

Edoardo Bressan

La Chiesa e le attese del mondo:  
la *Gaudium et spes* e l'insegnamento sociale della Chiesa

Non è certo questa la sede per offrire un quadro dei problemi legati all'elaborazione della costituzione conciliare *Gaudium et spes*, già ampiamente ricostruiti da Giovanni Turbanti nel quadro del dibattito teologico precedente e successivo<sup>1</sup>. Davanti a un testo che costituisce per molti versi la risposta conclusiva alle attese del «mondo contemporaneo» – nelle sue varie accezioni – nei confronti dell'evento conciliare e in relazione alle urgenze della storia, si vuole qui mettere in luce la sua collocazione nell'ambito del più vasto insegnamento sociale della Chiesa, quale sintesi di un processo iniziato con il pontificato di Leone XIII e che Giorgio Rumi ha descritto come la «scelta» irrevocabile per la democrazia e per la giustizia sociale, in favore di un «popolo» cui occorre dar voce nelle decisioni politiche, economiche e ora anche internazionali<sup>2</sup>. La *Gaudium et spes* si colloca al tempo

<sup>1</sup> Si veda, per un fondamentale riscontro, G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes» del Vaticano II*, il Mulino, Bologna, 2000. Sulle complesse vicende dell'ultima fase dei lavori conciliari, cfr. J.A. Komonchak, *L'ecclesiologia di comunione* e R. Burigana e G. Turbanti, *L'intersessione: preparare la conclusione del concilio*, in *Storia del concilio Vaticano II*, diretta da G. Alberigo, vol. IV, *La chiesa come comunione. Il terzo periodo e la terza intersessione settembre 1964-settembre 1965*. Edizione italiana a cura di A. Melloni, il Mulino, Bologna, 1999, pp. 19-118 e pp. 483-648.

<sup>2</sup> Cfr. G. Rumi, *Il Concilio Vaticano II e il sistema delle relazioni internazionali*, in *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965)*. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome en collaboration avec l'Université de Lille III, l'Istituto per le scienze religiose de Bologne et le Dipartimento di studi storici del Medioevo e dell'età

stesso all'inizio di una nuova fase della storia dell'umanità, segnata – al di là dei facili ottimismo – dall'avvio del processo di globalizzazione dell'economia e da un legame sempre più stretto fra il tema della giustizia e quello della pace mondiale, che emergono davvero come i *segni dei tempi* che già la *Pacem in terris* aveva invitato a considerare<sup>3</sup>. Il tema della pace acquista, in continuità con l'insegnamento di Giovanni XXIII, un rilievo peculiare, che si colloca esplicitamente sul piano planetario<sup>4</sup>.

Fra attese del mondo e speranza cristiana s'inserisce anche l'intervento di Paolo VI, sostenuto, sia pure in modi e con ruoli differenti, da Charles Journet, soprattutto nella fase successiva all'elevazione al cardinalato, e Jacques Maritain, consultato nella sua *retraite* di Tolosa prima ancora della sua venuta a Roma<sup>5</sup>. Ci si trova di fronte a un convinto impegno da parte del pontefice, fra l'*umanesimo integrale* dell'amico Maritain e l'*umanesimo plenario* proposto due anni più tardi nella *Populorum progressio*<sup>6</sup>, che sembra trovare un primo e puntuale riscontro in non poche formulazioni della costituzione conciliare. Echi di un non sopito ottimismo temporale, proprio della generazione degli anni trenta, e di quella «cultura del progetto» che esso portava inevitabilmente con sé?<sup>7</sup> Si tratta sicuramente anche di questo,

contemporanea de l'Università di Roma-La Sapienza (Rome, 28-30 mai 1986), École française de Rome, Roma, 1989, pp. 745-754.

<sup>3</sup> Per la ripresa di questa indicazione di Giovanni XXIII da parte del Concilio e in particolare della *Gaudium et spes*, si veda M.D. Chenu, *La dottrina sociale della chiesa. Origine e sviluppo (1891-1971)*, Queriniana, Brescia, 1977, pp. 33-39, nonché, per l'importanza della sua riflessione sull'andamento stesso dei lavori conciliari, Id., *La Chiesa nel mondo. I segni dei tempi*, Vita e Pensiero, Milano, 1965.

<sup>4</sup> Per l'esatta percezione che ne ebbe subito, ad esempio, il mondo comunista, cfr. R. Sani, *Gli intellettuali italiani e Giovanni XXIII: l'immagine del pontificato roncalliano sulle riviste culturali*, in Id., «La Civiltà cattolica» e la politica italiana nel secondo dopoguerra (1945-1958), Vita e Pensiero, Milano, 2004, pp. 245-274.

<sup>5</sup> Cfr. P. Chenu, *Paul VI et Maritain. Les rapports du «montinianisme» et du «maritanisme»*, Istituto Paolo VI-Edizioni Studium, Brescia-Roma, 1994, pp. 81-89. Ora si veda anche R. Mougel, *La genèse du Paysan de la Garonne (1966)*, «Notes et documents», nouvelle série, 31, 2006, septembre-décembre, pp. 36-43.

<sup>6</sup> *Populorum progressio*, n. 42, con un esplicito riferimento a J. Maritain, *L'humanisme intégral*, Aubier, Paris, 1936.

<sup>7</sup> Cfr. Chenu, *Paul VI et Maritain*, cit., pp. 99-100.

aggiungendo che per Montini la *Gaudium et spes* avrebbe sempre costituito la «magna charta del Concilio sulla presenza della Chiesa nel mondo»<sup>8</sup>, in un inscindibile rapporto con un'ecclesologia di comunione e di servizio<sup>9</sup>. Si tratta di una prospettiva che interessa il singolo e al tempo stesso il «corpo ecclesiale», poiché «la Chiesa intera è al servizio dell'umanità»; poiché appunto «è questa l'idea centrale della Costituzione pastorale», è indubbio che «se la Chiesa sarà imbevuta di questa coscienza del servizio di salvezza, ch'essa deve al mondo, essa sarà più premurosa e gelosa d'essere unita, d'essere santa, d'essere disinteressata, d'essere missionaria, d'essere comprensiva dei bisogni del nostro tempo; e diventerà più sollecita nella fedeltà al duplice compito che, a tal fine, le è assegnato: mantenere intatta la fede, cioè il patrimonio di verità e di grazia, che Cristo le consegnò; e rendersi progressivamente capace di comunicare agli uomini il suo messaggio ed il suo carisma di salvezza»<sup>10</sup>.

