

LA DIGNITA' DELLA PERSONA UMANA NELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA

La DSC, in quanto elemento cardine dell'azione sociale della Chiesa nell'ambito della vicenda storica, sociale e culturale attuale, offre alla teologia sociale e a tutti i componenti la comunità cristiana dei criteri e delle linee di fondo per la formazione, il discernimento e la mediazione culturale. All'esplicitazione di questo intento va riferito il recente Compendio di Dottrina sociale della Chiesa sia in alcuni tratti dell' Introduzione (nn. 7.10) e della prima parte (nn. 60-71) sia, in particolare, nella terza parte (cap. XII), come pure la Conclusione¹. Adottando una prospettiva personalistica, la DSC mostra la sua capacità di interpretare unitariamente e non soltanto "per frammenti" il fenomeno sociale attraverso la proposta di un progetto complessivo di edificazione della società, un progetto coinvolgente tutti gli aspetti fondamentali dell'esperienza sociale: personale, comunitario e istituzionale. Si tratta di un progetto articolato sulla dignità e il primato assoluto della persona umana.

Nel suo sviluppo storico la DSC accentua ed esplicita di questa visione integrale dell'uomo e della sua esperienza sociale aspetti diversi, anche con forti svolte evolutive e differenze secondo i diversi contesti culturali, a cui gli interventi autoritativi del Magistero si riferiscono. E fa emergere l'insostituibilità e l'importanza della etica sociale, a servizio della crescita personale nel bene e del vero sviluppo della società: allusioni queste ad una considerazione non soltanto sociologico-strutturale ma anche morale della società, in quanto momento del vivere dell'uomo e della sua libertà.

La resistenza alla democrazia totalitaria

La visione di "unità integrale" dell'uomo è proprio la ragione fondamentale che ha permesso alla DSC, dopo oltre cento anni, pur nei limiti delle sue analisi storiche e dei suoi aspetti contingenti, superati dall'evolversi del tempo, di sottrarsi alla caduta nell'oblio e di conservare la capacità di essere punto vivo di riferimento interpretativo dell'esistenza sociale dell'uomo².

La visione antropologica della DSC è riassunta dalla SRS nei termini dell'"uomo creato da Dio a sua immagine e riscattato dal sangue di Gesù Cristo"(n.29). Tale concezione pretende di poter giustificare le condotte umane attraverso l'esigenza del rispetto della dignità dell'essere umano. E designa la vocazione dell'uomo come un appello alla perfezione, alla somiglianza con Dio e a fare ciò che Gesù ha fatto. Si è condotti al fulcro dell'annuncio cristiano nei riguardi della società: si tratta del principio della dignità della persona umana (CDSC 105-159), nel quale ogni altro principio è contenuto (solidarietà, sussidiarietà, bene comune) e trova fondamento (CDSC 160-208).

Questa visione integrale dell'uomo, se sul piano concettuale e teologico è pensata con uno schema diverso a partire in particolare dal Vaticano II, già è sottesa come motivo portante alla RN. L'enciclica così sintetizza le implicazioni politiche della dignità umana: "L'uomo precede lo stato"(n.6). Il valore degli esseri umani è lo standard con cui le istituzioni politiche e legali devono essere valutate. La politica e la legge devono servire le persone. La persona non è mai semplicemente un valore funzionale, ma possiede un valore trascendente non ipoteticamente subordinato a qualche altro fine. Di qui l'opposizione ad ogni subordinazione della persona ad uno stato assolutista. J. Murray caratterizza questo interesse centrale del papa come resistenza alla "democrazia totalitaria"³. È l'interesse che guida la RN nell'affrontare la "questione operaia" nella

¹ Per una sintetica e interessante introduzione al documento, cfr. E.MONTI, "Il Compendio: un nuovo approccio alla dottrina sociale?" in *La Scuola Cattolica* 133(2005)569-584

² E.COLOM, "La centralità dell'uomo dentro la società" in *Annales Teologici* 7(1993)181-229

³ J.MURRAY, "Leo XIII: separation of church and state" in *Theological Studies* 14(1953) 159

società industriale: salvaguardare la vocazione integrale dell'uomo lavoratore da un lato di fronte al capitalismo liberale, che considera del lavoro dell'uomo solo l'aspetto economico e lo riduce a mero elemento di libero mercato, dall'altro lato, a fronte della proposta del socialismo marxista, che portava ugualmente- sia pure per motivi e vie opposte- a fare dell'uomo lavoratore un elemento della struttura economica, privandolo della libertà personale e della significatività della sua soggettiva dimensione trascendente-teologica.

