

IL C. 222, §2 DEL CODICE ALLA LUCE DELL'ENCICLICA *SOLLICITUDO REI SOCIALIS*. ALCUNI RILIEVI.

Il canone 222, §2 del codice di diritto canonico prescrive l'obbligo per i fedeli di promuovere la giustizia sociale, nonché di venire in soccorso ai poveri con i propri redditi¹. Il canone è inserito tra le norme del Titolo I del Libro II del codice che riguardano gli obblighi e i diritti di tutti i fedeli. Con tali norme ne viene infatti espressamente sancito il comune statuto giuridico; si considera la fondamentale uguaglianza che vige tra i cristiani in forza della dignità proveniente dal battesimo ricevuto, prima ancora di esporre gli specifici diritti e doveri corrispondenti alle loro diverse condizioni di chierici, laici o consacrati. È noto il lungo *iter* che ha portato alla attuale redazione di questi canoni nel codice², nonché l'intenso dibattito che lo ha accompagnato³. Di que-

¹ «Obligaciones quoque tenentur iustitiam socialem promovendi necnon, praecepti Domini memores, ex propriis redditibus pauperibus subveniendi».

² Cf. R. CASTILLO LARA, *I doveri ed i diritti dei Christifideles*, in *Salesianum* 48 (1986) 307-329; A. MONTAN, *Obblighi e diritti di tutti i fedeli. Presentazione e commento dei cann. 208-223 del codice di diritto canonico*, in *Apollinaris* 60 (1987) 545-582; E. CORECCO, *Il catalogo dei doveri-diritti del fedele nel CIC*, in *I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa*. Atti del V Colloquio Giuridico (Roma 8-10 marzo 1984), Città del Vaticano 1985, 101-125.

³ Cf. *I diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società*. Atti del IV Congresso Internazionale di Diritto Canonico

sto dibattito ci limitiamo a ricordare alcuni principi fondamentali alla cui luce vanno interpretati i diritti e i doveri che il codice stabilisce per tutti i fedeli.

Senza dubbio lo statuto dei diritti e doveri dei fedeli è collegato a quello dei diritti e doveri di tutti gli uomini, così come è certamente vero che, nella sua intenzione di redigere una «carta dei diritti e doveri dei fedeli», la Chiesa ha subito un certo influsso dalle stesse costituzioni civili. Tuttavia è sempre importante tener presente come tali diritti-doveri abbiano un fondamento ed una natura assai diversi da quelli su cui si fondano i diritti riconosciuti ai cittadini dagli ordinamenti degli stati e come sia impossibile considerare il diritto civile quale «*analogatum princeps*» di quello ecclesiale⁴. Le obiettive differenze esistenti tra la Chiesa e le società politiche, così come la differente concezione del rapporto tra persona e comunità a cui i diversi ordinamenti si ispirano, danno un fondamento radicalmente diverso alle disposizioni sui doveri-diritti dei fedeli, anche laddove di fatto esse possono riguardare tutti gli uomini in quanto tali. La società civile è al servizio della persona, la società ecclesiale, essenzialmente realtà di comunione, costituisce e

(Friburgo-Svizzera, 6-11 ottobre 1980), a cura di E. CORECCO-N. HERZOG-A. SCOLA, Milano 1981. Cf. anche J. BEYER, *De statuto iuridico christifidelium iuxta vota Synodi Episcoporum in novo Codice iuris condendo*, in *Periodica* 57 (1968) 550-581; ID. *De iuribus humanis fundamentalibus in Statuto iuridico christifidelium assumendis*, in *Periodica* 58 (1969) 29-58; P.A. BONNET, *De christifidelium communi statu (iuxta Schema anni 1979 L.E.F.) animadversiones*, in *Periodica* 71 (1982) 463-529 con abbondante bibliografia.

⁴ G. GHIRLANDA, *Il diritto civile «analogatum princeps» di quello ecclesiale?*, in *Rassegna di Teologia* 16 (1975) 588-594.

forma la persona⁵. I diritti dei fedeli non possono essere confusi neanche con quei diritti umani a cui il magistero pontificio dedica sovente una particolare attenzione. Essi infatti non si fondano, in maniera immediata ed esclusiva, nella natura umana, ma derivano dalla incorporazione a Cristo, operata nel battesimo⁶. I diritti e i doveri dei fedeli in quanto tali non vengono prima del battesimo; è mediante quest'ultimo che il fedele viene incorporato a Cristo e alla Chiesa (c. 204, §1) ed è costituito persona nella comunità ecclesiale con doveri e diritti corrispondenti (c. 96). Egli diviene persona non solo sotto l'aspetto strettamente giuridico, ma anche sotto l'aspetto teologico, in quanto è posto nella comunione con Dio e con i fratelli. La Chiesa da un lato costituisce la persona nella sua pienezza, conferendogli diritti e doveri propri dei battezzati, dall'altro, in quanto anche società umana, è al servizio della persona e le offre i mezzi di difesa dei diritti, determinando il modo del loro esercizio nonché dell'adempimento dei doveri, cosicché la persona nella Chiesa possa realizzarsi integralmente sia sotto il profilo umano che divino⁷.

Ogni fedele realizza il proprio destino personale nella partecipazione alla comunità ecclesiale, istituita perché tutti gli uomini giungano alla salvezza. Questo fine fondamentale costituisce il vero «bene comune»

⁵ Cf. PAOLO VI, *L'istituzione giuridica della Chiesa come tutela dell'ordine spirituale* (17 settembre 1973), in *Insegnamenti di Paolo VI XI* (1973) 845-855, soprattutto n. 3.

⁶ G. FELICIANI, *Le basi del diritto canonico*, Bologna 1984, 115.

⁷ G. GHIRLANDA, *De obligationibus et iuribus Christifidelium in communione ecclesiali deque eorum adimpletione et exercitio*, in *Periodica* 73 (1984) 339ss.

del popolo di Dio, espresso dal termine *communio* e contribuisce a dare una luce particolare alle norme che si riferiscono ai diritti-doveri dei fedeli⁸. Poiché la Chiesa è comunione tra tutti coloro che professano la stessa fede e vivono nella carità, il primo obbligo è proprio quello di conservare la comunione con la Chiesa (c. 209, §1) e con Dio, rimanendo fedeli nella verità e nell'esercizio della carità⁹. In questo senso la *communio* determina i diritti fondamentali del cristiano e permette di definire meglio i diritti fondamentali dell'uomo¹⁰. Alla luce di tale prospettiva è facile comprendere come il diritto canonico fondamentale non si occupi della giustizia degli uomini, ma della giustizia di Dio, della giustizia rivelata che si manifesta nella *communio cum Deo et hominibus*¹¹ e come esso sia perciò essenzialmente un diritto di comunione. La realtà della «comunione» che struttura la Chiesa ed è alla base della stessa categoria teologico-giuridica del «*christifidelis*»¹², offre anche il

⁸ J BEYER, *La «communio» comme critère des droits fondamentaux*, in *I diritti fondamentali...* (cf. nt. 3), 86.

⁹ G. GHIRLANDA, *De obligationibus et iuribus...* (cf. nt. 7), 334.

¹⁰ Cf. J. BEYER, *Renouveau du droit et du laïcité dans l'Eglise*, Paris 1983, 63 ss.

¹¹ J. BEYER, *La «communio» comme critère* (cf. nt. 8), 90-96. Cf. anche E. CORECCO, *Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella società. Aspetti metodologici della questione*, in *I diritti fondamentali...* (cf. nt. 3), 1216; M. CONDORELLI, *I fedeli nel nuovo Codex iuris canonici*, in AA.Vv., *Le nouveau Code de droit canonique. Actes du V^e Congrès international de droit canonique* (19-25 agosto 1984), Ottawa 1986, vol. I, 336-337.

