

Renato Cristin

Proprietà e identità: La Dottrina sociale della Chiesa e l’unione fra cristianesimo e capitalismo

In Europa, ma per certi aspetti nel mondo occidentale in generale, stiamo vivendo oggi un’epoca particolarmente caotica, nella quale non solo si osserva la sostituzione di forme di vita tradizionali con surrogati che producono un indebolimento della capacità critica, della comprensione della realtà e della coscienza storica, causando così un profondo disorientamento nelle persone e nei popoli, ma si vede anche all’opera un vasto progetto di liquefazione delle strutture fondamentali, originarie e basilari, dell’intera civiltà europea.

Con il termine “liquefazione” intendo rinviare alla teoria di Zygmunt Bauman, che interpreta la società contemporanea come “società liquida,” attribuendo a questa liquidità un valore positivo, corrispondente alle teorie postmoderne della commistione e della decostruzione. Liquido viene contrapposto a solido, facendoci credere che la solidità (intellettuale, etica e pratica) sarebbe un disvalore, un concetto antiquato, inutilizzabile e anche dannoso per il progresso civile, perché essa implicherebbe la solidificazione, la cementificazione sociale, dal momento che sarebbe portatrice di ciò che i postmodernisti-decostruzionisti considerano il nemico del progresso, portatrice cioè dell’identità (il

Renato Cristin — Università degli Studi di Trieste, Trieste, Italy
e-mail: cristin@units.it • ORCID: 0000-0002-9650-657X

peggiore dei concetti), a cui invece la visione fluida della società contrappone la mescolanza, vettore della grande trasformazione anti-identitaria e anti-tradizione che il paradigma del politicamente corretto sta tentando di imporre all'Europa.¹

Ma la società liquida è, in realtà, una società liquidata, che ha consumato il terreno, le fondamenta e le radici, da cui era sorta, e che così facendo è diventata oggi un fantasma della grandezza spirituale e della qualità morale che l'Europa è stata, un ectoplasma della sua identità. In questa epoca di liquidazione, in cui il migliore offerente ha il maggiore successo a prescindere dalla qualità della propria merce o del proprio pensiero, tutto è confuso: i criteri si affastellano l'uno sull'altro senza discernimento, i principi vengono piegati a finalità strumentali; le qualità non vengono più riconosciute e qualsiasi cosa (prodotta dal pensiero o dall'agire) vale qualsiasi altra; i valori vengono denigrati come residui di una concezione identitaria che va superata nel mondo dell'indistinto concettuale e dell'indifferenza morale; il canone occidentale si è incrinato al punto da sgretolarsi; l'ordine, che pure è sempre stato precario e che è stato sconvolto da guerre spaventose e spesso insensate, viene sostituito dal caos sistematico.

In questo contesto in cui l'irreggimentazione burocratica produce, paradossalmente, effetti di caos generalizzato; in cui l'imposizione del paradigma di pensiero e di azione che definiamo politicamente corretto ha generato un pauroso smarrimento di valori consolidatisi lungo secoli di storia; in cui il progressismo radicale, nel quale si uniscono il più brutale laicismo e il marxismo culturale, ha causato una de-cristianizzazione che ha valicato ogni immaginabile processo di secolarizzazione, in un tale contesto, dunque, abbiamo bisogno di ripristinare i concetti di tradizione, di autorità e di identità, per conseguire quel grado di ordine che può rigenerare quei concetti e conferirci quella stabilità,

¹ Cfr. Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity* (Cambridge 2000).

sociale e culturale, storica e strategica, che può permetterci di guardare al destino della civiltà occidentale con una volontà di affermazione e non con un sentimento di declino, di autocolpevolizzazione e di dissoluzione.

E la Dottrina sociale della Chiesa può essere uno dei vettori fondamentali di questa rigenerazione e del recupero dell'ordine smarrito. Che in questo scenario essa sia centrale è ovvio: se centrale continua ad essere, almeno in Occidente e almeno potenzialmente, la Chiesa cattolica e più in generale il Cristianesimo, e se la proiezione concreta della storia occidentale è la società, ovvero ciò che con parole husserliane possiamo chiamare la dimensione socio-culturale del mondo-della-vita, è evidente che l'azione della Chiesa nella società sia uno degli snodi cruciali della nostra esistenza storica e del destino della nostra civiltà.

Per fondare in modo più articolato questa tesi, e per mostrare alcuni aspetti della Dottrina sociale della Chiesa che ritengo decisivi per la nostra realtà attuale, svilupperò un'interpretazione non direttamente politica, ma pienamente sociale e quindi, per essenza, politico-culturale, della Dottrina sociale della Chiesa.

Se concepiamo dunque quest'ultima come un testo, possiamo elaborarne un'ermeneutica che la espliciti nella sua articolazione e nel suo orizzonte di senso. Ogni interpretazione però è un atto che, pur restando all'interno di certe strutture ermeneutiche unanimemente riconosciute e accettate, la rende particolare, non soggettiva nel senso deperiore del termine, ma certamente personale. Lo sforzo dell'interprete dovrà quindi essere quello, a partire dal proprio orizzonte personale, di fondersi con l'orizzonte del testo e con la sua verità. E l'esperienza ermeneutica della verità unisce, come insegna Gadamer, l'autorità del testo con la tradizione in cui l'autore e l'interprete sono inseriti. La conseguente *applicazione* rappresenta il momento conclusivo del lavoro ermeneutico, quel momento in cui si conclude un percorso e da cui se ne può aprire, successivamente, uno ulteriore.

Ora, poiché la Dottrina sociale della Chiesa non è racchiusa in un testo strettamente codificato, i margini della sua esegesi possono essere più ampi di quelli dell'ermeneutica testuale, e perciò ci si può più facilmente trovare dinanzi a quello che Ricoeur aveva chiamato "il conflitto delle interpretazioni" e quindi dinanzi a *divergenze ermeneutiche*, a esiti interpretativi differenti, che sono il risultato di differenti punti di vista e sono a loro volta fondamento per ulteriori proiezioni. Accanto ai cardini morali e religiosi, che suscitano divergenze non per quanto riguarda il loro valore ma nella loro traduzione concreta e contingente, uno dei nuclei centrali di queste esegesi divaricate è costituito dalla dimensione sociale intesa come sfera in cui convergono la politica, l'economia e l'etica.

Si tratta di diversità di lettura che riflettono impostazioni socio-politiche talvolta anche opposte: lo sguardo dell'interprete non è mai svincolato dal proprio orizzonte di esperienza e di idee, e quindi egli sarà sempre pre-orientato nella sua interpretazione. Queste varianti esegetiche sono alla base di utilizzi sul piano della teoria politica e di quella economica, legittimi ma talvolta non rispondenti al dettato stesso della Dottrina sociale della Chiesa, i quali mostrano non solo tendenze diverse su problemi circoscritti o contingenti, ma anche opposte visioni complessive dell'ordinamento sociale e politico. La Dottrina sociale della Chiesa ha tuttavia un contesto di riferimento stabile, il Vangelo della fede cattolica, la Bibbia stessa, che ne dovrebbe determinare la lettura e delegittimare quelle che vi cospirano contro. E si rimane sconcertati, quando è l'apice ecclesiastico a staccare questa cornice dalla sua tradizione, rivendicando, cito a senso, il pragmatismo contro il paradigma.

Si constatano dunque le differenze ermeneutiche e le loro conseguenze sul piano pratico, e tuttavia, come l'ermeneutica ha sempre sostenuto e dimostrato, esiste l'interpretazione migliore, quella che *in tutti* i suoi aspetti si rivela più adeguata a tutti gli aspetti del testo stesso, oltre che al contesto che lo regge, che nel caso della Dottrina sociale

della Chiesa è quello di una tradizione bimillenaria e a un testo sacro che non può essere stravolto senza conseguenze devastanti per l'intero sistema della fede, l'interpretazione che possiamo definire *autorevole* e che diventa canonica, perché rappresenta il canone ermeneutico di quel determinato testo o di quel dato problema.

E la sistematizzazione dottrinale fornita dalle *Lezioni* dell'Arcivescovo Giampaolo Crepaldi,² rappresenta questo canone, perché contiene anche il risvolto della *applicazione*, non di tipo idealistico o ipotetico, ma di carattere realistico, concreto e realizzabile dal punto di vista del più ampio sistema economico-sociale dell'Occidente nel quale la Dottrina sociale è ovviamente inserita. Nell'ermeneutica speciale ma non specialistica della Dottrina sociale della Chiesa che tento qui di elaborare, mi concentrerò dunque sul momento dell'applicazione, cioè sulla declinazione di tale Dottrina sul terreno dell'attualità. Ma poiché applicare la Dottrina sociale della Chiesa significa farla vivere costantemente nell'orizzonte di attualità e di finitezza, senza però mai smarrire il fondo di verità e di trascendenza (e quindi di fede) che ne sta alla base, anche l'applicazione più concreta e più pragmaticamente curvata, dovrà sempre avere lo sguardo rivolto alla trascendenza stessa.