Una tensione irrisolta

La comprensione del primato della persona conteneva, nella RN, una tensione irrisolta. Questa tensione deriva da una certa concezione dell'uguaglianza. Da una parte si afferma l'uguale dignità di tutte le persone, quando si ribadisce il diritto al prodotto del proprio lavoro (RN n.40) e l'uguaglianza di fronte alla legge (n.33). Nello stesso tempo Leone XIII associava le pretese ugualitarie dei movimenti democratici con i libertari della rivoluzione francese. Pensava che nell'identificare l'uguaglianza della dignità con il primato della libertà questi gruppi minacciassero i fondamenti morali dell'ordinamento politico. Per questo difende la legittimità di diritti politici disuguali, perché egli non poteva concepire una forma di democrazia ugualitaria che non subordinasse la dignità delle minoranze alla volontà della maggioranza (*Quod apostolici muneris* QAM n.1). La visione delle concrete implicazioni della dignità umana fu strutturata attraverso una certa comprensione dei mezzi disponibili per istituzionalizzare le relazioni sociali. Una comprensione gerarchica dell'ordine sociale provvedeva la sola struttura dentro cui Leone XIII credeva che la dignità umana potesse essere difesa. Nella sfera economica e davanti alla legge l'uguaglianza ricevette maggior enfasi attraverso i diritti sociali ed economici dei lavoratori⁴. Nel discorso sull'ordine sociale, sulle classi e la distribuzione dei benefici della cultura prevalse l'enfasi paternalistica e gerarchica. Questo aspetto fu affermato contro le forze che tentavano di ridurre o eliminare il ruolo privilegiato della chiesa nella società europea. L'ambiguità nella comprensione dell'uguaglianza non fu risolta che da Pio XII, tuttavia Leone XIII rimane una genuina sorgente di sviluppo dell'interpretazione sociale che portò a questa soluzione.

Il risultato del tentativo di mettere in relazione la norma della dignità umana e le concrete condizioni del tempo fu la formulazione di un numero di diritti specifici nella sfera economica⁵. In questa formulazione furono portati insieme due distinti fattori: la norma della dignità umana e una teoria delle istituzioni sociali ad essa coerente.

La difesa del valore trascendente della persona conduce Pio XI alla critica delle teorie dell'organizzazione sociale associate con il capitalismo liberale e con il socialismo marxista (QA n.46). Ci sono paralleli tra il pensiero di Marx e la visione di Pio XI sulle condizioni del proletariato e la distruttività della competizione sfrenata. Ma il papa rifiuta la lotta di classe⁶ e lega la politica socialista ad un concetto materialistico di persona in quanto subordinata a fini impersonali. Del resto è chiaro che il papa non intende difendere una nozione individualistica della persona. La vita sociale è costitutiva della dignità della persona umana perché le persone sono sempre sociali (DR n.29).

In questa prospettiva va inteso il moderato corporativismo e solidarismo di Pio XI: soggiacente alla proposta sta l'affermazione della dimensione morale e costitutiva dei

⁴ RN n.6,17... Diversi anni prima l'associazionismo cattolico cercò di migliorare le condizioni di vita dei lavoratori e formare una teoria morale che unisse le pretese di dignità umana con una teoria sociale adeguata alla nuova situazione industriale.(n.3)

⁵ Egli sottolinea una radicale mancanza di rispetto della dignità quando si riducono le persone alla miseria (QAM n.42).

⁶ Un motivo di questo rifiuto fu anche il risultato dei legami tra la chiesa e le classi che erano l'oggetto dell'attacco marxista: questi legami impedirono alla cultura ecclesiastica di comprendere importanti aspetti dell'analisi marxista. Inoltre ci furono motivi morali come il rifiuto di principio da parte del marxismo della dignità delle persone di un'intera classe.

rapporti sociali, che il pontefice vede tendenzialmente azzerata dal predominio dei rapporti di mercato, senza disconoscere tuttavia che all'origine l'emergenza dell'economia di mercato esprimeva il desiderio di autonomia e libertà dalle dipendenze feudali.

La dignità della persona è affermata poi con forza nell'approccio alle dittature fasciste e naziste. Il pontefice era interessato ad assicurare la libertà della chiesa cattolica in questi regimi e fu pronto al compromesso quando poté ottenere concessioni per la chiesa. Nondimeno fu riaffermata l'opposizione a tutte le forme di assolutismo statale. In "Non abbiamo bisogno" (1931) accusa il fascismo di statolatria a motivo delle sue richieste circa l'educazione, considerata appannaggio dello stato. Una critica simile fu rivolta al nazismo in "Mit Brennender Sorge". Il nazismo assolutizza valori relativi come la razza, lo stato e le strutture di potere e ad esse assoggetta la persona⁷.

Rilevante è lo sviluppo del concetto di giustizia sociale: esso tiene conto che le relazioni tra le persone hanno una dimensione strutturale e istituzionale.

La nozione di giustizia sociale come principio regolativo per le istituzioni sociali è basata sulla convinzione che la dignità umana è un affare sociale più che puramente privato. La dignità umana rivolge una richiesta morale genuina circa i modelli organizzativi da cui la vita pubblica è strutturata. Il concetto di giustizia sociale evidenzia il fatto che i diritti umani hanno un fondamento sociale e individuale. E indica che la protezione dei diritti sarà possibile solo attraverso un processo di sviluppo sociale: l'ordinamento politico ha un ruolo morale da giocare in questo processo.

L'uso del concetto di giustizia sociale segna uno sviluppo nella comprensione del modo in cui le istituzioni sociali mediano le pretese della dignità umana e formano il contenuto dei diritti umani.

Pio XII, rispondendo agli orrori della seconda guerra mondiale e al carattere repressivo del regime stalinista, volge l'attenzione ai principi dell'ordine delle nazioni che vede come prerequisiti della pace internazionale. Ordine che è dinamico e vivente, e che deve crescere attraverso il riconoscimento della dignità delle persone. Le sue funzioni sono legittimate dal rispetto della dignità umana.

