

Dottrina sociale della Chiesa e teologia morale

SERGIO BASTIANEL SJ
DONATELLA ABIGNENTE
Pontificia Faculdade de Teologia de Itália Meridional -Nápoles

Nel 1987 l'enciclica *Sollicitudo rei socialis* riconosceva nell'insegnamento sociale della chiesa «un genere peculiare di riflessione» appartenente non al campo dell'*ideologia*, ma della *teologia* e specialmente della teologia morale¹. L'affermazione dell'enciclica non è solo indicazione di una qualifica per una categoria particolare di insegnamento. Ciò che ci viene ricordato è il fatto che tale insegnamento nasce dalla domanda circa la libera e consapevole responsabilità delle persone e dei gruppi di fronte

¹ «La dottrina sociale della chiesa non è una terza via tra *capitalismo liberista* e *collettivismo marxista* e neppure una possibile alternativa per altre soluzioni meno radicalmente contrapposte.» Costituendo un genere peculiare di riflessione, essa appartiene «non al campo dell'*ideologia*, ma della *teologia* e specialmente della teologia morale» (*Sollicitudo rei socialis*.41). Sul senso dell'affermazione magisteriale, cf. S. BASTIANEL, «Dottrina sociale della chiesa come teologia morale», in S. BERNAL RESTREPO, *Teologia e dottrina sociale. Il dialogo ecclesiale in un mondo che cambia*, Piemme, Casale Monferrato 1991, 51-73; S. BASTIANEL – D. ABIGNENTE, «La terra e l'uomo. Vita politica, vita morale, fede cristiana», in *Theologica e historica. Annali della Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna XI. Miscellanea in memoria di p. S. Mosso XI* (2002) 129-151; M. Toso, *Umanesimo sociale. Viaggio nella dottrina sociale della Chiesa e dintorni*, LAS, Roma 2001.

a questioni complesse e storicamente rilevanti, con lo scopo di aiutare l'elaborazione di una interpretazione e di un orientamento critici della prassi cristiana, secondo le finalità e il carattere specifico di una disciplina etico-teologica.

Recentemente papa Francesco, richiamando la necessaria contestualizzazione di ogni questione morale, la preferenziale vicinanza alle “periferie” umane, l'unità tra il vangelo del dono e la compromissione responsabile e radicale dell'esistenza, in molti modi sollecita quella dinamica di uscita da se stessi e di dono gratuito che caratterizza l'onestà umana come tale. Dentro e fuori i confini della comunità ecclesiale, l'efficacia di proposta del bene che ogni assunzione di libera e consapevole responsabilità ha il potere di significare e di generare, esprime la rinuncia al privatismo e all'autoreferenzialità, nella comune ricerca di comunione come *télos* e misura del vivere autenticamente umano.

Sociale e morale: un rapporto costitutivo

L'intervento del magistero ecclesiastico in ambito sociale si è mosso nel passato e continua a muoversi oggi precisamente in questo orizzonte. Esso parte da problematiche riconosciute nella realtà presente, là dove sono in questione condizioni concrete di persone e di popoli, diritti e doveri umani affermati o contraddetti, a causa di culture di rapporti, strutture economiche, sociali, politiche, in circostanze storiche differenziate. Di fronte al profondo cambiamento strutturale e al pluralismo di valori che viviamo oggi, dovrebbe risultare ancora più chiaro che si richiede una lettura il più possibile *oggettiva* dei fatti, con l'esigenza di accogliere i diversi punti di vista e verificare *oggettivamente* le scelte da operare. Questo non può darsi prescindendo dagli strumenti critici offerti dalle diverse esperienze vissute e dalle diverse discipline capaci di rilevare, descrivere, precisare i vari e diversi elementi in questione nel loro darsi storico. Non è possibile ignorare il contributo, costitutivo e non solo funzionale, offerto da riflessioni economiche, giuridiche, sociologiche, politiche, antropologiche. Non si possono sottovalutare quelle verità emergenti dalla vita dei più poveri, che non sono ancora divenute teorie, ma costituiscono una base fondamentale di interpretazione per la lettura dei segni dei tempi, con una capacità di

stimolo, critica e integrazione preziosi per comprendere e accogliere anche la verità del vangelo nel presente².

Sappiamo che non sono solo i fatti a condurre le interpretazioni e le decisioni umane autentiche. Occorre riflettere sul senso dell'uomo e del vivere insieme su questa terra e, specificamente, su quel senso che viene al nostro vivere di uomini dall'esercizio di consapevole e libera responsabilità delle coscienze. Perché la nostra *esistenza* sia vissuta come *esperienza umana*, perché sia possibile discernere anche nella fede la salvezza che Dio vuole continuare ad operare attraverso di noi nella nostra storia, è necessario passare attraverso specifiche domande etiche: perché parliamo di valori o di perdite umane, in base a quali criteri giudichiamo la realtà? Quali sono le finalità intese da persone e gruppi sociali nel proporre e perseguire l'attuazione di determinati beni? Entra qui il senso di una riflessione unitaria della dottrina sociale della chiesa condotta alla luce della teologia morale e di una comprensione della stessa teologia morale che si lascia veramente interpellare dall'esistenza e dall'esperienza delle nostre relazioni storiche. Il Concilio Vaticano II pose già l'accento su questa necessaria rifondazione da operare a partire dall'esperienza umana, che la Parola illumina e a cui dà sapore facendosi 'carne' nell'umano, accogliendo l'istanza di giustizia e di dialogo come luogo costitutivo e non più solo attuativo della verità, leggendo il bene possibile dalla parte da cui lo lesse il Signore, a partire dal debole, dall'escluso, dal povero³.

Naturalmente, se viviamo all'interno di strutture sociali, economiche, politiche, dovremo rifondare l'unità dell'insegnamento sociale della chiesa e della stessa riflessione etico-teologica considerando attentamente le culture umane e gli stili di vita che condizionano in maniera capillare non solo le nostre scelte, ma anche la nostra consapevolezza e la nostra libertà di relazione interpersonale responsabile. Occorrerà chiedersi come vivere da persone oneste e come comprendere cosa è realmente giusto all'interno

²Tali funzioni della teologia morale e del magistero ecclesiastico nel determinare le direttive di un'etica "intramondana" sono ben esplicitate in A. AUER, *Morale autonoma e fede cristiana*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 186-199. Cf. anche P. CARLOTTI, *In servizio della parola*. Magistero e teologia morale in dialogo, LAS, Roma 2007.