In questo senso non solo la *Gaudium et spes* conserva per Montini un rilievo centrale fra i documenti conciliari, ma si può meglio cogliere il significato dell'intervento del papa per celebrare la quarta sessione del Concilio stesso, in cui inserire l'approvazione del decreto sull'apostolato dei laici e della stessa costituzione pastorale, quello *Schema 13* che nel corso del 1965 diventa oggetto di revisioni, dibattiti, approfondimenti tutt'altro che marginali<sup>11</sup>. Esso tuttavia – difeso appassionatamente di fronte alle critiche soprattutto da Chenu<sup>12</sup> – mantiene l'ormai acquisita «im-

<sup>8</sup> Si veda «Nel concilio una più profonda autoconsapevolezza della Chiesa. 8 dicembre 1970. Esortazione apostolica all'Episcopato cattolico, "Quinque iam annos", nel quinto anniversario della chiusura del Concilio Vaticano II», ora in Paolo VI, «*Nel cono di luce del Concilio*». *Discorsi e documenti (1965-1978)*, a cura di M. Vergottini, Istituto Paolo VI-Edizioni Studium, Brescia-Roma, 2006, pp. 271-278 e in particolare p. 272.

<sup>9</sup> Si veda «Il ministero come servizio all'intero popolo di Dio. 17 giugno 1970. Discorso all'udienza generale del mercoledì», *ibid.*, pp. 230-233.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>11</sup> Cfr. Komonchak, *L'ecclesiologia di comunione*, cit., pp. 55-59. Per una ricostruzione completa, dallo «schema di Ariccia» alla discussione finale, cfr. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno*, cit., pp. 471-783.

<sup>12</sup> Sull'intervento di Chenu cfr. *ibid.*, pp. 643-651.

postazione teologica incarnazionista, centrata soprattutto nella categoria dei «segni dei tempi» e nell'impronta cristologica che sosteneva lo schema»<sup>13</sup>.

In coerenza con la posizione assunta fin dall'inizio dei lavori nell'ottobre del 1962 e con l'enciclica *Ecclesiam suam* del 6 agosto 1964, il papa vi ravvisava un esito irrinunciabile della novità conciliare, quello di tradurre da parte della Chiesa la «più approfondita coscienza di sé» nella missione di «offrire al mondo contemporaneo il messaggio della salvezza in Cristo Signore»<sup>14</sup>, e al tempo stesso intendeva andare al cuore del problema, al di là del carattere talora eccessivamente ottimistico di alcune formulazioni, sottolineato con buone ragioni da voci di spicco della teologia<sup>15</sup>. Soprattutto per quanto riguarda le implicazioni di natura sociale e le indicazioni sui diversi problemi della società contemporanea, la lettura del papa appariva subito distante dal comodo tentativo, criticamente segnalato da Joseph Ratzinger, di costruire «un proprio mondo ideale» in grado di offrire ad essi una risposta complessiva se non ideologica<sup>16</sup>.

Nell'enciclica del 1964 Paolo VI aveva indicato il «primo frutto della approfondita coscienza della Chiesa su se stessa», frutto innanzi tutto del Concilio, nella «rinnovata scoperta del suo vitale rapporto con Cristo»<sup>17</sup>. Il *dialogo*, centro tematico dell'*Ecclesiam suam*, è presentato come il «sapiente tentativo di congiungere il pensiero divino al pensiero umano», tentativo affidato innanzi tutto al Concilio, nel «linguaggio dell'uomo moderno», in rapporto «all'esperienza e alla comprensione del mondo contemporaneo», nel quadro imprescindibile della «circolazione di pensiero, di parole, di costume, di tendenze dell'umanità, quale

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 806.

<sup>14</sup> M. Vergottini, *Introduzione*, in «Nel cono di luce del Concilio», cit., pp. V-XXII e in particolare p. XII.

<sup>15</sup> Cfr. J.A. Komonchak, *La redazione della Gaudium et spes*, «Il Regno-documenti», 13, 1999, pp. 446-455.

<sup>16</sup> Cfr. *ibid.*, p. 450, anche per i riferimenti bibliografici agli interventi di Joseph Ratzinger.

<sup>17</sup> *Ecclesiam suam*, n. 15.

oggi vive e si agita sulla faccia della terra»<sup>18</sup>. Ed è evidente la preoccupazione montiniana per un oggi in cui inserire il «dialogo della salvezza», che dev'essere, in questa luce, «capace di annodarsi con ognuno»; e per questo il dialogo non «rimanderà al domani ciò che oggi può compiere; esso deve avere l'ansia dell'ora opportuna e il senso della preziosità del tempo. Oggi, cioè ogni giorno, deve ricominciare»<sup>19</sup>.

Certo la *Gaudium et spes* non può, almeno in parte, non essere letta come una sintesi della precedente dottrina sociale della Chiesa, risentendo dei condizionamenti specifici di una lunga fase storica, segnata dalle istituzioni del «capitalismo sociale», la grande impresa fordista e il *Welfare State*, e situandosi ancora nell'orizzonte di una possibile *terza via* alternativa sia all'economia di mercato sia a quella pianificata dei regimi comunisti<sup>20</sup>. Eppure proprio il legame con la dimensione dell'annuncio cristiano, irriducibile all'orizzonte della storia, e l'esplicito intento «di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo»<sup>21</sup> nonché di cogliere «i veri segni della presenza o del disegno di Dio»<sup>22</sup>, consentono alla *Gaudium et spes* di superare i precedenti limiti di un magistero in molti casi deduttivo. Come ha scritto Giuseppe Alberigo, con «la tematizzazione, nello schema XIII, della condizione della chiesa nelle società contemporanee impostata in termini prevalentemente induttivi, e pertanto molto distanti dalla tradizionale «dottrina sociale», quei confini erano stati superati per una navigazione a vista in un mare sconosciuto»<sup>23</sup>; e questo ha fatto senza dubbio assumere «nuova densità»<sup>24</sup>

<sup>18</sup> *Ecclesiam suam*, n. 39.