Questa visione è sviluppata nel trattare la base morale delle strutture giuridiche che sono necessarie per garantire l'armonia sociale. Il ruolo della legge è di sostenere relazioni sociali che siano basate sul riconoscimento mutuo e sul rispetto della dignità umana. In questa luce non bisogna minimizzare l'apporto di Pio XII, segnatamente nelle sue ripetute denunce del positivismo giuridico. Se infatti lo stato è la fonte prima del diritto, gli individui sono consegnati all'arbitrio dei detentori del potere. La vita politica e sociale resta quindi regolata dai rapporti di forza: l'importante diventa la presa di potere e l'instaurazione di nuove strutture statali totalmente al servizio di un'élite. E' per questo che il pontefice insisteva sul diritto naturale e sul suo valore normativo in rapporto all'autorità delle costituzioni e delle leggi, e in rapporto all'esercizio del potere. Il criterio di moralità è la persona umana e non una privata comprensione della moralità.

Il papa vede la moralità pubblica centrata sulla persona, gravemente minacciata dai modelli di organizzazione sociale del mondo contemporaneo. La persona tende ad essere subordinata alle richieste della logica tecnologica e del suo potere (Summi Pontificatus n.5).

⁷ Riportiamo questa sua presa di posizione fondamentale in favore dei diritti dell'uomo, dall'enciclica *Mit brennender Sorge* (del 14 marzo 1937) contro il nazismo: «L'uomo, in quanto persona, possiede diritti dati da Dio e che devono essere tutelati da ogni attentato della comunità che avesse per scopo di negarli, di abolirli e di impedirne l'esercizio. Disprezzando questa verità si perde di vista che il vero bene comune, in ultima analisi, viene determinato e conosciuto mediante la natura dell'uomo con il suo armonioso equilibrio fra diritto personale e legame sociale, come anche dal fine della società determinato dalla stessa natura umana. La *società* è voluta dal Creatore come mezzo per il pieno sviluppo delle facoltà individuali e sociali di cui l'uomo ha da valersi, ora dando, ora ricevendo per il bene suo e quello degli altri» (n.12).

L'alternativa positiva è basata su una visione della vita in società come "di una comunità di cittadini moralmente responsabile"(Discorso di Natale 1952). Pio XII afferma la possibilità di incarnare il rispetto delle persone nei vari livelli delle organizzazioni sociali. Il rispetto per la dignità umana non ha da essere pensato come un ideale che deve essere avvicinato asintoticamente dai modelli dell'organizzazione sociale, ma è piuttosto un elemento intrinseco nella natura dell'organizzazione stessa. Tutte le forme della vita sociale in quanto relazioni essenzialmente morali, sono al servizio della dignità umana: così esse si conformano alla loro propria struttura interiore.

In questo approccio di Pio XII la visione della società, in cui la dignità umana è rispettata, non è un paradiso anarchico né un "escaton" marxista, ma è un compito morale presente dentro le condizioni e i limiti della vita umana. Allora la realizzazione del fine non diviene un ideale impossibile, ma un imperativo morale sostenibile. Il rispetto della dignità prende corpo dentro e attraverso questi limiti e condizioni. Sebbene la dignità abbia un valore trascendente, rimane un bene finito. Benché la pretesa morale della dignità per il rispetto sia incondizionata, resta una pretesa che è strutturata e condizionata dai limiti e dalle possibilità delle persone in società: è strutturata da quella forma finita della mutualità, che è la forma umana della dignità trascendente.

La minaccia del comunismo indurrà Pio XII ad affermare con decisione il valore della persona e dei suoi inalienabili diritti, fra cui quello della libertà religiosa (anche se egli si esprime in termini di «tolleranza» religiosa, mostrando ancora qualche resistenza ad accettare il principio della non confessionarietà dello Stato), mentre le tragiche vicende della seconda guerra mondiale lo convinceranno della necessità di dare una forma democratica al potere politico⁸.

Non sorprende che questo richiamo di Pio XII alla tutela dei diritti della persona avvenga nel quadro di un'attenzione al momento giuridico come peculiare e qualificante al fine di rendere possibile una convivenza ordinata⁹.

Tuttavia l'acquisizione del concetto di diritti attinenti alla persona, in quanto soggetto dotato di dignità, sembra comunque essere subordinata ad una visione «metafisica dell'ordine sociale»¹⁰; secondo tale visione, le vicende personali e collettive devono essere comparate ad una «natura», il cui rifiuto o abbandono porta inevitabilmente ad una crisi e disgregazione civile¹¹. Si suppone l'esistenza di una serie di principi suscettibili di essere riconosciuti quasi indipendentemente dalla storia effettiva e dalla decisione libera, ovvero dotati di una oggettività che li rende evidenti ad ogni soggetto¹². Si manifesta perciò una certa giustapposizione tra l'idea di diritti della persona quale espressione di un

⁸ «... se non fosse mancata la possibilità di sindacare e di correggere l'attività dei poteri pubblici, il mondo non sarebbe stato trascinato nel turbine **disastroso** della guerra (...). In tale disposizione degli animi, vi è forse da meravigliarsi se la tendenza democratica investe i popoli e ottiene largamente il suffragio e il consenso di coloro che aspirano a **collaborare** più efficacemente ai destini degli individui e della società?» (Radiomessaggio per il **Natale 1944**)⁸.

