





# ANNALES THEOLOGICI

---

*Direttore*

VICENTE BOSCH

*Comitato di redazione*

MARCO VANZINI, ARTURO BELLOCQ,  
FERNANDO LÓPEZ ARIAS, CATALINA VIAL DE AMESTI

*Consiglio scientifico*

GRAZIANO BORGONOVO, ENRICO DAL COVOLO, PIERPAOLO DONATI,  
JOHANNES GROHE, ERMENEGILDO MANICARDI, PAUL O'CALLAGHAN,  
ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO, PIA DE SOLENNI

*Segretaria di redazione*

MARIA VELTRI

---

© 2026 – Edizioni Santa Croce s.r.l.  
via Sabotino 2/a – 00195 roma  
tel. (39) 06 45493637  
info@edusc.it  
www.edizionisantacroce.it

Rivista semestrale iscritta al Registro della Stampa  
del Tribunale di Roma con decreto n. 91 del 22 maggio 2018

*Direttore responsabile*

Marco Vanzini

ISSN 0394-8226  
e-ISSN 1972-4934

La Rivista è indicizzata in ATLA Religion Database® e tutti i contributi sono raccolti in ATLASerials® (ATLAS®). ATLA Religion Database e ATLASerials sono prodotti della American Theological Library Association, 300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL 60606, E-mail: atla@atla.com, www: <http://www.atla.com>. Indici e abstract sono anche disponibili in Religious and Theological Abstracts ([www.rtabstracts.org](http://www.rtabstracts.org)).

FACOLTÀ DI TEOLOGIA  
PONTIFICIA UNIVERSITÀ  
DELLA SANTA CROCE

ANNALES  
THEOLOGICI

VOLUME 40  
ANNO 2026  
FASCICOLO I

EDUSC



# COME INSEGNARE MORALE SOCIALE OGGI

## SOMMARIO

ARTURO BELLOCQ <i>Presentazione</i>	9
--	---

## QUADERNO

### INFINITE DIGNITY, HUMAN FREEDOM AND THE PLACE OF LAW

ARTURO BELLOCQ, BRETT SCHARFFS AND ANDREA PIN <i>Introductory Remarks</i>	15
RICCARDO BOLLATI <i>Dichiarazione Dignitas infinita: una proposta cristiana per la società pluralista</i>	21
D. TODD CHRISTOFFERSON <i>Dignitas Infinita: A Christian Proposal for a Pluralist Society</i>	37
DOMINIC BURBIDGE <i>Human Dignity Through Assuming Obligations: A Civic Virtue Approach</i>	51
FERNANDO SIMÓN YARZA <i>On the Limits of Human Dignity and Human Rights in the Juridical Discourse</i>	63
JEAN-PIERRE SCHOUPPE <i>The Notion of Human Dignity according to the Charter of Fundamental Rights of the European Union</i>	87
DIEGO ALONSO-LASHERAS <i>Human Dignity in Action: A Cry of Protest Against Injustice</i>	101
LEONARDO DE CHIRICO <i>Human Dignity in Action: Can a Concept Be a Game-Changer?</i>	109
BRETT G. SCHARFFS <i>The Value and Complexities of Human Dignity in Global Legal and Religious Discourse</i>	113

## NOTE

ALESSANDRA SMERILLI <i>L'impegno della Santa Sede per le sfide sociali del nostro tempo</i>	123
LUCA VALERA <i>L'ecologia: una questione cosmologica e teologica</i>	137
GREGORIO GUTIÁN <i>Come affrontare il tema del lavoro nella morale sociale attuale</i>	153
BRUNO BIGNAMI <i>Dare un'anima alla politica</i>	181
CRISTIAN MENDOZA <i>Dottrina sociale ed economia: quale dialogo?</i>	203
<i>Recensioni</i>	225
<i>Libri ricevuti</i>	253

## PRESENTAZIONE

### COME INSEGNARE MORALE SOCIALE OGGI

Dal 23 al 25 settembre 2025, la Pontificia Università della Santa Croce ha ospitato il 3° corso di aggiornamento della Facoltà di Teologia, rivolto agli ex-studenti, agli studenti e ai docenti di teologia.

Il titolo del corso, che dà il nome anche a questo volume, era: *Come insegnare morale sociale oggi*. L'obiettivo era proporre una riflessione non solo su come comprendere e affrontare i grandi temi della morale sociale oggi, ma anche sul modo più efficace per trasmetterne i contenuti e per insegnarli, sia a livello accademico che pratico. Questo era lo scopo fondamentale delle due tavole rotonde della prima e della terza giornata, al di là delle preziose indicazioni metodologiche fornite dai relatori delle conferenze principali.

La prima giornata, organizzata in collaborazione con l'International Center for Law and Religion Studies della Brigham Young University di Provo (USA), e tenuta in inglese, è stata dedicata alla riflessione sulla dignità umana. Come è noto, il rispetto e la promozione della dignità della persona umana costituiscono il principio fondamentale della dottrina sociale della Chiesa, ma sono anche alla base degli ordinamenti giuridici secolari e delle principali dichiarazioni dei diritti umani. Tuttavia, la complessa articolazione delle varie dimensioni di questo principio (teologica, filosofica, giuridica, ecc.) fa sì che la sua comprensione e le sue applicazioni pratiche assumano forme diverse, talvolta persino opposte. Stimolati dalla recente dichiarazione *Dignitas infinita* del Dicastero per la Dottrina della Fede, relatori di diverse confessioni religiose e di diverse professioni secolari hanno riflettuto sui vari aspetti della dignità umana. Riccardo Bollati e D. Todd Christofferson hanno affrontato la dimensione teologica della dignità umana, nella sua articolazione con l'antropologia e con la tutela dei diritti umani. Dominic Burbidge e Fernando Simón Yarza hanno approfondito la dimensione filosofico-politi-

ca della dignità e la sua effettiva portata come fondamento della scienza giuridica e per la convivenza nelle società pluralistiche. Ann Power e Jean-Pierre Schouppe hanno mostrato, con vari esempi reali, il valore pratico del concetto di dignità nella risoluzione di dilemmi giuridici e nelle dichiarazioni europee sui diritti fondamentali. La giornata si è conclusa con una tavola rotonda in cui esperti di vari ambiti specifici hanno dialogato sul ruolo del concetto di dignità nei loro rispettivi campi di ricerca (bioetica, libertà religiosa, comunicazione, diritto costituzionale, ecc.). I contributi della giornata, intitolata *Infinite Dignity, Human Freedom, and the Place of Law*, costituiscono un'unità all'interno di questo volume, che abbiamo voluto rendere come "Quaderno" a sé stante, corredato da un'introduzione a firma dei tre organizzatori e dai testi di alcuni dei partecipanti alla tavola rotonda.

Il pomeriggio della seconda giornata e la mattina della terza sono stati dedicati all'approfondimento di alcuni dei grandi temi della morale sociale e del loro impatto attuale. Le presentazioni, a volte brevi, ma sempre di ampio respiro, più che proporre uno *status quaestionis* dettagliato dei diversi temi o degli autori più importanti, intendono offrire spunti programmatici su come affrontare i nodi essenziali di queste aree tematiche della morale sociale. Alessandra Smerilli, Segretario del Dicastero per lo Sviluppo Umano Integrale, ha illustrato le varie forme di impegno della Santa Sede, in particolare attraverso l'attività del suo Dicastero, nell'affrontare le sfide sociali del nostro tempo, promuovendo soprattutto la comunicazione efficace tra le diverse comunità locali e le istituzioni che possono aiutarle a trovare soluzioni alle loro sfide. Luca Valera ha approfondito il concetto di ecologia integrale, mostrando come al suo interno si articolano teologia, filosofia e scienze umane per garantire un paradigma cosmologico coerente che ci aiuti a evitare derive ideologiche. Gregorio Guitián ha dedicato il suo intervento al tema del lavoro, chiedendosi se sia ancora possibile affermare che esso è la chiave principale della questione sociale, come scriveva Giovanni Paolo II, nella sua enciclica *Laborem exercens* del 1981, e in che modo ciò possa essere interpretato nel contesto attuale. Bruno Bignami riflette sul tema della politica, indicando il paradigma antropologico-etico della fraternità come quello che può dare alla politica l'anima di cui ha bisogno per poter realmente costruire il bene comune, invece di essere un mero terreno di battaglia. Cristian Mendoza propone un modello per

la relazione tra dottrina sociale (teologia) e dottrina economica, sottolineando il ruolo della fede riguardo alle finalità della vita economica, e il ruolo delle scienze sociali riguardo ai mezzi per realizzarle, in una circolarità virtuosa.

La terza giornata si è conclusa con un'animata tavola rotonda sull'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa. Diversi docenti di morale sociale (Diego Alonso-Lasheras della Pontificia Università Gregoriana, Martin McKeever dell'Accademica Alfonsiana, Renato De Moraes dell'Università Pontificia Salesiana e Luigi Orlandini dello Studio Teologico Interdiocesano di Reggio Emilia) hanno dialogato, con il contributo degli altri docenti presenti in aula e moderati da Cristian Mendoza della nostra Università, sui diversi aspetti metodologici della disciplina: dalla struttura del programma della materia alle diverse iniziative ed esempi pratici che servono a illustrarla, dall'importanza della filosofia implicita nelle diverse teorie sociali all'accesso diretto ai testi dei grandi autori, dai testi che si sono rivelati più utili alle diverse proposte pedagogiche per l'insegnamento in aula e per il lavoro a casa. Dato il carattere eminentemente pratico del dialogo, non vengono pubblicati qui gli interventi della tavola rotonda.

Ci auguriamo che il presente volume possa contribuire al rilancio di questa disciplina, rilancio auspicato da Leone XIV nei primi mesi del suo ministero petrino, e che probabilmente sarà uno dei temi centrali del suo pontificato.

