

LA NUOVA EVANGELIZZAZIONE NELLO SCENARIO ECONOMICO

MARTIN SCHLAG

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Esiste una "economia cristiana" e quale economia risulterebbe da una nuova evangelizzazione?*. III. *Distinzione fra etica individuale ed etica sociale e istituzionale*. IV. *L'importanza dei cristiani laici*. V. *Il compito del Magistero*. VI. *Lo scetticismo nella tradizione*. VII. *I problemi del sistema liberale*. VIII. *La carità come principio sociale, sfida aperta che non può essere risolta con un ritorno al passato*. IX. *L'orientamento fornito dall'enciclica Caritas in veritate*.

I. INTRODUZIONE

LA nuova evangelizzazione è un "nuovo slancio apostolico", una «nuova proclamazione del messaggio di Gesù che infonde gioia e ci libera»¹ e allo stesso tempo è «la capacità da parte del cristianesimo di saper leggere e decifrare i nuovi scenari» fra cui quello economico.² All'inizio del ventunesimo secolo la Chiesa si prepara ad annunciare il Vangelo di Cristo, con rinnovato vigore, agli operatori economici, anche a quelli che si trovano nel "cortile dei gentili". La Chiesa vorrebbe facilitare l'incontro con Gesù nello scenario di un'economia globalizzata.

Ma cosa vogliono dire tutte queste belle parole? Quale senso concreto hanno per l'economista e per il sistema economico espressioni tanto generiche da poter essere, in realtà, ritenute valide ai fini di una evangelizzazione in ogni ambito di vita e non solamente nell'ambito economico a cui vorremmo qui fare riferimento? È concepibile una evangelizzazione specifica per l'economia in quanto tale oppure lo scopo dell'evangelizzazione in questo specifico ambito deve essere inteso in termini generali, ossia, la conversione dei cuori degli individui attivi in economia senza affrontare il sistema in sé stesso?

Certamente la conversione dei cuori rimane sempre il passo fondamentale e più arduo ma la Chiesa, nella sua dottrina sociale, possiede un'ambizione più elevata di un mero appello alla coscienza individuale: essa, infatti, propone una riflessione e un programma di attuazione che non solo superino le strutture di peccato (ad esempio la corruzione, le truffe, l'evasione fiscale come fenomeni culturali diffusi) ma ricerca, al contempo, un pensiero e delle conseguenti solu-

¹ SINODO DEI VESCOVI XIII ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA, *La Nuova Evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana, Lineamenta*, Lev, Città del Vaticano 2011, 24.

² SINODO DEI VESCOVI, *Lineamenta*, 6.

zioni che umanizzino, evangelizzino e cristianizzino la società e, più concretamente, l'economia ed i suoi operatori.

II. ESISTE UNA "ECONOMIA CRISTIANA" E QUALE ECONOMIA RISULTEREBBE DA UNA NUOVA EVANGELIZZAZIONE?

Dinnanzi a un tale panorama ci si imbatte immediatamente in molte domande e in altrettante incertezze. Che cosa pretende la Chiesa quando chiama a evangelizzare l'economia? Su quale traguardo convergono gli sforzi per la nuova evangelizzazione? Quale modello di economia vogliono realizzare i cattolici? Parlare di evangelizzazione in questo settore (qualcuno a tal proposito parla di cristianizzazione della stessa) potrebbe indurci a credere all'esistenza di una "economia cristiana" ovvero di un'economia "religiosa" o, magari, di un'economia "ufficialmente confessionale" con tutte le perplessità ed equivoci che tali espressioni destano dal momento che le regole e i meccanismi di mercato sono, e devono essere, uguali per tutti, credenti e non credenti. La domanda e l'offerta e i prezzi che risultano dal loro incrocio, l'utilità marginale decrescente, la distorsione dei monopoli sui mercati e tutte le altre leggi del mercato vigono, infatti, in modo uguale per tutti. Dinanzi a ciò, si potrebbe ipotizzare che al massimo esista un *modo* cristiano di comportarsi nell'economia. Sarebbe, invero, auspicabile che un analogo modo comportamentale da parte del cristiano vi sia anche nell'affrontare, ad esempio, tutti i disagi quotidiani del traffico stradale: quest'ultimo, infatti, è uguale per tutti ma un cristiano si dovrebbe distinguere per il suo esatto adempimento della legge e, in particolare, per la sua pazienza, tolleranza e affabilità nella convivenza giornaliera nella giungla stradale delle nostre metropoli. Al cristiano, infatti, viene chiesto la coerenza e, in particolare, l'unità di vita per cui, indipendentemente dal settore in cui egli opera, deve essere (o almeno tendere ad essere) testimonianza viva di ciò in cui crede. Un tale approccio e una tale visione, cioè, la riduzione a un mero *modus operandi*, rischiano di trasformare, tuttavia, la dimensione sociale dell'eticità del comportamento in un modo virtuoso di comportamento individuale senza riflettere su ciò che costituisce propriamente la dimensione sociale dell'etica. Tale impostazione non sarebbe sufficiente perché non riuscirebbe a cogliere la differenza fra etica individuale ed etica sociale, o ancora più specificamente, fra etica individuale ed etica istituzionale. La differenza consiste in un diverso aspetto formale.

III. DISTINZIONE FRA ETICA INDIVIDUALE ED ETICA SOCIALE E ISTITUZIONALE

L'etica individuale si occupa di tutte le azioni umane realizzate dalla singola persona, comprese quelle che si riferiscono alla società, valutandone la congruenza con il sommo bene della vita umana (felicità) raggiunta nelle virtù, compresa la giustizia. L'etica sociale, invece, studia le azioni realizzate dalla società come ta-