³Cf. I. ELLACURIA, *Conversione della Chiesa al regno di Dio. Per annunciarlo e realizzarlo nella storia*, Queriniana, Brescia 1992; J. FUCHS, *Il Verbo si fa carne*. Teologia morale, Piemme, Casale Monferrato 1989; G. GUTIERREZ, *Densità del presente*, Queriniana, Brescia 1998; J. SOBRINO, *La fede in Gesù Cristo. Saggio a partire dalle vittime*, Cittadella, Assisi 2001.

della nostra storia, con le possibilità e i limiti che essa di fatto presenta, con l'influenza che sul nostro capire e decidere hanno i modi di comprendere e vivere che ci hanno generato e che continuano ad essere presenti in noi, ma anche con l'influenza che noi stessi esercitiamo sugli altri. L'attenzione ai risultati direttamente verificabili che le diverse scelte umane hanno in termini di relazioni e di valori attuati o negati, con la lettura dei risultati presenti in termini di mentalità e logiche di vita, che strutturano nel tempo le coscienze nella stessa capacità di vedere e volere il bene, aiuteranno a riconoscere l'efficacia storica dell'esercizio di libera responsabilità nella strutturazione dei rapporti umani, ma anche l'efficacia che il male morale produce a livello di comportamenti personali e di istituzioni (politiche, economiche, religiose) della nostra convivenza⁴.

Forse è proprio la lettura attenta dell'insegnamento sociale della chiesa, nella sua continuità storica, ma anche nella diversità culturale, sociale, epistemologica dei suoi accenti storici di valore, a ricordarci che nulla è neutro di ciò che capiamo e viviamo. Occorre assumere la storicità del relativo senza confonderla con relativismo, aiutando il maturare di *consapevolezza*, senza la quale non può darsi assunzione di *responsabilità* e neppure vero apprezzamento *teologico* dell'incontro con il Signore e del compito che egli ci affida come credenti.

In questa chiave ci soffermiamo brevemente su tre questioni che esprimono e costituiscono oggi, in reciproco apporto, la cura dell'insegnamento sociale della chiesa e della teologia morale odierna: quella del rapporto tra persona e bene comune, tra solidarietà e privilegio del debole, tra formazione di coscienza e vivere strutturato.

Persona e bene comune

Il criterio del bene comune ha unificato nel corso della storia l'insegnamento sociale cristiano e le diverse espressioni della dottrina sociale

⁴ Cf. D. ABIGNENTE, «Discernere per decidere», J.M. PEREIRA DE ALMEIDA, «Unità personale nella vita sociale. Come essere del Signore nella città?», in S. BASTIANEL (ed.), *Tra possibilità e limiti. Una teologia morale in ricerca*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2012, 53-107. 109-132; S. BASTIANEL, *Strutture di peccato. Riflessione teologico-morale*, in Id. (ed.), *Strutture di peccato. Una sfida teologica e pastorale*, Piemme, Casale Monferrato 1989, 1538.

negli ultimi due secoli. La centralità di questo tema è data dal fatto che esso costituisce la ragion d'essere delle varie forme di strutturazione sociale, della vita della 'polis' come tale, della nostra vita di uomini in quanto co-esistenti; in un'ottica di fede, esso traduce il comandamento unitario di amore di Dio e del prossimo, l'accoglienza della carità come compito di comunione. Potremmo notare, da questo punto di vista, una singolare unità tra ciò che l'esperienza etica umana come tale riconosce e afferma, quanto al rapporto che lega costitutivamente l'onestà alla socialità, e quel senso dell'umano presente nell'intenzionalità della rivelazione⁵.

In tutta la Scrittura, fin dalle sue tradizioni originarie dell'Esodo-Sinai, il rivelarsi di Dio non consiste in una o un'altra definizione concettuale, bensì in un dono di relazione che diviene efficace nel liberare e nel chiamare a divenire fratelli. La stessa autocomprensione di Israele si struttura intorno a questa esperienza di reciprocità donata e affidata. Non dobbiamo dimenticare che già nelle tradizioni etiche e giuridiche extrabibliche più antiche l'attenzione al bene comune è riferimento centrale per comprendere il bene come tale, il senso delle norme, i criteri di progettazione e di soluzione concreta. Non sembra un caso che la tradizione etico-teologica a cui noi cristiani ci riferiamo abbia assunto e interpretato, in forza di apporti provenienti da altri popoli e ricompresi nella fede, non solo il rapporto tra il bene comune e la categoria dell'alleanza, ma pure il rapporto tra legge morale naturale e tensione al bene comune⁶. I significati etici e i valori semantici indicati sono stati diversificati, talora le categorie concettuali risultano distanti da quelle odierne, ma la continuità dell'istanza è evidente. Un esempio autorevole è quello di Tommaso d'Aquino che definisce la legge in generale come esercizio di ragionevolezza dinamicamente ordinata verso un fine e questo fine è il bene comune. L'autorità del promulgare la

⁵ Sull'unità di interpretazione etico-teologica e sociale del tema, si vedano, in particolare Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Compendio della dottrina sociale della chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2004, 87-114; S. BASTIANEL, *Moralità personale nella storia*. Temi di morale sociale, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2011; Id. (ed.), *Educare al bene comune*. Una sfida per il mezzogiorno, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2012.

⁶ Cf. Commissione Teologica Internazionale, *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009; E. CHIAVACCI, «Legge naturale», in F. COMPAGNONI – G. PIANA – S. PRIVITERA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Paoline, Cinisello Balsamo 1990, 634-647.

legge è spiegata come cura per tale bene comune e la sua formulazione ne tutela la conoscibilità⁷.

Sin dalle tradizioni più antiche, non solo religiose, ma anche etico-giuridiche, il bene comune viene letto in intima connessione con la persona e il favore della sua dignità e della sua libertà. Anche le diverse espressioni di dottrina sociale della chiesa negli ultimi due secoli, pur condizionate nella lettura del ‘personale’ e del ‘libero’ da preoccupazioni politiche ed economiche storiche non sempre riconoscibili oggi come valide, hanno affermato l’unità tra “il bene di tutti e di ciascuno” e l’importanza della cura che ne deve conseguire. Una società che vuole rimanere al servizio dell’essere umano è quella che si propone «come meta prioritaria il bene comune, in quanto bene di tutti gli uomini e di tutto l’uomo»⁸.

Come comprendere in senso etico questa unità tra persona e bene comune? Si tratta di riconoscerla nel contesto mondiale attuale, di fronte al pluralismo che segna di fatto i nostri diversi orientamenti e finalità, la realtà estremamente frammentata dei progetti sociali e politici, ma anche delle nostre prospettive e gerarchie di valori. Si tratta di assumerla di fronte al peso, che soprattutto i più deboli sopportano, di politiche economiche arbitrarie, segnate dalla pratica negazione di diritti umani fondamentali. Non possiamo restare teorici, ignorando la nostra condizione mondiale che va ‘globalizzandosi’ nell’indifferenza verso i più poveri, con evidenti costi, anche nelle nazioni più ricche, sul piano delle risorse di coscienza, con avvilitamento di autonomia e moralità, con debilitazione delle strutture

⁷ Tommaso d’Aquino definisce così la legge in generale: «*ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata*» (*Summa Theologiae I-II*, q.90). Per Tommaso si tratta di riferimento primo di senso della norma per ogni uso analogo del termine nella diversità dei campi di esperienza.