*Arturo Bellocq*



# QUADERNO

INFINITE DIGNITY, HUMAN FREEDOM  
AND THE PLACE OF LAW



# INFINITE DIGNITY, HUMAN FREEDOM AND THE PLACE OF LAW

## Introductory Remarks

ARTURO BELLOCQ\*, BRETT G. SCHARFFS\*\*, ANDREA PIN\*\*\*

The first of the three days that make up the course *How to Teach Social Morality Today* had the form of an International Seminar entitled *Infinite Dignity, Human Freedom and the Place of Law*. It was co-organized by the Faculty of Theology of the Pontifical University of the Holy Cross and the International Center for Law and Religion Studies of Brigham Young University.

Why begin with a day dedicated to reflecting on human dignity? From a Catholic perspective, the answer is because the primacy of the human person (respecting and promoting it) is the first principle of the Church's social doctrine—that body of truths which the Catholic Church teaches about how social life ought to be just and good. All other principles (such as the common good, solidarity, subsidiarity, etc.) and all teachings on particular issues (such as the organization of labor, economic life, politics, international relations, ecology, etc.) are founded on the primacy of the human person. In fact, such teachings are expressions or applications of the whole truth about the human being; they are answers to the question of what kind of society allows the person to be fully respected and to flourish—a person understood with these specific characteristics.

In the following two days participants would reflect on the major themes of the Catholic Church's social doctrine (work, economy, politics, ecology, etc.), but it was important to begin with a reflection on human dignity that could provide a conceptual map of what is happening in secular culture, in the thought of different religious traditions, and in interreligious dialogue, regarding awareness of human dignity and the various ways it is put into practice in our societies. We see, in fact, that

\* Pontifical University of the Holy Cross.

\*\* International Center for Law and Religion Studies (Brigham Young University).

\*\*\* University of Padua.

alongside a growing sensitivity for human dignity in declarations and public opinion, there are different (and sometimes conflicting) ways of understanding it and applying it concretely in social life, institutions, laws, economic and political systems, and so forth. In this sense, it was important to integrate various skills and expertise. That is how this collaboration project was born.

The International Center for Law and Religion Studies is celebrating its 25th anniversary this year. It is a young institution, but 25 years is an important milestone. Its mission is to strive to help in the promotion of freedom of religion and belief for all people in all places, and has done this, especially over the last decade or so, largely by *promoting human dignity for everyone everywhere*. It works at the intersection of law and religion, interested in the institutional relationships of religious groups and the state, and also the individual rights of freedom of religion and belief. It pursues this mission largely through teaching, scholarship, holding conferences, and building networks, all of which are evident in this International Seminar, as the reader will see in the texts we are presenting.

About eight years ago, in 2018, the directors of the Center together with a group of international colleagues were reflecting on what might be done to commemorate the 70th anniversary of the *Universal Declaration of Human Rights*. We were doing this at a time when it was clear that human rights were becoming much more politicized than they had been a generation earlier, and religious freedom was also much more politicized. For example, in the United States in the late 1990s, both the Religious Freedom Restoration Act and the International Religious Freedom Act passed almost unanimously in the U.S. Congress. But 20 years later, it is fair to say that religious freedom is viewed as a partisan issue, with cleavages not only between Democrats and Republicans, but between liberals and conservatives, between those who are church-going and those who are not, and between those who are older and younger. This is worrisome, and so we, as a Center, were brainstorming about what we might do to try to depoliticize freedom of religion and to broaden its appeal in places where human rights are viewed with suspicion, or where religious freedom is viewed largely as a Western value or something that is suspect.

One thing we realized as we were studying this is that the basic, fundamental underlying principle that grounds human rights, but also religious freedom, is the principle of human dignity. There is no place

where this is more evident than in the magisterial Vatican II declaration *Dignitatis Humanae*, which expresses the Catholic doctrine of religious freedom, rooting religious freedom in the dignity of the human person. While it is a profoundly Catholic doctrine, it resonates deeply with other Christian traditions and people. Because human dignity is a universal value—probably the closest thing we have to a genuinely universal value in the world—it offers the best prospect we have for finding a basis for human rights generally and religious freedom specifically.

Historically, this realization is also true. When the *Universal Declaration of Human Rights* was being drafted, the first draft was hundreds of pages long and included a compilation of virtually all rights instruments ever written. The drafting committee got stuck, and it was the Chinese delegate, P. C. Chang, who recalled that the preamble to the UN Charter spoke of human dignity and suggested they start there. If we look at the first sentence of the preamble of the UN Charter, it begins with human dignity, and the first sentence of Article 1 of the *Universal Declaration of Human Rights* begins with human dignity. That broke the log jam. By focusing on human dignity, the process of drafting the *Universal Declaration* was able to get back on track, leading to a significant miracle on December 10, 1948, when the countries of the world unanimously adopted this new roadmap. This made individual human beings the subject of international law for the first time. The significance of human dignity in making possible the human rights revolution cannot be overstated.

In March 2024, when the Dicastery for the Doctrine of Faith issued the declaration *Dignitas Infinita* on human dignity, it struck the people of the Center that this, too, was a monumentally significant contribution to the global literature and the global understanding of human dignity. It is slightly different from *Dignitatis Humanae* because it provides, among other things, a deeply Christian anthropology for understanding human dignity. For Christians, it is important to understand human dignity not just as a concept rooted in the image of God, but in the incarnation of Jesus Christ, his life, example, ministry, and ultimately his atoning sacrifice. That is perhaps the most profound and important contribution of this remarkable document.

The second thing that struck us as significant was the four-fold distinction of the concept of dignity, distinguishing ontological dignity, moral dignity, social dignity, and existential dignity. *Ontological dignity* is

the dignity that comes from our simple existence as human beings created and loved by God. *Moral dignity* is the dignity that comes from how we exercise our freedom, noting that we can behave in an undignified manner. *Social dignity* is that which can be hampered by the quality of living conditions, focusing especially on conditions of extreme poverty. Finally, perhaps least familiar to us, is *existential dignity*, which relates to living a dignified life and the implications for dignity when we are subject to serious illness, violent family circumstances, or pathological addictions.

Another remarkable aspect of *Dignitas Infinita* is that it talks forthrightly about the implications of human dignity for contemporary challenges and even crises. While we may not agree with every implication, it is noteworthy that the document engages specifically and overtly with issues such as poverty, war, migrants, human trafficking, sexual abuse, violence against women, abortion, surrogacy, euthanasia, assisted suicide, marginalization of people with disabilities, and even issues such as gender theory, sex change, and digital violence. It takes courage to engage with issues that are as polarizing and difficult as these are.

In short, *Dignitas Infinita* represents a powerful reaffirmation of the centrality of human dignity and offers reflection on the foundation of that dignity, on the various ways of interpreting it, and on the consequences this may have for social life. Using this document as a springboard, we wanted to explore the extent to which dignity (both the concept and the reality behind it) can protect our common humanity, reconcile divided social groups, and encourage a healthy relationship between law, morality, and religion.

The Seminar was structured in three sections with two presentations each, aimed at addressing the subject from three different yet complementary perspectives. First, the value of human dignity in religious thought and in its dialogue with secular culture and among different faiths: the presentations were entrusted to Riccardo Bollati, of the Dicastery for the Doctrine of Faith and D. Todd Christofferson, of the Quorum of the Twelve Apostles of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. Second, the role of human dignity in political philosophy and in building a just social life: with the presentations of Dominic Burbidge, of the University of Oxford and Fernando Simón Yarza, of the University of Navarre. Finally, the role of human dignity in law and in the legal protection of fundamental rights, on which we had the

presentations of Ann Power, of the Irish Court of Appeal and Jean-Pierre Schouppe, of the University of the Holy Cross. After these lectures there was a more practical roundtable discussion, where various experts exchanged their views on how the concept of human dignity is present and operative in different areas of social life (religious freedom, bioethics, communication and freedom of expression, etc.). Chaired by Andrea Pin, the participants of the roundtable were Diego Alonso-Lasheras, of the Gregorian University; Leonardo De Chirico, of the Institute for Evangelical Formation and Documentation; Jordi Pujol of the University of the Holy Cross and Brett Scharffs of the International Center for Law and Religion Studies at Brigham Young University.

Even if not all the speakers and participants of the roundtable prepared a paper to be published, we believe that the texts we offer show how central the concept of dignity is to the foundation of human rights, and how much it still needs to be explored further, benefiting from interdisciplinary work such as that conducted in our seminar.



DICHIARAZIONE *DIGNITAS INFINITA*:  
UNA PROPOSTA CRISTIANA PER LA SOCIETÀ PLURALISTA

Dignitas infinita:  
*The Role of Human Dignity in a Pluralist Society*

RICCARDO BOLLATI\*

RIASSUNTO: Questo studio esplora la Dichiarazione *Dignitas infinita*, presentando un quadro cristiano della dignità umana all'interno delle società pluraliste. Distinguendo tra la dignità intrinseca e ontologica e la sua espressione morale, l'analisi riconduce questo valore all'"*Imago Dei*" e al mistero di Cristo. Identifica la "coscienza" (o cuore) come il centro vitale in cui la statura umana viene ampliata o diminuita attraverso le scelte morali. Inoltre, lo sviluppo umano è descritto come costitutivamente relazionale, in particolare attraverso le lenti della filiazione e della genitorialità. Infine, il testo sostiene che gli ordinamenti giuridici debbano rispettare le esigenze oggettive della coscienza per salvaguardare efficacemente la dignità umana e il bene comune.

PAROLE CHIAVE: *Dignitas infinita*, Dignità umana, *Imago Dei*, Coscienza, Relazionalità.

