - affermava: «La comunità ecclesiale è evidentemente chiamata a dare tutto il suo contributo al bene comune della nostra nazione e intende farlo con franchezza evangelica, con generosità e con rispetto, lasciandosi guidare dall'amore per Cristo e per l'uomo. Siamo però ben consapevoli [...] che la missione della Chiesa, e il suo stesso servizio al Paese, nel tempo presente si caratterizzano specialmente al livello dell'inculturazione della fede, come del resto è sul piano della cultura che si pongono, in ultima analisi, le questioni decisive per la crescita complessiva del popolo italiano e le necessarie premesse di un efficace impegno sociale e politico dei credenti". Un progetto culturale dunque saldissimo nel suo riferimento a Cristo e alla verità e al contempo abbastanza aperto, dinamico e ramificato da poter intercettare la situazione attuale della cultura e della società, il suo rapidissimo divenire, in particolare i molteplici aspetti della "questione antropologica" che emerge tra i due secoli».

12. In conclusione, senza negare l'apporto di altre forze culturali e politiche, che pure vi fu, si deve constatare come i cattolici, assurti a classe dirigente nei diversi ambiti della società, nel dopoguerra hanno dato un contributo fondamentale a quel «miracolo» – non solo economico – che ha fatto della nuova Italia un grande e rispettato Paese. Sotto questo profilo giova notare come il cattolicesimo italiano, culturalmente alimentato dalle Settimane Sociali, lungo la linea dell'impegno missionario e poi, negli ultimi decenni, della cooperazione internazionale, ha rappresentato un'apertura universalistica dell'Italia nel mondo: un volto italiano umano, solidale e generoso sotto tante latitudini, ha espresso un'idea dell'Italia stessa, accreditandone la presenza nei Paesi in via di sviluppo. È un volto umano pagato anche col martirio di tanti, sacerdoti e religiosi, ma anche laici, che così hanno contribuito alla storia del cattolicesimo «sociale» italiano nel mondo. Si tratta di un dato spesso ignorato dalla storiografia, ma ben presente nella coscienza della gente. Tutta la storia dell'Italia unita dunque, seppure nella diversità di tempi e di configurazioni politico-istituzionali, non si può pensare a prescindere dall'apporto dei cattolici.

⁷ La XLI su «I cattolici e la nuova giovinezza dell'Europa», svoltasi a Roma nel 1991; la XLII su «Identità nazionale, democrazia e bene comune», svoltasi a Torino nel 1993; la XLIII su «Quale società civile per l'Italia di domani?», tenutasi a Napoli nel 1999; la XLIV su «La democrazia: nuovi scenari, nuovi poteri», svoltasi a Bologna nel 2004.

⁸ Progetto culturale orientato in senso cristiano. Una prima proposta di lavoro a cura della Presidenza della CEI, Roma, 1997, n.2.

I cattolici, il dibattito pubblico e l'impegno socio-politico

13. La *seconda idea* fondamentale su cui poggia il tema prescelto per questa edizione del centenario delle Settimane Sociali – il bene comune – è da rinvenire in collegamento con la prima idea fondamentale e in una proiezione verso il futuro. Nel senso che come, per il passato e in differenti condizioni, l'apporto dei cattolici è stato essenziale per la vita del Paese, per il futuro questo non potrà fare a meno né dovrà prescindere da tale apporto. Si tratta di una idea che ha una duplice valenza: una *ad extra*, vale a dire esterna alla comunità ecclesiale, e una *ad intra*, cioè interna ad essa.

Sotto il primo profilo occorre rilevare che nella realtà contemporanea sembra emergere talora una singolare contraddizione: pur in presenza dell'idea dominante secondo cui la tolleranza deve essere principio cardine in una società pluralista, nel senso che ogni posizione culturale, ideologica, etica, viene ritenuta legittima e ugualmente degna di considerazione rispetto alle altre, non di rado si affaccia una incredibile esclusione per la presenza cattolica. La presenza pubblica e politica del cattolicesimo è sovente e da più parti contestata e ostacolata: *sileant catholici in munere alieno!*, sembra talora sentirsi ripetere, con una pretesa a bandire le posizioni cattoliche dallo spazio pubblico e a vederle relegate nell'ambito privato.

14. Ora è chiaro che ciò non è conforme né al principio di libertà, né a quello di una mera tolleranza né, tanto meno, alla realtà di una effettiva democrazia, nella quale tutti sono chiamati a contribuire al perseguimento del bene comune. Ma deve essere, d'altra parte, chiaro che i cattolici italiani non hanno nessuna volontà di abdicare ai diritti e alle responsabilità loro derivanti dalla cittadinanza, mentre sono consapevoli della necessità di dover onorare quei «doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale» che l'art. 2 della Costituzione riconosce a ogni appartenente alla comunità politica. Doveri che, per il credente, oltre che nel diritto positivo sono fondati anche – e innanzitutto – in un precetto religioso. In sintesi, come metteva in evidenza Giovanni Paolo II nell'Esortazione apostolica *Christifideles laici* (n. 42), «i fedeli laici non possono affatto abdicare alla partecipazione alla “politica”, ossia alla molteplice e varia azione economica, sociale, legislativa, amministrativa e culturale destinata a promuovere organicamente e istituzionalmente il bene comune».

15. E qui si innesta l'altra accennata valenza, quella che si è detta *ad intra*. Nel senso che proprio in relazione ai doveri che incombono ai cattolici, in quanto singoli e nelle loro formazioni sociali, in ordine al soddisfacimento di quei «doveri inderogabili» derivanti dalla cittadinanza e nel perseguimento di quell'obiettivo della giustizia che è proprio dello Stato, come ha sottolineato Benedetto XVI nella sua enciclica *Deus caritas est* (n. 28), è necessario che la comunità cristiana riacquisti consapevolezza di formare e di spronare all'impegno socio-politico. Occorre oggi ricominciare daccapo – in un

contesto di isolamento per molti aspetti inedito ma per altri assai simile a quello di un secolo fa – ad accumulare idee, cultura, progetti, ma anche a sperimentare esperienze, perché, nel contesto così mutato della post-modernità, i cattolici siano ancora in grado di dare il loro contributo alla vita del Paese. Solo così si eviterà quella tentazione dello «straniamento dalle sorti del nostro Paese» (G. Rumi), risuonato non a caso durante il recente Convegno ecclesiale di Verona. Si tratta di «farsi carico» - è stato detto nella città scaligera – «delle aspettative più autentiche e dei bisogni più profondi del Paese intero, della sua domanda – che cresce e si diffonde – di non cadere definitivamente nell’apatia», tenuto conto che «facile anzi è prevedere che, negli anni che ci attendono, il gioco democratico ci porrà di fronte alle grandi questioni della politica: da quelle che direttamente determinano ciò che ormai chiamiamo il “bene-essere” di ogni persona e di tutta la comunità, a quelle della sicurezza nei momenti straordinari e ordinari di una collettività, sino a quelle della biopolitica e di un’etica pubblica realmente creduta e praticata» (L. Ornaghi). Ciò comporterà di affinarsi nel confronto democratico e in un rigoroso esercizio della mediazione politica che non necessariamente dovrà ridursi alla pura declamazione dei principi né – all’opposto – alla loro tacita evacuazione pratica. Occorre invece ribadire che, nella prospettiva cattolica, sussiste una concezione di laicità che vede il pluralismo all’interno di un comune vincolo sociale. In tale concezione, che i cattolici italiani rivendicano con forza, la laicità non è un’ideologia, un’idea di parte, una parte politica, ma nient’altro che la casa comune le cui mura sono costituite dai valori in sé non negoziabili⁹ nei conflitti che caratterizzano la vita di una democrazia¹⁰.

Bisogna prepararsi adeguatamente alle sfide che il mutato contesto culturale comporta, se si vuole – come peraltro è doveroso – dare un contributo costruttivo alla vita dei cattolici ciò deve avvenire motivando in termini razionali, e quindi condivisibili da ogni uomo di buona volontà, le posizioni etiche, sociali, economiche, giuridiche, politiche proprie dei cattolici¹¹.

⁹ Come afferma H. Arendt in una delle stagioni più tragiche del XX secolo: “Dove tutti mentono, riguardo ad ogni cosa importante, colui che dice la verità, lo sappia o no, ha iniziato ad agire; anche lui si è impegnato negli affari politici poiché (...) egli ha fatto un primo passo verso il cambiamento del mondo” (H. ARENDT, *Truth and politics*, in ID, *Between Past and Future*, New York, 1968; tr. it. di V. Sorrentino, *Verità e politica*, Torino, 1995, 61)

¹⁰ In proposito non va dimenticato che «se per autonomia delle realtà terrene intendiamo che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l’uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare, allora si tratta di una esigenza legittima, che non solo è postulata dagli uomini del nostro tempo, ma anche è conforme al volere del Creatore. [...] Se invece con l’espressione “autonomia delle realtà temporali” si intende che le cose create non dipendono da Dio, che l’uomo può adoperarle senza riferirle al Creatore, allora tutti quelli che credono in Dio avvertono quanto false siano tali opinioni. La creatura, infatti, senza il Creatore, svanisce» (*Gaudium et spes*, n. 36).