Il quadro generale, ma al tempo stesso dettagliato nei suoi vari ambiti tematici, della Dottrina sociale della Chiesa è esposto in forma definitiva proprio nelle *Lezioni* di Monsignor Crepaldi, e proprio perché esaustivo, quel quadro diventa per noi una *base testuale* di tale Dottrina, un testo che ne raccoglie principi, valori e senso, e che rappresenta dunque il testo generale da cui sviluppare interpretazioni particolari, riferite ad ambiti o temi specifici. In queste *Lezioni*, accanto alla sistematizzazione del metodo e dei fondamenti della Dottrina sociale, Monsignor Crepaldi ci offre un'interpretazione delle sue implicazioni *politiche*, sempre in conformità con quello che egli chiama "il deposito della

² G. Crepaldi, *Lezioni di Dottrina sociale della Chiesa* (Siena: Edizioni Cantagalli, 2018).

fede,” quel patrimonio cioè formato e fissato da Scrittura, Tradizione e Magistero.

Ispirandosi ai grandi dottori della Chiesa e ai principi enunciati da Giovanni Paolo II (in particolare nell'enciclica *Centesimus annus*) e da Benedetto XVI (il riferimento principale è all'enciclica *Caritas in veritate*), Monsignor Crepaldi ha il coraggio, rimarchevole soprattutto nel momento di grande confusione che sta vivendo oggi la Chiesa, di toccare i punti fondamentali della vita sociale in generale e di quella occidentale in special modo. Uno dei molti pregi di questa accurata opera di ricostruzione e rielaborazione teorica consiste infatti nella esplicitazione del rapporto fra la dottrina cristiana e il sistema socio-economico occidentale, o più brevemente: fra cristianesimo e capitalismo. L'Arcivescovo precisa in forma teorico-teologica il nesso con il mondo della produzione, in tutti i suoi aspetti. Egli pone mano a una materia che, per le sue sfumature etiche, dev'essere trattata con estrema cautela, e lo fa con un'accuratezza e un equilibrio esemplari.

A partire dal quadro dottrinale, chiarito che giustizia non significa redistribuzione, ma solidarietà, dobbiamo pertanto chiederci quali sono le condizioni di possibilità della solidarietà, non come semplice ideale ma come pratica concreta. Le condizioni materiali che la rendono possibile non sono disgiunte da quelle spirituali o morali. La ricerca della giustizia infatti non deve mai essere disgiunta da quella della verità, e poiché entrambe vanno sempre connesse con la libertà, intesa sia come libero arbitrio conferito da Dio stesso, sia come libertà dell'agire nella società e quindi come libertà personale nelle scelte pratiche, la giustizia va sempre intesa come spinta verso una produzione che sia utile a tutti, che sia cioè funzionale al bene comune nella misura in cui contribuisce alla crescita materiale (oltre che ovviamente spirituale) della società. Giustizia sociale e benessere sono dunque direttamente proporzionali alla crescita economica, e quest'ultima dipende dal grado di libertà complessiva di una società, e dal suo livello di sussidiarietà.

La sussidiarietà, che Monsignor Crepaldi definisce come “la rivendicazione di spazi di libertà responsabile,” non ha nulla a che vedere con il sussidio garantito, bensì suscita in ciascuno e a ciascun livello, a cascata, il senso di responsabilità attivo e produttivo. In questo senso, la povertà si supera sia con il lavoro sia con la coscienza della produttività, che sono le due condizioni di possibilità per qualsiasi benessere sociale, in una circolarità virtuosa fra dimensione materiale e sfera spirituale.

Il lavoro, inteso come operosità, come spirito che trasferisce l’idea della trascendenza sul piano storico in una spinta alla realizzazione concreta, alla creatività, alla produzione o, in termini economici, alla imprenditorialità, è uno dei pilastri concettuali su cui si erige la Dottrina sociale. Nella *Centesimus annus*, Giovanni Paolo II aveva già fissato la cornice teorica: il rapporto dell’uomo con la terra è determinato dal lavoro, perché, sosteneva il Papa polacco, “è mediante il lavoro che l’uomo, usando la sua intelligenza e la sua libertà, riesce a dominarla e ne fa la sua degna dimora. In tal modo egli fa propria una parte della terra, che appunto si è acquistata col lavoro. È qui *l’origine della proprietà individuale*.”³ E poiché il lavoro è parte fondamentale dell’esistenza umana, il concetto di lavoro va compreso nel suo senso più ampio, che travalica cioè la dimensione economica. Giovanni Paolo II pensa infatti, come annota George Weigel, “that development economics and economic development strategies cannot be abstracted from questions of culture and politics.”⁴ La “destinazione universale dei beni”⁵ riguarda dunque l’assegnazione che Dio ha fatto all’umanità e, in secondo luogo, riguarda il buon uso che dei beni si deve fare per far

³ Papa Giovanni Paolo II, *Centesimus annus* (Roma 1991), 31.

⁴ G. Weigel, “The Free and Virtuous Society,” Ethics and Public Policy Center (May 19, 2004). Available online—see the section *References* for details.

⁵ Papa Giovanni Paolo II, *Centesimus annus*, 6, 43, 61.

crescere la società, ma non ha nulla a che vedere con la collettivizzazione dei beni che ciascuno si è acquistato grazie al proprio lavoro.

Nell'interpretazione e nella soluzione di questo nodo, che rappresenta un punto cruciale della concezione del mondo espressa dalla civiltà occidentale, Crepaldi non ha esitazioni: tutte le risorse, materiali e spirituali, naturali e intellettuali, devono essere valorizzate per sé e nell'insieme sociale, e "il modo per metterle a frutto è il *lavoro*, il quale legittima la *proprietà privata*." La redistribuzione forzata della ricchezza è una falsificazione ideologica dello spirito cristiano, perché, prosegue Monsignor Crepaldi, "i beni non sono dati a tutti in fettine uguali, ma sono messi a disposizione di tutti perché tutti vi abbiano accesso con il proprio lavoro, accedendo così alla proprietà privata." E quindi il sistema proprietario inteso come sistema non solo economico ma anche culturale (e perfino, potremmo dire, spingendo il discorso al limite, spirituale) è in piena armonia con il paradigma teologico ed etico del Cristianesimo, perché in esso i talenti che Dio ha assegnato a ciascuno possono essere sviluppati individualmente secondo le capacità e il senso di responsabilità di ciascuno. Perciò "la diffusione della proprietà privata è il modo corretto con cui realizzare la destinazione universale dei beni," perché la destinazione implica la crescita della ricchezza generale grazie all'iniziativa individuale. La teoria socioeconomica espressa da Monsignor Crepaldi, ancorata nella pienezza dell'omiletica cristiana e nel più genuino spirito di bontà e carità, è dunque quanto di più distante dalle fumose e invero anche obnubilanti teorie della decrescita.

E percorrendo questa via egli tocca la questione dello statalismo, il nervo scoperto di tutte le teorie economico-sociali moderne e contemporanee, sia che lo accettino passivamente, sia che lo rifiutino sia che addirittura lo rivendichino: la messa a frutto dei talenti non deve essere inquinata da interventi extrapersonali e quindi "la soluzione non sta nel concentramento nello Stato e nella sua distribuzione, ma nel favorire la partecipazione, tramite il lavoro, alla produzione della piccola

proprietà privata.” Solo così si può mirare, con buone possibilità di risultato, al bene comune; solo così si può arricchire non solo materialmente ma pure, e soprattutto, spiritualmente la società, la quale prima di tutto, prima cioè di essere una formazione statale, è una comunità vivente che si nutre dello spirito più ancora che della materia; una comunità che respira nella storia, una comunità di persone con i loro valori e la loro identità, con la loro tradizione e le loro aspirazioni, le quali vanno comprese e, nel caso della religione cattolica, riconosciute e valorizzate nella loro funzione fondante e strutturante.

Come va dunque inteso il concetto di “bene comune,” quella nozione così citata ma spesso altrettanto fraintesa? La risposta di Monsignor Crepaldi è articolata e tuttavia perfettamente perspicua: il bene comune esprime in primo luogo “l’ordine naturale delle cose,” e a differenza del “progressismo,” secondo cui “la costruzione del futuro passa attraverso il rifiuto di un ordine naturale dato,” la visione cattolica concepisce il futuro a partire dalla tradizione, la quale, come una forza motrice retrostante, ci fornisce la possibilità di procedere verso il futuro costruendolo sulle solide fondamenta del nostro passato.

Sottolineando i cardini concettuali del bene comune, che sono l’analogicità (o sussidiarietà) e la verticalità, Monsignor Crepaldi esprime un’esigenza che è al tempo stesso esistenziale e trascendente, la necessità cioè di rafforzare sia la prossimità fra le persone nelle loro preoccupazioni quotidiane, sia la cura della trascendenza ovvero l’affermazione del fine ultimo, Dio, punto teleologico fisso in base al quale ordinare i fini dell’uomo nella società, poiché “se manca il fine ultimo, si destabilizzano anche i fini intermedi.”