<sup>19</sup> *Ecclesiam suam*, n. 44. Per un significativo approfondimento, cfr. ora *Le dialogue possible: Paul VI et les cultures contemporaines. Journée d'études. Paris, 13 décembre 2005*. Sous la direction de G. Archetti, Istituto Paolo VI-Edizioni Studium, Brescia-Roma, 2007.

<sup>20</sup> Cfr. R. Sennett, *La cultura del nuovo capitalismo*, il Mulino, Bologna, 2006.

<sup>21</sup> *Gaudium et spes*, n. 4.

<sup>22</sup> *Gaudium et spes*, n. 11.

<sup>23</sup> G. Alberigo, *Grandi risultati-ombre di incertezza*, in *Storia del concilio Vaticano II*, diretta da G. Alberigo, vol. IV, cit., pp. 649-671 e in particolare p. 661.

<sup>24</sup> Chenu, *La dottrina sociale*, cit., p. 39.

alle specifiche formulazioni della seconda parte, dedicate rispettivamente alla *Vita economico-sociale* (capo III, numeri 63-72), a *La vita della comunità politica* (capo IV, numeri 73-76), a *La promozione della pace e la comunità dei popoli* (capo V, numeri 77-90). La stessa espressione «dottrina sociale» era stata del resto accantonata e ritorna nel testo alla vigilia dell'approvazione, per essere di nuovo modificata nella redazione finale e quindi riproposta nell'*Editio typica*, non senza resistenze e la vibrata protesta di Chenu<sup>25</sup>.

Al di là delle pur importanti questioni terminologiche, occorre rilevare che – come del resto per l'*Apostolicam actuositatem*, molte delle cui formulazioni sono strettamente legate a quelle della costituzione pastorale approvata a distanza di poco tempo<sup>26</sup> – l'inserimento nel quadro di una tradizione ormai consolidata da Leone XIII in avanti è in effetti accompagnato da alcuni rilievi per così dire metodologici che fanno proprie le ultime acquisizioni del magistero quando non introducono elementi di riflessione diversi. Si pensi, nel primo caso, all'osservazione sulla varietà delle condizioni storiche degli equilibri sociali ed economici e delle stesse «forme» della proprietà<sup>27</sup> e, nel secondo, all'intuizione dell'interdipendenza della «vita economica mondiale»<sup>28</sup>, un aspetto destinato a trovare un profetico svolgimento nell'enciclica *Populorum progressio* del 1967. Proprio in riferimento al testo conciliare quest'ultima avrebbe affermato con grande chiarezza: «Oggi, il fatto di maggior rilievo, del quale ognuno deve prendere coscienza, è che la questione sociale ha acquistato dimensione mondiale»<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Cfr. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno*, cit., pp. 763-765 e pp. 779-783, e Chenu, *La dottrina sociale*, cit., p. 49.

<sup>26</sup> Cfr. H. Jedin, *Il Concilio Vaticano II*, in *Storia della Chiesa*, diretta da H. Jedin, vol. X/1, *La chiesa nel ventesimo secolo (1914-1975)*, Jaca Book, Milano, 1980, pp. 105-161 e in particolare pp. 136-137.

<sup>27</sup> *Gaudium et spes*, n. 71.

<sup>28</sup> *Gaudium et spes*, n. 85. Ma si veda anche il n. 26, dove si sottolinea, in vista del bene comune, l'«interdipendenza sempre più stretta e piano piano estesa al mondo intero».

<sup>29</sup> *Populorum progressio*, n. 3.

Ancora più importante è sottolineare, dal punto di vista generale, come non ci si trovi più davanti a un quadro di riferimento statico e già compreso all'interno di un ordine naturale prestabilito. Il *bene comune*, ad esempio, si può definire solo, in modo dinamico, come 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»<sup>30</sup>. A questo fa riferimento la sottolineatura della «legittima autonomia delle realtà terrene»<sup>31</sup> richiamata di recente anche da Benedetto XVI nell'enciclica *Deus caritas est* con un esplicito rimando a questo stesso passaggio: «Il giusto ordine della società e dello Stato è compito centrale della politica. Uno Stato che non fosse retto secondo giustizia si ridurrebbe ad una grande banda di ladri, come disse una volta Agostino: «*Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?*». Alla struttura fondamentale del cristianesimo appartiene [...] l'autonomia delle realtà temporali»<sup>32</sup>.

Ma neppure in questo caso ci si trova di fronte a una sorta di *ethica naturalis* alla quale adeguare i comportamenti politici, economici e sociali. Certo «le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri» ed «è dalla stessa loro condizione di creature che le cose tutte ricevono la loro propria consistenza, verità, bontà, le loro leggi proprie e il loro ordine [...] le realtà profane e le realtà della fede hanno origine dal medesimo Iddio»<sup>33</sup>. Se però «con l'espressione «autonomia delle realtà temporali» si intende che le cose create non dipendono da Dio, e che l'uomo può adoperarle così da non riferirle al Creatore, allora nessuno che crede in Dio non avverte quanto false siano tali opinioni»<sup>34</sup>.

Tale autonomia è in realtà riferita all'ordine stesso della crea-

<sup>30</sup> *Gaudium et spes*, n. 26.

<sup>31</sup> *Gaudium et spes*, n. 36.

<sup>32</sup> *Deus caritas est*, n. 28, che richiama espressamente *Gaudium et spes*, n. 36. Il riferimento agostiniano è a *De civitate Dei*, IV, 4.

<sup>33</sup> *Gaudium et spes*, n. 36 (con una citazione in nota del Concilio Vaticano I, *De fide catholica*, III).