⁹ Si veda il discorso di Pentecoste del 1941 e il Radiomessaggio sulla pace del Natale 1942. Cfr. **G.MANZONE**, **Società interculturali e tolleranza. Un contributo: la Dottrina sociale della Chiesa, Cittadella, Assisi 2004**, p.31ssg.

¹⁰ Cfr. A. ACERBI, *La Chiesa nel tempo...*, op. cit., p. 136.

¹¹ Così si dice nella prima enciclica di Pio XII «**Summi Pontificatus**» (1939).

¹² È da rilevare come nella tradizione teologica, che è poi quella prevalentemente scolastica, vi sia una concezione del diritto non immediatamente suscettibile di sopportare l'«ingresso» dei «moderni diritti umani». In essa infatti il «giusto giuridico» appare determinabile anteriormente alle esperienze effettive dei soggetti e, oltre tutto, tale «giustizia» non è facilmente distinguibile da quella morale. Il risultato è che i diritti emergenti dalla persona (e dunque fortemente debitori della sua libertà, dell'esperienza e della storia effettiva) appaiono non integrabili con quei presupposti (M. **VILLEY**, *Le droit et les droits de l'homme*, PUF, **Paris 1990**, soprattutto pp. 105-130. Emblematico della prospettiva scolastica sul tema è pure **J.M. AUBERT**, *Per una teologia dell'epoca industriale*, Cittadella, Assisi 1973, pp. 378-408).

ordinamento giuridico giusto e l'idea di «diritto naturale» che, trascendendo la stessa realtà storica e l'istanza personale, viene fissato in un ordine immutabile ed eterno. Tale giustapposizione si trova più evidente nell'enciclica che pure costituisce il primo pronunciamento ecclesiastico dove sono compiutamente riconosciute e fatte proprie le «libertà moderne», e cioè la *Pacem in Terris*.

La storicità della dignità umana

Giovanni XXIII evidenzia il fatto che la società è diventata sempre più interconnessa e le interrelazioni umane sono guidate da una rete di strutture altamente complesse (MM n.63-64). Ne deduce che la libertà umana è maggiormente dipendente e limitata dalle organizzazioni sociali, e che il processo di complessità sociale mina la fiducia delle persone nella loro capacità di assumere responsabilità per le loro vite. Il processo pone in questione la trascendenza delle persone, minacciando di subordinarle alla dinamica dell'organizzazione sociale (MM 65-68).

In questo contesto la MM propone il fondamentale valore della dignità umana come “il fondamento, la causa e il fine” di tutte le istituzioni sociali. La nota distintiva del papa è l'enfasi sul fatto che la dignità umana può solo esistere dentro un contesto coscientemente sviluppato di interdipendenza umana. La possibilità di evitare la strumentalizzazione ad opera delle organizzazioni sta nello sviluppare strutture che rendano le persone interdipendenti capaci di controllare insieme questi processi (MM 69-72).

In questi termini la risposta alle pretese della dignità umana è legata chiaramente alla protezione del bene comune di tutte le persone (n.60). L'enciclica lo descrive in termini strutturali: non è la somma dei beni degli individui, ma una serie di condizioni sociali che facilitano la realizzazione del bene personale da parte degli individui (n.65). Queste condizioni sono realtà culturali e organizzative. Il papa muove così verso una definizione della dignità umana che implica le condizioni strutturali e sociali. Si riconosce che 1) la dignità umana è sempre sostenuta e limitata dalle forme della vita sociale in cui si trova, 2) tutti gli argomenti sulla fondazione della moralità devono prendere in considerazione il contesto sociale della dignità, 3) la risposta ai diritti delle persone sarà sempre più mediata dalle strutture sociali.

L'importanza della *Pacem in Terris* sta nel suo sistematico trattamento delle conseguenze di questa norma morale nelle società altamente organizzate: specifica le pretese della dignità umana in relazioni tra le persone, in relazioni tra gli individui e l'autorità pubblica dentro lo stato, tra le nazioni e nella comunità internazionale. La dignità umana è internamente condizionata dall'umana interdipendenza, che esiste dentro i confini nazionali e al di là di essi¹³.

Il problema centrale è la relazione tra la dignità umana e le strutture sociali complesse e interdipendenti: il compito di proteggere la dignità umana nel suo contesto sociale è segnato da un pronunciato dinamismo. I documenti futuri saranno caratterizzati dalla crescente coscienza della storicità umana.

¹³ Il riconoscimento della chiesa dell'importanza dei diritti civili e politici fu meno rapido del liberalismo europeo e la comprensione delle condizioni istituzionali necessarie per la protezione dei diritti sociali ed economici si sviluppò meno rapidamente dei movimenti socialisti. Ma la tradizione cattolica fu condotta a rispondere alle minacce alla dignità umana in un modo più integrato della tradizione liberale o marxista. Nell'affrontare le varie sfide alla dignità umana, differenti dimensioni della personalità umana e differenti tipi di attività in società furono riconosciuti come essenziali espressioni della dignità umana. La logica che lega tutti i diritti insieme è quella della dignità umana, non astratta ma realizzata nelle concrete condizioni della vita personale, sociale, economica e politica. Queste condizioni sono chiamate diritti umani e sono in relazione l'un l'altro attraverso le strutture politiche e sociali, che devono essere plasmate in modo da difendere la dignità umana.