¹¹ Benedetto XVI, nell’enciclica *Deus caritas est* (n. 28), afferma che la fede è una forza purificatrice per la ragione. «Partendo dalla prospettiva di Dio, la libera dai suoi accecamenti e perciò l’aiuta ad essere meglio se stessa. La fede permette alla ragione di svolgere in modo migliore il suo compito e di vedere meglio ciò che le è proprio. È qui che si colloca la dottrina sociale cattolica: essa non vuole conferire alla Chiesa un potere sullo Stato. Neppure vuole imporre a coloro che non condividono la fede prospettive e modi di comportamento che appartengono a questa. Vuole semplicemente contribuire alla purificazione della ragione e recare il proprio aiuto per far sì che ciò che è giusto possa, qui e ora, essere riconosciuto e poi anche realizzato».

16. In particolare sul problema della laicità è necessario un grande sforzo di pensiero e una accumulazione di esperienze che tenga nel dovuto conto anche le diverse interpretazioni che sono storicamente emerse, le quali se – per un verso – mostrano come legittima e necessaria la separazione della sfera statale da quella religiosa fanno intendere – per altro verso – anche due varianti possibili: la separazione con subordinazione della dimensione religiosa a quella statale o – più opportunamente – la separazione senza subordinazione alcuna (Cfr. Benedetto XVI, *Discorso alla Curia Romana*, 22 dicembre 2005). Restando inteso che la separazione non può significare che la dimensione della convivenza civile e delle sue istituzioni sia indifferente per la fede.

In ogni caso se, per alcuni aspetti le condizioni obiettive di oggi sembrano analoghe a quelle di ieri, per altri aspetti ci sono elementi di favore che possono aiutare nell'opera di «ricapitalizzazione»: si pensi soltanto al fatto che ai cattolici della seconda metà dell'Ottocento mancava quel patrimonio dottrinale (l'enciclica *Rerum novarum* data soltanto 1891!), che oggi invece si ha ricco, abbondante e articolato in una dottrina sociale della Chiesa che ha conosciuto un grande sviluppo. È giunto il momento, dunque, che i cattolici italiani rappresentino, con garbo ma con forza, agli altri che il futuro del nostro Paese non potrà prescindere dalla loro presenza costitutiva e dal loro apporto irrinunciabile, secondo quelle linee valoriali espresse dalla Costituzione italiana, le quali appartengono al patrimonio di pensiero cristiano e sono risultate fondanti la convivenza civile.

Prima ancora è necessario far comprendere alla stessa comunità cristiana e ai suoi componenti la necessità di tale impegno e l'urgenza di una formazione a tale impegno. In particolare occorre formare le giovani generazioni, generose ma restie anche per troppe disillusioni, al senso della responsabilità e dell'impegno sociale e politico, ripartendo dall'idea fondamentale di bene comune¹², che tale impegno deve fondare e sorreggere. Un'idea, quella di bene comune, che, se non sempre è condivisa da chi appartiene ad altre scuole di pensiero, spesso risulta non ben chiara e condivisa nei suoi specifici contenuti

¹² Sul concetto di bene comune ricordiamo quanto afferma, fra l'altro, la costituzione *Gaudium et spes* (n. 26):

«Dall'interdipendenza sempre più stretta e piano piano estesa al mondo intero deriva che il bene comune – cioè l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono ai gruppi, come ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente – oggi sempre più diventa universale, investendo diritti e doveri, che riguardano l'intero genere umano. Pertanto ogni gruppo deve tener conto dei bisogni e delle legittime aspirazioni degli altri gruppi, anzi del bene comune dell'intera famiglia umana.

«Contemporaneamente cresce la coscienza dell'esimia dignità che compete alla persona umana, superiore a tutte le cose, e i cui diritti e doveri sono universali e inviolabili. Occorre, perciò, che siano rese accessibili all'uomo tutte quelle cose che sono necessarie a condurre una vita veramente umana, come il vitto, il vestito, l'abitazione, il diritto a scegliersi liberamente lo stato di vita e a fondare una famiglia, all'educazione, al lavoro, al buon nome, al rispetto, alla necessaria informazione, alla possibilità di agire secondo il retto dettato della sua coscienza, alla salvaguardia della vita privata e alla giusta libertà anche in campo religioso.

«L'ordine sociale pertanto e il suo progresso devono sempre lasciar prevalere il bene delle persone, giacché nell'ordinare le cose ci si deve adeguare all'ordine delle persone e non il contrario, secondo quanto suggerisce il Signore stesso quando dice che il sabato è fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato (cfr *Mc* 2,27). Quell'ordine è da sviluppare sempre più, è da fondarsi sulla verità, realizzarsi nella giustizia, deve essere vitalizzato dall'amore, deve trovare un equilibrio sempre più umano nella libertà. Per raggiungere tale scopo sono da introdurre un rinnovamento della mentalità e profondi mutamenti della società».

dagli stessi cattolici. Al contrario tale categoria etico-sociale e politica, peraltro sempre bisognosa di essere reinterpretata alla luce dei cambiamenti storici, appare oggi ancor più necessaria. Sono proprio le condizioni attuali dell'umanità che esigono a tutti i livelli una nuova realizzazione dei criteri del bene comune: dalle comunità locali a quelle nazionali ed internazionali, dai Paesi del Terzo Mondo alle stesse democrazie del mondo opulento, si coglie ovunque l'esigenza di improntare l'azione politica, economica, giuridica, educativa alla visione complessiva del bene comune, per evitare che altri interessi di breve e medio termine possano sopravanzare e si perda così nella vita sociale l'intento cooperante e solidale verso la costruzione della città dell'uomo.

Il bene comune è “di tutti e di ciascuno” (CDSC, 164)

17. Per accostare in prima istanza il concetto di “bene comune” giova rifarsi alla sintesi più aggiornata, completa e prospettica del Magistero - contenuta nel recente *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*¹³ - che così lo definisce: «Dalla dignità, unità e uguaglianza di tutte le persone deriva innanzitutto il principio del bene comune, al quale ogni aspetto della vita sociale deve riferirsi per trovare pienezza di senso. Secondo una prima e vasta accezione, per *bene comune* s'intende “l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono, sia alle collettività sia ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più celermente” (*Gaudium et spes*, n. 26). Il bene comune non consiste nella semplice somma dei beni particolari di ciascun soggetto del corpo sociale. Essendo di tutti e di ciascuno è e rimane comune, perché indivisibile e perché soltanto insieme è possibile raggiungerlo, accrescerlo e custodirlo, anche in vista del futuro. Come l'agire morale del singolo si realizza nel compiere il bene, così l'agire sociale giunge a pienezza realizzando il bene comune. Il bene comune, infatti, può essere inteso come la dimensione sociale e comunitaria del bene morale» (CDSC, n. 164).

Un modo semplice, ma efficace, di cogliere in concreto il significato proprio di *bene comune* è metterlo a confronto col concetto di *bene totale*. Mentre quest'ultimo può essere metaforicamente reso con l'immagine di una somma, i cui addendi costituiscono i beni individuali (o dei gruppi sociali di cui è formata la società), il bene comune è piuttosto paragonabile al prodotto di una moltiplicazione, i cui fattori rappresentano i beni dei singoli individui (o gruppi). Di qui il senso della metafora: in una somma se anche alcuni addendi si annullano, la somma totale resta comunque positiva. Anzi, può addirittura accadere che, se l'obiettivo è massimizzare il bene totale (ad esempio, il prodotto interno lordo [Pil] nazionale), convenga «annullare» il bene (o benessere) di qualcuno a condizione che il guadagno di benessere di qualcun altro aumenti in misura

¹³ Cfr PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, Città del Vaticano, 2004, nn. 164-184. E' utile rilevare che il principio del bene comune appare come quello fondante ed architettonico, cui seguono quelli di sussidiarietà e di solidarietà (rispettivamente i nn.185-191 e i nn. 192-196).

più che sufficiente per la compensazione. Non così, invece, con il prodotto di una moltiplicazione, perché l'annullamento anche di un solo fattore azzerava l'intero prodotto.