<sup>34</sup> *Gaudium et spes*, n. 36.

zione, come sottolinea un significativo e parallelo punto dell'*Apostolicam actuositatem* sull'«animazione cristiana dell'ordine temporale», in cui si chiarisce come sia «questo il disegno di Dio: che gli uomini, con animo concorde, instaurino e perfezionino sempre più l'ordine temporale». Tutte le realtà che lo costituiscono, come pure il loro evolversi e progredire, «non soltanto sono mezzi con cui l'uomo può raggiungere il suo fine ultimo, ma hanno un «valore» proprio, riposto in esse da Dio»: la loro «bontà naturale riceve una speciale dignità dal rapporto che esse hanno con la persona umana a servizio della quale sono state create»<sup>35</sup>. I due aspetti non sono separabili: «Questa destinazione, tuttavia, non solo non priva l'ordine temporale della sua autonomia, dei suoi propri fini, delle sue proprie leggi, dei suoi propri mezzi, della sua importanza per il bene dell'uomo, ma anzi lo perfeziona nella sua coscienza e nella propria eccellenza e nello stesso tempo lo adegua alla vocazione totale dell'uomo sulla terra»<sup>36</sup>. Ma si tratta, con ogni evidenza, della stessa vocazione a cui fa riferimento la *Gaudium et spes*, quando afferma, in rapporto al sacrificio di Cristo per ogni uomo, che la «vocazione ultima dell'uomo, è effettivamente una sola, quella divina»<sup>37</sup>.

È importante qui notare, forse più di quanto non si sia fatto sinora, un richiamo a quel *distinguer pour unir* che era stato, e continuava a essere anche in quegli anni, al centro della riflessione di Jacques Maritain<sup>38</sup>. Nulla è più lontano dagli intendimenti del filosofo francese, ben presenti a Montini, di una visione secolarizzante, «conformément à la primauté du spirituel, c'est-à-dire de la charité et de la contemplation»<sup>39</sup>. Come ha osservato Char-

<sup>35</sup> *Apostolicam actuositatem*, n. 7 (in riferimento a *Col.* 1, 18).

<sup>36</sup> *Apostolicam actuositatem*, n. 7.

<sup>37</sup> *Gaudium et spes*, n. 22. Di grande interesse è l'apprezzamento di Joseph Ratzinger per questo punto e l'«antropologia cristologica» che lo contraddistingue (cfr. Komonchak, *La redazione della Gaudium et spes*, cit., p. 451).

<sup>38</sup> Si veda per esempio la seconda edizione di J. Maritain, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paul Hartmann, Paris, 1964.

<sup>39</sup> R. Mougel, *La vision maritainienne des rapports de l'Église et du monde*, in *Montini, Journet, Maritain: une famille d'esprit. Journées d'étude. Molsheim 4-5 juin 1999*, Istituto Paolo VI-Edizioni Studium, Brescia-Roma, 2000, pp. 99-132 e in



les Morerod<sup>40</sup>, questo significa fare della *carità*, «*âme de l'Église*» nella prospettiva dell'ecclesiologia di Journet, il cuore della trasformazione del mondo, secondo un auspicio ricorrente in Montini dagli anni dell'episcopato milanese allo stesso discorso di apertura della quarta sessione dei lavori conciliari, incentrato sull'amore «anima della nostra comunione»<sup>41</sup>.

Ha dunque ragione Morerod quando sottolinea come questa prospettiva venga ripresa direttamente dalla *Gaudium et spes* «quand elle affirme que le caractère communautaire de l'existence humaine «se parfait et s'achève dans l'œuvre de Jésus Christ»» e come si possa senz'altro leggere «la face sociale du ministère de Montini et de Vatican II à la lumière de ce thème de la charité comme âme de l'Église»<sup>42</sup>. Poco prima, nel contesto della condanna del comunismo nella sua natura specifica di ateismo, il testo conciliare stabilisce una relazione esplicita fra «speranza escatologica» e «impegni terreni»<sup>43</sup>, mentre più avanti, già nella seconda parte, mette in rapporto «attività economico-sociale» e «regno di Cristo», sottolineando come le «opere della giustizia» siano realizzabili «con l'ispirazione della carità»<sup>44</sup>.

Su questa base si possono più agevolmente esaminare le risposte ai problemi del «mondo contemporaneo», che in realtà si presentano come proposte in un contesto che resta in ultima analisi ambivalente ed enigmatico, forse per la prima volta messo a tema dal magistero, quello appunto della contemporaneità e di una sua necessaria ermeneutica. Lontano da un ottimismo di maniera, come già segnala un *incipit* che andrebbe letto più estesamente: «*Gaudium et spes, luctus et angor*»<sup>45</sup>, il documento s'interroga sulla natura profonda delle «relazioni umane», santi-

particolare p. 123.

<sup>40</sup> Cfr. C. Morerod, *Montini et l'ecclésiologie de Journet*, *ibid.*, pp. 140-171. Si veda anche G. Boissard, *La relation Montini-Journet*, *ibid.*, pp. 10-47.

<sup>41</sup> Cfr. Morerod, *Montini e l'ecclésiologie de Journet*, *cit.*, p. 150.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 153. La citazione è di *Gaudium et spes*, n. 32.

<sup>43</sup> *Gaudium et spes*, n. 21.

<sup>44</sup> *Gaudium et spes*, n. 72.

<sup>45</sup> *Gaudium et spes*, n. 1.

ficcate da quello stesso Dio che ha creato gli uomini non per vivere «individualisticamente» ma perché «destinati a formare la unione sociale»<sup>46</sup>. È ormai palese l'interdipendenza tra «il perfezionamento della persona umana e lo sviluppo della stessa società», mentre «principio, soggetto e fine di tutte le istituzioni sociali è e deve essere la persona umana, come quella che di sua natura ha sommanente bisogno di socialità», secondo l'insegnamento, qui richiamato, di san Tommaso<sup>47</sup>. Se vi è il riconoscimento della bontà del «dinamismo sociale odierno: soprattutto l'evoluzione verso l'unità, il processo di una sana socializzazione e consociazione civile ed economica»<sup>48</sup>, se appare sempre più necessario superare «un'etica puramente individualistica»<sup>49</sup>, il «fatto» della «socializzazione» va preso in esame, senza sottacerne i «pericoli», nella specificità di «questo nostro tempo»<sup>50</sup>.