⁸ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della chiesa*, 89; *Gaudium et spes*, 26. Si veda la continuità dell’affermazione nelle encicliche sociali, dalla *Rerum novarum* di Leone XIII (1891) alla *Mater et magistra* (1961) e *Pacem in terris* (1963) di Giovanni XXIII, dalla *Populorum progressio* (1967) di Paolo VI alle encicliche *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987), *Centesimus annus* (1991) di Giovanni Paolo II e *Deus caritas est*, ma soprattutto *Caritas in veritate* (2009) di Benedetto XVI. L’affermazione è centrale nei documenti del Concilio Vaticano II, soprattutto nella *Gaudium et spes* e *Apostolicam actuositatem* e torna anche nel magistero attuale di Francesco. Nell’esortazione apostolica *Evangelii gaudium* (2013) il papa sviluppa il tema nel senso di «costruzione di un popolo in pace, giustizia e fraternità», segnalando quattro principi costitutivi di tale costruzione alla luce delle «tensioni bipolari proprie di ogni realtà sociale» (217-237, qui 221).

democratiche, della progettazione di futuro, della partecipazione alla vita della *polis*⁹.

Parlare di bene comune significa fare attenzione al fatto che un gruppo sociale si costituisce intorno a un modo di identificare e perseguire finalità condivise. Le strutture della convivenza esprimono i modi di capire e di sentire la realtà ‘umana’ da parte delle persone che vivono insieme. Se ci troviamo oggi di fronte a realtà frammentate, o anche a prepotenze socialmente legittimate sul piano economico e politico, insieme alle domande circa i possibili modi di soluzione, si pone una domanda etica che interpella la libera responsabilità delle coscienze circa le reali finalità condivise e circa il modo di intendere l’essere “con” altri nella mediazione dei beni disponibili e delle forme di giustizia coltivate.

Un primo punto che, da questo punto di vista, appare rilevante è quello che concerne il duplice e unitario rapporto tra bene comune e persona nella mediazione delle risorse disponibili. Parlare di bene comune implica il necessario riferimento alla comune destinazione dei beni della terra (di carattere materiale, spirituale, culturale). Riconoscere la centralità della persona comporta l’affermazione della dignità di ogni uomo, non solo di chi ha potere di rivendicarla. I problemi evidenti che oggi viviamo in proposito pongono una domanda eminentemente etica alle nostre coscienze e alle strutture della nostra convivenza¹⁰. Potremmo, infatti, pensare il bene comune come somma di beni in possesso a molti e finalizzati all’utilità dei singoli. Si interpreterebbe il “bene di ciascuno” nel senso di bene privato dei singoli. Ciò che è “comune” (il comune delle ricerche, dei patti, degli

⁹ Cf. S. BASTIANEL, «Pluralismo ético. La aportación específica de los cristianos» In *Estudios Eclesiásticos* 86 (2011/337) 267-289. Dovremmo ricordare l’importanza del dialogo come luogo di costruzione del bene comune. Attraverso esso o, al contrario, in ogni mortificazione della dignità del debole, è mediata sia l’immagine di coscienza che l’immagine di Dio, la *cultura sociale, etica e religiosa* delle nostre comprensioni di valore e la qualità reale del nostro sviluppo ‘umano’. Per la questione, cf. S. BASTIANEL, «Coscienza: autonomia e comunità», in *Didaskalia* 31 (2001) 1-20; J. FUCHS, «Immagine di Dio e morale dell’agire intramondano», in Id., *Il Verbo si fa carne*, Piemme, Casale Monferrato 1989, 47-78; J. HABERMAS, *L’occidente diviso*, Editori Laterza, Roma-Bari 2005; H. JONAS, *Il principio responsabilità*. Un’etica per la civiltà tecnologica, Einaudi, Torino 1990; A. SEN, *Identità e violenza*, Laterza, Bari 2008; S. ZAMAGNI, *Economia e etica*. Saggi sul fondamento etico del discorso economico, AVE, Roma 1994.

¹⁰ Questo aspetto, dal punto di vista etico e teologico, con i possibili equivoci che caratterizzano i modi di intendere il bene comune, è trattato più ampiamente in S. Bastianel, «Il rapporto tra carità e politica», in Id., *Moralità personale nella storia*. Temi di morale sociale, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2011, 87-104.

accordi, delle istituzioni) sarebbe strumentale al “proprio”. Il “comune” sarebbe il mezzo, il “proprio” sarebbe il fine. E la società rimarrebbe una sorta di campo di battaglia (forse anche elegante talvolta) in cui ciascuno, in reciproca intesa, cerca di garantire l’efficacia del cercare privatamente l’utile proprio. Nella Scrittura abbiamo una metafora chiarissima di questa maniera di intendere che, non a caso, viene letta come risultato dell’efficacia del peccato nel progressivo strutturarsi delle relazioni (*Gn 2-11*). La vicenda di Babele manifesta precisamente un modo di intendere il bene comune come comune patrimonio a cui tutti intendono contribuire solo per cercare di attingervi il più possibile e acquistare potenza, strumento per l’accrescimento di sé. Babele sarà luogo di confusione delle lingue, non perché incontro di diversità, ma perché incapacità di dialogo, perché nessun dialogo si può affermare dove il “bene di ciascuno” viene interpretato in senso privatistico e singolaristico, dove l’altro è per ciascuno strumento ai propri scopi¹¹.

Guardando alla vita delle nostre nazioni con l’intelligenza media che possiamo avere di quello che realmente succede, forse dobbiamo ammettere che la comprensione vissuta circa il vivere insieme non è molto distante da quella appena evocata. L’affermazione dei diritti e i criteri di ricerca strategica di scelte “corrette” sono molte volte intesi in questa prospettiva di ricerca di garanzie private dei singoli o dei gruppi. Perfino il richiamo alla eticità della dimensione pubblica sembra spesso un tentativo di rendere in qualche modo un compromesso vivibile ciò che resta in realtà un conflitto radicale. Potremo anche ricorrere a forme di partecipazione per ottenere estensioni sociali di benefici, ma con una logica di rapporti che si struttura intorno alla tacita condivisione del principio del minor costo e del massimo utile del singolo, che vede l’altro come suo tendenziale nemico. Il “bene di tutti e di ciascuno” viene così piegato a significare una sorta di accomodamento di un senso che ciascuno si attribuisce indipendentemente dall’altro e che, nella relazione, ci si deve solo preoccupare di difendere, aggiustare, comporre.