In altri termini, quella del bene comune è una logica che non ammette sostituibilità: non si può sacrificare il bene di qualcuno – quale che ne sia la situazione di vita o la configurazione sociale – per migliorare il bene di qualcun altro, e ciò perché quel qualcuno è pur sempre una *persona* umana. Per la logica del bene totale, invece, quel qualcuno è un *individuo*, cioè un soggetto identificato completamente da una particolare funzione di utilità, e le utilità si possono tranquillamente sommare (o confrontare), perché non hanno volto (cioè identità), né storia. Come già aveva chiarito Aristotele, la vita in comune tra esseri umani è cosa ben diversa dalla mera comunanza del pascolo propria degli animali. Nel pascolo, ogni animale mangia per proprio conto e cerca – se gli riesce – di sottrarre cibo agli altri. Nella società umana, invece, il bene di ognuno può essere raggiunto soltanto con l'opera di tutti. Ma, soprattutto, il bene di ognuno non può essere fruito (cioè goduto) se non lo è anche dagli altri.

18. Perché bene comune e bene totale continuano ad essere confusi, persino in ambito cattolico, generando non pochi equivoci e provocando dispute sterili e inconcludenti? La risposta più convincente è che la cultura oggi dominante è talmente intrisa di utilitarismo filosofico che anche quei luoghi, di pensiero e di azione, che lo avversano, a livello dei principi, finiscono per subirne il condizionamento pratico. Si tenga presente, infatti, che con l'etica utilitarista di J. Bentham (1789) si afferma e si diffonde l'idea secondo cui scopo della politica è il bene *totale* del popolo; in tal modo l'organizzazione del mercato (cioè dell'economia) e delle istituzioni pubbliche deve essere tale da non ostacolare il conseguimento di un simile obiettivo.

Chiaramente, fin tanto che la ragione utilitarista è stata circoscritta all'ambito socio-economico si è (quasi) sempre riusciti a trovare rimedi alle incongruenze da essa generate, soprattutto sul fronte della distribuzione della ricchezza. Dopo tutto, è in ciò il significato ultimo del *welfare state*, il cui fondamento filosofico è marcatamente ispirato alle teorie di Hobbes: poiché la logica del bene totale non assicura affatto che tutti i cittadini possano vivere in maniera decente, e poiché situazioni di prolungata povertà o di accentuata disuguaglianza tra i gruppi sociali sono dannose o comunque inefficienti per il fine della massimizzazione del bene totale, allora si affida allo Stato il compito di intervenire *post factum* per compensare, in chiave risarcitoria, coloro che, per una ragione o l'altra, sono rimasti troppo indietro nella gara del mercato. In anni recenti, tuttavia, il compromesso di Hobbes ha mostrato tutta la sua inadeguatezza quando si è cercato di estendere la logica del bene totale alla sfera di quella che M. Foucault ha chiamato la biopolitica: si sacrifica un embrione umano per avvantaggiare, cioè per aumentare il benessere di qualche individuo; si legalizza l'eutanasia, perché questa pone termine alla disutilità del sofferente e di chi lo deve assistere, e così via. Esempi del genere manifestano a sufficienza una emergenza, di cui si fatica talvolta ad avvertire la posta in gioco. «Per rispondere a queste sfide della post-modernità – è stato detto efficacemente a Verona – occorre un convinto sforzo di discernimento che muova dalla consapevolezza

che la “questione sociale” s’intreccia in modo indissolubile con la “questione antropologica”» (S. Pezzotta).

19. Un’altra conseguenza della confusione tra bene comune e bene totale riguarda l’eventuale uso intercambiabile, nella pratica, delle parole carità e solidarietà. In proposito, afferma Benedetto XVI nella sua enciclica *Deus caritas est* (n. 20): «L’amore del prossimo radicato nell’amore di Dio è anzitutto un compito per ogni fedele, ma è anche un compito per l’intera comunità ecclesiale, e questo a tutti i suoi livelli [...]. La coscienza di tale compito ha avuto rilevanza costitutiva nella Chiesa fin dai suoi inizi: “Tutti coloro che erano diventati credenti stavano insieme e tenevano ogni cosa in comune; chi aveva proprietà e sostanze le vendeva e ne faceva parte a tutti, secondo il bisogno di ciascuno” (At 2,44-45). [...] Con il crescere della Chiesa, questa forma radicale di comunione materiale non ha potuto, per la verità, essere mantenuta. Il nucleo essenziale è però rimasto: all’interno della comunità dei credenti non deve esservi una forma di povertà tale che a qualcuno siano negati i beni necessari per una vita dignitosa». Il concetto di solidarietà è invece ben più limitato e polivalente.

Convieni a questo punto precisare ulteriormente le caratteristiche proprie del bene comune. Esso non va confuso né con il bene privato, né con il bene pubblico. Nel bene comune, il vantaggio che ciascuno trae per il fatto di far parte di una certa comunità non può essere scisso dal vantaggio che altri pure ne traggono. Come a dire che l’interesse di ognuno si realizza *insieme* a quello degli altri, non già *contro* (come accade con il bene privato) né *a prescindere* dall’interesse degli altri (come accade con il bene pubblico). In tal senso «comune» è distinto da «proprio», così come «pubblico» è distinto da «privato».

20. Qual è dunque il «nemico» del bene comune?

C’è un modo comune, ma scorretto di intendere il bene comune come garanzia e condizione del bene privato e quindi come tale perseguibile individualmente. È la logica sottesa ad una società che si autocomprende in forza di un contratto, dove ciascuno persegue il suo bene personale, privato, accettando se necessario, anche parziali momenti di convergenza purché atti allo scopo di indurre al proprio benessere. In tale prospettiva ci si garantisce reciprocamente sulla reale efficacia di questo tipo di ricerca e si percepisce tendenzialmente l’altro come strumento per i propri scopi. Legittimare questo significa, però, legittimare una logica del vivere in cui – anche nella ricerca del bene comune – ciascuno sente l’altro come concorrente, avversario, nemico. Non è questo evidentemente il senso umano del vivere sociale, ispirato dalla fede, che punta invece dichiaratamente ad una reale comunione di vita. In questo senso la tensione verso il bene comune tende a configurarsi come comunione. Occorre perciò liberarsi dall’equivoco di intendere il bene comune “solo” come mezzo per il bene proprio, con ciò legittimando una concorrenza generalizzata ed ineluttabile, che confermerebbe la comprensione dell’uomo che è *homo homini lupus* e dando per scontato che il vivere da uomini su questa terra è tale e non potrà mai essere diversamente. In effetti se guardiamo alla vita politica ci accorgiamo che proprio tale incomprendimento grava sulla identificazione dei diritti, che sono generalmente intesi come la ricerca di garanzie che tutelino i beni privati,

misconoscendo le correlative esigenze di doveri sociali. Occorre dunque fare i conti con la capacità o l'incapacità di una libera responsabilità. Tradotto sul piano personale, questo significa che la libertà è capacità di responsabilità quando assume come fine non la ricerca del proprio bene o di quello del proprio gruppo di appartenenza, ma quando si apre ad una prospettiva più ampia di carattere universale. Altrimenti il senso complessivo dell'agire personale e politico non potrà non sortire effetti disgreganti. Nessuna convivenza umana può durare a lungo ed essere fonte di felicità, cioè di realizzazione piena delle persone, se tutti pretendono di ricevere – al modo dell'opportunist, ovvero dell'assistito cronico – oppure ancora se tutti i rapporti intersoggettivi sono ridotti allo schema di un contratto.

Implicazioni del bene comune oggi: la questione sociale come questione antropologica

21. Quali implicazioni di ordine pratico e di particolare interesse per la realtà italiana discendono dall'accoglimento della prospettiva centrata sul bene comune? Parecchie e su piani diversi. Prima di illustrarne alcune, conviene fare tesoro di un'importante lezione di metodo. La scienza sociale ha formulato un teorema (teorema di Thomas) che suona all'incirca così: «Se gli uomini definiscono come reali certe situazioni, esse saranno reali nelle loro conseguenze». In altri termini, la non corretta interpretazione di un fenomeno favorisce un'errata definizione dei problemi e spinge a provvedimenti inadeguati, se non addirittura controproducenti. Di qui la necessità di un discernimento che si nutre di studio continuo e di ricerche rigorose. Una raccomandazione questa che i cattolici italiani – nel loro complesso – non possono dire di aver sempre seguito.

Ma ciò è vero a livello ancor più generale. Occorre tenere presente il Concilio Vaticano II, il quale, dopo aver annotato che «l'umanità vive oggi un periodo nuovo della sua storia, caratterizzato da profondi e rapidi mutamenti, che progressivamente si estendono all'intero universo» (*Gaudium et spes*, n. 30), invita i credenti a considerare come parte integrante del proprio impegno nel temporale la lettura e l'interpretazione delle *res novae* di questo nostro tempo.