In questa prospettiva si muove il Concilio Vaticano II quando considera le richieste della dignità umana che sono storicamente condizionate. La comprensione della relazione tra il valore trascendente delle persone e la realizzazione storica di questo valore conduce a concludere che le piene implicazioni della dignità della persona non possono essere conosciute o affermate separatamente dalle concrete condizioni di un'epoca storica. Se le persone posseggono un valore trascendente allora le strutture dell'organizzazione sociale sono confrontate con i diritti necessari per servire e proteggere questa dignità. Il preciso contenuto di questi diritti è storicamente condizionato. È impossibile specificare le condizioni della dignità umana a priori. Ogni giustificazione di particolari pretese che consentirebbe loro lo status di diritti implica un criterio di giudizio storico. Ogni appello alla natura della persona deve prendere in conto che la natura è strutturata e condizionata storicamente. Il riconoscimento della storicità come caratteristica essenziale della persona minaccia però di relativizzare la dignità umana e di relegarla a mera espressione delle tendenze culturali e ideologiche.

Il concilio riconosce la sfida della storicità e chiarifica la validità della tradizione secondo cui l'obbligo morale non è semplicemente un problema di tendenza culturale o pregiudizio. La simultanea presenza nella persona del senso del limite storico e della tendenza alla trascendenza diventa il focus della visione etica della dignità umana. Si deve evitare di assolutizzare un valore storico limitato o di rifugiarsi in una pura trascendenza (GS nn.13, 44).

La tensione descritta qui è la positiva sorgente dell'abilità personale a fare storia e il risultato di questa abilità. L'esistenza storica richiede la presenza di questi due poli: l'impegno nel limitato e condizionato, e la trascendenza verso l'assoluto. È su questa base che si riafferma la dignità umana. Gli esseri in cui sono presenti tali tensioni sono persone: esse non sono pezzi della macchina sociale né degli dei.

Dentro questa struttura diviene evidente che i limiti e le condizioni dell'esistenza storica non sono i nemici della dignità umana, ma il contesto dentro cui la dignità umana è realizzata. Le strutture per la realizzazione della dignità umana sono di due tipi: alcune sono in relazione con immediatezza alla natura interiore della persona, altre cambiano attraverso la storia come il risultato delle decisioni delle persone e dei gruppi (GS n.25). Nelle prime sono incluse la famiglia e la comunità politica. Negare il diritto alla famiglia o alla partecipazione politica in qualche modo è negare un'essenziale dimensione della personalità umana. La precisa forma che questi diritti assumono nel concreto può solo essere determinata nel contesto di una analisi storica dei modelli e delle istituzioni della vita sociale¹⁴.

L'interesse per la persona e la sua libertà ad agire nella società è centrale anche nella dichiarazione conciliare *Dignitatis Humanae*. Lo stato non può sostituire ma può ordinare l'interazione umana: l'ordine è un ordine di libertà. Solamente così è possibile comprendere la radice comune dei diritti personali e sociali, e vedere la loro essenziale interrelazione reciproca.

Infatti non si potrebbe esigere, come ricorda la *Dignitatis Humanae*, un'assenza di coercizione e oppressione in fatto di confessione e pratica religiosa (in altre parole l'esigenza di una libertà di coscienza religiosa) se, rimanendo il dovere di cercare la verità, non si assumesse per un verso la distinzione tra l'ordine giuridico (che è quello delle condizioni materiali atte a plasmare e rendere possibile la convivenza e la stessa identità religiosa del soggetto) e l'ambito del bene religioso-morale, che come tale è appunto il

¹⁴ GS n.25 L'interpenetrazione della dimensione trascendente e di quella storica dell'esistenza umana è evidente nella crescente abilità delle persone a plasmare i limiti della vita umana precedentemente considerati immutabili. Ne risulta che l'obbligo morale di rispettare la dignità umana non deve essere definito in modelli istituzionali fissi in modo permanente.

referente specifico della libertà e solo da essa, in quanto modalità trascendentale e fondamentale dell'agire dell'uomo, può essere riconosciuto¹⁵. Nella dichiarazione conciliare infatti si sostiene che «la verità va cercata in modo rispondente alla dignità della persona umana e alla sua natura sociale, cioè con una ricerca libera»¹⁶.

Nondimeno la prospettiva storica si trova, non raramente, «accanto» alla tradizionale concezione «oggettivistica», che sostiene essere la universale natura umana dotata di dignità, in quanto fondata sull'ordine immutabile stabilito da Dio o sulla somiglianza con Dio stesso, radice dalla quale derivano in forma logico-necessaria i diritti umani¹⁷.

Il rischio, se si usa il linguaggio del «diritto naturale» o si ricorre alla categoria di natura sic et simpliciter, è quello che si finisca per eludere la storicità della dignità e dei diritti umani che la esprimono¹⁸.