le, vale a dire, studia gli elementi, le strutture, le istituzioni tramite le quali la vita sociale si (auto)configura e stabilisce le “regole del gioco” giuste al suo interno, indirizzate verso il bene comune sociale.¹ Il bene comune varia in relazione al corpo sociale cui si riferisce: esiste, ad esempio, un bene comune della famiglia, di una impresa, di una associazione, dello Stato ecc.; tale bene comune non è identico né nella sua essenza né nella sua obbligatorietà. Esso, in ogni caso, non si identifica con il sommo bene della vita umana ma, piuttosto, consiste nella pacifica e giusta convivenza in seno della rispettiva comunità sociale. L’etica individuale e l’etica sociale si distinguono pertanto perché diverso è il soggetto del dovere morale. Nel primo caso il soggetto è la persona individuale nel secondo è la società come tale. Ma si distinguono anche perché, nell’etica individuale, la moralità si manifesta nel comportamento virtuoso di un individuo; nell’etica sociale, invece, essa si traduce in una cultura rispettosa della dignità umana. Con cultura qui si intende l’insieme di elementi che configurano la vita sociale e variano a seconda della distanza nel tempo e nella geografia. Essa, in particolare, consiste di elementi tecnologici, simbolici (lingua, abbigliamento, cucina ecc.) e istituzionali (leggi, costumi ecc.).² Certamente se da un lato possiamo pacificamente affermare circa l’esistenza di culture diverse che costituiscono il patrimonio proprio di ciascuna comunità (e ciascuna con la propria autonomia, indipendenza e responsabilità) dall’altro dobbiamo inevitabilmente evidenziare come ogni cultura sia chiamata a misurarsi con la dignità dell’uomo. Si può parlare, infatti, di cultura degna dell’uomo nella misura in cui tale sua dignità viene affermata, promossa e tutelata. È questo il vero inizio della nuova evangelizzazione dell’economia: essa deve cominciare con la sua umanizzazione. È bene precisare ancora una volta come non esista una “economia cristiana” concepita come un’economia separata o specifica ma sono i cristiani ad avere un ruolo decisivo in questo senso: essi, infatti, sono chiamati a umanizzare l’economia e a portare, in questo settore apparentemente freddo e distaccato, i valori fondamentali quali la giustizia e la carità cristiana. Non a caso la Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* mette i due temi della cultura e dell’economia uno al fianco dell’altro.³ Per cristianizzare e portare la luce del Vangelo alle strutture sociali, il Concilio Vaticano II incoraggia i fedeli a vivere in «strettissima unione con gli uomini del loro tempo» e a sforzarsi di «penetrare perfettamente il loro modo di pensare.»⁴ Nell’ambito economico si tratta, quindi, di comprendere la logica propria di una tale cultura la quale, indubbiamente, possiede una propria

¹ Cfr. per l’etica politica Á. RODRIGUEZ LUÑO, *Etica personale ed etica politica*, in Á. RODRIGUEZ LUÑO, «Cittadini degni del vangelo» (Fil 1, 27). *Saggi di etica politica*, Edusc, Roma 2005, 27.

² Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Cultura*, in *Dizionario di Dottrina Sociale della Chiesa*, Las, Roma 2005, 167-174.

³ «Anche nella vita economico-sociale sono da tenere in massimo rilievo e da promuovere la dignità della persona umana, la sua vocazione integrale e il bene dell’intera società. L’uomo infatti è l’autore, il centro e il fine di tutta la vita economico-sociale», CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo, *Gaudium et Spes*, 63: AAS 58 (1966) 1084.

⁴ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 62.

peculiare specificità: essa, infatti, si compone di regole e leggi proprie, con una loro funzione specifica, che a loro volta si condensano e si concretizzano in delle istituzioni o in delle strutture, cioè, in modi di comportamento specifici, prevedibili e standardizzati.¹ È molto importante accettare la logica propria delle istituzioni e la loro funzione perché, contrariamente, seppur con la migliore delle intenzioni possibili, si possono recare grandi danni alla società e all'economia. Si prenda, per esempio, la lotta contro la povertà: per una persona di coscienza retta, in una situazione di emergenza, l'aiuto umanitario è un dovere improrogabile. Tuttavia già da decenni è noto come l'aiuto allo sviluppo venga realizzato non tanto da aiuti diretti (nel senso di regali), quanto piuttosto da aiuti indiretti come l'educazione, l'appoggio nelle attività imprenditoriali degli operatori commerciali negli stessi paesi in via di sviluppo, investimenti commerciali dei paesi ricchi, apertura dei nostri mercati per comprare i beni prodotti nei paesi poveri ecc. Gli aiuti diretti, invero, danneggiano perché creano passività e persino dipendenza dagli aiuti dall'estero.² Sebbene, infatti, siano mossi da grandi ideali e da rette finalità essi rappresentano un modo non del tutto corretto di agire: per aiutare veramente occorre, infatti, non dare ma esigere.

La cecità per l'importanza delle istituzioni nel passato ha avuto anche deleteri effetti politici. Prima della Seconda Guerra Mondiale, e della terribile esperienza dei totalitarismi nel ventesimo secolo, un certo antiparlamentarismo e la non comprensione dell'importanza, per la libertà umana, dei meccanismi del “*checks and balances*” fra le istituzioni politiche nello Stato democratico-liberale, fecero sì che anche parlamentari cattolici appoggiassero regimi autoritari purché rispettassero le “esigenze del diritto naturale”. Invece di difendere lo Stato costituzionale democratico, ad esempio, nella Germania nazista, i cattolici tedeschi del partito di Centro guidato da mons. Kaas approvarono che i nazisti prendessero il potere, vedendo soddisfatti certi valori specialmente cari alla Chiesa (ad esempio il diritto alla scuola cattolica).³ Questo modo di procedere è spiegabile solo se non si comprende l'importanza delle istituzioni. Se, infatti, non si capiscono le loro funzioni e il loro intreccio, allora i risultati della loro trascuratezza e del loro abbandono diventano imprevedibili e incomprensibili. Per questo motivo la maggioranza dei sostenitori *oborto collo* di Adolf Hitler dopo la Guerra sosteneva di non aver previsto ciò che sarebbe avvenuto. Questo è, invero, comprensibile perché essi non attribuivano sufficiente importanza ai *mezzi* politici e

¹ Uso la parola “istituzione” nel senso sociologico appena descritto, cioè “modo di comportamento prevedibile e standardizzato”, e non nel senso giuridico.

² Cfr. ad esempio P.T. BAUER, *Dalla sussistenza allo scambio. Uno sguardo critico sugli aiuti allo sviluppo*, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2009; A. SEN, *Development as Freedom*, Oxford University Press, Oxford 1999. Benedetto XVI afferma la stessa convinzione nell'enciclica *Caritas in veritate*.

³ Cfr. per questa tematica M. KRIELE, *Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 2003⁶, 291; M. RHONHEIMER, *La realtà politica ed economica del mondo moderno e i suoi presupposti etici e culturali*, in G. BORGONOVO, A. CATTANEO (a cura di), *Giovanni Paolo teologo. Nel segno delle encicliche*, Mondadori, Milano 2003, 158.

ai *processi* democratici ma quasi esclusivamente ai *fini* da raggiungere. Ancora una volta risulta essere decisivo sottolineare come non sia sufficiente l'etica individuale ma sia necessaria ed inevitabile altresì un'etica delle istituzioni.

Tornando allo scenario economico, le istituzioni e la relativa prassi economica richiedono una specifica etica "interna all'economia" che si pronunci su questioni specificamente economiche riferendosi ai mezzi e agli strumenti economici: l'organizzazione dell'economia e delle imprese, le strutture finanziarie, le leggi economiche, le configurazioni istituzionali, processi e operazioni nello svolgersi dell'economia globale ecc. Se non comprendesse, accettasse e parlasse all'interno della logica economica, la morale diventerebbe moralismo.