¹² A. LONGHITANO, *Il popolo di Dio*, in AA.Vv., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, Roma 1990 (2^a ed.), vol. II, 33.

principio ermeneutico per capire più profondamente la portata per i fedeli dei loro diritti e doveri, al di là delle stesse categorie giuridiche. È in questo contesto di comprensione che va letto il §2 del c. 222.

1. Le fonti del §2 del c. 222

Il §2 del c. 222 è frutto di un «recupero» avvenuto nell'ultima fase della revisione del codice, quando lo *Schema Novissimum* fu esaminato da un gruppo di esperti e Cardinali designati dal Santo Padre. Allorché nel 1981 fu deciso di non promulgare la *Lex Ecclesiae Fundamentalis* (LEF), si presentò il problema di riinserire nel Codice i canoni sui doveri e diritti dei *christifideles*, contenuti in essa¹³. Lo *Schema Codicis Iuris Canonici* del 1980 infatti, non presentava più il titolo «*De christifidelium obligationibus et iuribus*», dal momento che si considerava sufficiente quanto era contenuto nella LEF o quanto era inserito in altre parti del codice. Tuttavia una volta venuta meno la decisione di promulgare la LEF, si presero i canoni contenuti nella ultima redazione di essa (1980) per formare il testo dell'attuale Titolo I del Libro «*De Populo Dei*». A completamento dei canoni contenuti nel Titolo «*De omnium christifidelium obligationibus et iuribus*», furono fatte alcune aggiunte. Fu inserito ad esempio l'attuale c. 209 sul dovere di conservare la comunione con la Chiesa e l'obbligo di diligenza nell'esercizio degli uffici ecclesiastici¹⁴. Altre due

¹³ Cf. J. BERNARD, *Les droit fondamentaux dans la perspective de la «Lex Fundamentalis» et de la revision du Code de droit canonique*, in *I diritti fondamentali...* (cf. nt. 3), 367-395.

¹⁴ Recuperando dallo *Schema* del 1977 il c. 19, §§1 e 2. Cf. E. CORECCO, *Il catalogo dei doveri-diritti...* (cf. nt. 2), 106.

aggiunte furono quindi introdotte in un'ultima fase della revisione¹⁵. L'una di esse è costituita esattamente dal §2 del c. 222¹⁶. Tale paragrafo veniva recuperato da un canone presente nello Schema del 1977 che faceva menzione del dovere dei fedeli di promuovere la giustizia, con esplicito riferimento alla dottrina sociale della Chiesa¹⁷. Il canone era stato in seguito soppresso, secondo la decisione della Commissione, in quanto si riteneva che la norma fosse sostanzialmente contenuta nella LEF¹⁸. All'ultimo momento ne veniva così deciso il recupero.

Nel formulare i diritti-doveri dei fedeli, si considera normalmente che il CIC abbia recepito le disposizioni enucleate in modo esplicito dal Concilio¹⁹. Le

¹⁵ U. BETTI riferisce l'elenco dei canoni che portano qualche segno della revisione di ultima istanza che consisteva per lo più nell'aggiunta o eliminazione di un paragrafo, cf. *In margine al nuovo codice di diritto canonico*, in *Antonianum* 58 (1983) 631.

¹⁶ L'altra è la clausola «nec ius cuiusque personae ad propriam intimitatem violare» presente nell'attuale c. 220 (c. 33 dello Schema del 1977). Cf. R. CASTILLO LARA, *I doveri ed i diritti...* (cf. nt. 2), 313; E. CORECCO, *Il catalogo dei doveri-diritti...* (cf. nt. 2), 106.

¹⁷ Il c. 38 dello Schema diceva infatti: «Omnes christifideles, doctrina Ecclesiae in re sociali innixi, iustitiam inter homines populosque promoveant, atque operibus pietatis et caritatis christianae auxilium praestent, praesertim quibus efficax praebetur adiumentum iis qui in necessitate versantur», cf. *Schema canonum Libri II, De Populo Dei*, Città del Vaticano 1977, 27-31.

¹⁸ Cf. *Communicationes* 12 (1980) 91.

¹⁹ Ad eccezione di quella concernente il diritto dei laici (attribuibile a tutti i fedeli) di esercitare il proprio carisma; cf. E. CORECCO, *Il catalogo dei doveri-diritti...* (cf. nt. 2), 109. Per un commento ampio ai singoli canoni riferiti ai diritti-doveri dei fedeli cf. in particolare P.A. BONNET, *De omnium christifidelium obligationibus et iuribus*, in P.A. BONNET-G. GHIRLANDA, *De Christifidelibus. De eorum iuribus, de laicis, de consociationibus*,

fonti del §2 del c. 222 si trovano infatti nei documenti conciliari, in maniera particolare nella *Gaudium et Spes*, in *Apostolicam actuositatem* e nella *Dignitatis humanae*²⁰. La promozione della giustizia sociale e il soccorso ai poveri sono doveri propri di tutti gli uomini come conseguenza del fatto che l'uomo deve considerare i beni posseduti non solo come propri, ma anche come comuni a tutti, nel senso che devono essere di giovamento non solo proprio, ma anche altrui (GS 69a). La carità è intimamente connessa alla giustizia sociale poiché, conformemente al disegno di Dio, «i beni creati debbono secondo un equo criterio essere partecipati a tutti, avendo come guida la giustizia e come compagna la verità» (GS 69a). L'azione caritativa deve abbracciare inoltre assolutamente tutti gli uomini e tutte quante le necessità; gli obblighi della giustizia devono essere adempiuti per portare un efficace aiuto agli individui ed ai popoli (AA 8d). A tal fine il Concilio aveva anche auspicato la creazione di un organismo universale della Chiesa per «fomentare dovunque la giustizia e l'amore di Cristo verso i poveri. Tale organismo avrà come scopo di stimolare la comunità dei cattolici a promuovere lo sviluppo delle regioni bisognose e la giustizia sociale tra le nazioni» (GS 90c)²¹.

Romae 1983, 21-52. G. FELICIANI, *Obblighi e diritti di tutti i fedeli cristiani*, in AA.Vv., *Il fedele cristiano* (Coll. «Il Codice del Vat. II», diretta da A. LONGHITANO), Bologna 1989, 55-102.

²⁰ Le fonti del §2 del c. 222 sono: AA 8; DH 1. 6. 14; GS 26. 29. 42. 65. 68. 69. 72. 75. 88; cf. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI AUTHENTICE INTERPRETANDO, *Codex Iuris Canonici. Fontium Annotatione et indice analitico-alphabetico auctus*, Città del Vaticano 1989, 59.

²¹ Tale auspicio del Concilio ha trovato realizzazione con la costituzione della Commissione Pontificia «Iustitia et Pax» (cf.

Alcuni commentatori dei canoni riguardanti i diritti-doveri dei fedeli pongono esplicitamente la domanda in che misura essi siano postulati dal diritto divino (positivo) e in che misura invece affondino le loro radici nel diritto (divino) naturale, rispondendo con diverse sottolineature e raggruppando le disposizioni contenute nei canoni secondo categorie differenti²². Per quanto riguarda il §2 del c. 222 si fa sovente notare che, mentre il §1 dello stesso canone tratta di un dovere proprio del fedele cristiano, prescrivendo l'obbligo di sovvenire alle necessità della Chiesa perché questa possa disporre di ciò che è necessario per il culto divino, le opere di apostolato e di carità e il sostentamento dei suoi ministri²³, il §2

PAOLO VI, Motu proprio *Catholicam Christi ecclesiam*, 6 gennaio 1967, in *AAS* 59, 1967, 25-28 e *Id.*, Motu proprio *Iustitiam et pacem*, 10 dicembre 1976, in *AAS* 68, 1976, 700-703).