¹¹ Cf. D. ABIGNENTE, «Educazione al bene comune e formazione di coscienza. Prospettiva etico-teologica», in S. BASTIANEL (ed.), *Educare al bene comune*. Una sfida per il mezzogiorno, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2012, 75-106. Per la questione si veda anche S. Mosso, «Bene comune, struttura di peccato, solidarietà. Categorie centrali del Magistero sociale della Chiesa», in *La Civiltà Cattolica* 142/3 (1992) 355-364; I.M. YOUNG, *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1996.

Ciò con cui ci si trova a dover fare i conti, da questo punto di vista, è una realtà profonda: parlare di bene comune vuol dire rimandare alla persona non solo come destinataria di politiche corrette, ma prima di tutto come soggetto capace di *libera responsabilità*. Non ci sarebbe ragione di parlare di bene comune se non sul presupposto di poter contare sulla libertà, che ogni persona deve poter avere, di assumere l'istanza etica di responsabilità come possibilità e compimento di umanità. In questo senso, come non basta il convivere o il semplice *fatto* delle relazioni per spiegarne la qualità *morale*, così non basta il riferimento al fine del bene comune per giustificare che lo si ottenga mediante rapporti moralmente scorretti. La libertà è capacità di responsabilità quando a definire il fine e a motivare le scelte non sono semplicemente la propria idea, il proprio bene, il proprio progetto, ma l'accoglienza dell'altro uomo per il suo oggettivo valore di persona: quando il bene lo si vuole perché è bene, non perché è utile a garantire se stessi o il proprio gruppo; quando rispondere all'altro significa capire, progettare, decidere *a partire dalla relazione* con lui.

Precisamente in riferimento al valore di ciascuna persona umana, mai considerabile come cosa e sempre datrice di senso nella relazione, ciò che chiamiamo bene comune è la comunione come *senso* dell'umano. Il *comune* è *criterio del bene*. L'accoglienza dell'altro è l'unica alternativa alle diverse modalità di rapporto con l'altro che antepongono all'oggettività del bene il senso e la ricerca di se stessi¹². La questione cruciale che la dottrina sociale della chiesa e l'odierna teologia morale sottolineano è quella di un rapporto tra moralità e socialità, moralità e vita della 'polis', *costitutivo* dell'umano nel senso di un comune tendere alla comunione: non c'è bene nella sua oggettività se, non cercato attraverso questa «comune tensione a realizzare un modo di vivere insieme che si possa veramente chiamare comunione»¹³.

Certo, nella condizione storica segnata dall'efficacia del peccato, il bene comune come tensione alla comunione dei beni, o meglio come tensione alla comunione *del e nel* bene, propone un'utopia che, in fondo, è la

¹² S. BASTIANEL, *Teologia morale fondamentale*. Moralità personale, ethos, etica cristiana, Napoli 2010, 33; Id., *Autonomia morale del credente*, Senso e motivazioni di un'attuale tendenza teologica, Morcelliana, Brescia 1980, 23-46; M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993.

¹³ Cf. S. BASTIANEL, *Moralità personale nella storia*, 87-104, qui 93; Id., «Carità e politica: problema etico», in *La Civiltà Cattolica* 140/3 (1989) 345-358.

stessa presente nella figura di una moralità umana pienamente compiuta. Utopia, però, non vuol dire semplice ideale, bensì cammino orientato ‘a’ e ‘da’ un *télos*. Il *télos* del ‘comune’ non è aggiuntivo ad altri fini, ma è costitutivo dell’*unità dei fini personali e sociali*, non è semplice punto d’arrivo, ma è finalità ordinante, criterio in base al quale comprendere il senso umano e il valere delle pur limitate realizzazioni storiche, delle risposte possibili da operare nel presente e da costruire oltre i risultati immediati del presente. Camminare con altri in questa storia vuol dire costruire una *vita di comunione* riconoscibile come tale, in cui la responsabilità libera, perciò *gratuita*, diviene ragione di vita. Il vincolo ad assumere responsabilmente le possibilità storiche di bene diviene condizione “morale” di giustizia.

Potremmo richiamare, da questo punto di vista, le sollecitazioni poste dall’esortazione *Evangelii gaudium* che parla di bene comune ricordandone prima di tutto il carattere intenzionale e teleologico di ‘cura’ del tempo e del suo senso superiore allo ‘spazio’, di «utopia che ci apre al futuro come causa finale che attrae». Dove prevale l’ansia di risultati immediati, dove si privilegiano gli «spazi di potere» ai «tempi dei processi» sarà assai difficile che si dia aggregazione solida su scelte ed orientamenti, su finalità condivise e progetti politici realmente orientati all’umano come tale. Dare priorità al “comune tendere” alla comunione nel capire e nel progettare l’esistenza, in contesti non solo pluralistici, ma anche segnati da logiche di autoaffermazione e protezione degli ‘spazi’ dei forti, vuol dire dare senso e priorità al ‘tempo’, occupandosi di iniziare e perseguire «processi» di intesa dialogica, capaci di «privilegiare le azioni che generano nuovi dinamismi nella società e coinvolgono altre persone e gruppi che le porteranno avanti, finché fruttifichino in importanti avvenimenti storici»¹⁴.

Il gesto concreto, le scelte politiche economiche, avranno una loro efficacia e si tratterà di verificare il loro oggettivo valere nell’immediato della realizzazione visibile e nell’orizzonte dei processi possibili di realizzazione. La cura del “comune bene” si esprimerà realmente se si realizzerà in decisioni verificabili per la loro correttezza, sul piano delle azioni personali e delle politiche che si possono attuare in una determinata società umana. Ma occorrerà fare attenzione anche alle logiche presenti dietro i

¹⁴ *Evangelii Gaudium*, 222-225.

comportamenti, a livello di coscienza sociale e di formazione di mentalità. Questo dovrebbe interessare ogni uomo onesto e particolarmente chi, in forza della sua fede, ha un'ulteriore possibilità di speranza. Chi ha conosciuto il Signore ha sperimentato la possibilità donata di una "logica di comunione" che gli si affida. Egli sa che la fraternità, in quanto figura o paradigma della comunione sulla terra, è dono che appartiene all'intenzionalità creatrice e perciò appartiene a ciò che fa essere la creatura umana persona (cf. Gn 2). Egli ha sperimentato che la parola di Dio, il suo disegno e il suo comandamento, la sua logica di comunione, si compiono attraverso la realizzazione di rapporti liberi e liberanti. Egli impara dal Signore la possibilità di una libertà donata che rende possibile la libertà dell'altro, di una vita donata che rende possibile la vita dell'altro, di un'esistenza condivisa nella reciproca testimonianza. Perciò non potrà vivere la tensione al bene comune come realtà puramente spirituale-intimistica, né soltanto in una dimensione individuale, circoscritta al rapporto personale con Dio. Gli è affidata la ricerca di oggettiva giustizia come espressione sociale e politica di quell'amore riconosciuto e donato in Cristo, con la cura per l'efficacia storica dei gesti concreti e del senso che in essi viene comunicato.