IV. L'IMPORTANZA DEI CRISTIANI LAICI

La scienza moderna dell'economia (*economics* in inglese) è frutto di una riduzione metodologica. Essa, infatti, veniva trattata dalla comprensione aristotelica e medievale quale parte dell'etica e la metodologia usata, di conseguenza, era prescrittiva: analizzava il comportamento degli operatori economici sotto l'aspetto del loro dovere e prescriveva ciò che era conforme alla giustizia. La preoccupazione dei medievali e degli scolastici era la giustizia. Adam Smith invece, e ciò ha dato all'autore il merito di diventare il "padre" dell'economia politica, analizza l'economia come scienza descrittiva negli stessi termini della scienza naturale di carattere newtoniano. Essa scopre e descrive le regole che reggono il funzionamento meccanicistico dell'insieme. Il mercato, come il sistema planetario, funziona in armonia stabilita da una mano invisibile, obbedendo alla legge del *self-interest*. Tale impostazione rappresenta, evidentemente, una riduzione, seppur legittima, dei termini della questione ed è accettabile solo a condizione che si mantenga nei limiti del proprio metodo e rimanga consapevole proprio di tali limiti: non si tratta, infatti, di una metodologia che permette enunciati sulla persona umana e sulla società dal punto di vista etico e spirituale. E per il lavoro quotidiano nell'economia non esclude affatto la vigenza e la rilevanza dei criteri etici. L'agire economico (*economy* in inglese), come ogni azione umana, viene regolato anche dall'etica. *Economics* ed *ethics* formano "overlapping circles", cioè, ambiti sovrapposti. Ciascuno ha una parte di autonomia ma ci sono ambiti nucleari che sono comuni. Si pensi, per esempio, a un produttore di un milione di macchine all'anno. Nonostante uno stretto controllo di qualità non può evitare che ogni anno ci siano 50 casi letali a causa dei difetti materiali delle macchine coinvolte negli incidenti stradali. Per ognuna di queste 50 persone deve prevedere un risarcimento di 200.000 euro. Questo fa sì che debba aggiungere dieci euro ai costi di produzione di ogni macchina. È un calcolo economicamente doveroso che non significa affatto che egli valuti la vita umana a un prezzo di dieci euro. Se, invece, gli venisse in mente l'idea di risparmiare costi riducendo il controllo di qualità ed accettando consapevolmente più morti, perché sarebbe meno costoso pagare i risarcimenti che non mantenere la struttura del controllo di qualità, avrebbe commesso un errore etico: la dignità

umana non ammette calcoli di questo tipo. La vita umana, la dignità umana, la libertà ecc., sono valori in cui economia ed etica si sovrappongono. Come nell'esempio ci sono aspetti economici legittimi anche in queste materie ma la dimensione etica è decisiva.

L'analisi sin qui svolta voleva sottolineare la necessità che l'evangelizzazione dell'economia deve partire necessariamente dall'interno:¹ sono i cristiani laici che lavorano con competenza professionale nel seno della società e di tale settore particolare che non solo devono riempire tutte le strutture con la luce e il refrigerio di Cristo ma devono, anche, scoprire i modi di farlo. Ciò vuol dire che i laici non sono solo i semplici esecutori di direttive magisteriali ma sono, altresì, coloro che nella propria coscienza scoprono gli imperativi etici concreti nelle circostanze molteplici e variabili del tempo e della geografia. Sono i laici che in prima linea esercitano il loro lavoro economico, che hanno cioè la vocazione professionale di creare, distribuire e di promuovere ricchezza, che non usano le realtà terrene per "alienarle" e convertirle in un pulpito per predicare un "messaggio spirituale", ma che riescono a scoprire i valori etici e spirituali inerenti al loro lavoro e all'economia come tale.

Con grande naturalezza e in modo quasi spontaneo, i laici cristiani, con una coscienza ben formata e illuminata dalla fede e con una forte vita di preghiera, metteranno in pratica la distinzione dei tre livelli segnati dal Servo di Dio Paolo VI nella sua lettera apostolica *Octogesima adveniens*: Principi – criteri – direttive.² Al livello superiore si trovano i principi della Rivelazione spiegati dalla teologia; ma la ragione ha bisogno pure della filosofia per concretizzare i principi; e per applicarli nell'agire ci vuole pure la conoscenza dei fatti tramite le scienze umane. Un cristiano impegnato nell'impresa della nuova evangelizzazione nello scenario economico è chiamato a muoversi simultaneamente sui tre livelli. Ha bisogno della saggezza della fede per conoscere il rapporto di tutto il creato con Dio; della prudenza che guida l'agire umano ragionevolmente secondo le virtù e le norme scoperte dall'etica filosofica; e della tecnica per applicare la saggezza e la prudenza alla realtà concreta e contingente. Un cristiano deve conoscere i principi, sviluppare una filosofia economica conforme ai principi stessi ed essere aggiornato sui fatti e dati. Non basta la fede cristiana per essere un buon professionista, anzi, entusiasmi religiosi senza professionalità possono essere pericolosi.

V. IL COMPITO DEL MAGISTERO

Il Magistero della Chiesa e la Chiesa quale istituzione, sebbene abbia la competenza di dare il proprio giudizio morale anche sui particolari della vita sociale quando ciò sia richiesto dai diritti fondamentali della persona e dalla salvezza

¹ Cfr. SINODO DEI VESCOVI, *Lineamenta*, 7.

² PAOLO VI, Lettera apostolica *Octogesima Adveniens*, 4: AAS 63 (1971) 403: «Spetta alle comunità cristiane analizzare obiettivamente la situazione del loro paese, chiarirla alla luce delle parole immutabili dell'evangelo, attingere principi di riflessione, criteri di giudizio e direttive di azione nell'insegnamento sociale della chiesa, quale è stato elaborato nel corso della storia».

delle anime,¹ non hanno il compito di proporre “soluzioni tecniche”, ma esse possono e devono illuminare tutti i settori della vita umana con la propria dottrina sui principi.² Per promuovere questo compito, Benedetto XVI ha scelto un atteggiamento molto positivo nei confronti dell’economia, chiamando a superare la contrapposizione fra economia e Stato, fra economia e società, e a dare spazio alla fraternità, alla logica del dono, alla gratuità, alla reciprocità e alla relazionalità nell’economia e nello spazio pubblico in generale.³ Rifacendosi alla tradizione cattolica scolastica e, in particolare alla scuola francescana, il Santo Padre incoraggia ad usare un linguaggio positivo nei confronti dell’economia evitando di vederla come paurosa o minacciosa e sottolineandone, piuttosto, il grande bene che produce nella e per la società. Sono gli imprenditori che continuamente innovano, corrono rischi e creano opportunità aprendo così un orizzonte di speranza per la gioventù e per le famiglie.