²² E. CORECCO per es. distingue alcuni diritti-doveri che sono inconfondibilmente connessi con la partecipazione battesimale ai tre uffici di Cristo e considerati come enunciazioni derivanti dal diritto divino; altri diritti-doveri la cui struttura esiste di per sé anche nell'ambito del diritto naturale, ma che, essendo di natura ecclesiologica, devono essere considerati di diritto divino; infine alcuni canoni sono rappresentati da fattispecie di diritto naturale vero e proprio, oppure da principi generali del diritto che tuttavia in forza del battesimo sono in funzione della protezione di valori di diritto divino e non di diritto naturale, per cui subiscono le limitazioni o le estensioni che la priorità immanente ai valori soprannaturali può loro imporre. Cf. E. CORECCO, *Il catalogo dei doveri-diritti...* (cf. nt. 2), 112. Per l'autore il §2 del c. 222 appartiene alla categoria di quelle disposizioni con le quali il CIC ha istituzionalizzato alcune istanze culturali delle encicliche sociali recepite e sviluppate teologicamente dal Concilio, *ibidem*. 111.

²³ «Christifideles obligationes tenentur necessitatibus subveniendi Ecclesiae, ut eidem praesto sint quae ad cultum divinum, ad opera apostolatus et caritatis atque ad honestam ministrorum sustentationem necessaria sunt».

recepirebbe piuttosto quello che viene considerato essere un obbligo naturale di ogni uomo nei confronti della giustizia e non un obbligo specifico del fedele cristiano²⁴. Si giudica che con tale paragrafo il legislatore abbia voluto riprendere due doveri particolarmente importanti per i cristiani di oggi, non però specifici dei fedeli, anche se il dovere della carità verso i poveri, in forza del comandamento nuovo, dà una maggiore forza e urgenza al dovere morale del cristiano²⁵. L'obbligazione di cui al §2 sarebbe propria di ogni uomo *ex iustitia*, pur acquistando per il battezzato un peculiare rilievo anche sul piano soprannaturale, *ex caritate*. In questo senso si tratterebbe di una obbligazione il cui fondamento è per il fedele, sia di diritto divino naturale sia di diritto divino positivo²⁶.

Certamente il c. 222 esprime nel §2 un obbligo non esclusivo dei fedeli. Ma in base a quanto detto all'inizio, è importante comprendere la specifica connotazione «cristiana» di tale dovere, comprendere cioè in che senso la promozione della giustizia sociale e l'aiuto al povero siano richiesti dall'essere proprio del cristiano, esigiti dalla *communio* a cui ogni fedele deve tendere. È soprattutto sotto questo aspetto infatti che il canone deve essere interpretato da tutti coloro che sono soggetti al codice della Chiesa cattolica. È questa connotazione peculiare che l'enciclica

²⁴ Cf. R. CASTILLO LARA, *I doveri ed i diritti...* (cf. nt. 2), 318; *Codice di diritto canonico* (a cura di P. LOMBARDIA e J.I. ARRIETA), Roma 1986, vol. I, 192; anche *Code de droit canonique*, Ed. *Bilingue annotée*, Montreal 1990, 148.

²⁵ Cf. *Code de droit canonique...* (cf. nt. 24), 148.

²⁶ Cf. *Commento al Codice di diritto canonico*, Roma 1985, 127. Cf. anche G. FELICIANI, *Obblighi e diritti...*(cf. nt. 19), 99.

*Sollicitudo rei socialis*²⁷ contribuisce notevolmente, a nostro avviso, a far venire in emergenza.

2. La Chiesa e i principi di ordine sociale

Il §2 del c. 222 richiama la disposizione contenuta nel c. 747, §2, secondo cui la Chiesa ha diritto ad annunciare sempre e dovunque i principi morali anche di ordine sociale, come pure a dare il suo giudizio su qualsiasi realtà umana²⁸. Viene con ciò precisato un importante principio dogmatico e canonico: la Chiesa non solo custodisce, approfondisce, annuncia, espone il vangelo, ma per divino mandato ha il diritto e il dovere di annunciare sempre e ovunque i principi morali, compresi quelli che concernano l'ordine sociale; inoltre essa può emettere giudizi di valore anche su fatti ed eventi o cose umane che riguardano o la persona umana o la *salus animarum* (GS 76h). Principi morali e giudizi che il fedele è tenuto ad osservare (c. 754). Il magistero sociale della Chiesa è innanzitutto parte integrante della sua attività evangelizzatrice. Infatti una rinuncia da parte della Chiesa ad affrontare i grandi problemi dell'umanità, «ad illuminare alla luce del vangelo le vicende quotidiane degli uomini e delle donne nelle varie comunità di cui sono parte, dalla famiglia alla società internazionale», porterebbe certamente ad una riduttiva attuazione della sua

²⁷ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis* (30 dicembre 1987), in AAS 80 (1988) 513-586, n. 41 (= SRS).

²⁸ «Ecclesiae competit semper et ubique principia moralia etiam de ordine sociali annuntiare, necnon iudicium ferre de quibuslibet rebus humanis, quatenus personae humanae iura fundamentalia aut animarum salus is exigant».

missione evangelizzatrice²⁹. «All'esercizio del *ministero dell'evangelizzazione* in campo sociale, che è un aspetto della *funzione profetica* della Chiesa, appartiene pure la *denuncia* dei mali e delle ingiustizie»³⁰. L'insegnamento sociale della Chiesa, oltre ad un dovere di annuncio, ha quindi un preciso ruolo di denuncia: ha il compito di individuare e denunciare quegli atteggiamenti e quelle strutture che generano comportamenti che ostacolano il disegno di salvezza e così sottraggono all'influsso del vangelo vasti strati dell'umanità³¹. In questa prospettiva l'insegnamento sociale della Chiesa è momento inseparabile dell'evangelizzazione ed appartiene, afferma Giovanni Paolo II, non al campo della ideologia, ma della teologia stessa³². L'enciclica *Centesimus annus* presenta esplicitamente la dottrina sociale come un vero

²⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Un'enciclica nell'anno sociale della Chiesa. Omelia in San Pietro durante la S. Messa nel giorno di capodanno* (1° gennaio 1991), in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* XIV/1 (1991) 4.

³⁰ SRS 41.

³¹ Sul ruolo e l'identità della dottrina sociale della Chiesa vedi vari contributi dedicati all'argomento, in *Angelicum* 70 (1993) 169-278. Cf. anche i contributi, dedicati al tema della «Morale sociale nell'orizzonte postconciliare», in *Moralia* 14 (1992) 255-460.