ABSTRACT: This study explores the Declaration *Dignitas infinita*, presenting a Christian framework for human dignity within pluralistic societies. By distinguishing between intrinsic, ontological dignity and its moral expression, the analysis traces this value back to the "*Imago Dei*" and the mystery of Christ. It identifies the "conscience" (or heart) as the vital center where human stature is either expanded or diminished through moral choices. Additionally, human development is viewed as constitutively relational, specifically through the lenses of filiation and parenthood. Ultimately, the text argues that legal systems must respect the objective requirements of conscience to effectively safeguard human dignity and the common good.

KEYWORDS: *Dignitas infinita*, Human Dignity, *Imago Dei*, Conscience, Relationality.

SOMMARIO: I. *Origine del documento*. II. *I termini della questione*. III. *Una svolta nella storia*. IV. *La “persona”, anello di congiunzione fra Dio e l’uomo*. V. *Nel “cuore”, il sussulto vitale della dignità umana*. VI. *La coscienza: culla o tomba dell’“umano”*. VII. *La “destinazione” della persona umana*. VIII. *Volto unico di ogni persona umana: dignità come dono ricevuto e compito da sviluppare*. IX. *Compiutezza e relazionalità umana: nessuno si compie da solo*. X. *Unicità di paternità e maternità a servizio del volto personale “unico” dei figli*. XI. *Dignità umana, diritto e leggi*.

*“Il futuro deve essere fondato sul rispetto della dignità e del diritto di tutti, sul rispetto di un ordine democratico che consenta a ciascuno di dare il suo contributo per il bene comune”*

(PAPA FRANCESCO, *Intervista sul «Corriere della Sera»*, 24 settembre 2024, 22)

## I. ORIGINE DEL DOCUMENTO

L’espressione “dignità umana”, oggi, è da tutti riconosciuta come valida, da proporre al rispetto di tutti e da promuovere nelle sue implicazioni. Tuttavia, tale espressione è però utilizzata anche con scopi diametralmente opposti: sia per negare la legittimità morale di molte fattispecie riguardanti l’inizio ed il fine vita (aborto, manipolazione genetica, eutanasia, suicidio...), sia per giustificarla. Infatti, nonostante tutti affermino che questa dignità esiste e deve essere rispettata universalmente, molti divergono nell’identificare il suo contenuto autentico e la sua effettiva realizzazione.

Il principio della “dignità umana” è anche un pilastro dell’insegnamento morale ecclesiale che, nel corso dei secoli, è andato sempre più emergendo nella sua portata, conducendo a decisivi cambiamenti nella valutazione morale, da parte della Chiesa cattolica, riguardo a questioni come la schiavitù, la libertà religiosa o la pena di morte.

Perciò, l’allora Congregazione per la Dottrina della Fede decise di iniziare uno studio approfondito al riguardo, soprattutto per identificare con chiarezza i fondamenti, i contenuti e, quindi, anche le maggiori implicazioni di questo principio così importante, eppure così discusso e controverso.

Una cosa risultava subito evidente: prima del cristianesimo, solo alcuni pensatori stoici tendevano ad identificare la dignità umana con una dote che fosse immanente all’essere umano, dato che nell’antichità una certa “dignità” era perlopiù riconosciuta in relazione al ruolo e alla funzione sociale e politica di ciascun individuo, quindi a doti non intrinseche alla persona.

In epoca moderna e contemporanea – dopo l’universalizzazione di tale principio, operata dal dispiegarsi della visione cristiana dell’uomo – si è andati sempre più collocando la dignità in questa o in quella facoltà intrinseca alla persona umana – nel pensiero (ad es. con Car-

tesio, Pascal), nella legge morale (con Kant), nella sua assoluta libertà (con Sartre) – o in determinate condizioni della sua esistenza.

Occorreva quindi fare chiarezza al riguardo, per cercare di chiarire il più possibile il significato veicolato dall'espressione "dignità umana" e dalle sue implicazioni, anche in relazione a quelle situazioni o azioni umane che la feriscono o la mettono gravemente in pericolo.

## II. I TERMINI DELLA QUESTIONE

L'*incipit* stesso del nostro documento offre una definizione del significato di quest'espressione: «Una dignità infinita, inalienabilmente fondata nel suo stesso essere, spetta a ciascuna persona umana, al di là di ogni circostanza e in qualunque stato o situazione si trovi».<sup>1</sup>

Anzitutto occorre chiarire che la questione della "dignità umana" riguarda la persona umana sempre e ovunque, in ogni istante della sua esistenza. Non riguarda solo le persone per le quali, o le situazioni nelle quali, viene violata. Anche se, evidentemente, laddove un principio viene negato, emerge ancor più la sua rilevanza per gli esseri umani e per la qualità della loro civile convivenza.

In ogni istante della nostra vita, si gioca il volto e lo spessore della nostra dignità. Una dignità che è, ad un tempo, "intrinseca" – qualità che non può essere perduta – e da "esplicitare" continuamente – fatto che non è scontato ed esige un continuo impegno della nostra libertà. Tale esplicitazione della dignità può anche non avvenire, con conseguenze però rilevanti sull'*integrità* stessa di quella dignità, che rimane pur sempre indelebilmente inerente alla persona.

La parola "dignità" è sinonimo di "valore". Dire perciò "dignità umana" significa dunque affermare che la persona umana ha un valore e pone una domanda sull'entità di tale valore. Questo valore, infatti, non è così chiaro ed evidente nella sua portata, anche se ciascun essere umano percepisce di avere un valore differente rispetto a quello degli altri esseri viventi.

Ad esempio, ciascuno intuitivamente riconosce di avere un valore maggiore rispetto a quello che corrisponde semplicemente all'appartenere a una determinata specie di esseri viventi nella storia biologica del pianeta Terra... L'uomo, benché certo di avere un valore unico, è tuttavia incerto sulla portata del suo reale valore e nell'identificarlo con chiarezza.

<sup>1</sup> DICASTERO PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dich. *Dignitas infinita*, 2 aprile 2024, n. 1.

Una indicazione autorevole, a tal proposito, la riceviamo dai grandi esponenti della letteratura mondiale, i quali sono spesso anche i grandi testimoni dell'umano, sia in positivo che in negativo. Fëdor Dostoevskij, per esempio, nel suo romanzo *Delitto e castigo*, attraverso la figura di Rōdion Raskol'nikov, rilancia una domanda che bruciava drammaticamente sulla sua carne e che ha attraversato tutta la sua esistenza: “*ma io quanto valgo? Valgo quanto un insetto o quanto Napoleone?*”.<sup>2</sup>

Questa domanda, che percorre tutta l'opera del romanziere russo, attraversa anche tutta la nostra vita, ne siamo consapevoli o meno. Infatti, ognuno di noi, con le proprie scelte ed azioni, in ogni istante e di fatto, più o meno consapevolmente, cerca di rispondere a questa domanda: *ma io quanto valgo? Qual è il mio valore?*

Nessuno di noi nasce avendo chiara la risposta a questa domanda, e ciascuno di noi impegna buona parte della propria esistenza cercando di darle una risposta, misurando i contorni di questo valore. Perciò, non è poi così scontata né irrilevante la risposta che, di fatto, ciascuno di noi offre alla domanda: “io quanto valgo?”. Inoltre – dato che noi guardiamo gli altri sulla base di come guardiamo noi stessi – dalla risposta che, concretamente, offriamo a questa domanda, dipende non solo la modalità con cui guardiamo e trattiamo noi stessi ma anche quella con cui guardiamo e trattiamo chi ci sta intorno. Sulla base del valore che noi diamo a noi stessi dipende, infatti, anche il valore che attribuiamo agli altri.

In buona sostanza, come documentato dalla storiografia relativa alle diverse culture, nel corso della storia gli uomini hanno finito perlopiù per identificare il proprio valore soprattutto con la propria posizione o funzione sociale, e con l'esito delle proprie azioni.

Tuttavia, ciò espone di fatto la persona umana ad alcuni grandi rischi: anzitutto, quello di far dipendere il proprio valore da circostanze esterne a sé, ad esempio, dal riconoscimento sociale che ci viene attribuito. Oppure quello di far coincidere il proprio valore con l'esito delle proprie azioni: in tal caso, se, da una parte, siamo ricattati continuamente dal dover compiere azioni con un esito positivo, per poter nutrire un'adeguata stima del valore di noi stessi, dall'altra, il fatto di commettere qualche grave errore metterebbe irreparabilmente in pericolo il

<sup>2</sup> Cfr. in proposito P. NORI, *Vi avverto che vivo per l'ultima volta*, Mondadori, Milano 2023, 201.

senso del nostro stesso valore. Comprendiamo quindi quanto sia facile correre il rischio di rimanere alienati all'interno di queste dinamiche, quando ciò che siamo si decide al di fuori di noi.

### III. UNA SVOLTA NELLA STORIA

I dilemmi, a questo riguardo, non possono essere aggirati o superati facilmente. Tuttavia – semplificando i passaggi al riguardo – si può affermare che una svolta nella storia c'è stata in seguito all'universalizzazione, ed estensione a tutti gli uomini, dell'affermazione veterotestamentaria secondo cui l'uomo è stato creato *ad immagine e somiglianza di Dio* (Gn 1,26-27). Affermazione che, a partire dai Padri della Chiesa, primo fra tutti Aurelio Ambrogio da Milano,<sup>3</sup> è andata sempre più diffondendosi e approfondendosi.

In particolare, questa affermazione trova nuova luce e forza nel fatto che il Dio del popolo di Israele, che coincide con l'Origine della realtà tutta, cioè con il Mistero ultimo delle cose – Colui per mezzo del quale, e in vista del quale, tutto quanto è stato fatto – si è fatto uomo in Gesù Cristo, ha dato la vita ed è risorto, per offrire una destinazione eterna a tutti gli uomini, indipendentemente dalla loro condizione, dalla posizione sociale che hanno o dalle loro capacità.