Una realtà veramente inedita, cui siamo insistentemente invitati a misurarci è senza dubbio l'emergere della cosiddetta questione antropologica che – come si è già detto – è il nuovo nome della questione sociale. In particolare siamo invitati a percepire come la causa della persona non sia più scomponibile in diritti individuali e diritti sociali, ma come tali risorse indispensabili per vivere –_nelle quali si concreta il bene comune – chiedono di essere realizzate insieme.

A tal proposito è utile riascoltare il card. Ruini lo scorso 14 dicembre 2006 nel suo Intervento al clero della diocesi di Roma sul pensiero del Santo Padre Benedetto XVI, intitolato “Al cuore dell'insegnamento di Benedetto XVI. Proporre la verità salvifica di Gesù Cristo alla ragione del nostro tempo”: «Nella situazione attuale dell'Occidente la morale cristiana sembra comunque divisa in due parti. Una di esse riguarda i grandi temi

della pace, della non violenza, della giustizia per tutti, della sollecitudine per i poveri del mondo e del rispetto del creato: questa parte gode di un grande apprezzamento pubblico, anche se rischia di essere inquinata da un moralismo di stampo politico. L'altra parte è quella che si riferisce alla vita umana, alla famiglia e al matrimonio: essa è assai meno accolta a livello pubblico, anzi, costituisce un ostacolo molto grave nel rapporto tra la Chiesa e la gente. Nostro compito, allora, è anzitutto far apparire il cristianesimo non come semplice moralismo, ma come amore che ci è donato da Dio e che ci dà la forza per "perdere la propria vita", e anche per accogliere e vivere quella legge di vita che è l'intero Decalogo. Così le due "parti" della morale cristiana potranno essere ricongiunte, rafforzandosi reciprocamente, e così i "no" della Chiesa a forme deboli e deviate di amore potranno essere compresi come dei "sì" all'amore autentico, alla realtà dell'uomo come è stata creata da Dio (cfr. discorso ai Vescovi svizzeri del 9 novembre 2006; discorso di Verona; *L'Europa: il Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 2007* si muove proprio in questa direzione).

L'intero approccio antropologico ed etico del cristianesimo, il suo modo di comprendere la vita, la gioia, il dolore e la morte, trova però la sua legittimità e la sua consistenza soltanto in quella prospettiva di salvezza storica ma soprattutto escatologica che è stata aperta dalla risurrezione di Cristo (cfr. Discorso di Verona): sui temi della morte, della resurrezione e dell'immortalità, che non possiamo toccare qui, Joseph Ratzinger ha scritto il libro *Escatologia morte e vita eterna* (ed. Cittadella 1979)».

22. Un'altra avvertenza che occorre avere quanto al bene comune è la sua imprescindibile dimensione internazionale, come largamente attestato dal magistero sociale sin dalla *Mater et Magistra* (15 maggio 1961), ben prima che venisse coniata la parola "globalizzazione" e se ne percepissero gli effetti epocali.

Ancora nel 1965, le democrazie nel mondo erano 42; oggi sono 88. Il 60% della popolazione mondiale viveva in sistemi sociali caratterizzati dall'assenza di un'economia di mercato; oggi quel dato si è ridotto a meno dell'1%. Le cosiddette «nuove povertà» non esistevano, e il *welfare state* era ancora da attuare nella maggior parte dei Paesi dell'Occidente avanzato; oggi sono proprio le nuove povertà associate al dilagare delle nuove tecnologie info-telematiche a farci parlare della urgenza di un *nuovo welfare*. Eurostat ¹⁴ nel 2005 ha calcolato 72 milioni di europei poveri, pari al 16% della popolazione complessiva. E si tratta di poveri che lavorano. Nel 1965 il fenomeno di portata veramente epocale della globalizzazione non aveva ancora iniziato a dare segni di sé: bisognerà attendere il primo Vertice del G6 a Rambouillet (Parigi), nel novembre 1975, per conoscere quei provvedimenti di privatizzazione e di liberalizzazione che innescheranno poi il processo di globalizzazione; oggi già si parla dell'opportunità che le nazioni celebrino il «Giorno dell'interdipendenza», piuttosto che il «Giorno dell'indipendenza».

¹⁴ Cfr EUROSTAT, Rapporto su *Povertà ed esclusione sociale nell'UE a 25, 2005*.

Ancora nel 1965, il conflitto sociale era fondamentalmente un conflitto di interessi: è tale il conflitto tra chi ha e chi non ha. Oggi sono esplosi, in aggiunta ai conflitti di interesse, i conflitti di identità. Nell'agenda dei movimenti di matrice fondamentalista, ad esempio, non troviamo più soltanto la lotta per l'uguaglianza, quanto piuttosto la lotta per l'identità, anche se evidentemente il terreno di coltura restano situazioni di grave disuguaglianza economico-sociale e di riflesso condizioni di *deficit* politico-culturale. Bastano questi pochi cenni per comprendere quanto lavoro di revisione sarebbe stato necessario e opportuno fare e non è stato fatto da parte del laicato cattolico. Con l'acume profetico che lo caratterizzava, Giovanni Paolo II, più di ogni altro, ha dimostrato con la sua enciclica *Centesimus annus* (1991) di aver inteso la portata delle *res novae*. Un particolare, tra i tanti, conferma l'osservazione. Mentre nel 1891, Leone XIII identificava come problema pressante «gli abusi del capitalismo e le illusioni del socialismo», un secolo dopo Giovanni Paolo II denunciava «gli abusi del socialismo e le illusioni del capitalismo»!

La “laicità della modernità”

23. Torniamo alle implicazioni a cui accennavamo. Una prima di queste chiama in causa il problema della laicità, una questione che nel nostro Paese ha assunto connotazioni del tutto singolari rispetto a quanto è accaduto altrove. Non si fatica a registrare una crisi della “laicità della modernità” perché incapace di offrire risposte sufficienti a questioni nodali: che relazione si dà tra valori morali di riferimento e la loro traduzione normativa, quali indicazioni elaborare per gestire la multiculturalità, come armonizzare in concreto le diverse e legittime pluralità di opinioni all'interno di un contesto politico unitario, quali istanze derivanti dalle diverse visioni culturali presenti all'interno di uno stesso paese devono entrare nella cosiddetta “ragione pubblica”.

Quando si rifletta adeguatamente su tali questioni irrisolte le persone intellettualmente oneste e in genere gli uomini di buona volontà non tardano a comprendere perché la secolarizzazione e la laicità che da essa ne scaturiva, siano ormai obsolete e superate dai fatti stessi. In Europa, lo Stato laico moderno ha potuto praticare il separatismo tra religione (sfera privata) e norma giuridica (sfera pubblica), perché tutti gli attori, nel momento in cui scendevano nell'arena pubblica, avevano comunque – credenti e non credenti – un comune riferimento di valori, quello della tradizione cristiana. Lo Stato laico – è vero – distingue nettamente il peccato dal reato, ma, senza ammetterlo esplicitamente, il suo riferimento valoriale di fondo resta il Decalogo; di fatto lo Stato moderno fornisce orientamenti educativi e allude a modelli familiari, ma li ricava sostanzialmente dal sottostante terreno culturale, permeato dalla interpretazione cristiana.

24. Da dove nasce la crisi odierna? I processi incalzanti che si sono associati alla globalizzazione hanno velocemente dissolto la sottostante matrice culturale cristiana, lasciando lo Stato laico moderno a fronteggiare da solo le sfide nuove, via via emerse. A questo punto però la semplice applicazione del regime di separazione, non più supportato

dal riferimento condiviso al Decalogo, cioè ad una comune piattaforma di valori, fa sì che lo Stato, autodefinitosi laico, sia costretto semplicemente a registrare quello che avviene. E cioè, quel che è tecnicamente possibile, lo Stato deve permetterlo; ciò che corrisponde alle preferenze e ai gusti dell'individuo, la legge non deve impedirlo. Ora se la laicità corrisponde ad una sorta di indifferenza rispetto a qualsiasi ipotesi valoriale perché non si dà alcun criterio assiologicamente plausibile e condiviso, non resta però altro che lo sconsolante slogan "Vietato vietare", destinato a trasformarsi in una precisa direttiva di azione politica. Ma di qui in poi è difficile evitare una serie di effetti assolutamente perversi. Infatti se non esiste alcuna distinzione che non sia tale sotto il profilo meramente sintattico – stante la necessaria indifferenza della legge rispetto a opzioni che riguardano il bene, come prescrive il relativismo etico – allora bisognerebbe individuare principi politici che siano esenti da riferimenti valoriali, cioè principi che non siano giustificabili facendo appello alle concezioni del bene di cui si discute. Certamente questo sarebbe teoricamente possibile, ma ad una condizione: ridurre cioè l'agire politico ad una pura questione procedurale. Bisogna – a questo punto – inevitabilmente prendere coscienza di un dilemma a cui è difficile sfuggire: o la democrazia viene costretta entro i limiti di una pura questione procedurale, puramente razionale, e allora si salvaguarda la nozione di laicità, oppure si auspica che la democrazia, che è un metodo indispensabile, abbia pure dei contenuti e cioè si proponga un fine fuori di sé che è il bene comune e allora la precedente indifferenza non è più sostenibile. Quando lo Stato accettasse la pura concezione procedurale della democrazia, ciò significherebbe impedirsi automaticamente ogni potere di intervento in questioni rilevanti come: la struttura e il ruolo della famiglia, la giustizia distributiva, la manipolazione genetica, la determinazione di ciò che fa ultimamente la differenza tra l'umano e il non umano. In pratica saremmo di fronte ad uno Stato che si autonega e mira alla propria autodistruzione. In tale direzione va colta l'affermazione dell'allora cardinal Ratzinger quando ha parlato di «tirannia del relativismo»: la relativizzazione di tutti i valori conduce alla pratica sottovalutazione della stessa democrazia ¹⁵.