Impegnarsi alla costruzione del bene comune significa per noi credenti accogliere i *criteri* del Signore nel modo di guardare la realtà, significa vivere il fine della comunione come *criterio* concreto di valutazione, di gerarchia, di scelta nella storia, assumendo consapevolmente, come singoli e come comunità credente, la responsabilità di fraternità di persone di fronte a persone, perché l'amore di Dio porti frutti di salvezza attraverso il nostro vivere.

Solidarietà e privilegio del debole

La determinazione di impegnarsi con fermezza e perseveranza per il bene comune indica, per la dottrina sociale della chiesa, il significato proprio della solidarietà, come *criterio interpretante* i valori del vivere sociale, dunque come *principio ordinatore* delle istituzioni radicato nella consapevole scelta delle persone. La *Sollicitudo rei socialis* parla della solidarietà come di una *virtù*, differenziandola da un vago sentimento di compassione per i mali del mondo, riconoscendola come intenzionalità capace di

trasformare le strutture di peccato in uno strutturarsi libero e responsabile di relazioni umane, “perché *tutti* siamo veramente responsabili di *tutti*”¹⁵.

In una visione morale privatistica e in un modo privatistico di concepire la fede il “giusto” è impegnato nella vita prima di tutto a riconoscere e perseguire il “suo” bene, la “sua” salvezza. La solidarietà può aggiungersi, ma non determinare ciò che vincola la coscienza, il bene concretamente possibile, il diritto e le istituzioni di giustizia. Forse non dovremmo meravigliarci che, anche all’interno della teologia morale, il non avere sottolineato sempre il valore etico *costitutivo* della solidarietà abbia espresso ambiguità nel modo stesso di concepire la socialità come luogo di identificazione personale e di compimento della libertà della persona; ciò implica alla base un ambiguo modo di intendere in unità l’amore a Dio e all’altro, con un rapporto estrinseco tra carità e giustizia.

Anche all’interno della dottrina sociale della chiesa parlare di solidarietà fino a qualche tempo fa sembrava generare equivoci. Si trattava di un termine “rischioso” perché direttamente erede delle tradizioni laiche e della critica sociale socialista e marxista. Si dimenticava, però, che noi siamo fatti solidali già nell’essere figli di una storia che ci congiunge in interdipendenza, che divenire autonomi vuol dire assumere un compito di corresponsabilità; in un’ottica di fede, si trascurava di dare ragione dell’esperienza fondante tutta la tradizione ebraico cristiana e di indicare nella iniziativa di relazione esodale e pasquale di Dio il fondamento del *télos* di comunione che ci è donato e affidato.

Eppure, anche quando è mancato l’esplicito rimando al termine solidarietà, l’insegnamento sociale della chiesa ha continuato a intenderne la centralità di senso e già nel magistero precedente il Vaticano II, ma poi soprattutto nel magistero morale e sociale conciliare e post-conciliare, il termine solidarietà viene impiegato con ampiezza e radicalità di significato¹⁶. Il Concilio Vaticano II ha parlato di solidarietà circa il rapporto tra chiesa e mondo e circa la testimonianza dei laici nell’ambito sociale e

¹⁵ *Sollicitudo rei socialis*, 38.

¹⁶ Pio XII ne parla in termini di “legge” (*Summi Pontificatus*, in *AAS* 31 [1939] 426-427), Giovanni XXIII lo chiama “principio” (*Mater et magistra*, in *AAS* 53 [1961] 407), Paolo VI lo indica come “dovere” (*Populorum progressio*, 17.48), finalmente nelle encicliche di Giovanni Paolo II fino ad oggi se ne parla in termini di “valore” e di “virtù” (*Sollicitudo rei socialis*, 38.40). Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della chiesa*, 106-107.

politico, quanto al progresso, alla pace, alla fratellanza universale¹⁷. Lo ha fatto ricordando che, dalla creazione alla redenzione, l'agire di Dio è rivolto a creare e a fare possibile la comunione solidale tra noi uomini.

Il Signore si è *rivelato* nel farsi solidale e il suo farsi solidale dall'inizio è significato *operare* la liberazione del povero. Dio non si rivela in una o un'altra definizione concettuale, bensì con una solidarietà attiva di relazione che diviene efficace nel chiamare a divenire fratelli, nella capacità da lui donata di responsabilità liberante. Nel dono dell'altro, nell'essere posti insieme sulla terra è il dono di Dio creatore e questo dono ha bisogno di essere riconosciuto e accolto come fondamento di discernimento del bene, criterio di formazione personale e sociale del popolo di Dio. Se Dio è giusto nel farsi solidale senza sostituirsi a noi uomini, ma facendoci vivere, ogni farsi solidale dovrà essere interpretato non come sostituzione all'altrui libera responsabilità, ma come impegno per favorire la coscienza e la dignità dell'altro, in particolare del povero (come ricorda l'interpretazione della figura del re in Israele), cioè nel promuovere e sostenere la reciprocità di rapporti fraterni. Se la volontà creante di Dio è la comunione, la solidarietà sarà verificata dove si vivranno scelte concrete di condivisione umana, sarà falsificata dove il "comune" sarà contraddetto nel suo senso¹⁸.

Nell'umanità di Gesù l'intenzionalità di solidarietà di Dio è divenuta possibile *dalla parte di noi uomini, dal basso*. Il figlio di Dio è entrato nella storia nella condizione di uomo, ha conosciuto e portato i limiti e le possibilità delle nostre relazioni umane. Egli ha anche vissuto la realtà della *tentazione*, che afferma l'impossibilità di vivere su questa terra la solidarietà come logica di vita, perché ciò che serve è usare dei propri mezzi per proprio vantaggio, perché occorre saper contare se si pretende che gli altri ascoltino, perché la gente ascolterà se ti imponi, non perché è vero oggettivamente quello che dici, non attraverso la scelta libera di responsabilità.

¹⁷ Cf. *Gaudium et spes* 1, 31, 32, 38; *Apostolicam actuositatem*, 8, 14.