³² «Suo scopo principale è di interpretare tali realtà, esaminandone la conformità o difformità con le linee dell'insegnamento del vangelo sull'uomo e sulla sua vocazione terrena ed insieme trascendente; per orientare quindi il comportamento cristiano. Essa appartiene perciò non al campo dell'ideologia, ma a quello della teologia e specialmente della teologia morale (...). L'insegnamento e la diffusione della dottrina sociale — conclude l'enciclica — fanno parte della missione evangelizzatrice della Chiesa», SRS 41.

strumento di evangelizzazione³³. L'evangelizzazione richiede sempre uno sforzo integrale, che comprenda insieme l'annuncio di Gesù Cristo ed anche la promozione di una società giusta. La dottrina sociale della Chiesa ha un valore altamente evangelizzatore perché *l'evangelizzazione rimane incompiuta se non arriva a promuovere la giustizia*. La Chiesa deve mostrare come l'instaurazione di una società veramente fraterna esiga tutta la forza misteriosa della resurrezione, per vincere anzitutto il peccato sociale ed il male radicale che inficiano i rapporti umani³⁴. In quanto strumento di evangelizzazione la dottrina sociale annuncia Dio e il mistero di salvezza in Cristo a ogni uomo e, per la medesima ragione, rivela l'uomo a se stesso³⁵. La promozione della giustizia sociale a cui il §2 del c. 222 fa riferimento, e a cui ogni fedele è tenuto, è essenzialmente partecipazione al compito della Chiesa di portare Cristo a tutti gli uomini e tendere a rendere reale nella storia il suo dinamismo salvifico³⁶.

³³ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Centesimus annus* (1° maggio 1991), in *AAS* 83 (1991) 793-867, n.54 (= CA). Giovanni Paolo II vi afferma significativamente: «La nuova evangelizzazione, di cui il mondo moderno ha urgente necessità e su cui ho più volte insistito, deve annoverare tra le sue componenti essenziali l'annuncio della dottrina sociale della Chiesa», CA 5.

³⁴ H. CARRIER, *Nuova evangelizzazione e dottrina sociale della Chiesa*, in *La Civiltà Cattolica* 143/I (1993) 116-130.

³⁵ Cf. CA 54.

³⁶ Il Codice di diritto canonico non contiene un «codice sociale» sistematico, ma contiene in modo sparso numerosi elementi di indole sociale. Oltre che nel §2 del c. 222, l'espressione «giustizia sociale» ricorre nel c. 528, §1, cf. X. OCHOA, *Index verborum ac locutionum Codicis iuris canonici*, Roma 1983, 233. Ulteriori canoni fanno riferimento implicito alla giustizia sociale, cf. a questo proposito B. GANGOTTI, *La dottrina sociale della*

3. Promozione della giustizia secondo la *Sollicitudo rei socialis*

Giovanni Paolo II, seguendo la tradizione della dottrina sociale della Chiesa, assume i temi dello sviluppo, della giustizia e della solidarietà, dando tuttavia a questi atteggiamenti connotazioni nuove che li erigono a segni del nostro tempo. Non è nostro scopo fare un'esposizione sistematica ed esauriente della dottrina sociale nel magistero di Giovanni Paolo II³⁷. Ci limitiamo a mettere in luce alcuni elementi

Chiesa nel codice di diritto canonico del 1983, in *Angelicum* 70 (1993) 255-278, soprattutto 261. L'autore mostra nell'articolo che la dottrina sociale della Chiesa costituisce la parte «metapositiva» delle norme del Codice del diritto canonico di contenuto sociale, «sono i primi giuridici canonici in materia sociale e la base, il fondamento, il sostegno della parte positiva sociale del Codice positivo della Chiesa», *ibidem*, 267.

³⁷ La dottrina sociale di Giovanni Paolo II si inserisce all'interno della tradizione della Chiesa. In maniera assai sommaria ed esemplificativa si può affermare che la giustizia in ordine al «bene comune» costituisce una trama di fondo nell'insegnamento sociale della Chiesa. Nell'enciclica *Rerum novarum* di Leone XIII (1891), la giustizia è soprattutto invocata come criterio-guida per risolvere la questione sociale, che ai tempi dell'enciclica vedeva contrapposta la classe dei padroni e quella degli operai. Il termine «giustizia sociale» appare nel magistero sociale della Chiesa con Pio XI. La questione sociale in *Quadragesimo anno* (1931) non è più vista solo come riguardante l'ambito dei conflitti operai-patroni, essa coinvolge livelli più estesi. La giustizia sociale diventa un principio direttivo in base al quale organizzare tutta la vita economica affinché le ricchezze non siano esclusivo appannaggio di alcuni potenti (siano essi singole persone o stati), ma siano realmente nelle mani di tutti. Da Pio XII la giustizia sociale viene invocata soprattutto in campo politico per quanto attiene i diritti della persona e dei gruppi contro le invadenze dello stato totalitario. Nelle due grandi encicliche di Giovanni XXIII, *Mater et magistra* (1961) e *Pacem in terris* (1963), la giustizia sociale

presenti nella *Sollicitudo rei socialis* che contribuiscono a mettere efficacemente in luce la portata per il fedele dell'obbligazione espressa nel §2 del c. 222. La dottrina presente nella enciclica proclama con vigore l'unione necessaria tra evangelizzazione ed impegno per la giustizia, la liberazione e lo sviluppo³⁸. La giustizia e la solidarietà acquistano una più profonda dimensione teologico-morale. Esse oltrepassano un significato puramente umanistico per radicarsi in radici maggiormente bibliche e cristologiche. «Il cristiano

assume progressivamente dimensioni planetarie. Essa deve portare all'eliminazione dei grandi squilibri tra cui anche quelli riguardanti i paesi sviluppati e quelli del sottosviluppo. La giustizia insieme alla solidarietà, alla libertà e alla verità prepara la pace. Il Concilio Vaticano II, con la Costituzione *Gaudium et spes* invita a superare un'etica individualistica e concepisce una giustizia in ordine ad una estesa fraternità e ad una dimensione più umana nei rapporti sociali. La giustizia e la solidarietà assumono sempre più dimensioni mondiali. Ciò è visibile nella *Populorum progressio* di Paolo VI (1967) in cui essa diventa un grandioso impegno di solidarietà universale per la promozione di ogni uomo e di tutti i popoli che vivono nel sottosviluppo e nella fame e che interpellano in maniera drammatica i popoli dell'opulenza. L'enciclica di Paolo VI stabilisce un nesso fondamentale non solo tra giustizia e carità, ma anche tra sviluppo ispirato alla giustizia e la pace tra i popoli. Il magistero sociale di Giovanni Paolo II si inserisce in questa tradizione, qualificandola tuttavia con una svolta in un certo senso innovatrice, rappresentata dalla rilevante connotazione teologico-morale che la caratterizza. La giustizia e la solidarietà vengono collocate entro un quadro non soltanto umanistico, ma teologico, biblico e cristologico; cf. G. MATTAI, voce *Giustizia*, in *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*, Roma 1974, 456-469; P. DE LAUBIER, *La pensée sociale de l'Eglise catholique*, Fribourg 1984. Sul tema della giustizia cf. anche S. Mosso, *Il problema della giustizia e il messaggio cristiano*, Casale Monferrato 1982.