Tre appaiono le grandi questioni sollevate dalla seconda parte in rapporto al precedente magistero sociale, corrispondenti agli argomenti considerati e prima richiamati, la vita economica e sociale, la comunità politica, la realtà internazionale e la pace. Essi vengono in via preliminare definiti «problemi attuali particolarmente urgenti»<sup>51</sup> e seguono immediatamente la trattazione di quelli legati al matrimonio e alla famiglia e quindi alla cultura<sup>52</sup>.

La prima e fondamentale definizione è quella dell'uomo quale *autore, centro e fine* di tutta la vita economico-sociale. Se questo non trova corrispondenza nella realtà, il motivo non va cercato in una generica ingiustizia, come tale assai difficile da individuare, ma in una serie di «squilibri economici e sociali» legati soprat-

<sup>46</sup> *Gaudium et spes*, n. 32.

<sup>47</sup> *Gaudium et spes*, n. 25.

<sup>48</sup> *Gaudium et spes*, n. 42, in riferimento a *Lumen gentium*, n. 1.

<sup>49</sup> *Gaudium et spes*, n. 30.

<sup>50</sup> *Gaudium et spes*, n. 25.

<sup>51</sup> *Gaudium et spes*, n. 46. Su questi temi si veda anche J.M. Mayeur, *La vie économique et sociale dans le débats de Vatican II*, in *Le deuxième Concile du Vatican*, cit., pp. 793-807.

<sup>52</sup> Si vedano in proposito i nn. 47-52 (capo I, *Dignità del matrimonio e della famiglia e sua valorizzazione*) e nn. 53-62 (capo II, *La promozione del progresso della cultura*) della *Gaudium et spes*.

tutto al sottosviluppo e di cui è ormai più chiara la coscienza: di qui viene il dovere della Chiesa, «lungo lo svolgersi della storia» ma particolarmente «in questi ultimi tempi», di ripensare e riproporre «i principî di giustizia ed equità richiesti dalla retta ragione umana e validi sia per la vita individuale o sociale che per la vita internazionale»<sup>53</sup>. Lo sviluppo non può d'altra parte «essere abbandonato né al solo svolgersi quasi meccanico della attività economica né alla sola decisione della pubblica autorità», evitando sia un «falso concetto di libertà» sia il sacrificio di diritti fondamentali all'«organizzazione collettiva della produzione»: ed è qui non a caso richiamata la *Quadragesimo anno*<sup>54</sup>. L'enciclica di Pio XI è quindi di nuovo citata per riaffermare la libertà di associazione, a tutti i livelli ma in modo particolare come espressione del «diritto dei lavoratori», e l'«attiva partecipazione di tutti alla vita dell'impresa»<sup>55</sup>.

Le successive considerazioni sulla proprietà s'inseriscono in tale quadro: pur non apparendo particolarmente innovative, esse tengono conto di un panorama più ampio di quello consueto, che si traduce, come si è accennato, in una pluralità di *forme*. Se la «proprietà privata o un qualche potere sui beni esterni assicurano a ciascuno una zona indispensabile di autonomia personale e familiare, e devono considerarsi come un prolungamento necessario alla libertà umana», oltre a costituire nell'«esercizio della responsabilità» una delle condizioni delle «libertà civili», le «forme» vanno appunto «modificandosi sempre più di giorno in giorno». La conclusione è importante, in quanto la «legittimità della proprietà privata non è in contrasto con quella delle varie forme delle pubbliche proprietà» e il possesso individuale non può consentire abusi «contro il bene comune». Se della proprietà, in tal modo, è ribadita la «funzione sociale che si fonda sulla comune destinazione dei beni», in continuità soprattutto con la lezione della *Mater et magistra*, questa idea assume un contenuto

<sup>53</sup> *Gaudium et spes*, n. 63.

<sup>54</sup> *Gaudium et spes*, n. 65; e si veda più avanti il n. 67.

<sup>55</sup> *Gaudium et spes*, n. 68.

più preciso, guardando per così dire a possibili modelli di economia mista<sup>56</sup>.

Si tratta di un tema che si ritrova altresì nel passaggio dedicato alla protezione sociale, vista infatti come una possibilità di attuare la destinazione «universale» e «comune» dei beni, che resta tale «quali che siano le forme concrete della proprietà, adatte alle legittime istituzioni dei popoli». Significativi sono i due casi specifici, intesi come momenti di attuazione del principio, ai quali si fa poi riferimento: l'«insieme di tradizioni e di consuetudini comunitarie» delle società meno sviluppate e la moderna «rete di istituzioni sociali per la previdenza e la sicurezza sociale». Fra queste ultime «è importante sviluppare ulteriormente le istituzioni a servizio della famiglia e delle esigenze sociali, specialmente quelle che provvedono agli aspetti culturali ed educativi», mentre in generale «bisogna vegliare affinché i cittadini non siano indotti ad assumere di fronte alla società un atteggiamento di passività o di irresponsabilità nei compiti assunti o di rifiuto di servizio»<sup>57</sup>. È un elemento di valutazione che si colloca nel momento dello sviluppo pressoché generale dei sistemi di *Welfare* e al tempo stesso delle prime avvisaglie di una crisi destinata a palesarsi più tardi, di cui si colgono qui alcune possibili implicazioni<sup>58</sup>. Sarebbe stato forse possibile inserire un cenno all'idea di sussidiarietà, del resto in linea con il magistero precedente e con quello del Concilio e della stessa *Gaudium et spes*, o stabilire un rapporto con le istituzioni comunitarie tradizionali, da non riferire soltanto al mondo meno sviluppato; ma va anche osservato che ci si trova davanti a un'indicazione in sé feconda e suggestiva, anche se in seguito non pienamente valorizzata.

<sup>56</sup> *Gaudium et spes*, n. 71 (e cfr. *Mater et magistra*, nn. 106-109).

<sup>57</sup> *Gaudium et spes*, n. 69. Molto esplicito è l'*incipit*, sia pur presentato come una sintesi del magistero precedente: «Dio ha destinato la terra e tutto quello che essa contiene, all'uso di tutti gli uomini e popoli, e pertanto i beni creati debbono secondo un equo criterio essere partecipati a tutti, essendo guida la giustizia e assecondando la carità» (*ibid.*).