In questa prospettiva che è, nel contempo, teologica e filosofica, psicologica e sociale, storica, culturale e, ovviamente, economica (soprattutto nel senso dell’antica *oikonomia*, di quell’ordine della casa che sta alla base di tutto l’ordine civile perché riguarda il nucleo originario della civiltà occidentale: la famiglia), il bene comune è principalmente

“un bene eticamente finalistico,” avversato dal pensiero anti-tradizionalista e anti-identitario, che disconosce non solo il ruolo della tradizione ma anche quello di una prospettiva teleologica dell’essere umano e delle società occidentali in particolare, e che vuole distruggere il rapporto fra ordine naturale e princìpi non negoziabili, fra ordine e civiltà, fra l’ordine e il senso del sacro. Lo sguardo di Monsignor Crepaldi scruta e valuta il presente, ma si proietta in lontananza, perché nella crisi attuale vede il rischio di una caduta futura: “se pensiamo a come oggi il progressismo voglia addirittura cambiare la natura umana, ci rendiamo conto come questa frattura tra fini e ordine naturale sia giunta a piena—e drammatica—maturazione.”

Pur non equivalendo al benessere materiale, sul piano sociale concreto il bene comune dev’essere conseguito non solo con la riflessione sul piano spirituale e morale, ma anche con l’azione su quello economico, e quindi secondo il criterio dell’impegno per la produttività, che come abbiamo visto è la declinazione economica della responsabilità etica. Anche su questo punto il ragionamento di Monsignor Crepaldi è coerente e senza equivoci: la logica imprenditoriale “va applicata ad una impresa privata, come a una del terzo settore, come a una di proprietà statale,” e se “il titolare di una impresa privata agirà diversamente dal presidente di una cooperativa o dal dirigente di una partecipata statale,” perché tali realtà produttive hanno caratteristiche specifiche che le differenziano l’una dall’altra, tutti costoro dovranno agire “in modo ugualmente imprenditoriale.” Qui, descrivendo la logica d’impresa, Crepaldi legittima, ancora una volta in sintonia con San Tommaso, il profitto, quel nodo che molti teologi anche contemporanei non hanno risolto e che, anzi, da alcuni di essi viene respinto come un male.

Di conseguenza, bisogna affermare che la Dottrina sociale della Chiesa non rifiuta l’economia di mercato, come invece l’orientamento vaticano di questi ultimi tempi sembra sostenere, ma al contrario ne accoglie il valore per la crescita della società, affermando la necessità di

una scelta generale di campo nel quale situarsi. Pur ribadendo l'esigenza di porre sempre l'uomo (la persona) al centro dell'agire economico e l'idea della trascendenza divina come fine spirituale, la Dottrina sociale dichiara che il sistema di mercato non è un avversario della fede cristiana e della Chiesa stessa, bensì è un suo alleato, perché, afferma Crepal-di, "non è l'economia a produrre la povertà e non è la povertà economica a produrre la povertà morale, ma il contrario: la povertà morale produce povertà materiale e quindi mette in crisi l'economia."

La grande lezione tomistica è qui fatta rivivere in tutta la sua chiarezza: non solo è lecito, scriveva Tommaso, ma è anche necessario alla vita umana, che l'uomo abbia la proprietà dei beni, perché la proprietà privata stimola una maggiore cura dei beni da parte dei loro proprietari e favorisce una maggiore iniziativa individuale e una maggiore responsabilità personale.⁶ Il diritto alla proprietà privata non deriva solo dalle leggi economiche ma, soprattutto, dalla natura dell'uomo come ente creato che è in rapporto con Dio. E quindi, a maggior ragione, la proprietà materiale è non solo una possibilità ma anche un diritto nella vita dell'uomo concretamente esistente. Del resto, "le renouveau des études Thomistes font préciser que la division des propriétés est rendue nécessaire, dans l'état actuel de l'humanité, par l'ordre et la paix sociale et constitue ainsi un droit des gens."⁷ La legittimità della proprietà deriva, secondo questa interpretazione della lezione tomistica, dal fatto che essa è prodotta dal lavoro concepito in senso virtuoso, in una prospettiva che salvaguarda l'azione individuale e rispetta i principi etici generali. L'utile e il bene non si contrappongono né si escludono a vicenda, ma vengono inseriti in un sistema che, per contrapposizione alla circolarità viziosa della cattiva logica (e della scorretta ontologia), definirei *circolo virtuoso fra lavoro ed etica*.

⁶ *Cfr. S.Th.*, II-II, q. 66, a. 2, ad 3.

⁷ A. Degand, "La défense de la propriété privée. Aux sources de la doctrine sociale de l'Eglise," *Social Compass* XXXIV, no. 2-3 (1987): 183.

Questo punto è, a mio avviso, l'alfa e l'omega di tutta la Dottrina sociale della Chiesa. Ovviamente si tratta di un punto estremamente sintetico, che va poi dispiegato nelle sue varie implicazioni, ma a mio avviso in esso consiste il nucleo teoretico, morale, politico e perfino estetico dell'intera struttura della Dottrina sociale. Su questa linea per dir così woytiliana, e nella scia lunga tracciata dalla *Rerum novarum* di papa Leone XIII, l'enciclica che nel 1891 fondò appunto la Dottrina sociale della Chiesa e nella quale veniva affermato che "lo scopo del lavoro è la proprietà privata," il libro di Monsignor Crepaldi porta il concetto del "diritto naturale alla proprietà privata" a un punto di massima elevazione etica e di grande attualità.

I cattolici occidentali hanno da sempre vivissima la coscienza della proprietà (basti solo pensare ai contadini, dotati di quello che Sandro Fontana chiamava elogiativamente "l'istinto proprietario"), perché la loro vicenda è una storia di libertà ovvero di ricerca della libertà *nella* società borghese e non contro di essa. Questo legame di reciprocità essenziale è stato svalutato o in alcuni casi addirittura negato da chi coniuga fede religiosa cristiana e teoria marxista della società, ma si tratta di una forzatura ideologica che disconosce la verità storica dell'Occidente, la quale mostra che la civiltà europea, anche nelle sue strutture economiche, è sorta in simbiosi con la religione cristiana: il sistema delle libertà civili si alimenta nello spirito dal sistema religioso ebraico-cristiano, il quale a sua volta viene difeso e assicurato sul piano storico-sociale concreto dall'azione protettrice svolta dal primo. Difendendo e diffondendo la fede, il Cristianesimo tutela anche la società che ha contribuito a fondare. Reciprocamente la libertà religiosa viene protetta dalla libertà politica e, anche, da quella economica, il cui principio fondamentale è appunto quello della proprietà.

Intaccare il principio della proprietà privata, che secondo Leone XIII è "un diritto naturale" ed "è sancita dalle leggi umane e divine" è la premessa della dissoluzione dell'intero impianto della società umana,

perché, conclude Leone XIII, “naturale diritto dell’uomo è la privata proprietà dei beni, e l’esercitare questo diritto è, specialmente nella vita sociale, non pur lecito, ma assolutamente necessario.” Se l’organizzazione sociale è una esigenza imprescindibile di ogni Stato, e se il miglioramento delle condizioni generali di vita dev’essere un obiettivo di ogni Stato e di ogni società, bisogna trovare le migliori condizioni di possibilità per conseguire questi scopi.

La Dottrina sociale della Chiesa offre una risposta praticabile e fruttuosa, mentre, cito ancora la *Rerum novarum*, “la soluzione socialista è nociva alla stessa società,” perché

troppo chiaro appare quale confusione e scompiglio ne seguirebbe in tutti gli ordini della cittadinanza, e quale dura e odiosa schiavitù nei cittadini. Si aprirebbe la via agli asti, alle recriminazioni, alle discordie: le fonti stesse della ricchezza, inaridirebbero, tolto ogni stimolo all’ingegno e all’industria individuale: e la sognata uguaglianza non sarebbe di fatto che una condizione universale di abiezione e di miseria. Tutte queste ragioni danno diritto a concludere che la comunanza dei beni proposta dal socialismo va del tutto rigettata, perché nuoce a quei medesimi a cui si deve recar soccorso, offende i diritti naturali di ciascuno, altera gli uffici dello Stato e turba la pace comune. Resti fermo adunque, che nell’opera di migliorare le sorti delle classi operaie, deve porsi come fondamento inconcusso il diritto di proprietà privata.⁸

La derivazione rosminiana di questa posizione è evidente, tanto più se si ricordano alcuni passi con cui, intorno al 1845, Antonio Rosmini aveva sostenuto il “liberalismo” come “sistema di diritto e insieme di politica,” denunciando le “mostruose utopie” dei “comunisti,” che sono il “sepolcro di ogni vero liberalismo e di ogni desiderabile progresso,” perché “lungi dall’accrescere la libertà alle società e agli uomini, procaccia loro la più inaudita e assoluta schiavitù, li opprime