Per altro, tale appello al diritto naturale più che essere frutto di una convinzione elaborata, sembra voler rispondere al bisogno di universalità e di comunicazione che tocca le società odierne e al quale la Chiesa vuol rispondere appellandosi alla universale natura umana. Il problema però è se sia pensabile e riconoscibile un'universale natura umana al di fuori o addirittura anteriormente alle sue determinazioni ed espressioni storiche, e perciò se la dignità dell'uomo e i diritti umani possano essere pensati come istanze «oggettive, inviolabili e inalienabili», indipendentemente dalla pluralità dei loro contenuti e dal contesto storico-sociale nel quale vengono proclamati.

In altre parole, l'espressione «natura umana» va intesa come un «principio normativo», un indicativo etico. Donde consegue che il termine «natura» non starebbe a significare un qualcosa di puramente statico e fisso, quanto piuttosto un insieme stabile e permanente di possibilità, uno schematismo morale dinamico segnato da un'immanente «intenzionalità» aperta al bonum humanum. Donde, ancora, consegue che il concetto di natura comporterebbe un elemento di perennità ed un elemento storico-dinamico¹⁹.

La prospettiva teologica della dignità umana

Da una prospettiva spiccatamente teologica Giovanni Paolo II approfondisce la concezione della dignità umana e si domanda ciò che può fare la chiesa di specifico per cooperare alla «promozione degli uomini liberi in una società della libertà». La domanda sorge da motivazioni teologiche fondamentali: l'uomo «è la prima e fondamentale via della Chiesa» (Redemptor hominis) e per questo «Occorre ritornare incessantemente su questa via e proseguitarla sempre di nuovo»(Laborem exercens).

La risposta il Pontefice la fornisce con una lunga meditazione su «l'amore e la misericordia, che permettono agli uomini di incontrarsi tra loro nel valore che l'uomo stesso ha, con la dignità che gli è propria»(Dives in misericordia n.14).

¹⁵ Già Pio XII e Giovanni XXIII fanno propria la specificità dell'ordine giuridico, irriducibile alle istanze etico-religiose, e indicano nelle esigenze della persona il referente fondamentale della vita sociale.

¹⁶ Dichiarazione sulla libertà religiosa «*Dignitatis Humanae*».n.2. Cfr. A. ACERBI, *La Chiesa nel mondo, Vita e Pensiero, Milano 1979*, pp. 274ss.; J. FUCHS, *Il Verbo si fa carne, Piemme, Casale Monferrato 1989*, pp. 245-270.

¹⁷ E. HAMEL, «Fondamenti biblico-teologici dei diritti umani nella *Gaudium et Spes*», in R. LATOURELLE [a cura di], *Vaticano II, Bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo [1962-1987]*, Cittadella, Assisi 1987, voi. II, pp. 1001-1016).

¹⁸ Concetti sui quali già mostrava una certa perplessità il card. Roy nella lettera del 1973 «Riflessioni sul X anniversario della *Pacem in Terris*».

¹⁹ Circa il dibattito teologico sulla natura umana e legge naturale, cfr. AA.VV., *La legge naturale. I principi dell'umano e la molteplicità delle culture*, Glossa, Milano 2007.

Il mistero della misericordia divina chiarisce la misericordia che, praticata dagli uomini, dà ad essi il nome di beati (Mt 5,7). La misericordia divina è il fondamento ultimo dell'uguaglianza e della fraternità tra gli uomini²⁰.

Giovanni Paolo II dà grande enfasi ai bisogni non economici dell'uomo, dove la chiesa ha una speciale responsabilità. La visione corretta dell'individuo e del suo valore unico forma il principio guida dell'enciclica *Centesimus Annus* perché "l'essere umano sulla terra è la sola creatura che è voluta da Dio per se stessa"(n.10). Sulla base della verità sull'uomo si costruisce una gerarchia di diritti e una loro interpretazione. Ne deriva in particolare una comprensione inclusiva del contenuto dei diritti umani. "Tutti questi diritti dell'uomo presi insieme devono essere tenuti associati alla sostanza della dignità dell'essere umano, compresi nella loro integralità e non ridotti ad una sola dimensione"²¹.

La dignità umana come fondamento della vita sociale

L'insegnamento sociale della Chiesa circa la dignità della persona, attraverso vari e diversi modelli argomentativi, tende a mostrare come anche il riferimento specifico alla responsabilità verso la società (momento etico-sociale) esiga, di per sé stesso, un rimando al momento fondativo dell'agire, complessivamente inteso²². Rinvia, nei termini della *Veritatis Splendor*, alla necessità che il nesso verità-libertà ispiri ogni momento del vissuto dell'uomo, compreso evidentemente il vissuto sociale a tutti i suoi livelli, e in particolare illumini la dimensione morale di esso, in senso sia pratico che riflesso.

"Così in ogni campo della vita personale, familiare, sociale e politica, la morale - che si fonda sulla verità e che nella verità si apre all'autentica libertà - rende un servizio originale, insostituibile e di enorme valore non solo per la singola persona e per la sua crescita nel bene, ma anche per la società e per il suo vero sviluppo"(VS n.101).