<sup>58</sup> Per una prima e significativa messa a punto cfr. *Welfare State: problemi e alternative*, a cura di G. Rossi e P. Donati, Franco Angeli, Milano, 1985<sup>3</sup>.

La trattazione della comunità politica in funzione del bene comune si rifà in primo luogo alla *Mater et magistra*, particolarmente nel ribadire il contenuto per così dire non ideologico di quest'ultimo: «Il bene comune si concreta nell'insieme di quelle condizioni sociali che consentono e favoriscono negli esseri umani, nelle famiglie e nelle associazioni il conseguimento più pieno della loro perfezione»<sup>59</sup>. È un orizzonte, questo, in cui collocare la legittima pluralità delle forme politiche, frutto di una libera determinazione dei popoli, e il limite all'intervento dei pubblici poteri, che coincide con la necessità di valorizzare «i gruppi familiari sociali o culturali, i corpi o istituti intermedi» e di mantenere un equilibrato rapporto fra «la socializzazione e l'autonomia e il progresso della persona»<sup>60</sup>. Su questa base va ripensato il contributo – e la *Gaudium et spes* lo fa in termini originali – che la Chiesa può dare alla comunità politica, in quanto non «legata ad alcun sistema politico» e in quanto «segno» e «salvaguardia del carattere trascendente della persona umana». La sua libertà, che è diritto di «predicare la fede e insegnare la sua dottrina sociale, esercitare senza ostacoli la sua missione tra gli uomini e dare il suo giudizio morale», rappresenta un elemento essenziale proprio per una «società pluralistica»<sup>61</sup>. È quanto Paolo VI riprende nel discorso conclusivo del 7 dicembre 1965, come elemento irrinunciabile del legame della Chiesa con l'uomo e il mondo di oggi<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> *Gaudium et spes*, n. 74; e si veda anche il n. 26 (cfr. *supra*, nota 30).

<sup>60</sup> *Gaudium et spes*, n. 75.

<sup>61</sup> *Gaudium et spes*, n. 76. È a questo punto che il testo definitivo sostituisce l'espressione «suam doctrinam de societate docere» con «socialem suam doctrinam docere» (cfr. *supra*, nota 25).

<sup>62</sup> Si veda al riguardo quanto ha sottolineato, richiamandosi ad esso, Benedetto XVI nel discorso alla Curia romana del 22 dicembre 2005: se l'interlocutore è la modernità, occorre tener presente che, al di là della sua genesi e dei suoi riferimenti, esiste appunto la possibilità di «uno Stato moderno laico, che tuttavia non è neutro riguardo ai valori, ma vive attingendo alle grandi fonti etiche aperte dal cristianesimo», come sottolineato dalla «dottrina sociale cattolica», a sua volta «modello importante tra il liberalismo radicale e le teoria marxista dello Stato» (Benedetto XVI, *Il Concilio Vaticano II quarant'anni dopo*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2006, pp. 16-17).

A tutto questo si legano le vibranti parole dedicate alla pace, quella pace che non è assenza di guerra e neppure soltanto *opus iustitiae*, ma «frutto anche dell'amore, il quale va oltre quanto può assicurare la semplice giustizia», e tutela del «bene delle persone». Proprio per questo, non si può non esprimere una lode nei confronti di «coloro che, rinunciando alla violenza nella rivendicazione dei loro diritti, ricorrono a quei mezzi che sono, del resto, alla portata anche dei più deboli»<sup>63</sup>. È un'apertura di grande interesse, suggerita fra gli altri da Maritain, in una nota inviata a Paolo VI nel mese di novembre, citando gli esempi e le riflessioni di Gandhi, Martin Luther King, Dorothy Day, Thomas Merton, Saul Alinsky<sup>64</sup>, forse suscettibile di maggiori sviluppi nel testo e nel magistero successivo<sup>65</sup>.

In verità la *Gaudium et spes* – dopo un importante paragrafo sul «dovere di mitigare l'inumanità della guerra», pur ammessa «per difendere i giusti diritti dei popoli» e condannata come strumento di «dominio», e al tempo stesso di opporsi con ogni mezzo ai «metodi sistematici di sterminio di un intero popolo, di una nazione o di una minoranza etnica», paragrafo in cui compare una piena apertura all'obiezione di coscienza<sup>66</sup> – affronta soprattutto il tema della *guerra totale*, che ne impone l'affronto «con mentalità completamente nuova». Il riferimento è alla *Pacem in terris*, con un passaggio esplicitamente citato: «Quare aetate hac nostra, quae vi atomica gloriatur, alienum est a ratione, bellum iam aptum esse ad violata iura sarcienda», al magistero di Pio XII e al discorso di Paolo VI alle Nazioni Unite del 4 ottobre 1965<sup>67</sup>,

<sup>63</sup> *Gaudium et spes*, n. 78.

<sup>64</sup> A questo proposito si veda Chenaux, *Paul VI et Maritain*, cit., pp. 88-89, anche se non è possibile «en l'état actuel des sources, d'évaluer avec précision quel fut le rôle exact de Paul VI dans l'élaboration de ce texte» (*ibid.*, p. 89).

<sup>65</sup> Occorre comunque notare che la *Populorum progressio* considera un'eventuale insurrezione armata come un mezzo estremo e la violenza di norma «un male più grande» di quelli che si vogliono combattere (cfr. *Populorum progressio*, nn. 30-31).

<sup>66</sup> *Gaudium et spes*, n. 79.