⁸ Papa Leone XIII, *Rerum novarum* (Roma 1891), 12. Available online—see the section *References* for details.

sotto il più pesante, dispotico, minuzioso, immorale ed empio dei governi.”⁹

Dalla *Rerum novarum* è trascorso più di un secolo, e da quell'epoca si sono verificate molte trasformazioni sociali e politiche, e tuttavia alcune strutture di fondo dell'ideologia social-comunista sono rimaste invariate, nonostante i cambiamenti che pure sono intercorsi nella sua teoria. Perciò, in questo specifico senso, restano valide l'argomentazione e la posizione di fondo di Leone XIII, il quale così affermava:

i socialisti, attizzando nei poveri l'odio ai ricchi, pretendono si debba abolire la proprietà, e far di tutti i particolari patrimoni un patrimonio comune, da amministrarsi per mezzo del municipio e dello Stato. Con questa trasformazione della proprietà da personale in collettiva, e con l'eguale distribuzione degli utili e degli agi tra i cittadini, credono che il male sia radicalmente riparato. Ma questa via, non che risolvere le contese, non fa che danneggiare gli stessi operai, ed è inoltre ingiusta per molti motivi, giacché manomette i diritti dei legittimi proprietari, altera le competenze degli uffici dello Stato, e scompiglia tutto l'ordine sociale.¹⁰

Già, l'ordine, sociale e individuale, istituzionale, economico e perfino mentale: un fattore tanto essenziale per la società europea e altrettanto trascurato oggi da molte istituzioni di questa società. L'ordine di cui parlo e che ho illustrato in precedenza, lungi dall'essere uno strumento per l'instaurazione di sistemi autoritari, è l'obiettivo di una società autenticamente orientata al bene comune e alla crescita di tutti in un contesto di operosità e di produttività in tutti gli ambiti della vita. E in questo senso l'ordine è al tempo stesso anche la premessa, la condizione di possibilità direbbe Kant, per il conseguimento del bene comune. Infatti, in quanto tale, l'ordine non è arbitrario, perché deriva dal rispetto delle regole civili e dei valori religiosi, e si instaura soltanto in

⁹ A. Rosmini, *Il comunismo e il socialismo* (Genova 1849), 73.

¹⁰ Papa Leone XIII, *Rerum novarum*, 3.

virtù di una visione della società fondata su un sistema a sua volta ordinato o quanto meno tendente all'ordine, fondato sull'intangibilità della proprietà privata e, a cascata, su tutte le sue conseguenze, economiche ed etiche.

In questa chiave, è cruciale una citazione da San Tommaso: “le cose umane si svolgono con più ordine se ciascuno ha il compito di provvedere a una certa cosa mediante la propria cura personale, mentre ci sarebbe disordine se tutti indistintamente provvedessero a ogni singola cosa.”¹¹ Se l'ordine non è dunque un esito contingente, ma una finalità essenziale armonicamente connessa con la ragione divina e con il suo *telos* superiore, e se esso viene raggiunto meglio quando le persone curano i propri beni anziché affidarli alla cura (o piuttosto all'incuria) collettiva, il sistema economico complessivo non è indifferente per il conseguimento di questo fine, ovvero, in altri termini: non tutti i sistemi economici salvaguardano i principi necessari al conseguimento dell'ordine.

E poiché la Dottrina sociale della Chiesa si pone come perno di un equilibrio tra le regole dell'economia e le leggi di Dio ovvero della religione, tra crescita economica e sviluppo spirituale, essa si presenta dunque come un fattore di ordine che contribuisce a evitare il caos o, se già instaurato, a trasformarlo in ordine. E, infine, poiché il caos attuale non deriva da cause esterne alla nostra società, ma da elementi interni che ne auspicano la disgregazione e la sostituzione, e poiché la Dottrina sociale della Chiesa pensa, vive e agisce all'interno di questa società, nella chiarezza del *telos* e della trascendenza, nella presenza di Dio vivente, essa può rappresentare l'antidoto a quella *malattia del caos* che assume le forme dell'autocolpevolizzazione e dell'autodistruzione. In un'epoca di grandi convulsioni, che non equivalgono alle consuete trasformazioni della storia, ma sono processi di disgregazione delle strut-

¹¹ *S.Th.*, II-II, q. 66., a. 2.

ture tradizionali che non vengono sostituite con altre migliori ma, semplicemente, vengono dismesse e abbandonate nell'oceano del caos, la Dottrina sociale della Chiesa è davvero un faro nella notte.

La necessità e l'intangibilità della proprietà privata includono quest'ultima fra i principi non negoziabili che la Dottrina sociale della Chiesa difende, a dimostrazione che quest'ultima, da un lato contiene principi che sono in stretta sintonia con il liberalismo espresso, solo per citare due figure particolarmente significative, da Lord Acton e da Frédéric Bastiat, e dall'altro lato è distante sia dal socialismo nel senso pragmatico e specifico del termine quanto sia dall'ideologia marxista in senso teorico e generale, confutando così qualsiasi tentativo, che venga dalla lontana America Latina o dall'epicentro della cristianità, di unire due prospettive inconciliabili.

Ribadire l'intangibilità e la necessità della proprietà privata sembra oggi un pleonasma, quasi un anacronismo, eppure, poiché stanno riemergendo fantasmi che sembravano dissolti nelle nebbie dell'ideologia o confinati nelle farneticazioni della teologia della liberazione, è necessario ristabilire alcuni fondamenti, alcuni punti fermi, per riaffermare la verità della Dottrina sociale e della civiltà occidentale in generale, e per opporsi al caos, concettuale e sociale, che la riemersione di quei fantasmi ideologici sta generando e addirittura imponendo oggi nel mondo occidentale.

La forzatura della Dottrina sociale della Chiesa in senso, dico così per brevità, *comunistico* (inteso non tanto nel senso di derivazione marxista, bensì in quello di derivazione pauperistica, e che non ha nulla a che fare con la comunione delle anime), questa forzatura è oggi un rischio costante, perché intorno alla religione cristiana, non sugli aspetti strettamente dottrinari, ma sulle sue implicazioni e applicazioni politiche, si gioca da tanti anni una partita pesante, che ha molti lati: quello religioso in senso teologico, quello ecclesiastico in senso gerarchico-organizzativo, quello sociale in senso pratico-sociale, quello geopoliti-

co in senso strategico globale, quello economico in senso socioculturale, perfino quello elettorale in senso stretto e spiccio.

Se l'egualitarismo è la degenerazione dell'idea di uguaglianza, come il buonismo è la corruzione ideologica del concetto di bontà, o come lo scientismo è l'assolutizzazione dell'idea di scienza, la Dottrina sociale della Chiesa offre la possibilità di ripensare uguaglianza, bontà e scienza in una chiave che è tradizionale e innovativa al tempo stesso, perché segue i valori della tradizione cristiana nel quadro socio-economico del mondo occidentale attuale, del nostro presente esistenziale. All'opposto, l'economia di mercato genera prosperità e rispetta la libertà personale e politica, perché colloca al centro della società la persona, in tutta la sua creatività e la sua responsabilità. E poiché la dottrina cristiana è la massima valorizzazione spirituale della persona, l'incontro fra cristianesimo ed economia di mercato è non solo un fatto storico ma anche una esigenza morale, come teorizzò già un secolo fa Ludwig von Mises.

Fra mercato e cattolicesimo c'è una consonanza che soltanto la cecità ideologica può respingere: se il mercato, pur entro i limiti dell'umano errore, crea benessere e quindi favorisce il bene comune, e se la dottrina cristiana raccomanda la ricerca del bene comune perché con esso può affermarsi la solidarietà e quindi l'amore, è con l'economia di mercato, grazie alla sua produzione di ricchezza oggettiva, che si può diffondere la solidarietà e quindi la cura verso gli altri. Pur convenendo sulla necessità che la guida spirituale della Chiesa non cessi di sorvegliare e ispirare le anime che, concretamente, devono far muovere l'economia di mercato, risulta chiaro che al di fuori di questo schema vi è soltanto il rischio del regresso sociale e della barbarie spirituale.