Il sociale, nell'argomentazione avanzata dalla *Veritatis Splendor*, si presenta, in quanto dimensione dell'uomo, come uno dei costitutivi essenziali della sua libertà e razionalità, del contesto in cui è chiamato a vivere e di cui è partecipe (n.55).

Questa dimensione antropologica, che si comunica al sociale in ogni suo aspetto e cui il sociale conferisce caratteristiche specifiche, anche se in gran parte ancora da precisare, implica di necessità una dimensione di eticità altrettanto connaturale all'essere dell'uomo (n.95). Anche la vita sociale, quindi l'agire sociale dell'uomo, implica un giudizio di moralità (n.101). Anche l'ambito dell'agire sociale (non soltanto, ad esempio, quello legato alla tutela della vita umana e alla sfera familiare e sessuale, come ordinariamente inteso) è soggetto ad un tipo di imperativi etici, immutabili ed universali; circa i quali non sono pertanto pensabili eccezioni in sede di discernimento pratico, neppure per chi non fosse espressamente credente²³.

Sono quei principi universali partecipati di cui abbiamo bisogno, quando per es. gli altri chiedono il nostro aiuto, per guidare le nostre azioni, per decidere in che cosa consiste il

²⁰ L'amore di misericordia che io porto all'altro è un dono di Dio, che l'altro, che a sua volta mi ama, riceve anche lui da Dio. Se può essere così tra gli uomini, è perché Dio si è fatto uomo in Gesù Cristo, che ha preso l'iniziativa di amarmi (1 Gv 4,10), che mi ha inviato il suo Spirito perché possa indirizzarmi a Dio dicendo Padre (Rom 8,15).

²¹ Discorso all'assemblea generale dell'ONU 2 ott 1979 n.14)²¹ .La vera scelta non è tra il pane e la libertà, ma tra il sostegno ai sistemi sociali che danno dei vantaggi sproporzionati nel settore della potenza economica e politica a dei piccoli gruppi di persone privilegiate, e dei sistemi che garantiscano dignità umana a tutti.

²² Cfr. G.MANZONE, *Una comunità di libertà. Introduzione alla teologia sociale*, o., cap.6

²³ Si afferma infatti espressamente, in VS 97, che "in particolare, i comandamenti della seconda tavola del Decalogo, ricordati anche da Gesù al giovane del Vangelo (cf Mt 19,18), costituiscono le regole primordiali di ogni vita sociale".

benessere umano, se e quando le loro richieste sono legittime, quale aiuto noi dovremmo dare, chi tra noi dovrebbe darlo e in quali condizioni. Principi per decidere quali pretese gli esseri umani possono legittimamente fare e quali doveri reciproci si hanno, come affrontare i problemi comuni, come progettare le istituzioni internazionali, quali fini esse dovrebbero perseguire, come devono decidere le loro priorità, come devono essere composte e verso chi devono rispondere.

Nel dibattito sul problema dei principi universali può essere utile la distinzione di Parekh tra principi universali e principi assoluti: l'universalità del principio si riferisce al raggio di validità, non ai suoi fondamenti, mentre l'assolutezza si riferisce al loro status morale²⁴.

Fondamento prossimo di tale assolutezza, nella tradizione della DSC, è la dignità dell'uomo, la sua natura peculiare, cui l'aspetto sociale compete non come periferico o aggiuntivo, ma in quanto costitutivamente inerente al suo essere persona. Proprio per questo è stato possibile affermare più volte, da parte della Chiesa, che "principio, soggetto e fine di tutte le istituzioni sociali è e deve essere la persona umana"(VS n.97), ed è al tempo stesso possibile offrire fondamento solido all'universalità e perennità delle norme che intendono tutelare in ogni aspetto la sua dignità.

Inoltre, proprio a partire dalla persona umana e dalle sue caratteristiche irrinunciabili, è possibile esplicitare quelle esigenze che in modo più peculiare e diretto le ineriscono, ed esigono una tutela ed una cura universali. Si tratta delle stesse esigenze che nel dibattito contemporaneo sono formulate comunemente nei termini di quei diritti umani, che sono originali e inalienabili: "Certamente occorre cercare e trovare delle norme morali universali e permanenti la formulazione più adeguata ai diversi contesti culturali..."(n.53).

L'enciclica non lo dice, ma sarà compito della riflessione teologica discernere, quando essi entrano in conflitto, l'evoluzione del loro significato che è soggetto a cambiamenti, attraverso il processo di continua reinterpretazione al fine di raggiungere la migliore riconciliazione tra loro.