³⁸ Cf. H. CARRIER, *L'inculturation de la doctrine sociale de l'Eglise*, in *Documentation Catholique* 75 (1993) 119-125.

educato a vedere nell'uomo l'immagine di Dio, chiamato alla partecipazione della verità e del bene, che è *Dio stesso*, non comprende l'impegno per lo sviluppo e la sua attuazione fuori dell'osservanza e del rispetto della dignità unica di questa «immagine». In altre parole il vero sviluppo deve fondarsi *sull'amore di Dio e del prossimo*, e contribuire a favorire i rapporti tra gli individui e società»³⁹. L'originalità della *Sollicitudo rei socialis* è data dall'introduzione di alcuni elementi nuovi di lettura teologica del mondo attuale. Tra essi emerge la visione del mondo come unità globale, segnata strutturalmente dall'«interdipendenza». Tale visione, secondo l'enciclica, implica la conseguente necessità di far diventare, nella coscienza degli uomini, la realtà sociologica dell'interdipendenza una categoria morale positiva nel dinamismo della solidarietà. «Si tratta innanzitutto dell'interdipendenza, sentita come *sistema determinante* di relazioni nel mondo contemporaneo, nelle sue componenti economica, culturale, politica e religiosa, e assunta come *categoria morale*. Quando l'interdipendenza viene così riconosciuta, la correlativa risposta, come atteggiamento morale e sociale, come «virtù», è la *solidarietà*. Questa, dunque, non è un sentimento di vaga compassione o di superficiale intenerimento per i mali di tante persone, vicine o lontane. Al contrario, è la *determinazione ferma e perseverante* di impegnarsi per il *bene comune*: ossia per il bene di tutti e di ciascuno, perché *tutti* siamo veramente responsabili *di tutti*»⁴⁰. L'interdipendenza ha nell'enciclica essenzialmente una dimensione morale che Giovanni Paolo II ricon-

³⁹ SRS 33.

⁴⁰ SRS 38.

duce in ultima analisi al disegno globale di Dio sull'umanità. Il «bene comune» della Chiesa viene pensato unitamente al «bene comune» della società. Per il fedele si tratta perciò di collaborare all'opera di promozione della giustizia sociale in un orizzonte profondamente cristiano, in cui l'atteggiamento di impegno per il bene del prossimo scaturisce dalla disponibilità in senso evangelico, a servirlo, a «perdersi» in suo favore. «La solidarietà ci aiuta a vedere l'«altro» — persona, *Popolo* o *Nazione* — non come uno strumento qualsiasi (...) ma come un nostro «simile», un «aiuto» (cf. *Gn.* 2,18.20), da rendere partecipe, al pari di noi, del banchetto della vita, a cui tutti gli uomini sono egualmente invitati da Dio»⁴¹. In questa prospettiva biblica e cristologica, il Santo Padre può affermare che la solidarietà è indubbiamente una virtù cristiana ed ha numerosi punti di contatto con la *carità*, che è il segno distintivo dei discepoli di Cristo. «Alla luce della fede, la solidarietà tende a superare se stessa, a rivestire le dimensioni *specificamente cristiane* della gratuità totale, del perdono e della riconciliazione. Allora il prossimo non è soltanto un essere umano con i suoi diritti e la sua fondamentale eguaglianza davanti a tutti, ma diviene la viva *immagine* di Dio Padre, riscattato dal sangue di Gesù Cristo e posta sotto l'azione permanente dello Spirito Santo»⁴². L'enciclica distingue un duplice discorso di solidarietà umana e cristiana⁴³ e fa venire in emergenza con profondità e chiarezza il fondamento

⁴¹ SRS 39.

⁴² SRS 40.

⁴³ G. MAGNANI, *Le nuove vie della solidarietà. Abbozzo di riflessione teologica*, in *Aggiornamenti sociali* 38 (1988) 517.

di questa ultima. La promozione della giustizia sociale per ogni fedele ha le sue radici nell'essere proprio del cristiano, nella coscienza della paternità comune di Dio, della fratellanza di tutti gli uomini in Cristo, «figli nel Figlio» e della presenza e dell'azione vivificante dello Spirito Santo. Questa coscienza, secondo l'enciclica, potrà conferire al nostro sguardo sul mondo un nuovo criterio per interpretarlo. «Al di là dei vincoli umani e naturali, già così forti e stretti, si prospetta alla luce della fede un nuovo *modello di unità* del genere umano, al quale deve ispirarsi, in ultima istanza, la solidarietà. Questo supremo *modello di unità*, riflesso della vita intima di Dio, uno in tre Persone, è ciò che noi cristiani designiamo con la parola “comunione” (...). La solidarietà perciò deve contribuire all'attuazione di questo disegno divino tanto sul piano individuale, quanto su quello della società nazionale ed internazionale»⁴⁴. È sempre la *communio* la chiave per interpretare l'impegno cristiano, anche sul piano civile e sociale. Ma la «comunione» passa attraverso una conversione totale nella scelta della via delle beatitudini e dell'imitazione di Cristo, cioè nella piena solidarietà con Cristo attraverso il suo mistero di morte e resurrezione. Alla luce di questa «*communio*» la natura dell'uomo e le sue relazioni sociali diventano più intelligibili; la tensione alla *communio* sarebbe vanificata se la sua attuazione fosse intesa a prescindere dalla condivisione prima dei mezzi necessari alla vita. In questa direzione la *Sollicitudo rei socialis* fa vedere con coerente consequenzialità che l'obbligo di promuovere la giustizia si fonda per il fedele nella stessa vita trinitaria che è rivelazio-

⁴⁴ SRS 40.

ne e garanzia dei diritti di ogni uomo, creato ad immagine e somiglianza di Dio e che si trova nel cuore del mistero di Cristo, nel cuore del Padre, del Figlio, e dello Spirito Santo.

4. Lettura teologica della ingiustizia sociale

Si considera in genere che il Vaticano II non abbia soffermato particolarmente la sua attenzione sui meccanismi negativi che nel mondo attuale caratterizzano in maniera emergente il processo d'interdipendenza-unità del genere umano. Il Concilio aveva infatti guardato con un certo ottimismo la situazione mondiale, evidenziandone i meccanismi positivi. È nel dopoconcilio che l'attenzione del Magistero si dirige maggiormente sulle strutture che generano nella società odierna ingiuste disuguaglianze, una attenzione suscitata soprattutto dalla realtà del Terzo Mondo. Il magistero sociale nell'enciclica *Sollicitudo rei socialis*, sotto questo aspetto, sembra maturare una riflessione che, pur assumendo le istanze del Vaticano II, le oltrepassa. La nuova lettura della realtà sociale contemporanea che ne deriva è attenta al risvolto negativo degli attuali dinamismi costitutivi dell'interdipendenza nella società, fino a giungere all'introduzione della categoria teologico-morale di «struttura di peccato». Il Vaticano II proponeva una lettura teologica del mondo soprattutto alla luce dei positivi «segni dei tempi», la *Sollicitudo rei socialis* interpreta teologicamente il mondo attraverso i negativi segni strutturali, quali l'ingiustizia causata dal peccato dell'uomo. Nel Vaticano II la povertà e l'ingiustizia nel mondo venivano considerate a partire dall'orizzonte ottimista del primo Mondo ricco, nella *Sollicitudo rei socialis* Giovanni Paolo II le considera

a partire dall'orizzonte del Terzo Mondo povero. Nel concilio la speranza nella giustizia e nello sviluppo avevano il sopravvento, nella *Sollicitudo rei socialis* emerge soprattutto la constatazione del permanere dell'ingiustizia e del sottosviluppo e del crescente fossato tra i Paesi ricchi e i Paesi poveri. L'enciclica pone in evidenza le resistenze che gli uomini con il peccato oppongono alla realizzazione della giustizia. La lettura della realtà sociale viene fatta da un'angolazione diversa⁴⁵. L'opera di promozione della giustizia sociale assume con ciò nell'enciclica connotazioni profonde che rappresentano una innovazione importante nel magistero sociale e che esigono una conseguente comprensione da parte dei fedeli del loro dovere nei confronti di essa.

5. Giustizia sociale e peccato sociale

L'espressione «strutture di peccato» usata dalla *Sollicitudo rei socialis*, nuova nei documenti del magistero, esprime esattamente questa lettura profonda della realtà sociale⁴⁶. I commentatori dell'enciclica hanno messo in luce la novità di avere assunto la

⁴⁵ S. Mosso, «Bene comune», «Struttura di peccato», «Solidarietà». *Categorie centrali del Magistero della Chiesa*, in *La Civiltà Cattolica* 142/III (1992) 356-358.