25. Non è difficile convincersi degli esiti problematici di una tale deriva etica. Basterà pensare al fatto che in una democrazia che seguisse solo la visione puramente procedurale si giungerebbe ben presto a contraddizioni pragmatiche, alla lunga insostenibili. La stessa possibilità di una società all'interno della quale sia possibile interagire economicamente nella forma del mercato – solo per fare una esemplificazione – richiede che ci sia condivisione sulla proprietà privata, dunque su un comune riconoscimento, in mancanza del quale non sarebbe possibile riconoscere alle persone i

¹⁵ Giovanni Paolo II nell'enciclica *Centesimus annus* (n. 46) afferma: «Oggi si tende ad affermare che l'agnosticismo e il relativismo scettico sono la filosofia e l'atteggiamento fondamentale rispondenti alle forme politiche democratiche, e che quanti sono convinti di conoscere la verità e aderiscono con fermezza ad essa non sono affidabili dal punto di vista democratico, perché non accettano che la verità sia determinata dalla maggioranza o sia variabile a seconda dei diversi equilibri politici. A questo proposito, bisogna osservare che, se non esiste nessuna verità ultima la quale guida e orienta l'azione politica, allora le idee e le convinzioni possono essere facilmente strumentalizzate per fini di potere. Una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia».

loro legittimi interessi. Stando così le cose, il mercato stesso sarebbe destinato a durare lo spazio di un mattino. Senza il riconoscimento – da parte di tutti – dei diritti della persona umana non sarebbe infatti possibile attribuire alle persone i vari diritti, come quello basilare, detto di proprietà. Di qui si capisce l'ambiguità e la contraddittorietà di talune forze politiche che sostengono in ambito biopolitico un liberismo senza regole ed invocano in ambito socio-economico un interventismo deciso. Perché delle due l'una: o i valori sono nulla più che legittime preferenze soggettive e allora diventano intercambiabili, oppure valori e preferenze non possono essere messi sul medesimo piano e allora non può esserci alcuna sostituzione che possa «compensare» il sacrificio di un diritto, perché si è data soddisfazione a una preferenza, per quanto forte essa sia. Ebbene, un impegno, oggi improcrastinabile per il movimento cattolico italiano, è quello di denunciare la posizione di chi si rifà alla matrice etica utilitarista in materia di biopolitica, salvo poi prenderne le distanze quando si tratta di intervenire in ambiti quali quello della pace, delle politiche di *welfare*, della lotta contro la povertà ecc. Si tratta di dimostrare che non è possibile difendere – senza cadere in palese contraddizione – l'universalismo quando si delibera in merito al modello di *welfare* da promuovere e prenderne poi le distanze quando si passa a discutere della vita umana. E ancora, occorre mostrare che non è possibile fondare politiche di promozione della qualità della vita su un assunto antropologico che identifica la vita meramente con l'autocoscienza e con la possibilità di instaurare relazioni intersoggettive.

Nel *Messaggio per la Giornata mondiale della pace 2007*, Benedetto XVI afferma: «Scrive Giovanni Paolo II nella Lettera enciclica *Centesimus annus*: “Non solo la terra è stata data da Dio all'uomo, che deve usarla rispettando l'intenzione originaria di bene, secondo la quale gli è stata donata; ma l'uomo è stato donato a se stesso da Dio e deve, perciò, rispettare la struttura naturale e morale, di cui è stato dotato”. È rispondendo a questa consegna, a lui affidata dal Creatore, che l'uomo, insieme ai suoi simili, può dar vita a un mondo di pace. Accanto all'ecologia della natura c'è dunque un'ecologia che potremmo dire “umana”, la quale a sua volta richiede un'“ecologia sociale”» (n. 8). E così prosegue: «Oggi, però, la pace non è messa in questione soltanto dal conflitto tra le visioni riduttive dell'uomo, ossia tra le ideologie. Lo è anche dall'indifferenza per ciò che costituisce la vera natura dell'uomo. Molti contemporanei negano, infatti, l'esistenza di una specifica natura umana e rendono così possibili le più stravaganti interpretazioni dei costitutivi essenziali dell'essere umano. Anche qui è necessaria la chiarezza: una visione “debole” della persona, che lasci spazio a ogni anche eccentrica concezione, soltanto apparentemente favorisce la pace. In realtà impedisce il dialogo autentico e apre la strada all'intervento di imposizioni autoritarie, finendo così per lasciare la persona stessa indifesa e, conseguentemente, facile preda dell'oppressione e della violenza» (n. 11).

26. Ecco dunque un primo fronte tematico dove il discorso *pubblico* sulla categoria di bene comune potrebbe dare ai cattolici uno specifico vantaggio comparato. Con due avvertenze, però. Anzitutto, si deve esigere, prima che il dialogo civile abbia inizio, che non è accettabile che i cattolici, quando difendono nell'*agorà* della *polis* una certa posizione, vengano considerati fondamentalisti, mentre i cittadini non credenti quando

difendono, negli stessi luoghi, posizioni opposte vengano visti come autentici promotori del progresso morale e scientifico.

L'altra avvertenza chiama in causa un maggior senso di responsabilità da parte del mondo cattolico. Quando si entra nello spazio pubblico l'etica cristiana è chiamata a ritrovare in primo luogo la forza argomentativa che nasce dalla sua plausibilità razionale. Ciò non equivale automaticamente a convincere, ma esige però uno sforzo interpretativo che mostri la fondatezza delle sue posizioni. Da questo punto di vista siamo sfidati sul terreno dei grandi temi etici a mostrare il volto autentico della nostra visione antropologica, senza temere un confronto leale e coraggioso, anche al di là di possibili strumentalizzazioni politiche. Insomma quando ci si deve calare nell'agone pubblico, per confrontarsi con coloro che non credono, non ci si può più sottrarre al compito di fornire ragioni¹⁶.

Il nuovo «welfare»: dal welfare state al welfare society

27. La seconda delle implicazioni cui abbiamo accennato è quella che riguarda il cosiddetto nuovo *welfare*. Come è noto, lo Stato sociale nella seconda metà del Novecento ha rappresentato un'istituzione volta al perseguimento di due obiettivi principali: per un verso, ridurre la povertà e l'esclusione sociale, ridistribuendo reddito e ricchezza (funzione di «Robin Hood») e, per un altro verso, offrire servizi assicurativi, favorendo un'allocazione efficiente delle risorse nel tempo (funzione di «salvadanaio»). A fondamento del primo obiettivo c'era l'intenzione di servirsi del potere politico per cercare di contrastare, almeno in parte, il successo dell'ordine dell'egoismo rispetto all'ordine dell'uguaglianza, per usare le espressioni di John Dunn¹⁷. Per il filosofo della politica inglese, mentre l'economia di mercato capitalistica costituisce un formidabile meccanismo per organizzare l'ordine dell'egoismo, non c'è qualcosa di simile per organizzare l'ordine dell'uguaglianza: come far vivere le persone insieme in società senza che nessuno si senta umiliato, cioè percepisca se stesso come irrilevante. Ebbene, il tentativo di riuscire in tale intento attraverso l'uso del potere politico nella forma del *welfare state* appunto non ha sortito gli effetti desiderati, e in taluni casi ha peggiorato la situazione.