¹⁸ Cf. S. BASTIANEL – L. DI PINTO, «Per una fondazione biblica dell'etica», in T. GOFFI – G. PIANA (edd.), *Corso di Morale, 1. Vita nuova in Cristo*, Queriniana, Brescia 1983, 75-173; W. EICHRODT, *Teologia dell'Antico Testamento, 1. Dio e popolo*, Paideia, Brescia 1979; K. GOLSER, «I peccati che gridano verso il cielo. L'attualità di una categoria dimenticata», in *Rivista di Teologia Morale* 130 (2001) 223-236; M. M. LINTNER, *Eine Ethik des Schenkens. Von einer anthropologischen zu einer theologisch-ethischen Deutung der Gabe*, LIT, Berlin 2008; N. LOHFINK, «Il concetto di "alleanza" nella teologia biblica», in *La Civiltà Cattolica* 142 (1991/III) 353-367.

Di fronte a questa tentazione, Gesù ha scelto la fedeltà al Padre nella solidarietà con l'uomo, ha mostrato e comunicato come possa (e debba) essere la vita realmente "umana" sulla terra¹⁹. Nei suoi gesti e nelle sue parole la solidarietà ha assunto la forma di un gratuito consegnarsi, costruttivo di reciprocità, non solo nell'atto della sua morte in croce, ma nella continuità dell'esistenza, che è stata anche la causa della sua ingiusta condanna. Anzi la morte di Gesù, che storicamente è il risultato del peccato di coloro che agirono e di noi che ne condividiamo le logiche, è l'espressione inequivocabile di un non "sovrapporsi" di Dio alla nostra realtà umana, di una solidarietà che neanche la morte ha potuto vincere nella capacità di dare vita. Lo ricordano la parola e il segno dell'eucaristia, con ciò che l'essere ripresentati alla pasqua del Signore ci riaffida: "fate questo in memoria di me". Il gesto dello spezzare e condividere il pane non è lo stesso che un regalare del pane. La condivisione dice relazione tra persone, con il superamento dei confini tra il 'mio' e il 'tuo'. Si può regalare del pane senza compromettere se stessi, con scopi di calcolata utilità propria e persino con cuore omicida, ma non sarebbe reale solidarietà attraverso il pane realmente condiviso. Solo la reale condivisione dei mezzi necessari per vivere è espressione di reale solidarietà nella reale volontà di condividere la vita²⁰.

Perciò oggi papa Francesco ci ricorda che la realtà è più importante dell'idea e tra le due «si deve instaurare un dialogo costante, evitando che l'idea finisca per separarsi dalla realtà»²¹, perciò si ricordava prima il nesso

¹⁹ Cf. S. BASTIANEL, «Un'etica delle beatitudini per la cultura contemporanea», in F. COMPAGNONI – S. PRIVITERA (edd.), *Vita morale e beatitudini*. Sacra Scrittura, storia, teoretica, esperienza, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2000, 182-207.

²⁰ Sull'eucaristia e la sua istanza etica, cf. S. BASTIANEL, *Vita morale nella fede in Gesù Cristo*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005.

²¹ «È pericoloso vivere nel regno della sola parola, dell'immagine, del sofisma [...] Questo implica di evitare diverse forme di occultamento della realtà: i purismi angelicati, i totalitarismi del relativo, i nominalismi dichiarazionisti, i progetti più formali che reali, i fondamentalismi antistorici, gli eticismi senza bontà, gli intellettualismi senza saggezza. L'idea – le elaborazioni concettuali – è in funzione del cogliere, comprendere e dirigere la realtà [...]. Ciò che coinvolge è la realtà illuminata dal ragionamento. Bisogna passare dal nominalismo formale all'oggettività armoniosa». Il criterio della solidarietà vale, in questo senso per ogni ferma determinazione di orientarsi al bene comune valorizzando anche l'umano della storia della chiesa, valorizzando «la ricca tradizione bimillenaria della Chiesa, senza pretendere di elaborare un pensiero disgiunto da questo tesoro, come se volesimo inventare il Vangelo», realizzando opere di giustizia e carità nelle quali la Parola «sia feconda» (*Evangelii Gaudium*, 231-233).

inscindibile tra bene comune, solidarietà, destinazione comune dei beni della terra. La solidarietà non può rimanere semplicemente il contenuto di dichiarazioni ideologiche. Non avrebbe senso parlarne a prescindere dal concreto impegno circa la destinazione comune dei beni della terra e dunque circa la possibilità di comune accesso ad essi, principio verificato o falsificato dal fatto che tutti possano accedervi, secondo le esigenze di un vivere che si riconosce ‘umano’ perché interdipendente, liberamente responsabile, fraterno. Fondando nell’intenzionalità creatrice di Dio la dignità di ogni persona e il dono della terra come mezzo necessario a coltivare un vivere fraterno, le tradizioni teologiche non hanno mai giustificato un ‘diritto’ sulla base del solo possesso di fatto o della autoattribuzione²².

Eppure il principio della comune destinazione delle risorse e il concreto preoccuparsi perché a tutti ne sia consentito l’accesso non sembra ispirare le regole dei comportamenti e le diverse politiche economiche attuali. Rispetto a questo, anche quando si continua a parlare di solidarietà o addirittura di comunione, sembra che sia subentrata una pratica indifferenza o rimozione verso le varie giustificazioni che tutelano (nel campo dell’economia, dei rapporti sociali, degli stili di vita) un regime di ‘eccezione’ pressoché permanente, con regole e criteri che non rispondono all’oggettività dei bisogni, bensì alla difesa della proprietà dei forti. Precisamente rispetto a questa condizione vissuta da noi uomini, rispetto alla forza di strutture non facilmente modificabili che consolidano modi di pensare non solidali (che rafforzano, nel tempo, le strutture stesse), l’eucaristia offre un’interpretazione della vita e della storia che ci è stata donata, storicamente irrimediabilmente donata, nel vivere di Gesù e in forza di lui ci è affidata. Il pane e il vino sono realtà-simbolo di ciò che sostiene la nostra vita, dunque delle risorse di cui abbiamo bisogno per vivere e che, precisamente per questa ragione, diviene anche causa di ciò che divide, di contese, di lotta, di morte. Non si condivide il pane, ci si divide per il pane. Nell’eucaristia

²² Le encicliche sociali della chiesa hanno ripetutamente ribadito la funzione sociale del diritto di proprietà sui beni. La tradizione cristiana – ricorda la *Laborem exercens* – non ha mai sostenuto questo diritto come assoluto e intoccabile. Al contrario, essa l’ha sempre proposto nel più ampio contesto del comune diritto di tutti ad usare i beni di tutta la creazione (*Laborem exercens*, 14). Nello stesso senso cf. *Mater et magistra* 28. 109-110; *Pacem in terris* 8; *Gaudium et spes* 69; *Populorum progressio* 22-24. 26. 49. 56ss. 87; *Octogesima adveniens* 45-46; *Sollicitudo rei socialis* 39; *Caritas in veritate* 39.

precisamente il pane e il vino, con tutto ciò che essi significano nel sistema di relazioni interumane, ci vengono consegnati come realtà-simbolo di comunione: non un'idea di comunione, ma quella donata nella concreta esistenza storica e nel reale consegnarsi di Gesù, non un mistero solo dato, ma la realtà-simbolo che chiama in causa la nostra coscienza nel divenire realmente comunità credente solidale all'umano nel partecipare alla vita di Cristo e farla essere operante nella nostra.