È questo l'annuncio del Vangelo, l'annuncio di Gesù Cristo risorto, che è proseguito dalla Chiesa primitiva, con accenti e sfumature alterne, fino ai nostri giorni. Questa affermazione, diffondendosi, ha evidentemente suscitato anche una grande domanda: quale grande valore devono avere gli uomini – e tutti gli uomini, nessuno escluso – se Dio, non solo li ha “creati” a sua immagine e somiglianza, ma si è anche esposto personalmente nella storia umana, facendosi Lui stesso uomo e sacrificando se stesso per loro?

Da questa considerazione, accadde che a partire dai primi secoli di diffusione del cristianesimo – proprio come risposta a questa domanda (“quale grande valore devono avere gli uomini, se Dio ha fatto tutto questo per loro...”) – si sviluppò una nuova visione dell'uomo e una nuova prassi di rapporti sociali, di cui la *Lettera a Diogneto*, ad esempio, è un'efficace testimonianza.

<sup>3</sup> Cfr. PSEUDO AMBROSIIUS, *De dignitatis conditionis humanae*, PL 17, 1016-1018.

Partendo dall'affermazione biblica sull'essere umano, creato a "immagine e somiglianza" di Dio, è stata infatti via via prodotta una grande riflessione, incentrata soprattutto intorno alla parola "persona", parola che esprime e dona spessore alla portata del valore di ogni essere umano, chiunque esso sia. Una parola, questa, riscoperta in modo nuovo e risignificata proprio dai cristiani, rispetto alla semantica che essa aveva nel cosiddetto mondo classico-pagano.

#### IV. LA "PERSONA", ANELLO DI CONGIUNZIONE FRA DIO E L'UOMO

La parola "persona" rappresenta l'anello di congiunzione fra Dio e l'uomo, ed esprime al meglio l'essere creato dell'uomo "a immagine di Dio". L'uomo è infatti un essere *personale*, così come lo è Dio. La natura di quell'essere che è la persona rivela quindi l'identità e il valore di tutti gli esseri umani, in quanto esseri costituiti a immagine di Dio.

Si comprende allora perché tanti Teologi, Padri e Dottori della Chiesa, da Agostino d'Ippona a Severino Boezio, fino a Tommaso d'Aquino e a san Bonaventura, abbiano cercato di individuare la peculiarità che rende l'uomo "persona", in quanto essere creato a immagine di Dio. In buona sostanza, essi hanno identificato questo *proprium*, anzitutto ma non soltanto, con l'essere spirituale della persona umana. Ad esempio, Agostino dedica a questo scopo buona parte del suo libro su Dio Trinità, il *De Trinitate*.

È la natura razionale – carattere proprio dell'essere spirituale – il tratto peculiare che accomuna gli uomini a Dio, rendendoli affini a Lui, al punto di essere dichiarati "persone" create "a sua immagine". La persona umana, ogni persona umana, è dunque oggettivamente *affine* a Dio, in quanto *essere sussistente di natura razionale*, dirà san Tommaso. San Bonaventura aggiungerà che anche il corpo umano, in qualche modo, rappresenta un *vestigio* di Dio; mentre la razionalità umana, immagine oggettiva di Dio nell'uomo – se sviluppata secondo i disegni di Dio nell'ordine della grazia salvifica – rende ciascun uomo anche soggettivamente *somigliante* a Lui. Come avevano già sottolineato anche alcuni Padri della Chiesa: aderendo a Dio emerge nella persona umana l'essere creato a Sua immagine, e la persona Gli diventa sempre più somigliante.

Successivamente, man mano che, in epoca rinascimentale, di fatto, la civiltà occidentale si allontana da Dio, pur continuando a riconoscere il valore eminente della natura razionale umana, non vi ravvede più un segno dell'*affinità* dell'uomo con Colui che lo ha creato. Perciò, l'en-

fasi sulla dignità umana sarà sempre più posta sulla razionalità in sé e sulle sue capacità, svincolandola dal suo essere nell'uomo un'immagine creata del Dio increato.

Ad esempio, in pieno Rinascimento, Pico della Mirandola individuerà la dignità umana – in un suo famoso scritto, l'*Oratio de hominis dignitate* – nelle capacità eclettiche di cui lo spirito razionale dota l'uomo: l'uomo è un essere “desultorio” che, liberamente decidendo, secondo “il suo desiderio o la sua volontà”, può essere moltissime cose, sublimando o degradando se stesso.

Con Cartesio, questa emancipazione da Dio, da parte della razionalità umana, quale carattere peculiarmente costitutivo dell'uomo, produrrà anche una definitiva separazione del corpo, inteso come *res extensa*, dall'anima razionale, quale *res cogitans*, nella comprensione degli elementi essenziali della persona umana e della sua dignità.

In seguito a tale visione, l'uomo sarà sempre più essenzialmente ridotto alla sua razionalità e alle sue capacità di esercitarla. Laddove tali capacità non risultano ancora presenti o non risulteranno più presenti, sarà sempre più difficile affermare che un essere umano è “degno” di essere chiamato “persona”.

Fatto che segna, nell'antropologia della modernità, una sua decisiva separazione dalla visione cristiana della persona umana, che invece, fin dai tempi di Agostino è vista *constare ex anima et corpore*. In una prospettiva peculiarmente fedele alla grande tradizione cristiana, la persona è cioè compresa come inscindibilmente costituita dall'unità di anima e corpo, con una sua inestirpabile e intrinseca dignità, che non dipende dall'esercizio o meno delle sue capacità razionali.

Infatti, secondo l'antropologia cristiana, ogni essere umano, indipendentemente dalle proprie doti e abilità, possiede una intrinseca e ontologica, inviolabile e indelebile “dignità”, che non può mai essere perduta. Dignità che, nello stesso tempo, è chiamata a estrinsecarsi sia a livello morale che sociale ed esistenziale, come afferma il documento *Dignitas infinita* ai nn. 7-8.

Si tratta di una dignità che riguarda la persona, ogni persona umana, nella sua unicità e interezza, e che attiene sia alle caratteristiche originali di ciascuno, sia all'unità della persona nel suo essere insieme corporale e spirituale, come inscindibile unità di anima e corpo.

Questo fatto esige dunque che la dignità interiore di ciascun essere umano sia chiamata a manifestarsi altresì al livello della sua visibile ed esteriore personalità e corporeità, ed anche in tutte le sue relazioni. In modo che lo spessore umano della dignità umana si espliciti progressivamente in tutta la sua pienezza e portata, sia personale che sociale.

#### V. NEL “CUORE”, IL SUSSULTO VITALE DELLA DIGNITÀ UMANA

A questo proposito, vi è un luogo nella persona umana che è decisivo per l'emergere e l'incrementarsi della sua verità e pienezza umana: è ciò che, nel linguaggio biblico, viene chiamato “cuore” e, in quello contemporaneo, “coscienza”, anche se i due termini non coincidono completamente. Infatti, se la persona è inscindibilmente costituita dall'unità di anima e corpo, è vero anche che, in fondo, il suo “cuore” è il centro che identifica la sorgente di tutta la sua attività, come afferma papa Francesco, nell'Enciclica *Dilexit nos*: «Si potrebbe dire che, in ultima analisi, io sono il mio cuore, perché esso è ciò che mi distingue, mi configura nella mia identità spirituale e mi mette in comunione con le altre persone».<sup>4</sup>

Al “cuore”, infatti, fa appello in continuazione lo stesso Gesù nei Vangeli: *Dio conosce i vostri cuori* (Lc 16,15)... *Dove è il vostro tesoro, là è il vostro cuore* (Mt 6,21)... *Beati i puri di cuore* (Mt 5,8)... *Tardi di cuore!* (Lc 24,25)... *L'uomo buono dal buon tesoro del suo cuore trae fuori il bene* (Lc 6,45)... *Non sia turbato il vostro cuore* (Gv 14)... *Vi vedrò di nuovo è il vostro cuore si rallegherà* (Gv 16,22). E proprio il cuore dei discepoli sussulta in compagnia di Gesù: *Non ci ardeva forse il cuore nel petto mentre conversava con noi lungo la strada?* (Lc 24,32).

Questo “ardere del cuore nel petto” è proprio il sussulto della dignità umana! È la coscienza umana che sussulta per la potente attrattiva che sperimenta davanti a Colui che, con il suo stesso essere – Egli è il Dio Infinito ed Immenso! – fa emergere le esigenze più profonde della coscienza attraverso l'esperienza di una intensa e riconosciuta corrispondenza.

Le profondità della coscienza umana, infatti, cercano una risposta commisurata alle loro immense esigenze di Verità, Bellezza, Bene e Giustizia. E, laddove ne fanno esperienza, vibrano di approvazione per quella riconosciuta soddisfazione, mentre quando ne sono contraddette, segnalano con ribrezzo un senso di repulsione che ne proviene.

<sup>4</sup> FRANCESCO, Lett. Enc. *Dilexit nos*, 24 ottobre 2024, n. 14.

La stessa coscienza umana, nella misura in cui cerca una corrispondenza a quelle esigenze profonde o nella misura in cui si accontenta invece di muoversi sul livello, più superficiale, di ciò che è utile, comodo, immediatamente conveniente o di parte, si dilata o si restringe. Come la pupilla dell'occhio si dilata o si restringe, così fa anche per la coscienza umana, la quale vive in perenne movimento, a seconda di ciò verso cui si protende, dilatandosi o restringendosi, a seconda della grandezza o meno dei valori verso cui si orienta.

## VI. LA COSCIENZA: CULLA O TOMBA DELL'“UMANO”

In questo continuo movimento di estensione o contrazione, la coscienza produce a sua volta una dilatazione o una riduzione dello spessore umano che vive nella persona. La coscienza può essere, infatti, la culla o la tomba della statura umana della persona, a seconda dei valori di fondo verso cui essa si indirizza, mentre organizza la propria gerarchia assiologica di riferimento. Perciò, un orizzonte valoriale ristretto riduce anche l'umanità di chi lo ha scelto. Invece, un orizzonte di valori ampio dilata la portata dell'umanità di chi lo accoglie nella propria coscienza. Per questo motivo, coscienza e umanità che vive nella persona sono sempre due grandezze direttamente proporzionali.