Alla base del secondo obiettivo, invece, troviamo una giustificazione tecnica ben precisa: l'incompletezza dei mercati assicurativi privati spinge necessariamente verso l'adozione di sistemi di assicurazione sociale gestiti dallo Stato. Lo strumento escogitato a tal fine è stato, fundamentalmente, il seguente: i governi usano il dividendo della crescita economica per migliorare la posizione *relativa* di chi sta peggio senza peggiorare la posizione *assoluta* di chi sta meglio. Senonché tutto un insieme di circostanze – la globalizzazione e la terza rivoluzione industriale (quella delle nuove tecnologie info-

¹⁶ In proposito non va dimenticato che i lavori del IV Convegno Ecclesiale Nazionale di Verona avevano come testo biblico di partenza la Prima Lettera di san Pietro che, fra l'altro, esorta i credenti ad essere «pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi» (3,15). Cfr anche *Deus caritas est*, n. 28.

¹⁷ Cfr J. DUNN, *Il mito degli uguali. La lunga storia della democrazia*, Milano, Università Bocconi Press, 2006

telematiche, per intenderci) – ha causato, nei Paesi dell’Occidente avanzato a partire dagli anni Ottanta, un rallentamento della crescita potenziale, cominciando a ridistribuire i risultati della crescita tra le diverse aree del mondo.

28. I risultati di questo modo di guardare al *welfare* sono sotto gli occhi di tutti. Non solamente il vecchio *welfare state* si dimostra incapace di affrontare le nuove povertà; esso è del pari impotente nei confronti delle disuguaglianze sociali, in continuo aumento nel nostro Paese. Come rivela l’ultima indagine Censis, l’Italia è ormai diventata un Paese caratterizzato da una «mobilità a scartamento ridotto»: le persone collocate ai livelli bassi della scala sociale hanno *oggi* maggiori difficoltà di un tempo a salire ai livelli più alti. Segno eloquente questo della presenza di vere e proprie trappole della povertà: chi vi cade – per ragioni varie, ivi compresa la responsabilità personale – non riesce più a uscirne. Oggi, la persona inefficiente è tagliata fuori dalla cittadinanza, senza che se ne riconosca la proporzionalità di risorse. In altre parole: la persona inefficiente (o meno efficiente della media) non ha titolo per partecipare al processo produttivo; ne resta inesorabilmente tagliata fuori perché il lavoro decente è soltanto per gli efficienti.

Di fronte a un quadro del genere, i cattolici non possono restare né muti né inermi. Quali messaggi ci vengono dalla prospettiva del bene comune ai fini del disegno di un nuovo *welfare*? Il *primo messaggio* è quello di superare le ormai obsolete nozioni sia di uguaglianza dei risultati sia di uguaglianza delle posizioni di partenza. Piuttosto si tratta di trovare il modo di declinare la nozione di uguaglianza delle capacità, nel senso di A. Sen, mediante interventi che cerchino di dare risorse alle persone perché esse migliorino la propria posizione di vita. Il *secondo messaggio* è quello di superare l’errato convincimento in base al quale i diritti soggettivi naturali (alla vita, alla libertà, alla proprietà) e i diritti sociali di cittadinanza (da tutelare mediante le varie tipologie di servizi di *welfare*) siano tra loro incompatibili e che per difendere i secondi sia necessario sacrificare o limitare i primi. Come ben sappiamo, tale convincimento è stato all’origine di dispute ideologiche oziose e di sprechi non marginali di risorse produttive.

29. Infine, va ricordato un *terzo messaggio*, perché chiama direttamente in causa il principio di sussidiarietà. Il nuovo *welfare*, che deve conservare un impianto universalista, deve dirigere le risorse pubbliche per finanziare non già – come avviene oggi – i soggetti di offerta dei servizi di *welfare*, ma i soggetti di domanda degli stessi. Infatti, il finanziamento diretto da parte dello Stato delle agenzie di *welfare* può alterare la natura dei loro servizi e farne lievitare i costi. Quando è lo Stato a scegliere i servizi o le prestazioni per i cittadini, necessariamente deve imporre *standard* di qualità, cioè *standard* regolamentativi avendo in mente un cittadino medio. Ne deriva, per un verso, la non personalizzazione del modo di soddisfacimento del bisogno, il che genera scontento (si rammenti che stiamo parlando di servizi alla persona); per altro verso, ciò provoca una lievitazione dei costi a seguito degli sprechi di qualità, poiché si offre un servizio che, per alcuni, è di qualità superiore alle reali aspettative (cioè superiore a ciò che il cittadino sceglierebbe se fosse libero di farlo) e per altri è di qualità inferiore rispetto alle reali esigenze. Ma soprattutto il finanziamento diretto da parte dello Stato tende a cancellare o

a modificare l'identità dei soggetti della società civile. Ciò in quanto l'erogazione di fondi a tali soggetti li obbliga a seguire procedure di tipo burocratico-amministrativo che tendono ad annullare le specificità proprie di ciascun soggetto, quelle specificità da cui in ultima analisi dipende la creazione di capitale civile – che comprende l'assetto istituzionale democratico, il capitale sociale (fiducia), la capacità di produzione dei beni relazionali –, la risorsa intangibile che costituisce il vero fattore di progresso di una nazione.

A scanso di equivoci conviene precisare che se si vuole – come vuole la Dottrina sociale della Chiesa – prendere in seria considerazione il principio di sussidiarietà non è sufficiente che esso venga declinato soltanto in termini verticali (Stato centrale e autorità regionali, provinciali, comunali) ma anche in termini orizzontali (istituzioni e società civile). Ciò richiede – come auspicato da molti studiosi – che la direzione di marcia che dovrà segnare i prossimi anni vada nella direzione del passaggio dal *Welfare State* al *Welfare society*, ossia nella direzione di una società del benessere più autodiretta, più responsabilizzata, meno burocrattizzata, meno compressa dall'alto e più giusta. Ciò vorrà dire ad esempio valorizzare le agenzie di servizio che nascono dentro la società a livello privato perché siano inserite all'interno di una programmazione pubblica di servizi e siano rispettate nella loro autonomia di azione e di gestione. Così pure sarà importante che la famiglia venga riscoperta nella sua preziosa funzione sociale, come auspicato dalla *Centesimus Annus*: «È urgente promuovere non solo politiche per la famiglia, ma anche politiche sociali, che abbiano come principale obiettivo la famiglia stessa, aiutandola, mediante l'assegnazione di adeguate risorse e di efficienti strumenti di sostegno, sia nell'educazione dei figli sia nella cura degli anziani, evitando il loro allontanamento dal nucleo familiare e rinsaldando i rapporti tra le generazioni» (CA, n. 49)

30. A un'ulteriore importante conseguenza dell'acquisizione al dibattito pubblico della categoria di bene comune conviene fare un rapido cenno. Un copione che si recita da tempo nel nostro Paese è il mito delle due Italie: ogni qualvolta ci si trova di fronte a un'emergenza oppure a un problema particolarmente serio da affrontare si porta a giustificazione della mancata o errata soluzione dello stesso l'argomento delle due Italie. Ci sarebbe cioè sempre un'Italia che impedisce all'altra di svolgere il proprio compito o di raggiungere lo scopo prefissato. Valga un solo esempio. Se il nostro Paese occupa una posizione molto bassa nella graduatoria mondiale della competitività ciò è per via della "zavorra" dell'Italia del Sud. Ci sarebbe così l'Italia dei giacobini e quella dei conservatori; l'Italia della rendita e quella del profitto; l'Italia dei cattolici e quella dei laici. Quanto questo modo di pensare sia radicato e diffuso è cosa a tutti nota. Meno note, forse, sono le conseguenze nefaste che discendono da questo modello di «democrazia apocalittica», una democrazia cioè dove la contesa politica è una sorta di guerra tra il Bene e il Male.

Un'esperienza recente nel nostro Paese può aiutarci a comprendere il punto sollevato. È ormai acquisito che il cosiddetto capitale istituzionale – cioè l'insieme delle istituzioni giuridiche ed economiche preposte al funzionamento dei mercati e dello Stato – è uno dei fattori decisivi del progresso economico e sociale di un Paese. A partire

dall'inizio degli anni Novanta, l'Italia ha avviato un processo di riforma istituzionale che ha letteralmente trasformato le regole del gioco economico e i rapporti tra soggetti privati e pubblica amministrazione. Si è trattato di un processo che per intensità ed estensione degli interventi non ha avuto pari nelle epoche precedenti, anche in Paesi più avanzati del nostro. Si pensi alle privatizzazioni attuate, alla riforma del mercato del lavoro, alle liberalizzazioni dei servizi, alla riforma del governo societario, alle modifiche del sistema bancario-finanziario, alla riforma della pubblica amministrazione e così via. Eppure, i risultati registrati sono stati di gran lunga inferiori a quanto ci si poteva e ci si doveva attendere. Come mai? Non è certo credibile la risposta di chi affermasse che sono stati commessi errori; non perché questi non vi siano stati, ma perché mediamente il processo di riforma è stato di buona fattura. Né potrebbe tenere l'argomento di chi dicesse che l'orizzonte temporale delle riforme istituzionali è il medio-lungo periodo; cioè a dire che soltanto nel medio-lungo termine si possono raccogliere i frutti del processo riformatore. Perché non regge un argomento del genere? Per la semplice ragione che il primo effetto della modifica dell'assetto istituzionale dovrebbe essere sulle aspettative degli operatori. E – come si sa – il mutamento delle aspettative anticipa i risultati attesi.