Il profitto dunque, essendo il frutto del lavoro, non è un furto, ma una benedizione, perché serve a produrre anche la ricchezza della nazione e quindi il bene delle singole persone, anche di quelle che non guadagnano; l'imprenditore non è, in sé, un filibustiere ma un creatore

di benessere; lo Stato deve avere una funzione regolatrice ma non invasiva, permettendo che alla solidarietà si affianchi una efficace sussidiarietà, che è il risvolto sociale della libertà personale. Il profitto acquisito legalmente, come scrive Anthony Esolen, è giusto e deve essere considerato come un bene personale: “We work; we exercise our minds, as God commanded us even before the Fall. Man puts himself into his work, and so the reward of his work becomes his own, not the property of the State.”¹²

Di tutto ciò è consapevole portatrice la tradizione del cattolicesimo liberale, che ha rappresentato la colonna portante dell’azione dei cattolici nella vita politica e sociale. A questa tradizione si è sempre contrapposta la linea del cattolicesimo social-comunista (il cosiddetto cattocomunismo), ma con scarsi risultati fino ad alcuni anni fa, mentre oggi ha assunto un vigore che la rende protagonista sulla scena europea. Questa linea oggi vincente non può tuttavia imporre una deformazione della Dottrina sociale secondo le proprie convenienze ideologiche, perché, ripeto, quest’ultima non è una teoria antagonista rispetto all’economia di mercato, come lascerebbero intendere posizioni che all’interno della Chiesa stessa promuovono visioni che predicano un egualitarismo che si oppone per principio al mercato e che prelude così a un impoverimento generale, visioni estremistiche e fanatiche che trasformano la solidarietà in espropriazione.

La Dottrina sociale della Chiesa vuole salvaguardare l’economia di mercato come un piano concreto necessario, sostenendone in particolare quella versione più duttile che, a partire dall’esperienza della Germania post-1945, si chiama economia sociale di mercato, retta da quella teoria dell’ordo-liberalismo che ha il suo apice in economisti, sociologi e politici come Ludwig Erhard e Wilhelm Röpke, entrambi ferventi

¹² A. Esolen, “Leo XIII Knew Socialism Would Fail because It Was Evil,” *Crisis Magazine Online* (January 10, 2013). Available online—see the section *References* for details.

cristiani (evangelico Erhard, cattolico Röpke), i quali hanno cercato, Erhard sul piano politico e istituzionale, Röpke su quello economico e culturale, di armonizzare la Dottrina sociale della Chiesa con l'economia di mercato.

Fra la teologia della contemplazione e la teologia della liberazione, fra cioè un mero quietismo e un rivoluzionarismo ideologizzato, la Dottrina sociale non offre una soluzione facile, che echeggi cioè parole d'ordine di grande richiamo come la ribellione, il pauperismo, perfino il comunismo; essa ci pone invece dinanzi a un'opzione di grande responsabilità nei confronti del mondo, una scelta di serietà e di umiltà, di sforzo e di compassione, come accade nella fatica imprenditoriale intesa nel suo senso virtuoso e autentico.

Ora, la Chiesa non è una semplice istituzione, è molto di più, è un architrave, una delle assi portanti della civiltà occidentale, un fondamento spirituale su cui si è edificata nei secoli la struttura sociale dell'Europa. Perciò essa deve essere difesa con un'intensità maggiore rispetto a quella con cui si difendono le istituzioni, perché se vacillano o addirittura crollano le istituzioni, si potrà intervenire e agire con fermezza per ricostruirle restituendo così saldezza al sistema, ma se sprofonda la Chiesa, non ci sarà riequilibrio possibile, perché a crollare sarà il sistema stesso. Questa *differenza essenziale* è ciò che oggi, fra i laici e in una parte dei cristiani, e forse in taluni casi anche all'interno della Chiesa stessa, non si riesce a capire: è vero che lo Spirito soffia dove vuole, ma confida anche nella libertà di giudizio e di azione con cui Dio ci ha creato, e quindi gli uomini hanno la responsabilità di agire nel mondo concreto, nel quale a orientarci è anche la storicità, la coscienza della nostra identità.

Nel mondo storico-sociale la dimensione della trascendenza è sempre intrecciata con l'esistenza, con l'esperienza storica e con la coscienza della finitezza, con l'orizzonte politico e con la sfera pratica. E poiché l'identità occidentale si è formata in un intreccio stretto e fecon-

do con lo spirito del cristianesimo, e poiché quest'ultimo può vivere solo se vive la sua Chiesa, la vita della nostra identità è strettamente legata a quella della Chiesa, e così anche la vita della Chiesa è connessa a quella dell'identità occidentale. *Tertium non datur*; e nemmeno *terzo mondo*, perché in quel caso il cristianesimo e la sua Chiesa diventerebbero *altro*, per esempio teologia della liberazione, che tuttavia viene fortemente sostenuta dall'attuale Pontefice, provocando così forte disagio e scompiglio nei fedeli. Infatti, insieme ad altre prese di posizione di Papa Bergoglio come per esempio la difesa di una immigrazione di massa in Europa, questa diffusione della teologia della liberazione è uno dei pilastri del magistero sociale di Papa Bergoglio, che però è estraneo a gran parte dei cristiani occidentali, che ne sono scossi e disorientati.

In particolare, esaminando la cosiddetta *opzione preferenziale per i poveri*, partita dalla teologia della liberazione e fatta propria dall'episcopato latinoamericano, della quale Bergoglio ha fatto uno dei perni teorici del suo pontificato, Crepaldi elabora una proposta che contiene impliciti riferimenti alla nostra attualità politica: "i poveri sono i deboli della società e quindi il potere politico deve pensare in modo particolare a loro," però "questo deve avvenire in modo indiretto piuttosto che diretto, secondo una solidarietà sussidiaria, evitando forme di assistenzialismo e cercando di mettere in moto la responsabilità individuale, familiare e dei gruppi sociali." La sussidiarietà non ha nulla a che vedere con il sussidio garantito, bensì suscita in ciascuno e a ciascun livello, a cascata, il senso di responsabilità attivo e produttivo. In questo senso la povertà si supera sia con il lavoro sia con la coscienza della produttività, che sono le due condizioni di possibilità per qualsiasi benessere sociale, in una circolarità virtuosa fra dimensione materiale e sfera spirituale.

Se la secolarizzazione spinta alle estreme conseguenze può realizzare uno degli obiettivi principali del marxismo, cioè la distruzione

della religione, quella stessa tendenza rischia oggi di distruggere anche la Chiesa, perché la perdita del senso *cristiano* del sacro e della sua connessa esperienza religiosa può portare allo sgretolamento delle strutture ecclesiastiche. Le nubi che si addensano oggi all'orizzonte dell'Europa minacciano anche la Chiesa, ma se quest'ultima non riesce ad essere pienamente se stessa, il pericolo diventa sempre più grande e più concreto. Ai nuovi problemi della società contemporanea, dalla crisi economica a quella morale fino a quella migratoria, non si possono fornire soluzioni ispirate a una teologia politica di stampo rivoluzionario e terzomondista, come quelle che si manifestano nel ritorno dell'anti-occidentalismo e nella comparsa dell'immigrazionismo come risposta alla pressione migratoria extraeuropea, o nell'emarginazione della religiosità cattolica tradizionale alla ricerca di nuove frontiere spirituali, che vanno dall'ecologismo all'indigenismo passando per l'apologia della sovversione, come quelle che il Sinodo dell'Amazzonia sta delineando. Queste non sono soltanto risposte sbagliate a problemi che, certamente, sono reali, ma sono anche premesse tragiche di un destino catastrofico.

La coscienza, nella sua struttura morale e gnoseologica, deve guardare non solo al rapporto tra fini e mezzi, ma anche alle conseguenze, personali e collettive, dell'agire, il quale è sempre, nel senso più ampio e più nobile, agire politico. E poiché un orientamento che faccia vacillare la Chiesa implica, come ho detto, il rischio che la Chiesa crolli, un'azione politica che rispecchi la coscienza storica deve porre fra le sue priorità la difesa della Chiesa, in tutte le circostanze nelle quali questa è minacciata. Fra la Chiesa e la civiltà occidentale sussiste un rapporto trascendentale che non può essere sconosciuto né, tanto meno, dissolto. Ma questo rapporto è biunivoco: non c'è Occidente senza la Chiesa, ma niente Chiesa senza la civiltà occidentale. In altri termini: non c'è identità occidentale senza l'identità ebraico-cristiana, e non c'è identità ebraico-cristiana senza quella occidentale.

Farò un esempio, basato su recenti cronache e connesse polemiche: a mio avviso, il crocefisso va non solo lasciato nelle aule scolastiche, ma collocato anche in tutti gli altri istituti di formazione, Università comprese, e in tutte le sedi istituzionali, perché i simboli non sono un accessorio contingente nella storia dei popoli, e se un popolo deve poter conservare e sviluppare i propri simboli, è necessario che le istituzioni che lo organizzano, cioè gli Stati, difendano quei simboli. E poiché il crocefisso è uno dei simboli fondamentali della civiltà europea e più in generale occidentale, la sua presenza pubblica è essenziale all'autocomprensione di questa civiltà. Infatti, solo un malinteso (o malintenzionato) laicismo può spezzare quel vincolo essenziale che lega la fede religiosa alla coscienza civile, e che si esprime nel crocefisso, che è simbolo e realtà al tempo stesso.