Una coscienza che accoglie in sé un ampio orizzonte assiologico permette alla dignità di chi la ospita di manifestarsi con tutta la sua portata umanizzante. Si tratta di una portata che si esplicita sempre di più quanto più la coscienza conduce a scelte di grande spessore valoriale – ben oltre le forme di autoreferenzialità – nella prospettiva di affermare la verità e il bene ovunque sia possibile, dalla loro dimensione personale a quella sociale e comune, verso l'integralità della loro realizzazione.

Tale prospettiva consente alla persona di uscire dall'orizzonte ristretto di un “ego” autoreferenziale, teso a ottimizzare i propri profitti meramente individuali, per entrare nell'orbita di un “io” sempre più umanamente incrementato, che condivide e pratica un *ethos* in cui vi è spazio, oltre a sé, anche per la realtà umana che lo circonda: un “io” che comprende il proprio benessere come inscindibile da quello della società in cui è inserito. È la prospettiva a cui apre sempre più una coscienza che vive di un tenace attaccamento al bene morale oggettivo (*agathosyne*, cfr. Gal 5,22), in cui il bene di ciascuno è importante come il bene di tutti, ed è anzi da esso inseparabile.

Questa prospettiva permette alla persona di uscire dalla dimensione dell'uomo "vecchio", di cui parla san Paolo, per entrare in quella dell'uomo "nuovo" (cfr. 2Cor 5,17; Ef 4,22-24; Col 3,9-10). Al contrario, una coscienza concentrata su valori più superficiali e autoreferenziali, mentre rende il suo orizzonte distante dal bene comune (il bene di tutti e di ciascuno), produce un umano sempre meno espressivo della dignità che porta in sé, e sempre più esposto alle conseguenze del peccato originale.

Quindi, a una possibile oscillazione della coscienza fra la sua dilatazione – quando si orienta anzitutto verso il bene e la verità – e la sua riduzione – quando si orienta in primo luogo verso l'utile e l'interesse di parte – corrisponde una relativa oscillazione dell'umano che vive nella persona; fatto da cui consegue che l'uomo può superare infinitamente sé stesso, come affermava Pascal, manifestando lo splendore della sua dignità di essere creato a immagine e somiglianza di Dio, o degradarsi, immeschinendosi ed oscurando le fattezze di quella dignità.

## VII. LA "DESTINAZIONE" DELLA PERSONA UMANA

Proprio tale possibilità introduce e fa comprendere la questione del "destino" umano: mentre tutti gli altri esseri possiedono una struttura ontologica stabile (il gatto, ad esempio, non può divenire più o meno del suo essere "gatto", e così vale per tutti gli altri esseri animati), per l'uomo non accade ugualmente. Egli rimane in balia di se stesso e delle proprie scelte, e può migliorare o peggiorare se stesso: perciò, con le sue sole risorse, non è in grado di conoscere la portata della sua dignità e, di conseguenza, neanche quella della sua vocazione e della sua destinazione. Ha necessariamente bisogno di un aiuto dall'alto, di una rivelazione divina, per scoprirle ed eventualmente accoglierle, e per vivere la sfida di incamminarsi sulla via del loro adempimento.

Mai l'uomo, infatti, con le sue sole forze riuscirebbe a scoprire che la sua esistenza in questo mondo ha lo scopo di raggiungere, con il faticoso impegno di tutta la sua libertà, una statura umana grande, come anticipo e misura di quella statura che Dio stesso gli conferirà oltre questa vita terrena.

Anzi, proprio la scoperta della sua dignità, di essere creato a immagine di Dio, gli prospetta l'impegnativo e affascinante compito di divenire davvero e sempre più somigliante a quella immagine, in tutte le dimensioni della sua esistenza; di far risplendere, attraverso il fiorire della sua umanità, quell'immagine indelebile di Dio che porta inscritta

in sé. Con il contributo decisivo della sua coscienza, la quale, proprio a tale scopo, è chiamata a dilatarsi secondo tutta l'ampiezza delle sue possibilità, seguendo la voce delle esigenze più nobili e delle evidenze elementari che si radicano nella sua profondità.

#### VIII. VOLTO UNICO DI OGNI PERSONA UMANA: DIGNITÀ COME DONO RICEVUTO E COMPITO DA SVILUPPARE

La persona umana è un essere unico, nel senso che ciascun essere umano possiede anzitutto un valore singolare e una dignità in se stesso, che conserva «sempre e in qualunque circostanza».<sup>5</sup> Ciò significa che la persona non esiste semplicemente in funzione di qualcosa d'altro, come ad esempio potrebbe essere nel caso in cui l'essere umano sia considerato come uno dei tanti anelli di una catena il cui scopo è perpetuare in questo mondo il genere a cui appartiene. Scopo di ciascuna persona è infatti quello di raggiungere una statura umana alta e piena, uno “sviluppo integrale” che le consenta di ritenere compiuta la propria esistenza in questo mondo.

In tal senso, ciascuno è insostituibile e il volto personale di ognuno è unico ed esclusivo. La compiutezza umana di ogni singola persona è anzitutto lo scopo per cui essa esiste, come per cui esiste ogni singolo essere umano, anticipando in questa vita di ciò che sarà per l'eternità. Perciò, il Magistero ecclesiale insegna che «principio, soggetto e fine di tutte le istituzioni sociali è e deve essere la persona umana».<sup>6</sup>

Infatti, proprio tale “compiutezza umana” è lo scopo ultimo di ogni relazione che l'uomo intraprende, uno scopo che impedisce a ogni legame e rapporto umano di divenire fine a se stesso o di rinchiudersi su se stesso in modo autograticante ed autoreferenziale. Le relazioni umane, in effetti, pur appartenendo costitutivamente alla persona, che è un essere strutturalmente relazionale, non sono finalizzate a se stesse perché hanno lo scopo di essere *generative*, cioè di produrre frutto e di condurre la persona, se ben orientata, a sviluppare fino in fondo il proprio volto unico ed esclusivo e quello di coloro che essa incontra.

Questa “unicità” esclusiva del proprio essere, destinata alla compiutezza, cioè alla piena realizzazione della propria statura umana, con le proprie singole qualità, è il tratto caratteristico fondamentale di ogni

<sup>5</sup> FRANCESCO, Lett. Enc. *Fratelli tutti*, 3 ottobre 2020, n. 106.

<sup>6</sup> CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, n. 25.

persona; ed è anche uno dei contenuti principali della sua dignità. È questa l'intrinseca finalizzazione al compimento dell'"umano" che c'è in noi, e che costituisce la nostra dignità unica: "unica", sia rispetto a tutte le altre creature, sia di ciascuna persona rispetto a tutte le altre.

#### IX. COMPIUTEZZA E RELAZIONALITÀ UMANA: NESSUNO SI COMPIE DA SOLO

Nello stesso tempo, tale compiutezza – a cui è chiamato ogni singolo essere umano – non può essere raggiunta da soli, né con le sole proprie forze, né soltanto per se stessi. Infatti, la persona umana, la cui esistenza si giustifica, anzitutto, nello scopo stesso del suo compimento, è nel medesimo tempo un essere costitutivamente *relazionale*, la cui umanità vive e cresce attraverso le relazioni: essa, da una parte, abbisogna di altri esseri umani per divenire ciò a cui è destinata come singolo essere umano, e, dall'altra, ha lo scopo di aiutare anche altri a divenire umanamente compiuti.

In tal senso, proprio perché l'essere umano è un essere fondamentalmente relazionale, la sua compiutezza è inscindibile dalla compiutezza degli altri esseri umani che sono vicino a noi e attorno a noi: inscindibile sia dall'aiuto *di* costoro – aiuto di cui necessitiamo per realizzare compiutamente noi stessi – sia dell'aiuto *a* costoro – come nostro contributo alla loro realizzazione.

A questo proposito, vi sono delle relazioni umane fondamentali che, con il loro tratto di "unicità", hanno la funzione a loro volta di significare oggettivamente, e di aiutare praticamente, l'attuazione di quella compiutezza umana, che coincide con la realizzazione dell'identità unica e irripetibile del nostro volto personale. La prima di queste relazioni – "prima" in quanto percepita in primo luogo da ciascuno di noi – è la relazione di *filiazione*.

Infatti, di norma, scopriamo la dignità unica e il valore prezioso della nostra esistenza grazie allo sguardo amorevole di coloro che ci hanno introdotto alla vita. Proprio grazie a loro, veniamo anche a conoscenza del fatto che la nostra personalità è chiamata a crescere, vale a dire a compiere un cammino di maturazione, verso un destino di compimento umano, che la fede cristiana ci rivela cominciare in questo mondo per concludersi nell'aldilà.

Proprio il fatto di essere generati ci introduce a una dimensione dell'esistenza in cui la nostra vita umana non si conclude in se stessa, ma è chiamata ad aprirsi liberamente verso un traguardo che mobilita la nostra

libertà in una prospettiva di responsabilità: siamo cioè chiamati a rispondere all'appello esigente che proviene da un destino di pienezza umana in-verata, e di bene morale accolto e trasformato in prassi di vita quotidiana.

In questo essere generati, e invitati a una destinazione che ci trascende, consiste fondamentalmente l'universale dimensione *filiale*, che caratterizza tutti gli uomini e le donne che si trovano in questo mondo.