La verità è che nella recente esperienza italiana non sono sostanzialmente cambiate le aspettative dei soggetti sia privati sia pubblici. Perché è accaduto che il partito dei cosiddetti «benaltristi» – di coloro cioè che pensano che ben altro ci voglia o si debba fare per raggiungere lo scopo – chiedeva sempre nuove e maggiori riforme; mentre il partito degli immobilisti attendeva il ripristino del vecchio assetto istituzionale. Il risultato è che troppo pochi soggetti hanno modificato i propri comportamenti effettivi, vanificando in buona parte gli sforzi profusi. A questo punto si comprende perché solamente una cultura del bene comune sarebbe in grado di distruggere il mito delle due Italie. E si comprende anche il valore aggiunto che il cattolicesimo italiano sarebbe in grado di apportare al rilancio del Paese se acquisisse piena consapevolezza del proprio potenziale e se si organizzasse in modo adeguato al nuovo spirito del tempo.

Conclusione

31. A quest'ultimo proposito è di particolare aiuto richiamare alla mente le parole di Giovanni Paolo II pronunciate il 23 novembre 1995 al Convegno ecclesiale di Palermo: «La Chiesa non deve e non intende coinvolgersi con alcuna scelta di schieramento politico o di partito, come del resto non esprime preferenze per l'una o per l'altra soluzione istituzionale o costituzionale, che sia rispettosa dell'autentica democrazia. Ma ciò nulla ha a che fare con una "diaspora" culturale dei cattolici, con un loro ritenere ogni idea o visione del mondo compatibile con la fede o anche con una loro facile adesione a forze politiche e sociali che si oppongano, o non prestino sufficiente attenzione, ai principi della dottrina sociale della Chiesa sulle persone e sul rispetto della vita umana, sulla famiglia, sulla libertà scolastica, la solidarietà, la promozione della giustizia e della pace».

Posizione riconfermata da Benedetto XVI il 19 ottobre 2006 al Convegno ecclesiale di Verona: «La Chiesa non è e non intende essere un agente politico. Nello

stesso tempo ha un interesse profondo per il bene della comunità politica, la cui anima è la giustizia, e le offre il suo contributo specifico. La fede cristiana, infatti, purifica la ragione e la aiuta ad essere meglio se stessa: con la sua dottrina sociale pertanto, argomentata a partire da ciò che è conforme alla natura di ogni essere umano, la Chiesa contribuisce a far sì che ciò che è giusto possa essere efficacemente riconosciuto e poi anche realizzato».

32. Un modo – certo non l'unico – di interpretare questa posizione è quello di partire da una considerazione di fatto. Nella nostra realtà odierna è chiaramente percepita una progressiva uscita di scena del laicato cattolico dalla sfera pubblica, intesa in senso proprio, cioè come sfera distinta da quella politica. La ragione è presto detta: l'atmosfera culturale e sociale in cui ci si trova a rendere testimonianza concreta della propria fede, nell'ambito professionale come in quello dell'agire economico e in quello culturale produce fenomeni non secondari di emarginazione, soprattutto quando ci si trova a dover procedere *da soli*. Diventa allora difficile, e forse anche ingiusto, spronare o incitare i cristiani laici al comportamento virtuoso (in senso cristiano) *dentro* (non fuori, né a lato) le loro situazioni di vita lavorativa quando si sa che in tal modo essi andranno incontro all'insuccesso e dunque alla frustrazione. Occorre dunque costruire «reti di sicurezza» (o reti associative) che consentano, a chi lo vuole, di tradurre in atto la logica del bene comune senza subire discriminazioni di sorta. Anche attraverso queste reti passa la possibilità di essere poi presenti con coerenza anche nella sfera sociale più vasta.

33. Non si tratta certo di una novità, perché da sempre questo è stato il *modus agendi* del cristianesimo. Si pensi al significato del monachesimo benedettino. Come ha descritto bene il filosofo A. MacIntyre, le comunità cristiane al crollo dell'impero romano cessarono di puntellare quell'ordine sociale che pure sembrava garantire loro alcuni vantaggi. Si misero invece a creare luoghi di vita più umana che irradiavano all'intorno il senso di una possibilità non rassegnata alla barbarie. Si pensi anche a quell'evento di straordinaria importanza storica che è stato l'Umanesimo civile del Quattrocento, dal quale è nata, fra l'altro, la moderna economia di mercato. Come ormai si sa, l'Umanesimo è un evento cristiano, realizzato più dagli uomini di religione che dagli umanisti cosiddetti laici, spesso assai più tradizionalisti dei religiosi. Si pensi ancora alla nascita delle Casse di Risparmio e alla nascita, verso la fine dell'Ottocento, delle Casse Rurali e di tante altre istituzioni economiche e finanziarie. L'Opera dei Congressi di Toniolo e le realizzazioni in ambito sociale ed economico di personaggi come Giuseppe Tovini sono esempi illustri, anche se non unici, di un laicato che ha compreso che se Dio si è fatto uomo occorre cercare nell'uomo e nelle sue pratiche il volto di Dio.

34. Ecco perché è urgente che il laicato cattolico torni a ricostruire le sue reti di sicurezza. Il che significa che per difendere la libertà religiosa (non già quella di culto) non è sempre sufficiente il pluralismo *nelle* istituzioni; ci vuole anche il pluralismo *delle* istituzioni, perché il *vero* diritto di libertà esige spazi *pubblici* di autonomia, che la politica deve tutelare. Eppure, la generazione presente del laicato cattolico si è convinta

in genere – probabilmente in buona fede – che, scomparsa la minaccia del socialismo reale, al cattolicesimo sarebbe bastato il pluralismo *nelle* istituzioni. Quale l'errore teorico sottostante un tale convincimento? Quello di *credere* che la cura del bene comune sia compito esclusivo di quella istituzione storica che è lo Stato, al quale soltanto spetterebbe il monopolio del bene comune. Con il che, anziché affermare che fine della politica è il bene comune, si dichiara che fine dello Stato è il bene comune.

L'enciclica *Deus caritas est* ci offre un raggio di luce di grande forza sul punto qui in discussione. Al n. 29 si legge, infatti, che è compito *immediato* dei fedeli laici «operare per un giusto ordine nella società». Si noti che «immediato» è lo stesso aggettivo che ricorre nell'*Evangelii nuntiandi* di Paolo VI, dove, al n. 70, si legge: «Compito primario e immediato [dei laici] non è l'istituzione e lo sviluppo della comunità ecclesiale – che è il ruolo specifico dei Pastori –, ma è la messa in atto di tutte le possibilità cristiane ed evangeliche nascoste, ma già presenti e operanti nella realtà del mondo. Il campo proprio delle loro attività è il mondo vasto e complicato della politica». Con Benedetto XVI torna dunque al centro dell'attenzione l'esplicito riferimento al ruolo del laicato cattolico nella *polis*; che non va affatto ridotta al sistema dei partiti politici, pur necessari. Nell'enciclica, questo ruolo è chiaramente distinto dal compito «mediato» della Chiesa in quanto comunità.

Nel suo intervento conclusivo al Convegno di Verona il card. Ruini ha messo in evidenza, fra l'altro, che «un ulteriore elemento di novità, meno evidente e appariscente ma che si riferisce alla vita stessa della Chiesa e dei cattolici in Italia, mi sembra possa individuarsi in una crescita che ha avuto luogo in questi anni, sotto vari aspetti, tra loro certamente connessi. Si sono rafforzati cioè i sentimenti e gli atteggiamenti di comunione tra le diverse componenti ecclesiali, e in particolare tra le aggregazioni laicali, mentre si è fatto nettamente sentire, anche nel corso del nostro Convegno, il desiderio di una comunione ancora più concreta e profonda. A un tale positivo sviluppo ha certamente contribuito l'approfondirsi e il diffondersi della consapevolezza circa la necessità e l'urgenza, e al contempo le molte innegabili difficoltà, di una effettiva opera di rievangelizzazione del nostro popolo: ciò ha suscitato nuove energie e ha fatto sentire più forte il bisogno di lavorare insieme, per una missione che è comune a noi tutti (cfr *Apostolicam actuositatem*, n. 2). È cresciuto inoltre, in maniera visibile, il ruolo della Chiesa e dei cattolici in alcuni aspetti qualificanti della vita dell'Italia: in particolare nel porre all'attenzione di tutti il significato e le implicazioni della nuova questione antropologica. [...] Ho ricordato questi aspetti di crescita non per nascondere le difficoltà che persistono, e sotto qualche profilo si aggravano, nella presenza cristiana in Italia, ma per mostrare come i giudizi e gli atteggiamenti improntati alla stanchezza e al pessimismo, che esistono anche all'interno della Chiesa e possono essere umanamente assai comprensibili, si rivelino unilaterali già sul piano dei fatti e dell'esperienza. [...]