Alla luce di tali premesse la Dottrina sociale della Chiesa, chiamata in causa dalla nuova evangelizzazione nello scenario economico, ha un compito particolarmente delicato: ad essa, infatti, si chiede la ricerca di un nuovo equilibrio fra mercato, Stato e persona. I passi di questo cammino sono, dunque, i seguenti:

Trovare un linguaggio positivo nei confronti del mondo economico: la dottrina sociale cattolica ha dovuto superare un retaggio dottrinale tendenzialmente scettico nei confronti del profitto, del commercio e della logica liberale di mercato.

Umanizzare l’economica tramite l’etica: il sistema liberale deve superare una sua difficoltà per ricostruire il bene comune dalla frammentazione del sociale in diritti individuali avvenuta nell’era moderna.

Cristianizzare l’economia: il tentativo di inserire la carità evangelica come principio sociale nella compagine pubblica è una sfida aperta che non può essere risolta con il ritorno al passato.

VI. LO SCETTICISMO NELLA TRADIZIONE

I Padri della Chiesa avevano un linguaggio e un atteggiamento positivo nei confronti del commercio. Essi presupponevano l’ammissibilità dello stesso ed anzi era la stessa società monetizzata e commerciale in cui vivevano che forniva loro il lessico con cui esprimere le realtà spirituali. Così usavano addirittura un linguaggio commerciale per spiegare la redenzione come “*sacrum commercium*” (misterioso scambio)⁴: Cristo ci ha comprati per il prezzo del suo sangue. Sant’Ambrogio drammaticamente descrive il diavolo come cattivo usuraio che

¹ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 76.

² Cfr. ad esempio BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, 9: «La Chiesa non ha soluzioni tecniche da offrire».

³ Cfr. BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, soprattutto nel capitolo terzo «Fraternità, sviluppo economico e società civile».

⁴ Prefazio III della Liturgia eucaristica di Natale che usa parole di papa Leone I Magno; cfr. in M.F.T. LOVATO (ed.), *Messale romano: le orazioni proprie del tempo; nuova versione con testo latino e fonti*, San Lorenzo, Reggio Emilia 1991, 92.

dà i peccati come prestito con usura ad Eva (essa indebita tutta l'umanità ma Cristo ci libera ad un prezzo altissimo: il suo sangue¹). Nella tradizione patristica il termine "economia" viene associato con il concetto di "redenzione" come si constata usando un qualsiasi dizionario di teologia patristica. Se si vuole trovare qualcosa sull'economia intesa nel senso odierno si deve cercare sotto le voci "negotium" o "commercium". I Padri avevano piuttosto preoccupazioni sociali e, in luogo di una teoria economica, si sforzano di formulare una teoria sociale: essi vogliono alzare la loro voce per proteggere i poveri contro lo sfruttamento, richiamare ed organizzare l'assistenza per le vedove, i malati, gli orfani e i forestieri, predicare contro lo sperpero, il lusso irresponsabile e contro l'usura in quanto interesse sproporzionato nei prestiti ai bisognosi.²

Un atteggiamento negativo verso il commercio scaturì, invece, dal feudalesimo per il quale il commerciante era una figura ambigua: se da un lato i mercanti erano utili e persino imprescindibili per la società, dall'altro, il loro comportamento poteva suscitare dubbi visto che essi lavoravano per il proprio tornaconto senza aumentare, almeno apparentemente, il benessere pubblico. Questo pregiudizio risulta evidente nelle Sentenze di Pietro Lombardo (ca. 1158) e in uno dei testi aggiunti al Decreto di Graziano (ca. 1140) nel dodicesimo secolo, chiamato "*palea eiciens*" (un commento al Vangelo di Mateo, proveniente dal Ps.-Crisostomo). Questi testi dichiarano inequivocabilmente il commercio come professione illecita per un cristiano.³

Nella "rivoluzione commerciale" dal dodicesimo al quattordicesimo secolo⁴ tale convinzione diventò insostenibile, perché la società, sotto l'influsso della crescita commerciale e demografica nonché della nascita della borghesia, era profondamente cambiata. Inoltre i membri dei nuovi ordini religiosi, soprattutto i francescani, provenivano in buona parte dal ceto commerciale e borghese. Lo stesso san Francesco era figlio di un commerciante e, prima di lasciare tutto, esercitava la professione commerciale. Dal tredicesimo secolo gli scolastici sottolineano che il commercio compie una funzione necessaria e socialmente utile: essi si rifanno al pensiero di sant'Agostino il quale autorevolmente sosteneva come i vizi collegati con il commercio vadano ascritti ai mercanti e non al commercio in quanto tale.⁵ Quest'atteggiamento del santo di Ippona venne

¹ AMBROGIO, *De Tobia*, PL XIV, 770-771.

² Cfr. O. NUCCIO, *Il pensiero economico italiano*, vol. I, tomo 1, *Le fonti (1050-1450). L'etica laica e la formazione dello spirito economico*, Gallizzi, Sassari 1984, 411.

³ Per più dettagli cfr. D. WOOD, *Medieval Economic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, 112; O. LANGHOLM, *Economics in the Medieval Schools. Wealth, Exchange, Value, Money & Usury according to the Paris Theological Tradition, 1200-1350*, Brill, Leiden - New York - Köln 1992, 102.

⁴ Questo concetto fu diffuso (ma non coniato) da Robert S. Lopez. Cfr. specialmente R.S. LOPEZ, *The Commercial Revolution of the Middle Ages 950-1350*, Cambridge University Press, Cambridge 1971, ristampa 1976; IDEM, *The Trade of Medieval Europe: the South*, in M.M. POSTAN, E. MILLER (ed.), *The Cambridge Economic History of Europe*, vol. II, *Trade and Industry in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1987², 306.

⁵ AGOSTINO, *Enarrationes in Psalmos*, Salmo 70, versetto 15, NBA XXVI, Città Nuova, Roma 1970, 745-747. Lo cita ad esempio TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 77, a. 4 sed contra.

recepito sia dalla Scuola domenicana sia dalla Scuola francescana, cioè dalle due grandi Scuole medievali, seppur di modo diverso.