In realtà c'è un modo per verificare la corretta interpretazione del bene comune e della solidarietà: *il privilegio di chi oggettivamente è debole*, preoccupazione fondamentale del diritto, della vita etica, politica ed economica, per credenti e non credenti, oggettiva istanza di carità. Se ciò che si vuole è il bene comune come fine e non mezzo funzionale al privilegio di sé, se esiste la ferma e perseverante decisione di perseguirlo, se si vuole che la legittimità morale delle strutture economiche e delle istituzioni politiche, sociali, religiose, dipenda da questo, il corretto modo di valutare ed operare nelle istituzioni sarà riconoscibile dal fatto che la preferenza vada a chi oggettivamente è debole, non solo in termini di aiuti concreti marginali, ma anche e soprattutto in termini di programmi proporzionali di benefici e costi sociali. Se questo non accade, se il diritto degli uomini non si esprime in concreta cura per la vita di chi è in condizione di oggettiva debolezza, a prescindere dai meriti o dalle capacità di affermazione degli uni o degli altri, non è vero che stiamo cercando la giustizia, la moralità del vivere sociale, il bene di una comunità umana. Vuol dire che le regole di convivenza che stabiliamo rimangono fondate su logiche di difesa dei forti, che esse, anzi, mediano menzogna e offesa del senso di ogni istituzione di giustizia mentre dicono di volerla affermare, che lo stesso rimando alla competizione quale funzione di crescita comune assume il significato ipocrita di mascheramento di radicali sproporzioni nelle condizioni di accesso e uso delle risorse. Vuol dire che non viviamo la giustizia, nella sua ragionevolezza e nella sua forza normativa, e, come credenti, veniamo meno alla carità.

Il rapporto etico tra solidarietà, giustizia e privilegio del debole viene più volte sottolineato nel magistero sociale della chiesa, nella consapevolezza che si tratta di una questione di esercizio di razionalità, non semplicemente di buona volontà. Del resto il richiamo alla razionalità del privilegio del debole viene fatto nelle tradizioni politiche ed economiche non da oggi e viene ricordato, in modo limpido, anche da autorevoli economisti e

filosofi non credenti nella nostra epoca²³. Sul fondamento di eguale dignità di tutti gli uomini e della comunione fraterna come *télos* umano dovrebbe apparire chiaro che la distribuzione proporzionale dei costi e dei benefici sociali non esclude affatto, anzi implica, la cura responsabile dei meno favoriti che devono essere messi in grado di reale libertà per la possibilità di contribuire responsabilmente alla convivenza. In questa ottica il vantaggio delle persone e dei gruppi meno favoriti rappresenta un vincolo di solidarietà corresponsabile che non è opzionale, che non può essere lasciato alla buona volontà di singoli, che non si limita a interventi marginali.

Non è vero che siamo uguali e non ci è nemmeno chiesto di esserlo. Ci è chiesto di essere solidali nel farci reciprocamente responsabili. Se una persona si trova in una condizione di oggettiva forza e un'altro in una situazione di oggettiva debolezza che cosa significherà essere solidali? Significherà riconoscere al debole la possibilità di esserci nella società, favorendo concretamente la sua possibilità di vita e di coscienza e, in questo modo, anche la concreta possibilità di realizzazione responsabile di chi vive maggiori vantaggi. Laddove il debole non conta o la sua vita viene affidata alla semplice bontà dell'altrui sentimento non dovremmo meravigliarci che si arrivi a un tessuto arbitrario di vita sociale e all'umiliazione di ogni convivenza realmente umana.

²³ Ricordiamo la convergenza che su questo punto presentano tradizioni del cristianesimo antico, ancorato a forme di solidarietà e di partecipazione all'economia civile, ma anche voci economico-politiche dell'età moderna, come quella di Antonio Genovesi, per esempio, nella proposta di reciprocità come forma di vita economica. Naturalmente si tratta di ricordare il socialismo utopistico e la critica sociale radicale all'economia borghese sostenuta dalle filosofie ed economie marxiste dalla difesa del proletariato, così come anche esponenti della tradizione liberale o della teoria del contratto sociale, sostenitori di un liberismo equilibrato ed egualitario. Mi sembra importante ricordare la convergenza che sul principio di preferenza del debole presentano oggi non solo le proposte etico-sociali ancorate alla tradizione sociale cristiana e socialista, come quelle espresse dalle diverse teologie della liberazione latino-americane, ma anche teorie della giustizia di stampo liberale. Esse pongono a base della giustizia come equità, la considerazione dei principi che dovrebbero plasmare le istituzioni di una società in alternativa alla massimizzazione utilitaristica del benessere e nel rispetto di ogni persona, con accenti che si incontrano con quelli espressi nell'enciclica *Caritas in veritate*. Cf. S. BASTIANEL, «Valori umani, valori morali e strutture economiche», in Id., *Moralità personale nella storia*. Temi di morale sociale, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2011, 105-124; E. COMBI – E. MONTI, *Fede e società*, Centro Ambrosiano, Milano 2005; J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1997; M. VIDAL, *Manuale di etica teologica*. 3. Morale sociale, Cittadella, Assisi 1997; S. ZAMAGNI, *Economia e etica*. Saggi sul fondamento etico del discorso economico, AVE, Roma 1994.

Affermare il privilegio del debole come espressione vincolante di solidarietà è giusto, ma non è ovvio. Siamo troppo abituati a costruire duplici letture della realtà e le logiche mondane sono assunte tacitamente da noi non solo nell'aperta ricerca di privilegi di noi stessi, ma anche nell'astuta legittimazione della qualità diversa dei bisogni e delle corrispondenti risorse, di ciò che "serve" a noi e ciò che "può bastare" ad altri. La solidarietà e il bene comune come criteri di giustizia, contestano alla radice questo tipo di presupposti e, forse anche per questo, tendiamo a non considerare il privilegio del debole come ciò che verifica la corretta interpretazione di essi, sul piano del vivere sociale e delle relazioni interpersonali. Non basta un semplice aggiustamento, occorre spesso mettere in discussione proprio ciò che si pensa acquisito, riconcertare le posizioni, rinunciare ai propri gelosi possessi. La solidarietà non è questione funzionale, è logica di vita e di rapporti che si costruisce nella continuità (perciò è *habitus* virtuoso) di verifica e di conversione alla comunione, arrivando a determinare, precisamente attraverso le nostre coscienze, quei risultati di decisioni politiche ed economiche, ma anche culturali e morali, che toccano la vita delle persone e la conflittualità delle nostre relazioni. Se la riserva etica non ci permette di leggere con oggettività la condizione di chi è più debole, non riusciremo neanche a sviluppare una comunione nelle differenze. La presenza dell'altro che chiama ad accorgersi di lui, ma aiuta anche a riconoscersi persone in forza di lui, ci chiama a libertà. La solidarietà, intesa nel suo significato più profondo, diventa così «uno stile di costruzione della storia, un ambito vitale dove i conflitti, le tensioni e gli opposti possono raggiungere una pluriforme unità che genera nuova vita»²⁴.