Che lo Stato e la Chiesa debbano essere distinti è una ovvietà che nessuno vuole mettere in discussione, ed è anzi una conquista della civiltà cristiana stessa, ma che si voglia sradicare il sentimento cristiano nella coscienza di un popolo è un atto che va al di là di qualsiasi distinzione di ruoli tra Stato e Chiesa; è una violenza che ricorda, fatte salve ovviamente tutte le differenze, il tentativo sovietico (e poi anche nazionalsocialista) di cancellare il sentimento cristiano distruggendone i simboli.

Su questo problema nevralgico, che solo uno sguardo miope può considerare come una questione di facciata, Monsignor Crepaldi ha espresso nel 2009 un ragionamento esemplare:

[L]'estromissione dei simboli religiosi dagli ambienti pubblici non è indice di laicità, ma di arroganza del potere politico che vuole imporre una pubblica piazza senza religione. Con la scusa di non discriminare i fedeli di altre religioni si discrimina la religione in quanto tale, la si riduce a fatto privato. Per l'Europa, poi, la religione cristiana è elemento costitutivo della stessa cultura sociale e politica. Senza radici non c'è libertà; senza identità non c'è vero dialogo. . . . Il cristianesimo non chiede alla ragione politica di accettare la propria presenza storica solo per motivi sto-

rici e culturali—le “radici” europee—ma perché esso aiuta la società ad essere migliore, contribuisce al bene comune, eleva le anime verso quanto è vero e buono: ossia per la sua verità. Il crocefisso rappresenta la verità dell’umano, indica a tutti, credenti e non credenti, i valori della vita e dell’amore. Una ragione politica indifferente alle religioni o che le riducesse a sentimento privato, prima di tutto rinuncerebbe a se stessa, alla sua capacità, laica e razionale, di cogliere la verità delle religioni e nelle religioni.¹³

Nel 2009 infatti la Corte Europea dei Diritti Umani aveva accolto una istanza contraria alla presenza del crocefisso nelle scuole italiane. Quella delibera fu poi totalmente ribaltata dalla stessa Corte nel maggio del 2011, con una Sentenza definitiva che riconosceva invece la legittimità di tale presenza, a testimonianza del radicamento profondo della religione cattolica nella civiltà italiana ed europea.

Riprendendo il tema del legame storico e spirituale che unisce l’identità europea nel suo insieme e l’identità cristiana, ritengo che questo nesso vada compreso e valorizzato non solo dalla parte laica, cioè dalla politica, ma anche da quella ecclesiastica, cioè dalla Chiesa. E poiché vi sono segnali di mancata comprensione non solo sul versante laico, ma anche su quello ecclesiastico, bisogna richiamare con forza tutti alle proprie responsabilità, che riguardano la nostra civiltà nel suo insieme. Questo è, per tornare allo schema ermeneutico, l’orizzonte di sfondo della Dottrina sociale della Chiesa. Al di fuori di questo orizzonte, nel mondo occidentale si disgrega l’ordine nelle sue varie accezioni, cresce il caos e si annuncia il rischio della dissoluzione. Infatti, la Dottrina sociale della Chiesa è aggredita oggi da torsioni concettuali che ne minano i presupposti, stravolgendone lo *spirito* sulla base di una supposta aderenza alla *lettera*.

Quando papa Bergoglio bolla il sistema capitalistico come iniquo e gli oppone una concezione comunista, e quando utilizza la dottrina

¹³ G. Crepaldi, *Dichiarazione sulla Sentenza della Corte Europea dei Diritti Umani del novembre 2009*.

sociale cristiana per questo scopo teologico-politico, sta compiendo un'azione legittima dal punto di vista della libertà di pensiero oltre che, ovviamente, della sua posizione teologico-istituzionale, ma fallace da quello teorico. Infatti, la Dottrina sociale della Chiesa non lascia dubbi su questo vagheggiato connubio: il socialcomunismo è—e quindi dovrebbe restare—antitetico alla concezione cristiana del mondo, della vita e della società. E dunque, pur orientandosi sul registro di un'economia che ponga in primo piano la persona (o forse proprio perciò), la Dottrina sociale della Chiesa appoggia il sistema produttivo capitalistico, sia perché esso è nato e soprattutto sviluppatosi in sintonia e non in antitesi alla visione cristiana della società, sia perché, in particolare, esso è l'unico nel quale può funzionare il principio fondamentale della sussidiarietà. Chi mette in discussione questo assetto criticando i principi liberisti dell'economia capitalistica, contribuisce—non importa per quale scopo e nemmeno se solo involontariamente—a quell'aggressione multipolare e pluristratificata.

Un esempio di questa posizione è il convegno *The Economy of Francesco*, svoltosi nel novembre 2020 ad Assisi su impulso vaticano, centrato sulla figura di San Francesco e focalizzato sull'economia nel senso ampio del termine. A questo incontro il Francesco papa non era presente fisicamente, nemmeno a distanza, ma c'era, in collegamento video, una sua controfigura, colui il quale, nel vasto e qualificato parco di relatori, era implicitamente—cioè contenutisticamente—deputato ad esprimere la posizione del Pontefice, del quale è da decenni interlocutore: Leonardo Boff, uno dei principali esponenti della teologia della liberazione, membro autorevole di una corrente politico-religiosa di estrema sinistra e di estrema pericolosità non solo per la società occidentale ma per la Chiesa stessa: *Vangelo* e *Capitale*, teologia e rivoluzione, come abbiamo visto fin dagli anni Sessanta in tutta l'America Latina.

La dislocazione in Europa di teoria e metodi di quel movimento teologico, nella rinnovata unione fra terzomondismo e socialismo consacrata dalla benedizione di Bergoglio, comporta l'apertura di una nuova frontiera spirituale, culturale, ideale e dottrinale, e al tempo stesso di un inedito fronte di scontro interno ai cattolici, divisi fra coloro che accolgono le tesi "liberazionistiche," intrise di ribellismo, anti-occidentalismo, socialismo e perfino di marxismo, e coloro che invece credono nell'orientamento tradizionale della fede e della Chiesa, la quale guarda e parla al mondo intero da una prospettiva originaria, unica e incontrovertibile, centrata storicamente nella civiltà occidentale e nella verità della Rivelazione. Con Bergoglio questa divisione diventa un abisso, destinato ad allargarsi in misura direttamente proporzionale all'aumento della radicalizzazione terzomondista da parte vaticana.

Nella sua conferenza all'incontro di Assisi, Leonardo Boff, che è uno dei fondatori della teologia della liberazione, inizia con un'affermazione che esprime l'attuale orientamento economico-sociale del Vaticano: "il Papa rifiuta risolutamente l'ordine economico attuale," respingendo il capitalismo e il paradigma socio-culturale che lo regge. Boff trova la prova di ciò nell'enciclica *Fratelli tutti*, dove si chiarisce che "se qualcuno pensa che si tratti solo di far funzionare meglio quello che già facevamo, o che l'unico messaggio sia che dobbiamo migliorare i sistemi e le regole già esistenti, sta negando la realtà."¹⁴ Bergoglio, prosegue Boff, "attacca esplicitamente i quattro pilastri che reggono l'ordine economico attuale: il mercato (in termini di economia), il neoliberalismo (in termini di politica), l'individualismo (in termini di cultura) e la devastazione della natura (in termini di ecologia)," e quindi non propone correttivi al sistema, non lo vuole modificare dall'interno, ma vuole cambiarlo il più radicalmente possibile. Visione economico-sociale tipica dell'ideologia comunista, nella sua modulazione sessantotti-

¹⁴ Papa Francesco, *Enciclica Fratelli tutti* (Assisi 2020), 7.

na: il sistema si abbatte, non si cambia. Questa la versione di Boff, che però non si distacca quasi per nulla dall'originale bergogliano.

L'alternativa sarebbe un'economia socialista nel senso di un socialismo utopistico ottocentesco, non meno statalista ma strutturalmente sgangherato e *ideologicamente modificato* con l'inserimento di istanze indigeniste che agglutinano cristianesimo e sciamanesimo, tribalismo e marxismo. Oggi infatti, dopo il Sinodo Amazzonico e dopo l'enciclica *Fratelli tutti*, la lungimirante affermazione (risalente al 1977) di Plinio Corrêa de Oliveira, secondo cui "il tribalismo indigeno è l'ideale comunista-missionario per il Brasile del XXI secolo," può essere estesa a tutto il raggio d'azione del proselitismo bergogliano, che ormai mira a una sorta di indigenismo mondiale che sostituisca, come vogliono i teologi della liberazione, "l'uomo nord-atlantico," l'uomo occidentale.

Colto nella sua essenza, il nodo intorno al quale ruota tutta la nuova costruzione economica vaticana consiste nella concezione della proprietà privata, che nell'enciclica *Fratelli tutti* viene severamente colpita, bersaglio di una critica complessiva che mira a decostruirne il concetto e abolirne la prassi. Se infatti la povertà è il tema privilegiato della riflessione di Bergoglio, la proprietà ne è il principale obiettivo critico.