Intorno all'anno 1260, i Domenicani Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, i primi commentatori di Aristotele in latino, poterono disporre della traduzione al latino della *Politica* fatta dal loro confratello Guiglermo Moerbeke. Grazie a un felice errore nella traduzione non si ripropose la condanna aristotelica del commercio (*kapeliké*) ma quest'ultimo venne definito come un'attività fondamentale al fine di procurarsi il necessario per una vita dignitosa conforme al proprio status di vita. Rimane pur sempre un certo scetticismo visto che, in ogni caso, Tommaso comanda ai chierici di astenersi dal commercio perché essi devono evitare non solo ciò che è cattivo ma anche ciò che sembra tale.¹

Nella tradizione francescana, da Alessandro di Hales in poi, il tenore generale è che il commercio è utile e necessario ma permeato da pericoli morali. Nella sua *Summa Theologiae* Alessandro di Hales pone l'attenzione sulle circostanze in cui si svolge il commercio stesso: quest'ultimo risulta di per sé un'attività lecita ed ammissibile salvo che sia condotta dalle persone sbagliate, nel modo sbagliato e nel momento sbagliato. In questo ultimo caso esso diverrebbe, inevitabilmente, riprovevole (anche san Bonaventura condivide questa posizione). Nel corso degli anni l'atteggiamento, soprattutto nella Scuola francescana, diventa sempre più positivo e compiacente nei confronti del commercio. Richard Middleton già loda i mercanti e nel trecento gli stessi vengono innalzati proprio dai francescani come costruttori della pubblica felicità.² Aderendo alla tesi sostenuta da Diana Wood possiamo, dunque, caratterizzare lo sviluppo della teoria del commercio nella dottrina scolastica in tre passi: dalla condanna alla giustificazione all'esaltazione.³

Un'altra difficoltà grande che la tradizione cristiana ha dovuto affrontare per riconciliarsi con il sistema economico moderno fu il divieto come usura di ogni forma di interesse per un prestito. L'interesse per l'uso del capitale finanziario è un elemento centrale ed essenziale dell'economia moderna senza la quale essa non potrebbe funzionare. Il diritto romano, dopo aver sancito l'ammissibilità dell'istituto, ne aveva dato una rigida disciplina introducendo un tetto legale agli interessi esigibili da parte del creditore. Il Concilio di Nicea aveva accettato questo regolamento proibendo, però, ai chierici la richiesta di qualsiasi interesse. Ma se questa disciplina fu sempre pacificamente vigente nelle Chiese orientali altrettanto non può essere detto con riferimento alla Chiesa occidentale dove, invece, lo sviluppo fu diverso.⁴ Nei tempi carolingi il divieto di ogni interesse per i chierici venne esteso ad ogni cristiano: nessuno, infatti, doveva chiedere

¹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 77, a. 4, ad 3; e q. 187, a. 2.

² Cfr. LANGHOLM, *Economics*, 135; e soprattutto G. TODESCHINI, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Il Mulino, Bologna 2004.

³ WOOD, *Medieval*, 111-120.

⁴ L'opera più completa al rispetto è di J.T. NOONAN, *The Scholastic Analysis of Usury*, Harvard University Press, Cambridge 1957.

più della somma che aveva dato in prestito. Quando gli scolastici medievali affrontarono la questione la dottrina ecclesiastica sull'usura si era ormai consolidata e rappresentava una tradizione plurisecolare e quasi irremovibile. Essi condividevano, dunque, la salda convinzione per cui accettare interesse per un prestito fosse un peccato mortale. Ma se in una società feudale ed agricola, in cui i prestiti erano di consumo e venivano sollecitati solo in casi di urgente bisogno, una simile condanna poteva avere senso, ciò non può essere incondizionatamente accettato in un'economia monetizzata quale, ad esempio, la nostra. Il grande studioso del pensiero economico medievale, Raymond De Roover, pur essendo egli stesso talvolta critico dei tentativi di giustificazione proposti dagli scolastici, poté ugualmente constatare come la condanna dell'usura non abbia frenato od ostacolato lo sviluppo economico europeo ed, anzi, si rese conto come proprio quest'ultimo sia stato un catalizzatore per inventare molte forme di finanza che costituiscono il fondamento del sistema bancario odierno: cambio, società commerciali, contratti di rendita, titoli di stato ecc.¹

Le fondamenta per l'economia moderna e per una nuova comprensione di essa nel seno della Chiesa furono messe dalla Scuola Francescana del trecento e quattrocento nonché dalla Scuola di Salamanca del cinquecento. È corretto dire che i concetti di base dell'economia moderna furono sviluppati nel periodo scolastico e giunsero ad Adam Smith e all'economia moderna tramite le opere della scolastica tardiva. Lo stesso Joseph A. Schumpeter ha scritto che questi autori scolastici, di tutte le diverse scuole, hanno senza dubbio intuito tanti elementi della scienza economica.² Il concetto di capitale, per esempio, è stato coniato da frati che avevano emesso un voto di povertà: grazie al lavoro umano la moneta diventa *caput*, cioè, sorgente di nuova ricchezza. Anche la contabilità è un'invenzione monacale. Furono i francescani ad allestire per primi una rete di 150 monti di pietà in tutta Italia ed all'estero. Essi avevano lo scopo di porgere crediti, non ai mendicanti, ma ai piccoli artigiani e imprenditori (oggi li chiameremmo "piccole e media imprese") che in momenti di crisi si trovavano nella morsa degli usurai. L'attività di questi ultimi non aveva ancora puntuale disciplina giuridica e ciò permetteva loro di esigere interessi esorbitanti e di prendere come pegno gli strumenti, arnesi e il bestiame che servivano ai poveri come unici mezzi di produzione intrappolandoli, in questo modo, in un'emergenza senza uscita. Questa situazione fu rovesciata dai monti di pietà per i quali i francescani dovevano creare la cornice teologica necessaria incontrando, purtroppo, grandi resistenze anche all'interno della Chiesa stessa. Tutti questi fermenti teologici di sviluppo sorsero ovunque reggesse la tendenza paleo-capitalistica: nel nord

¹ R. DE ROOVER, *Scholastic Economics. Survival and Lasting Influence from the Sixteenth Century to Adam Smith*, in J. KIRSHNER (ed.), *Business, Banking, and Economic Thought in Late Medieval and Early Modern Europe. Selected Studies of Raymond de Roover*, The University of Chicago Press, Chicago - London 1974, 332.

² Cfr. J.A. SCHUMPETER, *History of Economic Analysis*, Oxford University Press, New York 1954, 97.

di Italia rinascimentale, e poi nell'Illuminismo italiano a Napoli e a Milano con le loro cattedre di economia civile.¹ Anche da tutto questo Benedetto XVI ha preso spunto per alcuni importanti concetti dell'enciclica *Caritas in veritate*.