⁴⁶ L'espressione ricorre più volte nella *SRS*, specialmente nei nn. 36-40. Vengono precisate quali sono le caratteristiche delle «strutture di peccato» (n. 36), quale cambiamento degli atteggiamenti spirituali occorre per superarle (n. 38), e in particolare il ruolo che spetta alla virtù cristiana della solidarietà in questo cambiamento (nn. 39-40).

categoria di «peccato sociale» da parte del magistero⁴⁷.

L'espressione (nonché il concetto che essa contiene) ha ricevuto una attenzione progressiva a partire dal Concilio, anche se è stata oggetto di perplessità⁴⁸, prima di essere usata e proposta dalla recente dottrina sociale. Senza voler ricostruire qui le vicende dello sviluppo della categoria di «peccato sociale»⁴⁹, ci limitiamo, per comprendere meglio la portata e la novità dell'enciclica, a ricordare a grandi linee alcune tappe significative di tale processo.

Il Concilio Vaticano II, aprendo le porte al mondo ed ai suoi problemi, ebbe modo di far emergere anche gli aspetti sociali del peccato. La costituzione *Sacrosanctum Concilium* parla espressamente delle «conseguenze sociali del peccato» (SC 109b)⁵⁰, ma i Padri conciliari hanno esplicitamente voluto evitare

⁴⁷ Cf. S. Mosso, «*Bene comune*»... (cf. nt. 39), 475-485; S. BASTIANEL, *Strutture di peccato. Riflessione teologico-morale*, in AA.VV., *Strutture di peccato. Una sfida teologica e pastorale*, Casale Monferrato 1990, 15-38; M. SCHOOTYANS, *Dérives totalitaires et structures de péché*, in *Nouvelle Revue Théologique* 110 (1988) 481-502. Tra i commenti all'enciclica cf. anche G. COLZANI, *Per una lettura teologica della «Sollicitudo rei socialis»*, in *Aggiornamenti Sociali* 38 (1988) 571-589; G. SCIDA, *Interdipendenza e complessità del mondo contemporaneo nella «Sollicitudo rei socialis»*, *ibidem*, 673-686.

⁴⁸ Cf. A. BERTULETTI, «*Peccato sociale*»: una categoria controversa, in *Teologia* 10 (1985) 40-58.

⁴⁹ Cf. in merito U. MAURO, *Peccato sociale*. Dissertatio ad lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae de Urbe, Romae 1986. Tale studio, fatto prima della SRS, mette in luce le difficoltà per il magistero di usare la categoria di «peccato sociale».

⁵⁰ Cf. anche LG 36c; GS 25c; AA 7c.

l'espressione «peccato sociale»⁵¹. Le ragioni di tale scelta erano costituite essenzialmente dalla preoccupazione di salvaguardare la responsabilità del singolo e il suo atto personale nel mistero del peccato. Tuttavia non c'è dubbio che, pur rifiutando l'espressione, il Concilio abbia rivolto l'attenzione alla dimensione sociale dell'uomo, alla dimensione sociale della fede, ad una certa dimensione sociale del peccato, alle spinte al male che provengono dalle strutture. Negli anni successivi al Concilio, un contributo di rilievo, per l'affermazione della categoria di «peccato sociale», verrà soprattutto dagli episcopati dell'America Latina, in particolare da Medellín (1968) e, in maniera più decisiva, da Puebla (1979)⁵². La sesta assemblea generale del Sinodo dei vescovi (1983), affrontando il tema «Riconciliazione e Penitenza nella Missione della Chiesa», si interrogò a fondo sulle complesse questioni relative alla natura, alle forme storiche ed ai criteri di valutazione del peccato. Ma

⁵¹ Uno schema primitivo del «*De Sacra Liturgia*» si esprimeva: «Quoad catechesim autem imprimis inculcetur animis fidelium socialis peccati indoles perniciosa» (82 b); cf. CONCILIUM VATICANUM II, *Schemata Constitutionum et Decretorum*, I, Città del Vaticano 1972, 191. Il testo fu successivamente emendato: «Emendationes ad nn. 81-82. Quoad textum quaedam mutanda sunt. Ad n. 82b: «Attentis animadversionibus et rationibus theologis, ut praesertim vitetur dictio «peccatum sociale», proponitur sequens mutatio textus: «... quod catechesim autem animis fidelium inculcetur, una cum consecrariis socialibus peccati...», *Acta Synodalia*, vol. II, pars III, 275.

⁵² Cf. U. MAURO, *Peccato sociale...* (cf. nt. 3), 33-41; anche F. RODERO, *El pecado social en los documentos de las Conferencias Episcopales de America Latina de Medellín a Puebla*, Excerpta ex dissertationem ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregoriana, Roma 1989.

restavano notevoli diffidenze ad usare l'espressione «peccato sociale» che sembrava contrapporsi al concetto di peccato personale. Tale timore condizionò il dibattito al Sinodo⁵³. La categoria «peccato sociale» di fatto continuava a suscitare più perplessità che consensi⁵⁴. Nell'esortazione apostolica *Reconciliatio et paenitentia* che raccoglie le linee del Sinodo del 1983, Giovanni Paolo II riserva una certa attenzione alla chiarificazione del rapporto tra peccato personale e peccato sociale. Insiste certo sul fatto che il peccato è sempre atto della persona, non della struttura in sé, tuttavia in alcune accezioni si può parlare correttamente di «peccato sociale», definito come l'accumulazione e la concentrazione di molti peccati personali⁵⁵.

⁵³ Vedi ad es. l'intervento del card. Trujillo che, riferendosi al tema del «peccato sociale» nei documenti di Puebla, ne affermava l'inesistenza; cf. G. CAPRILE, *Il sinodo dei vescovi 1983*, Sesta Assemblea Generale (29 settembre-29 ottobre 1983), Roma 1985, 143. Cf. anche 115; 249; 347-348; 358; 403; 410-411; 452; 765.

⁵⁴ La Congregazione per la Dottrina della Fede, nel 1984, preoccupata a riguardo di certe affermazioni che sembravano «restringere il campo del peccato (...) al cosiddetto peccato sociale», insisteva nel sottolineare invece la responsabilità delle singole persone rispetto ai mali che connotano la società, pur riconoscendo che certamente esistono «strutture ingiuste e generatrici di ingiustizia»; essa sottolineava che «la radice del male risiede nelle persone libere e responsabili», *Istruzione su alcuni aspetti della Teologia della liberazione*, in AAS 74 (1984) 885. Ritornando sull'argomento nel 1986, la stessa Congregazione asseriva: «Si può dunque parlare di strutture segnate dal peccato, ma non si possono condannare le strutture in quanto tali», *Libertà cristiana e liberazione*, in AAS 79 (1987) 587.