La proprietà è un concetto originario, che deriva dall'esperienza storica fondamentale di quell'uomo occidentale che i teologi della rivoluzione vorrebbero sostituire e che è, insieme con il concetto di libertà, alla base dell'idea cristiana della dignità della persona. E, sia pure indirettamente, è contro questa coscienza storica che Bergoglio si dirige quando esorta a considerare (in questo caso si rivolge ai giudici che si occupano di cause sociali) l'idea (in sé assolutamente balzana ma in questo contesto altamente suggestiva) di una giustizia non tanto distributiva quanto *restitutiva*:

[Q]uando ripensate all'idea di giustizia sociale, fatelo essendo *solidali e giusti* . . . Solidali nella lotta contro le cause strutturali di povertà, disuguaglianza, mancanza di lavoro, terra e alloggio

. . . Giusti sapendo che, quando decidiamo nell'ambito del diritto, diamo ai poveri le cose essenziali, non diamo loro le nostre cose, né quelle di terzi, ma restituiamo loro ciò che è loro. Abbiamo perso molte volte questa idea di restituire ciò che gli appartiene.¹⁵

Da questa tesi si arriva ad un passo dottrinale radicale e forzato che conduce a una prassi sostanzialmente *espropriativa*: “costruiamo la nuova giustizia sociale partendo dal presupposto che la tradizione cristiana non ha mai riconosciuto il diritto alla proprietà privata come assoluto e intoccabile.” L'espropriazione come ri-appropriazione dei beni: la proprietà privata, in tutte le sue declinazioni, viene qui disintegrata. Così si incita, più o meno implicitamente, a impossessarsi di beni altrui semplicemente come atto di restituzione di un supposto maltolto storico, sulla base di una premessa dottrinale che fa del Cristianesimo una sorta di comunismo primitivo, nel quale “il diritto di proprietà è un diritto naturale secondario derivato dal diritto che tutti hanno, nato dalla destinazione universale dei beni creati.” Questa teoria della restituzione dei beni non si differenzia infatti dalla teoria marxiana della *proprietà come furto*. E di conseguenza Bergoglio afferma “non c'è giustizia sociale che possa essere basata sull'ineguaglianza, la quale implica la concentrazione della ricchezza.” In quanto sistema della ricchezza concentrata, è il capitalismo qui ad essere posto sul banco degli imputati, e in quanto estorsore di quella ricchezza è l'uomo occidentale che va corretto.

In questa chiave, l'*economia di Francesco* è una rivoluzione antropologica, perché si presenta come un progetto di trasformazione radicale non solo dei rapporti produttivi ma anche di quelli sociali e culturali; e si pone in netto contrasto con la lezione di San Tommaso in materia sociale, perché la Scolastica, come ha chiarito in forma defi-

¹⁵ Papa Francesco, “Messaggio in occasione dell'Incontro internazionale dei giudici membri dei Comitati per i diritti sociali di Africa e America, 30 novembre 2020.” *L'Osservatore Romano* CLX, no. 278 (2020).

nitiva Alex Chafuen in un libro fondamentale, afferma che “la libertà economica è una componente essenziale della libertà umana” e che, quindi, il libero mercato è perfettamente compatibile con la tradizione religiosa occidentale.¹⁶ L’unione fra Chiesa e mercato è dunque sancita dal tomismo stesso, da quegli autori della Scolastica che non consideravano il profitto come un male e, anzi, “rifiutavano l’esistenza di un limite legale ai profitti,” sostenendo, scrive ancora Chafuen, “che l’idea di ottenere profitti senza correre rischi era del tutto innaturale.” Da Tommaso alla Dottrina sociale della chiesa c’è una continuità che non può essere infranta senza arrecare danno alla coscienza civile dei cristiani.

Nella visione di Papa Bergoglio si delinea così un mondo in cui “l’organizzazione sociale si basa sul contribuire, condividere e distribuire, non sul possedere, escludere e accumulare.”¹⁷ Contrapponendo condivisione a possesso, Bergoglio apre una spaccatura artificiale (e strumentale) nella coscienza dell’uomo occidentale, nella quale invece possedere e condividere possono coesistere, purché non si intacchi la nozione di proprietà (e nemmeno quella di libertà). Usando poi il concetto di accumulazione, egli svela tutta la sua implicita prossimità al marxismo. Questo schema dicotomico contrappone dunque al sistema capitalistico l’economia presuntamente salvifica dei movimenti sociali e di ciò che definirei *lavoro di sussistenza*.

E lo schema si estende a tutti gli ambiti della vita sociale: per risolvere i malesseri sociali Bergoglio pensa infatti a “un nuovo modello

¹⁶ A. Chafuen, *Christians for Freedom: Late-Scholastic Economics* (San Francisco: Ignatius Press, 1986).

¹⁷ Papa Francesco, “Messaggio ai partecipanti al Seminario virtuale «America Latina: Chiesa, Papa Francesco e gli scenari della pandemia», 19 novembre 2020.” Available online—see the section *References* for details.

culturale,”¹⁸ a una “educazione integrale” e a una “ecologia integrale,” che a loro volta rinviando, nella loro struttura teorica e nella loro applicazione pratica, alla nuova “Economy of Francesco.” Infatti, “l’*economia*, nel suo senso umanistico di ‘legge della casa del mondo’, è un campo privilegiato per il suo stretto legame con le situazioni reali e concrete. Essa può diventare espressione di ‘cura’, che non esclude ma include, non mortifica ma vivifica, non sacrifica la dignità dell’uomo agli idoli della finanza, non genera violenza e disuguaglianza, non usa il denaro per dominare ma per servire,” poiché “l’autentico profitto, infatti, consiste in una ricchezza a cui tutti possano accedere.”¹⁹ Questa accessibilità implica, nella sua essenza, la messa in comune dei beni: “ciò che possiedo veramente è ciò che so donare.”²⁰

In sé, la premessa da cui si parte non è sbagliata: non è sbagliato infatti reclamare una riflessione per “rallentare un ritmo disumano di consumo e di produzione, per imparare a comprendere e a contemplare la natura, a riconnetterci con il nostro ambiente reale; puntare a una riconversione ecologica della nostra economia, senza cedere all’accelerazione del tempo, dei processi umani e tecnologici, ma tornando a relazioni vissute e non consumate,” ma è distruttivamente errata la conseguenza teorica e pratica. E catastrofica è l’esortazione: “al centro dell’economia di comunione ci sia la comunione dei vostri utili. L’economia di comunione è anche comunione dei profitti,” mentre “il capitalismo fa della ricerca del profitto l’unico suo scopo,” diventando “una

¹⁸ Papa Francesco, “Messaggio in occasione dell’incontro organizzato dalla Congregazione per l’educazione cattolica: «Global compact on Education. Together to look beyond», 15 ottobre 2020.” Available online—see the section *References* for details.

¹⁹ Papa Francesco, “Messaggio al Forum di «European House» – Ambrosetti, 4-5 settembre 2020.” Available online—see the section *References* for details.

²⁰ Papa Francesco, *Udienza generale* (7 novembre 2018). Available online—see the section *References* for details.

struttura idolatrica.”²¹ Così si colpisce al cuore non solo il meccanismo produttivo, ma anche l’intero schema di pensiero occidentale, tentando assurdamente di sostenere che la Chiesa debba opporsi ad esso, senza però accorgersi che la religione cristiana (e quindi la Chiesa) è parte integrante di quello schema, parte fondante (e risultante) dell’Occidente in tutti i suoi aspetti, anche di quello economico.

L’economia di Francesco è ora esplicita: “*mettere i profitti in comune,*” perché “il modo migliore e più concreto per non fare del denaro un idolo è dividerlo, dividerlo con altri, soprattutto con i poveri, vincendo la tentazione idolatrica con la comunione.”²² Che nel sistema capitalistico il denaro sia un idolo (cioè un fine anziché un mezzo per vivere) è una interpretazione prodotta dall’ideologia comunista, alla quale è connessa l’affermazione, generata dalla medesima ideologia e da un cristianesimo primitivistico-pauperistico, che il denaro sia sterco del demonio.