#### X. UNICITÀ DI PATERNITÀ E MATERNITÀ A SERVIZIO DEL VOLTO PERSONALE “UNICO” DEI FIGLI

In secondo luogo, lo scopo di significare oggettivamente, e di aiutare praticamente, la realizzazione di una compiutezza umana, appartiene alle relazioni parentali di *paternità* e di *maternità* – benché, almeno da un punto di vista cronologico e ontologico, questa funzione preceda quella relativa all'essere “figli” e ne costituisca la condizione di possibilità.

Tali relazioni sono “uniche” ed esclusive nel loro genere, nonostante la genitorialità non si esaurisca in una generazione biologica. Ciascun essere umano ha origine in un solo padre e in una sola madre, cioè in genitori genetici e biologici che di fatto sono unici e che, quindi, sono anche sorgenti uniche di abbrivio alla vita umana pienamente sviluppata; sebbene, nell'educazione della persona, in senso secondario ma effettivo, possano esserci anche altre relazioni, analoghe a quelle originarie di paternità e maternità, che coadiuvano la crescita e lo sviluppo integrale di ciascuna persona.

Proprio tale fondamentale “unicità” della paternità e della maternità esercitata verso i figli, è *generativa* in quanto ha anzitutto lo scopo primario di favorire la scoperta, la promozione e lo sviluppo del volto unico e compiutamente umano di coloro che ne vengono generati, cioè dei figli.

I legami che abbiamo con nostro padre e nostra madre sono, infatti, il primo luogo antropologico grazie al quale possiamo divenire consapevoli, imparare a prenderci cura ed iniziare a sviluppare, a nostra volta, la nostra persona, sia a livello biologico e materiale, che psicologico e spirituale.

Ecco perché la paternità e la maternità umana possono essere considerate un segno creato dell'amore “unico” di Dio per ciascun essere umano. L'essere umano è chiamato alla vita con un volto unico e, al contempo, è chiamato a svilupparsi e a raggiungere un destino di umanità piena e integrale, come manifestazione compiuta della sua dignità.

Perciò, le relazioni genitoriali, quando sono vissute secondo il loro scopo originario, possono considerarsi come un prolungamento e un segno tangibile dell'amore eterno di Dio (cfr. Ger 31,3) verso ogni essere umano che viene alla vita in questo mondo. È questo un amore gratuito al bene intero e compiuto, integrale, dell'altra persona: è amore per il suo destino ultimo ed è una condizione oggettivamente offerta per la piena estrinsecazione della dignità di ciascuno.

Questa paternità e maternità sono la *prima* relazione che ciascuno di noi sperimenta e riconosce come legame costitutivo avente lo scopo di farci scoprire il nostro volto, che è unico e originale e allo stesso tempo chiamato a un cammino di sviluppo e a un compimento. Sulla paternità e maternità incombe l'oneroso e affascinante compito di insegnarci ad amare questo volto come un dono prezioso affinché, a nostra volta, impariamo ad amarlo negli altri, favorendo in essi lo sviluppo della loro piena dignità.

Tutto ciò ci aiuta a comprendere che una corretta impostazione dei rapporti di genitorialità e di filiazione, che si attua quando tali relazioni sono vissute secondo il loro scopo originario – vale a dire quando sono oggettivamente vissute come un aiuto alla fioritura umana di coloro che le vivono – consente di riconoscere quale sia la via per la progressiva manifestazione della dignità unica e inviolabile di ciascun essere umano.

Manifestazione della dignità unica e inviolabile della persona umana di ciascuno, quale garanzia del volto compiuto che la persona acquisirà nell'eternità, che è anche, e in modo peculiare e culminante, lo scopo della comunità cristiana. Di fatto, non potremmo acquisire la certezza della nostra dignità unica e inviolabile, in tutta la sua portata – quale segno e caparra della nostra destinazione eterna – al di fuori della piena Rivelazione che Dio ha fatto e continua a fare di sé agli uomini in Gesù Cristo Risorto e nel Suo Spirito. Rivelazione di cui la Chiesa è depositaria a nome e in funzione di tutto il genere umano.

Per questo motivo il Concilio Vaticano II, nella Costituzione Pastorale *Gaudium et spes*, può affermare che «solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo» e che «Cristo, il nuovo Adamo [...] rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo a se stesso e gli manifesta la sua altissima vocazione».<sup>7</sup>

<sup>7</sup> *Ibidem*, n. 22.

## XI. DIGNITÀ UMANA, DIRITTO E LEGGI

Vorremmo offrire un'ultima puntualizzazione, nella prospettiva sopra delineata riguardo alla dignità umana, circa la comprensione che ne deriva riguardo al diritto e alle leggi. Siamo consapevoli che la tematica è complessa, e che possiamo solo accennarvi a grandi linee e nel breve spazio che ci è concesso in questa sede.

Intendendo con “diritto” quel patrimonio di valori, o *rationes*, che le singole “leggi” sono poi chiamate a esprimere quale *ordinatio rationis* – vale a dire quale indicazione autorevole alla libertà in funzione di quei valori – ne deriva che la legge ha di fatto un valore penultimo rispetto al diritto, cioè rispetto a quei valori che è chiamata a individuare e definire, dapprima col testo promulgato, e a incarnare e declinare poi attraverso la giurisprudenza. Si tratta di valori da cui la legge viene, di volta in volta, misurata e da cui essa riceve a sua volta autorevolezza e legittimazione.

Detto questo, se vi è una priorità del diritto rispetto alle leggi, cioè una priorità dei valori – e in particolare di quei valori che hanno lo scopo di identificare, promuovere e difendere la dignità umana in tutta la sua portata anche attraverso le norme formali – ciò significa che la mera correttezza formale nella promulgazione delle leggi non assicura loro un'automatizzata legittimità. Il valore sostanziale della dignità umana costituisce l'essenza del diritto e precede, dunque, il valore formale di ogni legge.

Chiamare in causa i valori rispetto alle leggi, significa chiamare in causa anche quel luogo che è precipuamente chiamato a identificare, accogliere e promuovere i valori: la coscienza umana. La coscienza – abbiamo visto – è insieme la culla o la tomba di quella dignità, intrinseca e inalienabile, che la persona umana è chiamata a estrarre e manifestare fino al pieno sviluppo della propria umanità, quale anticipo e visibile garanzia della sua destinazione eterna.

Una legge che voglia perciò porsi costitutivamente al servizio della dignità umana deve essere, dunque, un'istituzione che, per sua stessa natura, rispetta le esigenze e le evidenze profonde della coscienza umana e ne aiuta l'attuazione e la maturazione fattiva. Perciò, una legge che non si ponga al servizio della verità, del bene, della giustizia e del libero perseguimento di ciò che è compiutamente umano, quali elementi fondamentali della dignità umana, non può proclamarsi in funzione di questa stessa dignità. Ugualmente, una legge che non pone dei limiti a tutto ciò che non rispetta la coscienza nelle sue esigenze più profonde e che non pone dei

limiti e degli ostacoli a tutto quello che contravviene a tali esigenze, non può dichiararsi – almeno senza ipocrisia – a favore della dignità umana.

Nello stesso tempo, tutto ciò ci aiuta a comprendere che la legge conserva una sua legittimità – almeno morale e congruente con la dignità umana – se rispetta quelle esigenze che sono riconosciute il più possibile come oggettivamente costitutive della coscienza e poste in funzione della dignità umana.

Se ciò è vero, questo fatto significa che – nel contesto dell’attuale società pluralista – uno dei compiti che ci si presenta davanti (come teologi e come filosofi che attingono alla secolare sapienza cristiana), e che incombe anche alle odierne neuroscienze e alla psicologia comportamentale, è proprio quello di aiutare a individuare le oggettive fattezze di quelle evidenze ed esigenze originarie, che costituiscono la stoffa profonda della coscienza e che sono al servizio della dignità di ciascuna persona e di tutti gli esseri umani.

In secondo luogo, una volta che siano state individuate le fattezze originarie e profonde della coscienza – quale nucleo oggettivo di esigenze ed evidenze – al loro servizio dovrebbe porsi il diritto, recependole come istanza autorevole da esprimere legislativamente. La legge poi dovrebbe, a sua volta, autorevolmente incarnare e riproporre questa istanza, come aiuto alla libertà nel perseguire l’obiettivo della dignità umana, cioè dello sviluppo umano integrale di ciascuno e di tutti. Uno sviluppo umano integrale di ciascuno e di tutti, quale identità di un “bene” che sia davvero oggettivo e comune, nonché tendenzialmente riconosciuto come tale, se non da tutti, almeno dal maggior numero possibile di coloro che affollano le nostre società, così pluriformi.

Infatti, solo ciò che è riconosciuto come *oggettivo* per le esigenze originarie della coscienza umana, e che quindi è tendenzialmente riconoscibile come universale, può offrire un terreno solido che è in grado di salvarci dalle infinite derive soggettive in cui sembrano oggi frantumarsi le nostre società, e in cui, spesso, naufraga anche la comprensione di ciò in cui consiste la dignità umana.

Solo un fondamento riconosciuto come oggettivo e reale, il cui valore è superiore a tutti i fondamenti e nello stesso tempo interiore a ogni uomo, può assicurare alle nostre convivenze quelle convincenti certezze e quegli autorevoli orientamenti che sostanziano la nostra autentica dignità e che nessun gendarme, per quanto scaltro e munito di leggi, può garantire.

# DIGNITAS INFINITA: A CHRISTIAN PROPOSAL FOR A PLURALIST SOCIETY

*Dignitas infinita: una proposta cristiana  
per la società pluralista*

D. TODD CHRISTOFFERSON\*

**ABSTRACT:** Drawing on three pivotal Catholic Church documents, this paper presents a unified Christian proposal for a healthy pluralistic society, emphasizing theological convergences shared with The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. *Dignitas Infinita* affirms the infinite, ontological dignity of every human person, rooted in being created and loved by God, distinct from mutable moral dignity. *Dignitatis Humanae* establishes human dignity as the basis for the inviolable right to religious freedom, obligating individuals and governments to seek and adhere to truth, thus promoting a healthy, confident pluralism. Lastly, *Rerum Novarum* emphasizes the dignity of workers and offers a moral framework to rise above political divisions. Focusing on virtue and shared identity as God's children provides a mechanism to foster peace and societal harmony.