⁵⁵ »Si tratta di personalissimi peccati di chi genera o favorisce l'iniquità e la sfrutta; di chi potendo fare qualcosa per evitare, o eliminare, o almeno limitare certi mali sociali, omette di farlo per pigrizia, per paura e omertà, per mascherata complicità o per

La *Sollicitudo rei socialis* fa quindi un passo più esplicito in questa direzione, introducendo per la lettura dell'ingiustizia sociale, la categoria di «peccato». «Peccato» e «strutture di peccato» sono categorie che non sono spesso applicate alla situazione del mondo contemporaneo. Non si arriva però facilmente alla comprensione profonda della realtà quale si presenta ai nostri occhi, senza dare un nome alla radice dei mali che ci affliggono (...). In ciò consiste la differenza tra il tipo di analisi sociopolitica e il riferimento formale al «peccato» e alle «strutture di peccato». Non si tratta quindi di limitarsi all'analisi della realtà sociale, ma di prendere in considerazione la volontà di Dio, il suo progetto sugli uomini, la sua giustizia, la sua misericordia che esigono dagli uomini atteggiamenti coerenti. Opponendosi al progetto di Dio per gli uomini «s'interferisce anche nel processo dello sviluppo dei popoli, il cui ritardo o la cui lentezza deve essere giudicata anche sotto tale luce»⁵⁶. Giovanni Paolo II spiega nell'enciclica la necessità e l'importanza di tale analisi, se si vuole interpretare più profondamente la realtà dell'ingiustizia sociale: «Ho voluto introdurre questo tipo di analisi soprattutto per indicare quale sia la vera natura del male, a cui ci si trova di fronte nella questione dello "sviluppo dei popoli": si tratta di un male morale, frutto di *molti peccati*, che portano a

indifferenza; di chi cerca rifugio nella presunta impossibilità di cambiare il mondo; ed anche di chi pretende estraniarsi dalla fatica e dal sacrificio, accampano speciose ragioni di ordine superiore. Le vere responsabilità dunque sono di quelle persone», GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Reconciliatio et paenitentia* (2 dicembre 1984), in *AAS* 77 (1985) 217, n. 16.

⁵⁶ *SRS* 36.

“strutture di peccato”»⁵⁷. L’ingiustizia sociale, secondo l’enciclica, richiede una lettura che supera un universo semplicemente socio-economico-politico ed affonda le radici nell’opposizione degli uomini al progetto di «communio» voluto da Dio. Ecco perché «per i *cristiani*, come per tutti coloro che riconoscono il preciso significato teologico della parola “peccato”, il cambiamento di condotta o di mentalità o del modo di essere si chiama, con linguaggio biblico, “conversione” (cf. *Mc.* 1,15; *Lc.* 13,3.5; *Is.* 30,15). Questa conversione indica specificamente relazione a Dio, alla colpa commessa, alle sue conseguenze e, pertanto, al prossimo, individuo o comunità»⁵⁸. L’ingiustizia sociale ha radici nel peccato personale anche se comune⁵⁹ e segna la dimensione relazionale umana⁶⁰. L’intelligenza della responsabilità umana e del male

⁵⁷ SRS 37.

⁵⁸ SRS 38.

⁵⁹ San Tommaso riferisce il «peccatum commune» all’ingiustizia sociale. Peccato comune in San Tommaso non significa contrapposizione a peccato personale, bensì una particolare dimensione di esso. Si evidenzia il fatto che l’individuo non ha tenuto conto, in quella decisione personale e morale, che egli è costitutivamente «parte» del «tutto»; del fatto che egli è strutturalmente legato, nelle proprie esigenze di realizzazione, alle esigenze di realizzazione di tutti (*Summ. Theol. II-II*, q. 58, a. 7 ad 2). Per San Tommaso la singola persona e il tutto stanno in un rapporto reciproco tale per cui la consistenza dell’uno esige strutturalmente la consistenza dell’altro e viceversa, in un riferimento reciproco inscindibile; S. Mosso, «*Bene comune*»... (cf. nt. 43), 362-364. L’autore afferma che se pure nella SRS non si trovano riferimenti espliciti a S. Tommaso, l’enciclica ha senza dubbio le sue più profonde radici nel suo pensiero in merito alla giustizia e al «peccato comune», *ibidem*, 364.

⁶⁰ Cf. S. BASTIANEL, *Strutture di peccato. Riflessione teologico-morale*, in *La Civiltà Cattolica* 139/I (1989) 329.

nel mondo, alla luce del principio della «*communio*», si è approfondita dal punto di vista morale e il magistero ha sentito il bisogno di ricorrere alla categoria del «peccato sociale» per poter esprimere più adeguatamente l'impatto con una realtà sociale ingiusta e affermare come, per contribuire alla promozione della giustizia sociale, ci sia bisogno di una «conversione» profonda. La realtà sociale e la sua comprensione spirituale ha reso più profonda la stessa nozione di peccato⁶¹. Nella *Sollicitudo rei socialis*, Giovanni Paolo II ha quindi assunto la categoria di «struttura di peccato», dandole un senso teologico. Secondo l'enciclica infatti, per leggere e comprendere fino in fondo il significato delle strutture sociali che nel mondo attuale generano la drammatica ingiustizia del fossato tra i Paesi opulenti e i Paesi della fame, si deve arrivare ad una lettura teologica di esse. Assumendo la categoria di «struttura di peccato» non si svuota certamente il concetto di «peccato personale», ma si va più in profondità proprio nella comprensione del peccato personale in tutte le sue dimensioni nel contesto della società attuale. L'enciclica con questa scelta afferma che la realtà crescente dell'interdipendenza, letta alla luce del progetto di *communio* voluto da Dio per gli uomini, obbliga il fedele (ed ogni uomo) ad una comprensione nuova di se stesso e del proprio agire morale, obbligandolo a percepirsi fino in fondo come essere sociale, a pensare il bene personale morale intrinsecamente e strutturalmente in relazione al «bene comune»⁶². La considerazione

⁶¹ Cf. U. MAURO, *Peccato sociale*, in *Rivista di Teologia Morale* 74 (1987) 25.

⁶² Cf. *ibidem*, 27.

dell'estensione che l'amore di Dio assume nella storia e nella complessità e vastità della vita interpersonale spinge i fedeli ad una nuova coscienza dell'obbligo cristiano di promuovere la giustizia sociale, come conseguenza della loro convinzione di poter realizzare se stessi in comunione con gli altri. Su questa linea, come precisa ancora la *Sollicitudo rei socialis*, come si può peccare per egoismo, per brama di guadagno esagerato e di potere, si può anche mancare di fronte alle urgenti necessità di moltitudini umane immerse nel sottosviluppo, per *timore*, *indecisione*, e, in fondo, per *codardia*. Siamo *tutti* chiamati, anzi obbligati, ad affrontare il problema dell'ingiustizia sociale che ha oggi dimensioni planetarie e si concretizza in maniera eminente nella realtà del Sud del mondo quale tremenda sfida dell'ultima decade del secondo Millennio⁶³.

6. L'obbligo di soccorrere i poveri

Il c. 222, §2 oltre che dell'obbligo di promuovere la giustizia sociale, parla anche del dovere di soccorrere i poveri. Il fondamento ultimo di questo dovere del fedele è messo in luce dal concilio laddove si afferma che la Chiesa nell'aiutare i poveri intende servire Cristo; essa infatti riconosce nei poveri e sofferenti l'immagine del suo Fondatore povero e sofferente (LG 8c). L'enciclica *Sollicitudo rei socialis* contribuisce a mostrare le dimensioni che tale dovere acquista nei tempi attuali. Il soccorso ai poveri a cui i fedeli sono tenuti va attuato infatti sulla base di una nuova coscienza degli aspetti inquietanti nonché delle dimensioni planetarie che il problema della povertà ha

⁶³ Cf. *SRS* 47.