VII. I PROBLEMI DEL SISTEMA LIBERALE

Nella *communitas* antica e medievale non si concepiva una vita etica al di fuori dalla *polis*. La *polis* aveva lo scopo di rendere virtuosi gli uomini: senza l'inserimento in una *polis* non era concepito un modello di vita virtuoso. Nella tradizione aristotelica-tomista, la "parte" viene compresa ed analizzata partendo dal "tutto": ad esempio un organo del corpo può essere definito in quanto parte viva dell'organismo vivo; allo stesso modo l'individuo umano è parte del tutto, della comunità e viene compreso solo partendo dalla comunità.² In questo modo il bene comune è essenzialmente e gnoseologicamente anteriore e prioritario al bene individuale. Tutte le intuizioni economiche del medioevo (ad esempio sulla proprietà privata, l'utilità del commercio, le cause per cui la legge civile, diversamente dalla morale, non proibiva l'usura ecc.) derivano dal bene comune. La stessa proprietà privata fu giustificata perché era (ed è) conveniente per il bene comune: i proprietari lavorano meglio degli amministratori di una cosa comunale in un sistema collettivista. Anche il commercio e lo scambio venivano giustificati in quanto erano di utilità pubblica. Nella visione medievale non c'era bisogno di ricomporre la società, frammentata dai vari diritti individuali antagonisti, per formare un bene comune. Il bene comune era anteriore al bene individuale. Nella filosofia politica moderna si rovescia questa concezione. Per John Locke il primo diritto è la proprietà privata: l'uomo, con il proprio lavoro, si appropria dei frutti e degli oggetti prodotti; con le eccedenze della produzione comincia lo scambio e gli uomini si uniscono per meglio garantire la protezione della loro proprietà (vita, sicurezza, beni).³ Quindi, in questa prospettiva, il bene individuale risulta essere non solo anteriore ma addirittura all'origine del bene comune.

L'età moderna e, in particolare il superamento della prospettiva medievale in cui la comunità prevale sull'individuo, ci hanno permesso di far nascere un individuo e i suoi relativi diritti i quali, proprio perché attengono ad un soggetto in quanto tale, possono anche trovarsi in una posizione di conflittualità con il bene e l'interesse della comunità. Però, in questo nuovo assetto, serve un nuovo fondamento per la vita comune poiché la visione totalizzante è andata persa. In economia questo nuovo fondamento si chiama mercato: nello scambio di mer-

¹ Per una riflessione storica cfr. L. BRUNI, S. ZAMAGNI, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna 2004.

² Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 92, a. 1, ad 3; I-II, q. 96, a. 4; II-II, q. 64, a. 2, ma anche I-II, q. 21, a. 4, ad 3., che dimostra che san Tommaso non era affatto totalitarista.

³ Cfr. J. LOCKE, *The Second Treatise of Government*, in I. SHAPIRO, (ed.), *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, Yale University Press, New Haven - London 2003, specialmente capitoli v e VII, 111-121, 133-141.

cato, in linea di massima, la diversità non importa. Non importa quale religione, quale etnia, quale cultura uno abbia purché possa pagare. Il sistema dei prezzi e della moneta sterilizza tutti quegli elementi che potrebbero essere conflittuali. Il mercato diventa, in tale modo, mediatore di relazioni: chiunque possa pagare viene incluso nel sistema. Questo però genera due effetti antitetici: accanto all'effetto inclusivo il mercato produce anche solitudine e tristezza perché il sistema moderno esclude la fraternità e la carità sociale che vengono rilegati alla famiglia e al privato.¹

Fraternità, benevolenza, carità sociale, solidarietà vengono ristretti all'ambito privato: essi costituiscono una minaccia per il pubblico perché le esigenze e le conseguenze della carità non sono assolutamente prevedibili. La fraternità universale è una manifestazione di *agapé* (amore disinteressato e donazione di sé stesso) e in quanto tale non è simmetrico come lo è invece un contratto. Quest'ultimo è un *do ut des*, è un istituto caratterizzato dallo spirito sinallagmatico in cui entrambe le parti si scambiano reciprocamente una prestazione avente un valore calcolato e prevedibile. Invece l'amore (la carità, la benevolenza) esula da questa logica ed anzi è incompatibile con essa. L'amore dà senza contraccambio, senza calcolo. L'amore trascende la persona che ama. La persona che ama si immedesima con la persona amata: il bene per l'altro diventa il bene proprio, il male altrui diventa il proprio male. L'amore è imprevedibile e non si lascia, dunque, inserire in una struttura socio-giuridica che abbisogna di regolarità e di prevedibilità.

La carità, quindi, non è applicabile come principio sociale strutturante. Simili tentativi sono falliti clamorosamente. «Per la prima volta nella storia», scrisse Maxim Gorkij nell'anno 1934 riguardo al comunismo sovietico, «la vera carità è organizzata come forza creatrice e si propone la liberazione di milioni di operai»². «L'amore è una forza selvaggia» scrisse Jacques Maritain.³ L'amore non si lascia addomesticare e mettere in catene da un sistema sociale regolare. Ma senza amore non vuole vivere nessuno, o almeno, senza amore nessuno può diventare felice. Per usare, infine, un'immagine di sant'Ambrogio: l'amore è come il sole che riscalda e illumina tutto.

È superfluo dire che la sfida dell'evangelizzazione o della cristianizzazione nello scenario economico risiede proprio in questa grande domanda che dobbiamo affrontare seriamente e responsabilmente: si può introdurre la carità (la fraternità, l'amore, la solidarietà) nell'economia e nello spazio pubblico? E in che modo ciò può essere fatto? La risposta a questa domanda, come si vede, è decisiva perché è proprio in tale risposta che si possono e devono concentrare

¹ Cfr. L. BRUNI, *Communitas e Fraternità*, in L. BRUNI, S. ZAMAGNI (ed.), *Dizionario di economia civile*, Città Nuova, Roma 2009, 202-208 e 439-444.

² «Prawda» 23 maggio 1934, citato secondo J. MARITAIN, *Christlicher Humanismus. Politische und geistige Fragen einer neuen Christenheit*, Carl Pfeffer Verlag, Heidelberg 1950, 69. Maritain a sua volta cita H. ISWOLSKY, *L'homme 1936 en Russie soviétique*, Courier des Iles, Paris 1936, senza pagina.

³ MARITAIN, *Christlicher Humanismus*, 69.

gli sforzi autenticamente cristiani di tutti coloro che operano in tale settore e sono chiamati a testimoniare ciò che hanno incontrato nel loro cuore.