**KEYWORDS:** Human Dignity, Religious Freedom, Pluralism, Moral Agency, Christian Social Teaching.

**RIASSUNTO:** Basandosi su tre documenti fondamentali della Chiesa cattolica, questo contributo presenta una proposta cristiana unitaria per una società pluralistica sana, sottolineando le convergenze teologiche condivise con la Chiesa di Gesù Cristo dei Santi degli Ultimi Giorni. *Dignitas Infinita* afferma la dignità ontologica infinita di ogni persona umana, radicata nell'essere creata e amata da Dio, distinta dalla dignità morale mutevole. *Dignitatis Humanae* stabilisce la dignità umana come base del diritto inviolabile alla libertà religiosa, obbligando gli individui e i governi a cercare e aderire alla verità, promuovendo così un pluralismo sano e fiducioso. Infine, *Rerum Novarum* sottolinea la dignità dei lavoratori e offre un quadro morale per superare le divisioni politiche. Concentrarsi sulla virtù e sull'identità condivisa come figli di Dio è un modo efficace per promuovere la pace e l'armonia sociale.

**PAROLE CHIAVE:** Dignità umana, Libertà religiosa, Pluralismo, Responsabilità morale, Dottrina sociale cristiana.

SUMMARY: I. *Preliminaries*. II. *Dignitas Infinita*. III. *Dignitatis Humanae*. IV. *Rerum Novarum*. V. *Conclusion*.

## I. PRELIMINARIES

On behalf of Russell M. Nelson, president of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, we offer our condolences on the passing of Pope Francis and acknowledge his legacy of “courageous and compassionate leadership.”<sup>1</sup> It is no coincidence that *Dignitas Infinita* was promulgated during the pontificate of Pope Francis, who magnified human dignity through his example of “forgiveness[, ...] service[.]”<sup>2</sup> and care for the most vulnerable among us. Pope Francis, in his encyclical letter *Fratelli Tutti*, said:

The dignity of others is to be respected in all circumstances, not because that dignity is something we have invented or imagined, but because human beings possess an intrinsic worth superior to that of material objects and contingent situations. [...] That every human being possesses an inalienable dignity is a truth that corresponds to human nature apart from all cultural change. For this reason, human beings have the same inviolable dignity in every age of history.<sup>3</sup>

I congratulate the Catholic Church on the recent election of Pope Leo XIV and send my warmest regards to him. I admire Pope Leo’s “lifetime of faith and admirable character”<sup>4</sup> and anticipate that human dignity will be a key theme in his pontificate.

Respect for human dignity is important to me personally and as a representative of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints; it is important to Russell M. Nelson, the prophet and president of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, and it is important to all the leaders and members of The Church of Jesus Christ of Latter-day

<sup>1</sup> *First Presidency Offers Condolences on Passing of His Holiness Pope Francis*, Official Statement, The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints Newsroom, April 21, 2025: <https://newsroom.churchofjesuschrist.org/article/first-presidency-condolences-his-holiness-pope-francis>. President Russell M. Nelson passed away on September 27, 2025, only four days after this lecture was delivered.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> FRANCIS, Enc. *Fratelli Tutti*, October 3, 2020, n. 213.

<sup>4</sup> *The First Presidency Offers a Message of Goodwill to Pope Leo XIV*, Official Statement, The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints Newsroom, May 19, 2025: <https://newsroom.churchofjesuschrist.org/article/first-presidency-message-new-pope>.

Saints. We see common ground and look forward to mutually supportive efforts with the Catholic Church and Pope Leo in affirming and fostering human dignity.

\* \* \*

I would like to focus my remarks on three key documents and their themes as we consider Christianity and a pluralistic society.

First, *Dignitas Infinita* and the deep theological rooting of human dignity in the life and person of Jesus Christ and in His divine role as the Savior of mankind.

Second, *Dignitatis Humanae*, the monumental Vatican II declaration on the Catholic Church's doctrine of religious freedom. Not only do I want to reflect on the right to religious freedom that this declaration boldly sets forth but also its clarification on the duties that individuals and society have to seek and adhere to truth. Here, I will highlight the important themes of moral agency and religious pluralism.

Third, and perhaps less obviously, the 1891 encyclical of Pope Leo XIII, *Rerum Novarum*, which highlights the dignity of workers. I find *Rerum Novarum's* teachings on human dignity particularly relevant to navigating the political controversies we face today and to sustaining a healthy pluralism in society.

## II. *DIGNITAS INFINITA*

Let me begin with *Dignitas Infinita*, the subject of this conference. *Dignitas Infinita* opens with a bold assertion about the inherent dignity of all people: "Every human person possesses an infinite dignity, inalienably grounded in his or her very being, which prevails in and beyond every circumstance, state, or situation the person may ever encounter."<sup>5</sup>

Although the concept of human dignity is recognized by many groups and individuals, *Dignitas Infinita* provides us with a deeply Christian conception of human dignity. Each human being possesses inherent dignity "simply because he or she exists and is willed, created, and loved by God."<sup>6</sup> The ontological basis of human dignity is the love of

<sup>5</sup> DICASTERY FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, Decl. *Dignitas Infinita*, April 2, 2024, n. 1.

<sup>6</sup> *Ibidem*, n. 7.

God and is in no way based upon the circumstances or conditions in which a person lives.

This infinite dignity creates for each human person a responsibility to treat every other human person with love and respect. This is not an abstract duty. It is rooted in the person and example of Jesus Christ, who calls us to act in accordance with our “nature as creatures who are loved by God and called to love others” and to exercise our freedom in alignment with “the law of love revealed by the Gospel.”<sup>7</sup> The scriptures abound with teachings on justice and the importance of caring for the poor and downtrodden. Jesus’s own life, characterized by humble circumstances, demonstrated the dignity and worth of all people in all circumstances. Jesus sought out those who were rejected by society and affirmed “the value and dignity of all who bear the image of God, regardless of their social status and external circumstances.”<sup>8</sup> Pope St. John Paul II asserted that human dignity is “a Gospel value that cannot be despised without greatly offending the Creator.”<sup>9</sup>

Christ’s incarnation is the highest evidence of the value of all human souls. As stated in *Dignitas Infinita*:

The dignity of the human person was revealed in its fullness when the Father sent his Son, who assumed human existence to the full [...]. By proclaiming that the Kingdom of God belongs to the poor, the humble, the despised, and those who suffer in body and spirit; by healing all sorts of illnesses and infirmities, even the most dramatic ones, such as leprosy; by affirming that whatever is done to these individuals is also done to him because he is present in them: in all these ways, Jesus brought the great novelty of recognizing the dignity of every person, especially those who were considered ‘unworthy.’<sup>10</sup>

Pope Francis invited the Church to “believe in a Father who loves all men and women with an infinite love, realizing that ‘he thereby confers upon them an infinite dignity.’”<sup>11</sup> For members of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, the term “infinite” holds a unique meaning. Like other Christians, we, too, believe that life continues after death.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*, n. 12.

<sup>9</sup> Quoted in *ibidem*, n. 4.

<sup>10</sup> *Ibidem*, n. 19.

<sup>11</sup> Quoted in *ibidem*, n. 6.

However, we also believe that our existence began before our mortal lives, and that our relationship with God stretches on infinitely before as well as after our mortal lives. As a fellow Latter-day Saint apostle explained,

There is one important identity we all share now and forever, one that we should never ever lose sight of, and one that we should be grateful for. That is that you are and have always been a son or daughter of God with spiritual roots in eternity. [...] Understanding this truth—really understanding it and embracing it—is life changing. It gives you an extraordinary identity that no one can ever take away from you. But more than that, it should give you an enormous feeling of value and a sense of your infinite worth. Finally, it provides you a divine, noble, and worthy purpose in life.<sup>12</sup>

While all humans possess an unalterable ontological dignity, *Dignitas Infinita* recognizes that we possess moral dignity, as well. Unlike ontological dignity, moral dignity can be lost when humans violate moral principles and stray from the light: “While people are endowed with conscience, they can always act against it.”<sup>13</sup>

*Dignitas Infinita* invites us to honor our moral dignity by reminding us that “the Creator calls each person to know him, to love him, and to live in a covenantal relationship with him, while calling the person also to live in fraternity, justice, and peace with all others.”<sup>14</sup> This covenantal relationship is a vital aspect of our discipleship. President Russell M. Nelson, has said that “every man and every woman who participates in priesthood ordinances and who makes and keeps covenants with God has direct access to the power of God. We take the Lord’s name upon ourselves as individuals. We also take His name upon us as a people.”<sup>15</sup>

As *Dignitas Infinita* reminds us, “respect for the dignity of each person is the indispensable basis for the existence of any society that claims to be founded on just law and not on the force of power.”<sup>16</sup> As further

<sup>12</sup> M.R. BALLARD, *Children of Heavenly Father*, BYU Devotional, March 3, 2020: <https://speeches.byu.edu/talks/m-russell-ballard/children-heavenly-father>.

<sup>13</sup> DICASTERY FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, Decl. *Dignitas Infinita*, n. 7.

<sup>14</sup> *Ibidem*, n. 18.

<sup>15</sup> R.M. NELSON, *The Everlasting Covenant*, General Conference Leadership Meeting, March 31, 2022: <https://www.churchofjesuschrist.org/study/liahona/2022/10/04-the-everlasting-covenant?lang=eng>.