<sup>67</sup> *Gaudium et spes*, n. 80, in riferimento a *Pacem in terris*, n. 67, dove questa considerazione è a sua volta compresa fra i *segni dei tempi*. Sull'enciclica giovannea si veda soprattutto *Pacem in terris. Tra azione diplomatica e guerra globale*, a cura di A.

quando il papa aveva rivolto al mondo l'accorata invocazione: «Jamais plus la guerre, jamais plus la guerre! C'est la paix, la paix qui doit guider le destin des peuples et de toute l'humanité!»<sup>68</sup>. Ed è la linea di pensiero che Montini aveva anticipato nell'*Ecclesiam suam*, facendo dell'«assiduo e illimitato zelo per la pace» quasi il programma del pontificato<sup>69</sup>. Qui s'inserisce la critica della strategia della dissuasione reciproca<sup>70</sup> in favore di un accordo per «interdire» il ricorso alla guerra garantito da un'«autorità pubblica universale»<sup>71</sup>, ma più ancora l'insistenza sulla cooperazione economica internazionale, con la necessità di «profonde modifiche nei metodi attuali del commercio mondiale» e una politica di aiuti ai paesi in via di sviluppo<sup>72</sup>, favorita da un nuovo ruolo delle «istituzioni internazionali»<sup>73</sup>.

L'insieme di queste formulazioni è, com'è noto, oggetto di rilievi fin dal dibattito conciliare, soprattutto da parte del cardinale Lercaro e di Dossetti, che deplorano una certa genericità e la mancanza di radicalità evangelica nella condanna della guerra, anche se poi il cardinale non avrebbe letto il suo intervento in aula<sup>74</sup>. Se talune debolezze del testo appaiono evidenti, vanno comunque segnalati alcuni elementi d'indubbia novità, a iniziare dal richiamo alla «mutua fiducia delle nazioni», poiché la pace dipende «in massima parte dalle opinioni e dai sentimenti delle moltitudini»; essa non sarà possibile «finché sentimenti di ostilità, di disprezzo e di diffidenza, o di razziali e ostinate ideologie dividono gli uomini, ponendoli gli uni contro gli altri. Di qui l'estrema urgente necessità di una rinnovata educazione degli animi e

Giovagnoli, Guerrini e Associati, Milano, 2003.

<sup>68</sup> Si veda, anche per il rapporto con il testo della costituzione, Chenu, *Paul VI et Maritain*, cit., p. 89; e cfr. ora soprattutto R. Morozzo della Rocca, *Il viaggio di Paolo VI all'Onu nel contesto del Concilio Vaticano II*, in questo volume.

<sup>69</sup> *Ecclesiam suam*, n. 6.

<sup>70</sup> *Gaudium et spes*, n. 81.

<sup>71</sup> *Gaudium et spes*, n. 82.

<sup>72</sup> *Gaudium et spes*, n. 85.

<sup>73</sup> *Gaudium et spes*, n. 90.

<sup>74</sup> Cfr. Komonchak, *La redazione della Gaudium et spes*, cit., pp. 452-453, e Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno*, cit., pp. 807-808.

di un nuovo orientamento nell'opinione pubblica»<sup>75</sup>. Un tema, questo, già accennato nell'*Ecclesiam suam* con il suo appello a un dialogo «in favore d'una pace libera e onesta», che in quanto tale «non può non estendersi dalle relazioni al vertice delle nazioni a quelle del corpo delle nazioni stesse e alle basi sia sociali, che familiari e individuali, per diffondere in ogni istituzione e in ogni spirito il senso, il gusto, il dovere della pace»<sup>76</sup>. «Capi di stato, politici, diplomatici non sono più titolari esclusivi delle relazioni internazionali», ha osservato Rumi: ed è la consapevolezza con la quale «l'antica ipotesi democratica cristiana aveva aperto la gestione della cosa pubblica alle masse»<sup>77</sup>.

Altrettanto chiara e innovativa è la percezione del rapporto fra il tema della pace e quello dello sviluppo, fra la precarietà della prima e il grave squilibrio del secondo, con una forte sottolineatura dell'interdipendenza delle relazioni economiche e sociali sul piano mondiale, nel quadro di un'incipiente globalizzazione. Lo aveva poco prima sottolineato l'*Apostolicam actuositatem*, parlando di un fenomeno di riduzione delle «distanze tra gli uomini» che, da una parte, li rende «membri quasi di un'unica famiglia»<sup>78</sup> e, dall'altra, fa emergere fra i «segni del nostro tempo» il «crescente inarrestabile senso di «solidarietà» di tutti i popoli che è compito dell'apostolato dei laici promuovere con sollecitudine e trasformare in sincero e autentico affetto fraterno»<sup>79</sup>. Ed è soprattutto un tema che percorre, come una sorta di filo rosso, tutta la costituzione conciliare, fin da quando, nella prima parte, affronta la questione della «fondamentale uguaglianza» all'interno della comunità umana: in rapporto ad essa «troppe disuguaglianze economiche e sociali, tra membri e tra popoli dell'unica famiglia umana, suscitano scandalo e sono contrarie alla giustizia sociale, all'equità, alla dignità della persona umana, nonché alla

<sup>75</sup> *Gaudium et spes*, n. 82.

<sup>76</sup> *Ecclesiam suam*, n. 59.

<sup>77</sup> Rumi, *Il Concilio Vaticano II e il sistema delle relazioni internazionali*, cit., p. 752.

<sup>78</sup> *Apostolicam actuositatem*, n. 8.

<sup>79</sup> *Apostolicam actuositatem*, n. 14.



pace sociale e internazionale»<sup>80</sup>. Lo sviluppo potrebbe permettere «una attenuazione delle disparità sociali», ma troppo spesso «si tramuta in causa del loro aggravamento o in alcuni luoghi perfino del regresso delle condizioni sociali dei deboli e del disprezzo dei poveri. Mentre folle immense mancano dello stretto necessario, alcuni, anche nei Paesi meno sviluppati, vivono nella opulenza o dissipano i beni»<sup>81</sup>.

Che fare? Si è già ricordato l'invito a valorizzare le «tradizioni comunitarie» delle società meno sviluppate, come possibile espressione della destinazione universale dei beni, considerando che l'aiuto, necessario e inderogabile, consiste nel fornire «ai singoli e ai popoli i mezzi con cui essi possano provvedere a se stessi e svilupparsi»<sup>82</sup>. Se la «cooperazione internazionale in campo economico», sulla quale si fa particolare affidamento, è espressione della «solidarietà attuale del genere umano», non può non tenere conto di un pesante condizionamento: «Se quasi tutti i popoli hanno acquisito l'indipendenza politica, si è tuttavia ancora lontani dal potere affermare che essi siano liberati da ogni forma di dipendenza e che sfuggano al pericolo di gravi difficoltà interne». Certo lo «sviluppo d'un paese dipende da aiuti umani e finanziari» e anche da «esperti stranieri», ma in qualità di «ausiliari e operatori» e non già di «dominatori», senza dimenticare che senza «profonde modifiche nei metodi attuali del commercio mondiale le nazioni in via di sviluppo non potranno ricevere i sussidi materiali di cui hanno bisogno»<sup>83</sup>.