Ora, poiché “il capitalismo *continua a produrre gli scarti* che poi vorrebbe curare,” l’economia di comunione vuole invece costruire un sistema senza scarti, ma al tal fine “bisogna cambiare le regole del gioco del sistema economico-sociale . . . non farsi bloccare dalla meritocrazia invocata da tanti, che in nome del merito negano la misericordia.”²³ Cambiare le regole per cambiare anche il gioco: in questa prospettiva, profitto e accumulazione sarebbero da bandire in quanto strumenti di sfruttamento, produttori di scarti e idoli della crescita, a cui andrebbero contrapposte la condivisione e la decrescita: “tutte le volte che le persone, i popoli e persino la Chiesa hanno pensato di salvare il mon-

²¹ Papa Francesco, “Discorso ai partecipanti all’incontro «Economia di comunione», promosso dal Movimento dei Focolari, 4 febbraio 2017.” Available online—see the section *References* for details.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

do crescendo nei *numeri*, hanno prodotto strutture di potere, dimenticando i poveri.”²⁴

E arriviamo così al paradosso, secondo cui la povertà non si frongeggia dunque con la crescita economica, ma con il progressivo depauperamento: “per avere vita in abbondanza occorre imparare a donare: non solo i profitti delle imprese, ma voi stessi. Il primo dono dell’imprenditore è la propria persona: il vostro denaro, seppure importante, è troppo poco. Il denaro non salva se non è accompagnato dal dono della persona.”²⁵ Ma, culmine del paradosso, non basta donare qualcosa, bisogna donare tutto, e per farlo bisogna uscire dall’ingranaggio capitalistico: “il capitalismo conosce la filantropia, non la comunione. È semplice donare una parte dei profitti, senza abbracciare e toccare le persone che ricevono quelle ‘briciole’ . . . Se non si dona tutto non si dona mai abbastanza.” Così il cambio di paradigma sarebbe compiuto, affinché “il ‘no’ ad un’economia che uccide diventi un ‘sì’ ad una economia che fa vivere, perché condivide, include i poveri, usa i profitti per creare comunione.”²⁶

Non c’è dunque speranza per i moltissimi cristiani che respingono questa radicalizzazione comunistica della Chiesa? Un’opzione c’è, e andrebbe colta con determinazione e coraggio, a tutela non solo della Dottrina sociale della Chiesa ma anche del destino dei cristiani nella società. Con tutto il rispetto dovuto alla figura del Papa, ma con tutta la legittimità di criticare—con onestà intellettuale—le tesi economico-sociali di Bergoglio, va riaffermato il valore centrale del sistema capitalistico, la sua molteplice e pluralistica struttura di pensiero e di prassi, nella quale i principi del liberalismo—ovviamente intesi non nel senso del liberalismo che ammirava la rivoluzione francese, né in quello del libertinismo anarco-comunista sessantottino, né in quello del progressi-

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

simo *liberal* della nostra epoca, ma sotto la forma del liberismo economico e della libertà e dignità della persona, della libertà di impresa e di espressione, di salvaguardia dell'identità e della tradizione della civiltà occidentale—si coniugano con la difesa dei dieci Comandamenti, con l'autonomia della religione, nella distinzione dei poteri ma nell'unione degli spiriti ovvero delle rispettive sfere spirituali entro l'orizzonte della tradizione ebraico-cristiana. Al di fuori di questo quadro liberale anti-progressista e liberista in economia, conservatore e tradizionalista, c'è soltanto l'inferno della società socialista (nel modello post-sovietico, in quello latinoamericano o in quello cinese, a seconda dei casi o delle preferenze) o quanto meno il caos della società liquidata e disorientata in cui rischiamo di trovarci nel percorso verso la prima.



**Property and Identity:
The Social Doctrine of the Church and
the Union between Christianity and Capitalism**

SUMMARY

This paper reaffirms the truth of the Social Doctrine of the Catholic Church (CSD) and its impact in the socioeconomic sphere in Western Civilization. Specifically, it seeks to put in order the chaos in which secularized European society currently finds itself. Through Archbishop Giampaolo Crepaldi's interpretation of CSD, the author dispels erroneous notions of collectivism surrounding private property, productive work, solidarity, and subsidiarity by arguing that a proper understanding of these principles supports a healthy capitalism, which in turn supports human dignity. Only through a capitalism in line with a proper understanding of CSD principles can the poor stand to gain the most, provided they have a socioeconomic framework in which they can independently thrive. Liberation theology as a cornerstone of a socioeconomic framework destroys the foundation the Church established through the centuries. In the interpretation of the relationship between the CSD and the capitalist economy provided by this paper, the concept of private property emerges as the central nucleus of any human operation, be it cultural, economic, social, or political. Ownership does not only mean possessing material things, but also spiritual elements. Thus ownership also means identity, of a person and of a people. As we enter the third decade of the twenty-first century, the

ideology of political correctness—that is, the ideology of the various cultural and political movements of the left—condemns identity as dangerous, a condemnation which furthers the operation of globalization, the homogenization of humanity, and the related attempt to weaken nations in view of a supranational management. If identity is one of the consequences of the concept of property, then this latter must also be banned, as an obstacle on the way to that global dis-identification that would herald a socialization of the Western world. But from the perspective of the main spiritual foundation of the West, that is, of the Judeo-Christian tradition, property is one of the pillars of society, and therefore cannot be suppressed or even undermined. The Social Doctrine of the Catholic Church, founded by Pope Leo XIII and relaunched by Pope John Paul II, is an excellent antidote to the ideological poison of socialism and progressivism now widespread in all Western countries.

KEYWORDS

Crepaldi, social doctrine, poverty, capitalism, private property, identity, *Fratelli tutti*, profit, productivity, liberation theology.

REFERENCES

- Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae*. Second and Revised Edition, 1920. Literally translated by Fathers of the English Dominican Province. Available online at: <https://www.newadvent.org/summa/>. Accessed Oct. 2, 2021.
- Bauman, Zygmunt. *Liquid Modernity*. Cambridge 2000.
- Chafuen, A. *Christians for Freedom: Late-Scholastic Economics*. San Francisco: Ignatius Press, 1986.
- Crepaldi, G. *Lezioni di Dottrina sociale della Chiesa*. Siena: Edizioni Cantagalli, 2018.
- Cristin, R. “B. & B.: i due protagonisti della «Economy of Francesco».” *L’Opinione delle Libertà* (04 dicembre 2020). Available online at: https://www.opinione.it/editoriali/2020/12/04/renato-cristin_bergoglio-boffo-assisi-economy-francesco-san-paolo-concezione-comunistica-socialcomunismo-chiesa/. Accessed Oct. 2, 2021.
- Cristin, R. “Dal caos all’ordine. Ermeneutica metapolitica della Dottrina sociale della Chiesa.” *Osservatorio Internazionale Cardinale Van Thuân sulla Dottrina Sociale della Chiesa* (30 ottobre 2019). Available online at: <https://www.vanthuanobservatory.org/dal-caos-allordine-ermeneutica-metapolitica-della-dottrina-sociale-della-chiesa-di-renato-cristin/>. Accessed Oct. 2, 2021.
- Degand, A. “La défense de la propriété privée. Aux sources de la doctrine sociale de l’Eglise.” *Social Compass* XXXIV, no. 2–3 (1987): 175–186.
- Esolen, A. “Leo XIII Knew Socialism Would Fail because It Was Evil.” *Crisis Magazine Online* (January 10, 2013). Available online at: <https://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=10146>. Accessed Oct. 2, 2021.
- Papa Francesco. “Discorso ai partecipanti all’incontro «Economia di comunione», promosso dal Movimento dei Focolari, 4 febbraio 2017.” Available online at:

- https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/february/documents/papa-francesco_20170204_focolari.html. Accessed Oct. 2, 2021.
- Papa Francesco. *Enciclica “Fratelli tutti.”* Assisi 2020.
- Papa Francesco. “Messaggio ai partecipanti al Seminario virtuale «America Latina: Chiesa, Papa Francesco e gli scenari della pandemia», 19 novembre 2020.” *L’Osservatore Romano* CLX, no. 269 (2020).
- Papa Francesco. “Messaggio al Forum di “European House” – Ambrosetti, 4-5 settembre 2020.” Available online at:
https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2020/documents/papa-francesco_20200827_messaggio-europeanhouseambrosetti.html. Accessed Oct. 2, 2021.
- Papa Francesco. “Messaggio in occasione dell’Incontro internazionale dei giudici membri dei Comitati per i diritti sociali di Africa e America, 30 novembre 2020.” *L’Osservatore Romano* CLX, no. 278 (2020).
- Papa Francesco. “Messaggio in occasione dell’incontro organizzato dalla Congregazione per l’educazione cattolica: «Global compact on Education. Together to look beyond», 15 ottobre 2020.” Available online at:
https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2020/documents/papa-francesco_20201015_videomessaggio-global-compact.html. Accessed Oct. 2, 2021.
- Papa Francesco. *Udienza generale*, 7 novembre 2018. Available online at:
https://www.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2018/documents/papa-francesco_20181107_udienza-generale.html. Accessed Oct. 2, 2021.
- Papa Giovanni Paolo II. *Centesimus annus*. Roma 1991. Available online at:
https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html. Accessed Oct. 2, 2021.
- Papa Leone XIII. *Rerum novarum*. Roma 1891. Available online at:
https://www.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html. Accessed Oct. 2, 2021.
- Rosmini, A. *Il comunismo e il socialismo*. Genova 1849.
- Weigel, G. “The Free and Virtuous Society.” *Ethics and Public Policy Center* (May 19, 2004). Available online at:
<https://eppc.org/publication/the-free-and-virtuous-society/>. Accessed Oct. 2, 2021.