VIII. LA CARITÀ COME PRINCIPIO SOCIALE, SFIDA APERTA CHE NON PUÒ ESSERE RISOLTA CON UN RITORNO AL PASSATO

Il punto di partenza per risolvere questo grande interrogativo è la libertà perché si può amare solo in libertà. Il mercato libero, in questa ottica, è la soluzione e non il problema. Esso è l'unica forma etica e cristiana di mercato perché è l'unica forma che rispetta la libertà e la dignità umana. È questo un motivo di speranza perché l'ultima ed inesauribile risorsa dell'economia è la mente umana liberata, la sua capacità inventiva ed imprenditoriale. Ovviamente, per essere libero il mercato ha bisogno di etica, di leggi civili e di cultura, non stiamo parlando di un mercato selvaggio. Il libero mercato è un'acquisizione culturale, non solo un fenomeno economico soggetto a regole tecniche di commercio e scambio. È un'acquisizione che si basa sui valori e le virtù condivise dalla maggioranza di coloro che sono impegnati nell'attività economica, e dipende da questi. Quando la cultura va perduta o si indebolisce, lo stesso accade anche al libero mercato. Stiamo assistendo ad una crisi culturale che si manifesta, tra le altre cose, nell'indebolimento delle istituzioni della società. Sembra che vi siano, nelle istituzioni sociali, un crescente bisogno di un senso del bene comune e di una buona *leadership* che non possono essere sufficientemente soddisfatte.

C'è quindi spazio per la carità nel libero mercato? È possibile irradiare in modo strutturale ed istituzionale, secondo la logica dell'etica sociale, il nucleo del messaggio cristiano?

Il Vangelo, è bene precisarlo, non è un programma socio-economico o politico. Noi cristiani non abbiamo una formula magica che ci risparmi la faticosa ricerca del bene pratico. Non esistono né un'economia né uno Stato specificamente cristiano. Dall'altro canto però non si può e non si deve rinchiudere la fede cristiana in una nicchia di individualismo pietista perché l'agire socio-economico e politico è di indubbia rilevanza salvifica (che non vuol dire che esso si identifichi con il Regno di Dio). In questo senso il Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa rimanda alla carità quale "criterio supremo e universale dell'intera etica sociale". Come da una "sorgente interiore", i principi e valori della Dottrina scoprono le ingiustizie e vi mettono rimedio.¹ "La carità è la via maestra della dottrina sociale della Chiesa", afferma Benedetto XVI nella sua enciclica sociale "*Caritas in veritate*".² Ma è possibile usare la carità come struttura sociale? È possibile, in altri termini, istituzionalizzare la carità? Non è facile rispondere. Se la carità venisse istituzionalizzata allora essa stessa diverrebbe giustizia (sociale) perché gli individui acquisiscono diritti a delle azioni

¹ PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, Lev, Città del Vaticano 2005, n. 204-208.

² BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, 2.

pubbliche (o private) istituzionalizzate, standardizzate, regolari e, soprattutto, prevedibili. In questo modo la carità però rischia di perdere il carattere di amore e diventa contrattuale svuotandosi del suo senso più intimo e caratteristico. In un certo senso, si può dire che lo scopo dell'etica sociale di ispirazione cristiana è quello di rendere superflua la carità sociale. Prendiamo, ad esempio, la parabola del buon samaritano, probabilmente uno dei brani più conosciuti ed universalmente accettati¹: le reazioni lodevoli tanto del salvatore quanto dell'albergatore si iscrivono nella logica dell'etica individuale e rappresentano, pertanto, azioni di responsabilità personale. La prospettiva dell'etica sociale, tuttavia, è diversa. Se si cercasse di risolvere la medesima situazione alla luce dei principi di etica sociale si penserebbe, invece, alla creazione di istituzioni di sicurezza stradale, di polizia, di assistenza sanitaria, di ambulanza. Come si vede si tratterebbe di cercare e trovare delle soluzioni che in modo istituzionale affrontino e risolvano i problemi. Molte delle società attuali, grazie anche al retaggio cristiano e specie al "caricamento" delle strutture giuridiche con l'idea della dignità umana, si sono dotate di istituzioni di assistenza sociale. Negli stati costituzionali liberal-democratici con un'economia sociale di mercato, in realtà, si vive circondati dalla carità sociale istituzionalizzata. La carità è diventata giustizia sociale, ma pur così rimane sempre essenzialmente carità sociale. E anche quando tanti aspetti della carità sono istituzionalizzati, la carità sociale non è mai superflua, perché le circostanze cambiano. Ciò che una volta era necessario non lo è più e, al rovescio, ciò che non era doveroso lo diventa. Per scoprire questi cambiamenti e reagire nei loro confronti ci vuole sempre un "cuore palpitante" che sente e che ama. La carità cristiana e la conseguente responsabilità sociale sono questo cuore in seno alla società che, come un sensibile sismografo, reagisce ai bisogni. La carità è la "condizione di visibilità" dell'ingiustizia sociale.²

Quindi è vero ciò che scrive il Papa: la carità è la via maestra della dottrina sociale. Ma è altrettanto vero che anche la carità, al pari del Vangelo, non è un programma politico o socio-economico. La "via maestra" sfocia e si ramifica nei cammini e sentieri dei principi sociali come sono stati sviluppati dopo l'enciclica *Rerum novarum*: la dignità umana, il bene comune, la sussidiarietà e la solidarietà. Questi quattro principi sono inscindibilmente intrecciati ed interdipendenti e, nel loro insieme, manifestano come la giustizia e la carità possano essere vissute anche istituzionalmente come strutture sociali. Già gli stoici e i Padri della Chiesa, soprattutto i latini, attribuiscono il primo posto alla giustizia. La giustizia è la virtù sociale per antonomasia. Ma senza amore la giustizia non è vivibile. Senza amore, che vivifica tutte le strutture e istituzioni dal di dentro, tutto crollerebbe. Anche la dignità umana, cioè il rispetto e la protezione di ogni singola persona contro qualsiasi degradazione, è frutto più dell'amore che non

¹ Lc 10,29-37.

² L'espressione è di N. MONZEL, *Solidarität und Selbstverantwortung. Beiträge zur christlichen Soziallehre*, Karl Zink, München 1959, 53.

della giustizia, perché è l'amore che afferma l'altro senza condizioni. Con molta acutezza questo delicato quanto fondamentale passaggio era stato intuito da san Josemaria: «Siate persuasi che non potrete mai risolvere i grandi problemi dell'umanità unicamente con la giustizia. Quando si fa giustizia e basta, non c'è da meravigliarsi che la gente si senta ferita: la dignità dell'uomo, che è figlio di Dio, chiede molto di più. La carità deve accompagnare e penetrare tutto, perché addolcisce, deifica [...]»¹

IX. L'ORIENTAMENTO FORNITO DALL'ENCICLICA *CARITAS IN VERITATE*

Per stimolare la riflessione su questa linea, Benedetto XVI nella *Caritas in veritate* propone di “fare spazio al principio di gratuità come espressione di fraternità”². Tale principio (che lo stesso Santo Padre affianca alla logica del dono) non esclude la giustizia ed anzi la include in un sorprendente quanto forse inaspettato dualismo. “Mentre ieri si poteva ritenere che per prima cosa bisognasse perseguire la giustizia e che la gratuità intervenisse dopo come un complemento, oggi bisogna dire che senza la gratuità non si riesce a realizzare nemmeno la giustizia”³.