assunto. Di fronte alle strutture che creano il circolo vizioso dell'ingiustizia, il magistero sociale della Chiesa propone la solidarietà. Quest'ultima veicola la categoria etico-teologica dell'opzione preferenziale dei poveri quale criterio operativo di traduzione concreta del principio della giustizia e della solidarietà⁶⁴. L'opzione preferenziale per i poveri ha caratterizzato in maniera progressiva gli orientamenti del Magistero, diventando un criterio di moralità per l'azione pastorale della Chiesa⁶⁵. Nel cuore di questa opzione si situa sempre un motivo profondamente cristologico. Il povero infatti è «segno» di Cristo che nell'incarnazione ha scelto la via dell'abbassamento, dell'umiliazione, della kenosi. L'opzione preferenziale dei poveri in questo senso non rappresenta un aspetto facoltativo e laterale, ma un aspetto obbligante e centrale della fede. Giovanni Paolo II ha definito l'impegno della Chiesa nell'opzione preferenziale dei poveri un motivo dominante della sua azione pastorale, la sua sollecitudine costante. «Questa opzione, che oggi è sottolineata con particolare forza dagli Episcopati dell'America Latina, è stata da me ripetutamente confermata (...). Ho fatto e faccio mia tale opzione, mi identifico con essa. E sento che non potrebbe essere altrimenti, giacché questo è l'eterno messaggio del vangelo: così ha fatto Cristo, così hanno fatto gli apostoli di Cristo, così ha fatto la Chiesa nel corso della sua storia due volte millenaria»⁶⁶. Il magistero

⁶⁴ Cf. SRS 42; CA 11. 28.

⁶⁵ Cf. F. A. PASTOR, *De optione preferentiali pauperibus iuxta hodiernum magisterium Ecclesiae*, in *Periodica* 77 (1988) 195-217.

⁶⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Il carisma di Pietro: servire l'universale unità vegliando, difendendo l'autenticità del Vangelo. Il discorso ai Cardinali e alla Curia romana* (21 dicembre 1984), in *Insegnamenti* VII/2 (1984) 1621-1634.

della Chiesa ha recepito e proposto l'opzione preferenziale per i poveri come espressione della fraternità propria cristiana ed espressione del comandamento nuovo, nonché come criterio pratico di giudizio e di azione nelle circostanze attuali dove esistono conflitti sociali⁶⁷. L'opzione o amore preferenziale per i poveri, spiega Giovanni Paolo II, è una opzione, o una *forma speciale* di primato nell'esercizio della carità cristiana, testimoniata da tutta la tradizione della Chiesa. Essa si riferisce alla vita di ciascun cristiano, ma si applica ugualmente alle *responsabilità sociali* e al vivere comune, alle decisioni da prendere coerentemente circa la proprietà e l'uso dei beni. «Oggi poi, attesa la dimensione mondiale che la questione sociale ha assunto, questo amore preferenziale, con le decisioni che esso ci ispira, non può non abbracciare le immense moltitudini di affamati, di mendicanti, di senz'altro, senza assistenza medica e, soprattutto, senza speranza di un futuro migliore: non si può non prendere atto dell'esistenza di queste realtà. L'ignorarle significherebbe assimilarci al "ricco epulone" che fingeva di non conoscere Lazzaro il mendico, giacente fuori della sua porta»⁶⁸. La scelta preferenziale dei poveri va ritenuta un punto qualificante del magistero sociale della Chiesa che Giovanni Paolo II fa suo in maniera particolare, come la *Sollicitudo rei socialis* mostra. In continuità con le Conferenze di Medellin e di Puebla, ha sottolineato Giovanni Paolo II a Santo Domingo, la Chiesa ribadisce l'opzione

⁶⁷ Cf. F. A. PASTOR, »*Optio praecipua pauperum*». *De ecclesiali pro pauperibus optioe tamquam theonomae moralitatis criterio*, in *Periodica* 81 (1992) 331.

⁶⁸ SRS 41.

preferenziale per i poveri; un'opzione che non è esclusiva né escludente, perché il messaggio della salvezza è destinato a tutti. Un'opzione basata essenzialmente sulla parola di Dio e non su criteri apportati da scienze umane o ideologie contrapposte, che frequentemente riducono i poveri a categorie socio-politiche o economiche astratte. Un'opzione tuttavia «decisiva e irrevocabile»⁶⁹. Tale scelta coerente col messaggio evangelico, imprime concretezza alla azione evangelizzatrice della Chiesa sul piano sociale e la conduce a verificare la validità morale delle scelte politiche ed economiche che dominano nel mondo, nonché la credibilità dell'impegno dei fedeli. L'opzione preferenziale per i poveri da parte dei fedeli non ha niente in comune con riduttive ideologie pauperistiche. Con essa la Chiesa si rivolge a tutti gli uomini per valorizzare e dare senso allo sviluppo economico-sociale, e così entra in dialogo anche con i ricchi — popoli ed individui —, coinvolgendoli nella scelta dei poveri e in un'azione pastorale esigente, proprio attraverso la dottrina sociale che viene anche a loro proposta⁷⁰. È esattamente a tale opzione, di cui la *Sollicitudo rei socialis* ha messo in rilievo il significato, la portata e l'estensione, che va ricondotta l'obbligazione dei fedeli nei confronti dei poveri espressa nel c. 222, §2.

⁶⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso inaugurale alla IV Conferenza generale dell'episcopato latino-americano a Santo Domingo* (12 ottobre 1992), in *Osservatore Romano*, 14 ottobre 1992, 6-7, n. 16.

⁷⁰ Cf. M. REINA, *Riflessione sulla dottrina sociale della Chiesa*, in *Aggiornamenti Sociali* 42 (1992) 334.

Conclusione

I rilievi fin qui svolti alla luce della *Sollicitudo rei socialis* ci hanno permesso di mettere in luce la peculiarità che per il fedele acquista il dovere contenuto nel §2 del c. 222. Ciò ci dà la possibilità di concludere con maggiore consapevolezza che i valori tutelati nel canone suddetto, come del resto tutti quelli collegati ai doveri-diritti dei fedeli, radicati direttamente o indirettamente nel diritto divino positivo, non sono semplicemente valori etici naturali, riconducibili alle virtù cardinali o appartenenti ad un universo puramente umanistico; essi sono valori sempre relazionati alle virtù teologali della fede, della speranza e della carità, in cui si configura il bene comune della Chiesa. Questa prospettiva fondamentale può portare a limitare la forza imperativa di quelli che sono considerati diritti naturali e può anche portare a rendere più radicale e urgente la loro realizzazione. Il dovere naturale di collaborare alla giustizia sociale si rivela di fatto molto più vincolante se concepito come realizzazione irrinunciabile della «caritas christiana»⁷¹ e parte integrante dell'attività evangelizzatrice della Chiesa.

Come lo stesso Giovanni Paolo II ricordava in alcune sue allocuzioni, i cristiani non possono lasciarsi togliere da nessuna ideologia, né da nessun sistema la *bandiera della giustizia*, che è una esigenza stessa della carità⁷²; ogni azione in questa direzione è oggi

⁷¹ E. CORECCO, *Il catalogo dei doveri-diritti...* (cf. nt. 2), 114.

⁷² Cf. GIOVANNI PAOLO II, «*Siete chiamate a dare una testimonianza ecclesiale che non si disinteressa del mondo, ma che lo illumini*». Incontro con le religiose peruviane per il rinnovo solenne della professione, a Lima (15 maggio 1988), in *Insegnamenti* XI/2 (1988) 1440-1447.

più che mai una necessità per l'azione evangelizzatrice della Chiesa, come manifestazione visibile dell'amore di Dio per l'uomo⁷³.

SILVIA RECCHI

⁷³ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Emarginati, migranti, rifugiati nel piano dell'evangelizzazione. Ai Superiori Maggiori d'Europa* (17 novembre 1983), in *Insegnamenti* VI/2 (1983) 1100-1105.