Possiamo ricordare i sommari degli Atti dove l'esperienza compresa del Signore e il condiviso ricordo di lui divengono comunione che fa capaci di solidarietà. La *reciprocità*, che orienta il pregare, viene indicata come criterio che tendenzialmente anima, in modo razionalmente riconoscibile, anche la strutturazione delle relazioni ordinarie. Il divenire chiesa del Signore si attua nel divenire in lui reciprocamente prossimi: ognuno può farsi carico dell'altro, della sua possibilità concreta di esistere e delle sue ragioni di vita. La misura della concreta condivisione diviene il fatto che

²⁴ *Evangelii gaudium*, 228.

non esiste debole escluso, perché “ogni cosa era tra loro comune”²⁵. Non è la proposta di una legge che perfeziona estrinsecamente il comportamento di singoli. Non è un volersi giustificare di fronte a leggi, consuetudini, istituzioni: la solidarietà diviene, nel ricordo del Signore, possibilità di coscienza, un lasciarsi interpellare non dalla misura della legge, ma da quella della coscienza nel cercare di capire, valutare e decidere secondo la gratuità sperimentata nel farsi prossimo del Signore.

In senso diverso, ma analogo, potremmo ricordare anche come Tommaso spiegava il significato della proprietà privata, specificando che storicamente essa può essere addirittura conveniente, ma solo in quanto, e nella misura in cui, è concreta via di realizzazione della comune destinazione dei beni, di quella comunione che resta fine del vivere della famiglia umana. Per questa ragione anche Tommaso non si accontentava di indicare solo teoricamente il fine, ma suggeriva i criteri con cui cercarlo nel concreto: il fatto che tutti abbiano accesso alle risorse è verificato dal fatto che chi è nel bisogno possa *de facili* accedere ai beni²⁶. In questa concretezza il testo di Atti proponeva la forza utopica di una comunione con il Signore che

²⁵ I sommari di At 2,42-48; 4,32-35; 5,12-16 scandiscono la prima parte del testo di Atti mostrando la formazione della comunità di Gerusalemme e la sua forza propulsiva di erede dell'alleanza. Questi sommari, che non sono certo l'unico luogo neotestamentario di riferimento per comprendere la prassi vissuta nelle comunità cristiane, né sono semplice registrazione della condizione vissuta dalla primitiva comunità di Gerusalemme, non sono pure idealizzazioni lucane. Essi ricordano il criterio di comprensione e di discernimento della chiesa delle origini, nella sua visibilità anche strutturale. La situazione descritta da Luca da una parte riflette quella della comunità, d'altra parte ne rappresenta tendenzialmente il compimento prospettico: la prassi condivisa dei credenti si forma in riferimento alla figura di Gesù. La comunione vissuta con lui non in forma privatistica diviene criterio di esistenza, e accade che valori ed esigenze riconoscibili anche fuori l'ambito specificamente cristiano valgano ad esprimere adesso la conversione a Cristo. Si pensi al criterio lucano del *panta koiná*, comunione (*koinonía*) vissuta concretamente nella condivisione dei beni, e al superamento della mera giustizia distributiva (*katóti an tis kreían eíken*, «secondo ciò di cui ognuno aveva bisogno» come espressione di una unità intenzionale di cuore e di anima: *kardia kai psychè mia*: At 2,44-45; 4, 32.35). Cf. D. ABIGNENTE, «Moralità, comunione, vita della chiesa. Una riflessione etico-teologica», in O.F. PIAZZA (a cura di), *La Trinità e la chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006, 251-277; S. BASTIANEL, *Moralità personale nella storia*. Temi di morale sociale, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2011, 9-32.125-193.

²⁶ Dopo aver precisato che noi uomini, come comunione di persone, abbiamo dominio sui beni e dobbiamo servircene per la nostra realizzazione (*Summa Theologiae II-II*, q.66, a.1), Tommaso affronta il tema della proprietà privata chiarendo che il potere di autonomia nel “procurare” e “dispensare” beni, a sé e ad altri, non legittima in alcun modo l'esclusivo uso di essi: «*non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes: ut scilicet de facili aliquis ea communicet in necessitate*» (q.66, a.2).

continua nella nostra esistenza storica. In questa concretezza la Scrittura, i Padri, Tommaso, l'insegnamento sociale della chiesa, pur nella diversità di contesti culturali e di categorie assunte, ci continuano ad indicare nella capacità di condivisione la prospettiva e la misura di autenticità della giustizia.

Oggi come ieri, chiarezza di un principio non è ancora attuazione di esso. Se i *principi* ricordati vengono intesi ed assunti come *criteri*, possono aiutare ad interpretare nel contesto storico quali attuazioni di bene si propongono come possibili.

Le riflessioni che stiamo proponendo, già con la scelta delle questioni messe a tema, portano l'attenzione sul ruolo centrale della formazione delle coscienze. Nulla può sostituire l'onestà delle persone per costruire una società giusta. L'efficacia sociale della fede cristiana passa necessariamente attraverso la statura interiore di credenti che imparano a leggere le condizioni storiche in forza della vissuta e condivisa familiarità con il Signore. Anche la capacità reale di dialogo responsabile con chiunque cerca il bene e il vero ha bisogno di essere sostenuta da una interiorità forte, radicata e consapevole.

Le condizioni sociali del nostro vivere *ci formano* di fatto, ponendo le condizioni storiche, positive e negative, alla nostra possibile umanità. Ma le stesse condizioni storiche *sono formate* dall'intreccio complesso e continuo delle libertà. La cura per la formazione delle coscienze ha lo scopo di favorire le migliori condizioni possibili per la libertà personale di ciascuno. Con ciò stesso, questa medesima cura è cura per la formazione di un vivere sociale che ponga esso stesso migliori condizioni di umanità.

Il credente e la comunità cristiana non sono solo *inseriti* in questo processo storico. Questa stessa storia di umanità è *il luogo* della rivelazione di Dio in Cristo, il luogo dell'appartenenza a lui e del nostro "portare frutto nella carità per la salvezza del mondo" (*Optatam totius*, 16).