Parole, queste ultime, impegnative e anticipatrici, che si legano all'auspicio di «fondare istituti capaci di promuovere e di controllare il commercio internazionale, specialmente con le nazioni meno sviluppate» e in grado di «compensare gli inconvenienti che derivano dall'eccessiva disuguaglianza di potere fra le nazioni», mentre è al tempo stesso necessario favorire la crescita inter-

<sup>80</sup> *Gaudium et spes*, n. 29.

<sup>81</sup> *Gaudium et spes*, n. 63.

<sup>82</sup> *Gaudium et spes*, n. 69 (e si veda *supra*, nota 57).

<sup>83</sup> *Gaudium et spes*, n. 85 (e si veda *supra*, nota 72).

na delle «nazioni più deboli e meno fortunate». Il *progresso* delle nazioni in via di sviluppo «trova innanzi tutto la sua origine e il suo dinamismo nel lavoro e nella ingegnosità delle popolazioni stesse, tanto più che esso deve appoggiarsi non solo sugli aiuti esterni, ma, prima di tutto, sulla valorizzazione delle proprie risorse e così pure sulla propria cultura e tradizione»<sup>84</sup>.

Sono le grandi questioni che, nella primavera del 1967, avrebbe sollevato la *Populorum progressio*<sup>85</sup>, ma sono altresì i nodi tuttora irrisolti di un processo di sviluppo che continua a restare disuguale e segnato da gravosi rapporti di dipendenza in termini finanziari e di risorse umane. È sempre il *bene comune* a richiedere, per via dei «crescenti e stretti legami di mutua dipendenza esistenti oggi tra tutti gli abitanti e i popoli della terra», che «la comunità delle nazioni si dia un ordine che risponda ai suoi compiti attuali, tenendo particolarmente conto di quelle numerose regioni che ancor oggi si trovano in uno stato di intollerabile miseria»<sup>86</sup>.

La ricerca del *bene comune* non può esprimersi che nell'oggi, in quella contemporaneità che le pagine della *Gaudium et spes* aiutano a comprendere. I credenti sono invitati a misurarsi con essa, considerandone il valore, non meramente strumentale ma costitutivo di un umanesimo autenticamente cristiano, su cui Montini aveva iniziato a riflettere già negli anni venti e trenta e proprio in rapporto al pensiero di Maritain<sup>87</sup>. Il testo della *Gaudium et spes*, soprattutto nel passaggio fra lo «schema di Zurigo» e lo «schema di Ariccia», aveva fatto proprio, come sottolinea Turbanti, «il presupposto teologico della partecipazione di tutti gli uomini ad una storia comune e ad un comune destino di salvezza», privilegiando l'«idea della solidarietà del genere umano, della globalità dell'opera redentiva attuata da Cristo, della presenza dei segni salvifici in ogni ambito della storia umana anche al di fuori di quello ecclesiale». Tuttavia, come aggiunge lo stesso autore, il

<sup>84</sup> *Gaudium et spes*, n. 86.

<sup>85</sup> Cfr. *supra*, nota 29.

<sup>86</sup> *Gaudium et spes*, n. 84.

<sup>87</sup> Cfr. Chenu, *Paul VI et Maritain*, cit., pp. 25-32.

contributo fra gli altri di Pierre Haubtmann alla redazione si accompagna «ad una netta accentuazione dei temi umanistici», per i quali appare rilevante l'influsso di Maritain, influsso rafforzato dall'incidenza avuta ad Ariccia dalla «proposta di Wojtyła, con il suo modello di rapporto tra chiesa e mondo centrato sul concetto di «presenza» della chiesa nel mondo: presenza della chiesa anche come istituzione, perché come tale essa era stata voluta dal suo fondatore»<sup>88</sup>.

Fra una molteplicità di riferimenti emergono dunque quelli legati a una visione assai vicina a quella di Paolo VI, in una prospettiva che s'inserisce nell'insegnamento sociale della Chiesa ma capace di andare oltre, fedele all'intuizione originaria di cogliere le res novae, come Leone XIII aveva saputo fare di fronte alla società industriale e alla condizione operaia<sup>89</sup>. Nella realtà contemporanea questo significa, allora come oggi, guardare ai confini del mondo e ai problemi dello sviluppo, davvero «nuovo nome della pace», come avrebbe indicato la conclusione della *Populorum progressio*<sup>90</sup>, proprio perché posto «a servizio dell'uomo» e quindi in risposta «al disegno di Dio sull'uomo»<sup>91</sup>. L'interlocutore è «l'uomo integrale, nell'unità di corpo e anima, di cuore e coscienza, di intelletto e volontà», per un orizzonte che è quello della salvezza: «Si tratta di salvare la persona umana, si tratta di edificare l'umana società», nella sola aspirazione a continuare «l'opera stessa di Cristo»<sup>92</sup>. Senza fughe in avanti o facili rifugi nell'utopia, ma con una realistica considerazione del presente – poiché i cristiani «niente possono desiderare più ardentemente che servire con maggiore generosità ed efficacia gli uomini del mondo contemporaneo», come si legge nella conclusione della *Gaudium et spes* – è qui che si trova lo spazio di una rinnovata testimonianza della Chiesa<sup>93</sup>.

<sup>88</sup> Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno*, cit., p. 807.

<sup>89</sup> Cfr. *Ecclesiam suam*, n. 39.

<sup>90</sup> *Populorum progressio*, n. 87.

<sup>91</sup> *Gaudium et spes*, n. 64.

<sup>92</sup> *Gaudium et spes*, n. 3.

<sup>93</sup> *Gaudium et spes*, n. 93.