Parekh fa notare che questo non significa che non possiamo considerare alcuni principi assoluti e non negoziabili come la dignità umana e la proibizione della tortura, che non devono mai essere violati. Ma non possiamo dare tale statuto a tutti i principi. Un principio non ha bisogno di essere assoluto per essere universale. I principi universali non sono tutti della stessa importanza come del resto i diritti umani. Essi sono anche legati a conflitti in differenti situazioni. Sono formali e indeterminati a diversi gradi, devono essere interpretati e adattati alle diverse circostanze e tradizioni delle diverse comunità. Se devono diventare parte integrale della vita di una comunità essi devono essere in una relazione armonica con i suoi valori e le sue tradizioni. Per queste ragioni i principi sono mediati dalle autocomprensioni e circostanze delle diverse comunità, sono interpretati e vissuti in modi diversi e danno vita a diverse pratiche e strutture²⁵. I principi universali legano tutti gli

²⁴ "L'universalità del principio si riferisce al raggio di validità non ai suoi fondamenti. I principi universali non hanno bisogno di essere assoluti nel senso di rifiutare qualificazione e compromesso. L'assolutezza si riferisce al loro status morale, l'universalità al loro orizzonte. Poiché noi abbiamo diversi principi universali, ognuno limita l'altro. Essi possono anche entrare in conflitto e abbiamo bisogno di decidere quanto ognuno è necessario sia compromesso per raggiungere la migliore riconciliazione tra loro. Questo non significa che non possiamo considerare alcuni principi assoluti e non negoziabili come la dignità umana e la proibizione della tortura che non devono mai essere violati. Ma non possiamo dare tale statuto a tutti i principi. I principi universali non sono tutti della stessa importanza come del resto i diritti umani"(B.PAREKH, "Principles of a Global Ethics" in J. EADE- D-O'BYRNE ED., Global Ethics and Civil Society, Ashgate, Aldersh 2005, pp. 15-33).

²⁵ Per es. il principio della santità della vita umana nella società che crede nella reincarnazione e sfuma i confini tra uomo e animali, la vita umana non è facile da definire e delimitare. Visioni differiscono circa quando incomincia e finisce, se persiste in alcune forme dopo la morte, se il dovere di rispetto implica solo la non interferenza o anche l'attiva assistenza e che cosa deve essere fatto quando questo dovere configge con il rispetto della dignità umana o con il dovere di eliminare le ingiustizie.

umani e le società, ma i loro significati, le relazioni interne, i modi di articolazione e le forme di realizzazione non sono universalmente identiche²⁶.

Il fatto poi che "le norme morali, proteggendo l'inviolabile dignità personale di ogni uomo, servono alla conservazione stessa del tessuto sociale umano e al suo retto e fecondo sviluppo"(n.97) porta Giovanni Paolo II a considerare la piena ed esplicita ricollocazione a livello antropologico ed etico-fondamentale delle esigenze dell'etica sociale, esigenze spesso interpretate in forma piuttosto attenuata e periferica rispetto agli altri aspetti dell'agire, ritenuti presumibilmente più centrali²⁷. L'assolutezza ed l'universalità degli imperativi negativi, inoltre, consentono, sul fondamento della dignità inviolabile della persona umana, di delimitare ciò che è sempre ingiusto compiere e si impone quindi, in forma massimamente vincolante, a tutti, creando così le condizioni basilari perché la società possa effettivamente svilupparsi nella direzione della piena giustizia, mediante la ricerca delle sue forme possibili, come tali illimitate e sempre nuove.

"Per questo la connessione inscindibile tra verità e libertà — che esprime il vincolo essenziale tra la sapienza e la volontà di Dio - possiede un significato d'estrema importanza per la vita delle persone nell'ambito socioeconomico e socio-politico, come emerge dalla dottrina sociale della Chiesa la quale "appartiene... al campo della teologia e, specialmente, della teologia morale" - e dalla sua presentazione di comandamenti che regolano, in riferimento non solo ad atteggiamenti generali ma anche a precisi e determinati comportamenti e atti concreti, la vita sociale, economica e politica"(VS n.99).

In conclusione la teologia sociale o intelligenza critica dell'esperienza sociale alla luce della fede, non potrà fare a meno di riferirsi alla tradizione ecclesiale e quindi alle indicazioni magisteriali della Dottrina sociale della Chiesa²⁸. il ruolo della teologia sociale sarà quello di richiamare nell'analisi della società la verità dell'uomo nella sua radicalità: la verità dell'uomo davanti a Dio e agli occhi di Dio, verità dell'uomo che si fa nell'incontro con Dio²⁹. Non si può dimenticare che per la fede "l'essere del cristiano è la partecipazione al mistero del Cristo e che il centro di questo mistero è il legame vissuto, in una vita che è l'esemplare di ogni vita, della morte e della risurrezione"³⁰.

GIANNI MANZONE

²⁶ Di conseguenza la tradizione sociale cattolica non è qualcosa di statico, ma un continuo processo di interpretazione e reinterpretazione del significato della persona umana come un essere sociale. Bisogna distinguere tra l'affermazione formale dei principi e l'evoluzione storica del loro significato.

²⁷ Cfr. M.SCHOYANS, "L'Enciclica e la morale sociale" in, *L'Osservatore Romano*, 11 dicembre 1993, 1.6; A. POPPI, "Alle radici speculative della dottrina sociale nella "Veritatis Splendor".in *La Società* 4/4 (1994) 691-702 : 691-692.

²⁸ Circa il concetto di teologia sociale, cfr. G.MANZONE, *Una comunità di libertà. Introduzione alla teologia sociale*, Messaggero, Padova 2008, cap.1.

²⁹ In questa prospettiva il magistero di Benedetto XVI affronta la questione della laicità, cioè della verità della laicità: tale verità non è nella laicità stessa ma nella sua apertura alla trascendenza.

³⁰ J.LADRIERE, *La science, le monde e la foi*, Casterman, Tornai 1972, p.188