La testimonianza missionaria dei laici, che in Italia ha alle spalle una storia lunga e grande, le cui forme moderne sono iniziate già ben prima del Vaticano II, e che poi ha ricevuto dal Concilio nuova fecondità e nuovo impulso, ha oggi davanti a sé degli spazi aperti che appaiono assai ampi, promettenti e al tempo stesso esigenti. Questa testimonianza è chiamata infatti a esplicitarsi sotto due profili, connessi ma distinti. Uno di

essi è quello dell'animazione cristiana delle realtà sociali, che i laici devono compiere con autonoma iniziativa e responsabilità e al contempo nella fedeltà all'insegnamento della Chiesa, specialmente per quanto riguarda le fondamentali tematiche etiche e antropologiche. L'altro è quello della diretta proposta e testimonianza del Vangelo di Gesù Cristo, non solo negli ambienti ecclesiali ma anche e non meno nei molteplici spazi della vita quotidiana [...]».

Ciò implica che l'impegno sociopolitico vada considerato parte indispensabile della vocazione cristiana.¹⁸ E questo non solo perché tutto ciò che appartiene all'essere umano è anche appannaggio del cristiano, ma anche perché tra agire socio-politico e morale sociale c'è una connessione necessaria, diversamente da quanto raccomandava Macchiavelli, secondo cui l'agire politico deve essere guidato soltanto dalle ragioni inerenti all'efficacia dell'esercizio del potere. Infatti, si consideri che due sono le inclinazioni fondamentali della persona umana: per un verso, conoscere la verità su Dio; per altro verso, vivere in società. Dalla prima inclinazione emerge il bisogno, la domanda religiosa; dalla seconda discende la domanda politica. Ma dalla circostanza che le due inclinazioni, sia pure distinte, sono tra loro intimamente connesse, si trae la conclusione che anche le due domande devono esserlo.

35. Per concludere. Una indicazione avanzata dal card. Camillo Ruini rappresenta una via accessibile ed efficace per dare uno sbocco alla questione sopra sollevata. Si tratta – ricordava il Presidente della CEI nel seminario di Siena dell'ottobre 2005 – di allargare il confronto pubblico oltre che ai temi della verità e della libertà anche a quello dell'amore e della carità. Ai cristiani infatti non può bastare una società in cui si cerchi di declinare nel concreto l'aspirazione alla libertà e quella non meno necessaria all'equità, senza salvaguardare l'unico collante in grado di mediare tra queste due istanze necessariamente divergenti e cioè la fraternità. Per fare questo il laico cristiano deve mostrare la valenza pragmatica di quello che sembra solo un approccio ideale e privo di aderenza al reale, mostrando al contrario che il principio di fraternità è capace di ispirare scelte concrete dell'agenda politica. È in ciò quella testimonianza di fede, che, in fondo, il

¹⁸ Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (nn. 1906-10) ci ricorda che per bene comune si deve intendere l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono ai gruppi, come ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente. Il bene comune esige la prudenza da parte di ciascuno e più ancora da parte di coloro che esercitano l'ufficio dell'autorità. Esso comporta tre elementi essenziali: *a) il rispetto della persona*, in forza del quale i pubblici poteri sono tenuti a rispettare i diritti fondamentali e inalienabili della persona umana. La società ha il dovere di permettere a ciascuno dei suoi membri di realizzare la propria vocazione. In particolare, il bene comune consiste nelle condizioni di esercizio delle libertà naturali che sono indispensabili al pieno sviluppo della vocazione umana: tali il diritto alla possibilità di agire secondo il retto dettato della propria coscienza, alla salvaguardia della vita privata e alla giusta libertà anche in campo religioso; *b) il benessere sociale* e lo *sviluppo* del gruppo. Lo sviluppo è la sintesi di tutti i doveri sociali. Certo, spetta all'autorità farsi arbitra, in nome del bene comune, fra i diversi interessi particolari. Essa però deve rendere accessibile a ciascuno ciò di cui ha bisogno per condurre una vita veramente umana: vitto, vestito, salute, lavoro, educazione e cultura, informazione conveniente, diritto a fondare una famiglia ecc.; *c) la pace*, cioè la stabilità e la sicurezza di un ordine giusto. Suppone quindi che l'autorità garantisca, con mezzi onesti, la *sicurezza* della società e quella dei suoi membri. Infine se ogni comunità umana possiede un bene comune che le consente di riconoscersi come tale, è nella *comunità politica* che si trova la sua realizzazione più completa. È compito dello Stato difendere e promuovere il bene comune della società civile, dei cittadini e dei corpi intermedi.

laico non credente vorrebbe dalla Chiesa. Perché la fede consiste nel saper realizzare qualcosa che vada oltre il già dato. Con le regole della pura ragione, infatti, si razionalizza l'esistente, lo si ripulisce di tutte le incrostazioni irrazionali, ma non si inventa molto di nuovo. 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.

Conviene terminare con le parole di Giuseppe Tovini (1841-97), riprese da Giovanni Paolo II, durante la celebrazione eucaristica per la sua beatificazione avvenuta a Roma il 20 settembre 1998. Si badi che Tovini, padre di dieci figli, avvocato e banchiere, è diventato beato non «a prescindere dall'economia», ma «grazie all'economia», perché aveva compreso come l'ambito socio-economico può diventare luogo di crescita umana e palestra di santità. Aveva lasciato scritto: «Senza la fede, i nostri figli non saranno mai ricchi; con la fede, non saranno mai poveri».

* * *

Alcune possibili piste di approfondimento

- Come è percepita la presenza pubblica e politica dei cattolici nel proprio territorio?
- Ci sono interrogativi nel modo di vivere la laicità nell'attuale società pluralistica, senza cadere nel laicismo?
- Come attuare il discernimento politico oggi, cogliendo nella questione antropologica la nuova forma della questione sociale, a partire dai programmi e non solo dalla proclamazione dei principi?
- Esistono elementi comuni delle matrici culturali presenti nel nostro Paese?

SOMMARIO

Un Centenario e un Protagonista: n.1	p. 1
Il contributo dei cattolici alla società italiana: nn. 2-13	pp. 1-9
<i>L'età liberale: nn. 3-4</i>	
<i>L'avvento del fascismo: nn. 5-8</i>	
<i>Il dopoguerra: nn. 9-10</i>	
<i>Gli anni di piombo: n. 11</i>	
<i>Apertura universalistica: n. 12</i>	
I cattolici, il dibattito pubblico e l'impegno socio-politico: nn. 13-16	pp. 9-12
<i>Un impegno contestato: n. 13</i>	
<i>Un impegno necessario: n. 14</i>	
<i>Laicità e valori: nn. 15-16</i>	
Il Bene comune: nn. 17-20	pp. 12-14
<i>Il bene comune è il bene "di tutti e di ciascuno": n. 17</i>	
<i>L'utilitarismo filosofico: n. 18</i>	
<i>Carità e solidarietà: n. 19</i>	
<i>Il principio di responsabilità: n. 20</i>	
Implicazioni del Bene comune: nn. 21-30	pp. 14-21
<i>La questione sociale come questione antropologica: n. 21</i>	
<i>La dimensione globale: n. 22</i>	
<i>Prima implicazione: crisi della "laicità della modernità": nn. 23-26</i>	
<i>Seconda implicazione: dal welfare State al welfare society</i>	
<i> Il welfare nella seconda metà del Novecento: n. 27</i>	
<i> Insufficienza del welfare esistente: n. 28</i>	
<i> Tre messaggi per un nuovo welfare: nn. 28-29</i>	
<i> Sussidiarietà orizzontale: n. 29</i>	
<i>Superare il mito delle due Italie: n. 30</i>	
Conclusione: nn. 31-35	pp. 21-26
<i>Chiesa e impegno politico: n. 31</i>	
<i>Laicato cattolico e sfera pubblica: nn. 32-34</i>	
<i>Società libera, giusta ma anche fraterna: n. 35</i>	