Un dono non è un regalo: in economia si vende, domina la concorrenza e bisogna ottenere profitto. Tutto ciò non è compatibile col distribuire regali. Tuttavia il Papa esige spazio per lo “spirito del dono” e questo spazio, in realtà, esiste. “Dono” non significa solamente dare qualcosa senza contraccambio. Ciò sarebbe il “dono” assoluto, il “puro” regalo. Si tratta piuttosto della seguente realtà: commerciare è sempre uno scambio di merci o di altri beni materiali tra persone. Tale scambio è possibile solo all'interno di una relazione personale che può essere di svariata natura (umana, disumana, amichevole, leale, di sfruttamento, sbilanciata ecc.). Una relazione umana, affinché sia considerata tale, necessita in primo luogo che ci sia un “pre-dono” (*Vorgabe*) ovvero riconoscere l'altro come proprio prossimo con la sua dignità, fidarsi dell'altra persona e mettersi nei suoi panni. Questo pre-dono dà al rapporto commerciale il suo senso specifico: la relazione sarà umanamente corretta o scorretta, di sfruttamento o di lealtà, a seconda del modo di porsi verso il partner commerciale o verso il prossimo al quale si rivolge il commercio economico in generale. Il pre-dono è al contempo dono-di senso (*Sinngebung*). Laddove mancasse questo contenuto di senso allora la relazione diventerebbe, inevitabilmente, disumana ed il prossimo si trasformerebbe in un mero strumento per la realizzazione del proprio interesse e del proprio tornaconto. Per questo motivo allora il dono nello spirito della gratuità è segno di civiltà della società.⁴

È difficile definire la gratuità. Lo stesso vivere insieme in modo umano è impensabile ed impossibile senza la gratuità: senza la gratuità non c'è vero incon-

¹ J. ESCRIVÁ, *Amici di Dio*, Ares, Milano 1999, 172.

² BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, 34.

³ *Ibidem*, 38.

⁴ Cfr. P. DONATI, *Dono*, in BRUNI, ZAMAGNI, *Dizionario di economia civile*, 279-291.

tro umano con il prossimo e senza gratuità non c'è fiducia, elemento indispensabile per la stabilità del mercato e della società.

Il concetto di gratuità non deve essere inteso come “cose fornite gratis” poiché si tratta di una peculiarità o di una dimensione del nostro agire. Gratuità non significa “distribuzione a prezzo zero” bensì “impagabilità”, “qualcosa che non ha prezzo”. Questo è esattamente ciò che Kant intendeva con il concetto di dignità dell'uomo: l'uomo ha dignità ma non prezzo. La dignità umana è il fondamento e la sorgente di tutti i diritti umani e l'espressione della mutua trascendenza di persona e società: la persona, per essere sé stessa, ha bisogno di vivere in società ma non si esaurisce in essa; la società serve alla persona ma al tempo stesso ne è superiore. Questa differenza di mutua trascendenza in un collegamento inscindibile di compenetrazione è la dignità umana: ogni persona è unica, irripetibile, indisponibile, incommensurabile e incomunicabile. È fine in sé e non mezzo. Il comportamento “gratuito” nell'economia sta nel riconoscimento della dignità dell'altro. Gratuità significa, dunque, relazioni genuinamente umane che non si lasciano strumentalizzare per scopi di profitto o di mera efficienza¹. Questo è appunto il dilemma: la domanda di relazioni veramente umane aumenta e le “risorse” di beni relazionali sono scarse; ma questi beni relazionali non possono essere offerti dal mercato. Come si potrebbe soddisfare la richiesta se proprio l'offerta economica di una “relazione umana” distruggesse l'agognato “bene relazionale” con la sua strumentalizzazione?²

Riassumendo, la nuova evangelizzazione nello scenario economico è soprattutto compito dei laici operanti già con vocazione professionale nell'economia e che ne comprendono la logica e i valori inerenti. Essi sono chiamati a svolgere le loro attività con giustizia e carità personali, consapevoli di poter incontrare Gesù lavoratore nelle loro attività. Oltre alle esigenze dell'etica individuale la nuova evangelizzazione possiede anche una dimensione sociale. I fedeli laici e gli studiosi di dottrina sociale devono riflettere sulla portata della giustizia e della carità per le strutture e il funzionamento del sistema economico globale.

¹ Cfr. L. BRUNI, *Fraternità e Gratuità*, in BRUNI, ZAMAGNI, *Dizionario di economia civile*, 439-444 e 484-488; anche da un punto di vista giuridico: A. GALASSO, S. MAZZARESE (ed.), *Il principio di gratuità*, Giuffrè Editore, Milano 2008.

² Dopo l'enciclica *Caritas in veritate* e probabilmente senza conoscerla nemmeno sono sorte iniziative e correnti di pensiero nell'ambito puramente secolare che mettono in pratica esattamente il programma tracciato dal papa. Sviluppano ulteriormente il concetto di responsabilità sociale dell'impresa, creando un modello che permette allo stesso tempo una maggiore competitività dell'impresa e la creazione di effetti positivi sociali ed ecologici. Evita il divario fra creazione di ricchezza con successiva redistribuzione di soldi a degli scopi socialmente benefici, ma slegati dal *core business* dell'impresa, e colloca la creazione di valore condiviso all'interno della stessa attiva imprenditoriale. Riesce così a integrare il bene comune nella dinamica economica ribadendone l'utilità commerciale individuale. Cfr. M.E. PORTER and M.R. KRAMER, *Creating Shared Value. How to reinvent capitalism – and unleash a wave of innovation and growth*, «Harvard Business Review» (January-February 2011) 62-77.

ABSTRACT

La Chiesa annuncia il Vangelo anche agli operatori economici. Quale senso concreto ha per l'economista la "nuova evangelizzazione" dell'ambito economico? Sebbene non esista una "economia cristiana", essere cristiani possiede dei risvolti anche nello scenario economico. Appoggiandosi sulla distinzione fra etica individuale ed etica sociale e istituzionale si profilano tre linee per la riflessione teologica e la prassi pastorale: trovare un linguaggio positivo nei confronti del mondo economico; umanizzare l'economia tramite l'etica; cristianizzare l'economia inserendovi la carità come principio sociale.

The Church proclaims the Gospel to all, including those who work in the economy. Even though there is no such thing as a "Christian economy," being a Christian must make a difference also in the economic field. What, then, does the "new evangelization" mean within the specific context of the business world? Based on the distinction between individual and social/institutional ethics, three lines of theological reflection and pastoral action are proposed: the Church must find a positive language in dealing with business people; a humanization of the business world by means of ethics must be enacted; and thereafter the economy can be Christianized by introducing charity as a social principle.