<sup>16</sup> DICASTERY FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, Decl. *Dignitas Infinita*, n. 64.

explained in *Dignitas Infinita*, “Human dignity helps to overcome the narrow perspective of a self-referential and individualistic freedom that claims to create its own values regardless of the objective norms of the good and of our relationship with other living beings.”<sup>17</sup>

Fully embracing the Creator’s call to love Him and live in peace with others aids our development as disciples of Christ and as people. Those who are truly devoted to the Savior recognize that religion is not just about doing good, but about *becoming* good. *Dignitas Infinita* asserts that “the ultimate destiny of human beings” is to “grow under the action of the Holy Spirit to reflect the glory of the Father in that same image and to share in eternal life.”<sup>18</sup> The theology of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints reflects the same understanding. The *Book of Mormon*, one of our books of scripture alongside the Holy Bible, encourages men and women to

pray unto the Father with all the energy of heart, that ye may be filled with [the pure love of Christ], which [the Father] hath bestowed upon all who are true followers of his Son, Jesus Christ; that ye may become the sons of God; that when he shall appear we shall be like him, for we shall see him as he is; that we may have this hope; that we may be purified even as he is pure.<sup>19</sup>

Members of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints understand that the purpose of our life on earth is to fulfill this invitation—to become more like our Savior and develop His divine attributes. As we become better, more holy, and more like Christ, our “likeness to God” grows and, in the words of *Dignitas Infinita*, we “attain [our] highest dignity.”<sup>20</sup>

As a brother in Christ, the call of *Dignitas Infinita* resonates with me. I am deeply grateful for this document and its assertion of gospel truths, which provide us with a reminder of the divinity of Christ and our responsibilities as His disciples. I am also grateful for this particular conception of human dignity, which among the many other conceptions, is clearly and profoundly centered not just on the truth that we are created in the image of God but that Jesus Christ is our Exemplar and our Redeemer.

<sup>17</sup> *Ibidem*, n. 26.

<sup>18</sup> *Ibidem*, nn. 20-21.

<sup>19</sup> Moroni 7:47-48; see also 1 John 3:2-3.

<sup>20</sup> DICASTERY FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, Decl. *Dignitas Infinita*, n. 22.

### III. *DIGNITATIS HUMANAЕ*

The second document I would like to focus on is the 1965 Declaration of the Second Vatican Council, *Dignitatis Humanae*. *Dignitatis Humanae* is a monumental achievement in the history of religious freedom. It is a significant theological exegesis of human dignity as the basis for the right to religious freedom and of the social duties we all have to protect and promote this sacred right. *Dignitatis Humanae* importantly recognizes that the shared responsibility for promoting and preserving religious freedom lies with governments and individuals.

Governments have a duty to promote the common welfare by protecting inviolable human rights and safeguarding the equality of citizens under the law.<sup>21</sup> These duties necessitate protecting religious freedom and fostering favorable conditions for religious life to facilitate the living and sharing of truth.<sup>22</sup> As I have noted elsewhere, when governments protect religious freedom, the common welfare benefits: “Governments that protect religious freedom have fewer social conflicts and greater levels of social cohesion.”<sup>23</sup>

Individuals also bear an essential responsibility in preserving and promoting religious freedom. It is our social responsibility to “have respect both for the rights of others,” “for [our] own duties toward others,” and “for the common welfare of all.”<sup>24</sup> Pope Francis beautifully described this reciprocal social responsibility to others, saying: “We need each other, and are entrusted to each other’s care.”<sup>25</sup>

The associational value of human dignity also reminds us that religious freedom is important because of the virtues and values that it promotes. Societies that value religious freedom foster citizens who are open-minded, curious, and tolerant, who seek and value the truth. Societies that value

<sup>21</sup> Cfr. II VATICAN COUNCIL, Decl. *Dignitatis Humanae*, December 7, 1965, n. 6.

<sup>22</sup> Cfr. *ibidem*, nn. 2-3.

<sup>23</sup> D.T. CHRISTOFFERSON, *Religious Liberty: The Basis of a Free and Just Society*, address delivered at the First Annual Forum on Law and Religion of the Southern Cone, published January 8, 2022: <https://talkabout.iclrs.org/2022/01/08/religious-liberty-the-basis-of-a-free-and-just-society>.

<sup>24</sup> II VATICAN COUNCIL, Decl. *Dignitatis Humanae*, n. 7.

<sup>25</sup> FRANCIS, *Meeting with the Leaders of Other Religions and Other Christian Denominations*, September 21, 2014: [https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/september/documents/papafrancesco\\_20140921\\_albania-leaders-altre-religioni.html](https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/september/documents/papafrancesco_20140921_albania-leaders-altre-religioni.html).

religious freedom will encourage habits of the heart such as reverence, awe and wonder, as well as faith, hope, and charity and traits of character such as humility, kindness, respect, and love. Societies that value religious freedom will encourage people to develop habits of serving and volunteering in their communities, of building social bonds that are especially important at a time when there is so much evidence of twin crises of loneliness and an absence of meaning in peoples' lives. Religious freedom is closely tied to developing communities where human flourishing is possible.<sup>26</sup>

*Dignitatis Humanae* also reminds us that religious freedom is a necessary element “to the creation of an environment in which men [and women] can without hindrance be invited to the Christian faith, embrace it of their own free will, and profess it effectively in their whole manner of life.”<sup>27</sup> In other words, religious freedom fosters an environment in which individuals may exercise moral agency.

Moral agency, the right of choice to live our lives according to the truth as we understand it, is essential to the divine plan. *Dignitatis Humanae* profoundly articulates that individuals, as creations of God endowed with moral agency and made to participate in divine law, are “bound by a moral obligation to seek the truth” and are “bound to adhere to the truth, once it is known.”<sup>28</sup> One of my fellow leaders of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints taught that, although God desires for us to follow His commandments and live in accordance with the Gospel of Jesus Christ, “He gives us the dignity of choosing.”<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Empirical studies show that religiously active individuals are generally more involved in civic organizations, are more likely to volunteer in their communities, and give financially more, and more often, to both religious and secular causes, and are more actively engaged in democratic and political processes than their non-religious counterparts. See D.T. CHRISTOFFERSON, *Religious Freedom—Protecting the Good Religion Does*, address given at the G20 Interfaith Forum, Fourth Plenary Session, Buenos Aires, Argentina, 27 September 2018; transcript available at <https://newsroom.churchofjesuschrist.org/article/g20-interfaith-forum-transcript-elder-christofferson-religious-freedom>. See also E.A. CLARK, *The Impact of Religion and Religious Organizations*, «Brigham Young University Law Review» 49:1 (2023) 20-26, 32-36.

<sup>27</sup> II VATICAN COUNCIL, Decl. *Dignitatis Humanae*, n. 10.

<sup>28</sup> *Ibidem*, n. 2.

<sup>29</sup> D.G. RENLUND, *Choose You This Day*, The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints General Conference, October 2018: <https://www.churchofjesuschrist.org/study/general-conference/2018/10/choose-you-this-day?lang=eng>.

While both The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints and the Catholic Church hope that all men and women will “come to God, the end and purpose of life,”<sup>30</sup> we understand that religious freedom and moral agency will inevitably lead individuals to divergent judgments of conscience. Thus, in addition to our “grave obligation toward Christ [...] to understand the truth received from Him, faithfully to proclaim it, and vigorously to defend it,” we must also honor our equally grave obligation to have charity, love, “prudence[,] and patience” with our brothers and sisters who have chosen different paths.<sup>31</sup> Pope St. John Paul II observed that “[t]rue religious freedom shuns the temptation to intolerance and sectarianism, and promotes attitudes of respect and constructive dialogue,” thus “contribut[ing] decisively to human fraternity.”<sup>32</sup> Here is found the foundation for what one has called a “confident pluralism” in society.<sup>33</sup>

Studies show that in most countries with high legal restrictions on religious freedom and high levels of social hostilities involving religion, “there is almost always a dominant religious group that is a majority or supermajority.”<sup>34</sup> However, Professor Brett Scharffs, director of the International Center for Law and Religion Studies at Brigham Young University, has detailed that in countries with a Catholic majority or supermajority, almost none have high legal restrictions or social hostilities involving religion. Professor Scharffs concluded that *Dignitatis Humanae*’s bold doctrine of religious freedom likely played a role “in this remarkable pattern of low legal restrictions and social hostilities in Catholic-majority countries.”<sup>35</sup>

<sup>30</sup> II VATICAN COUNCIL, Decl. *Dignitatis Humanae*, n. 3.

<sup>31</sup> *Ibidem*, n. 14.

<sup>32</sup> JOHN PAUL II, *Message of John Paul II to the Albanian Nation*, April 25, 1993: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1993/april/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19930425\\_nazione-albanese.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1993/april/documents/hf_jp-ii_spe_19930425_nazione-albanese.html).

<sup>33</sup> See J.D. INAZU, *Confident Pluralism, Surviving and Thriving through Deep Difference*, University of Chicago Press, Chicago 2016.

<sup>34</sup> B.G. SCHARFFS, *Religious Majorities and Restrictions on Religion*, «Notre Dame Law Review» 91:4 (2016) 1419-1443. See also *Religious Restrictions Around the World*, Pew Research Center, December 18, 2024: <https://www.pewresearch.org/religion/feature/religious-restrictions-around-the-world>.

<sup>35</sup> SCHARFFS, *Religious Majorities and Restrictions on Religion*, 1419-1420.

*Dignitatis Humanae* counsels us to seek and live divine truth, to encourage our governments to protect the inviolable right to religious freedom, and to deal “in justice and civility” with our brothers and sisters, respecting the rights of all and maximizing our duty to all.<sup>36</sup> In the words of the II Vatican Council, “in order that relationships of peace and harmony be established and maintained within the whole of mankind, it is necessary that religious freedom be everywhere provided with an effective constitutional guarantee and that respect be shown for the high duty and right of man freely to lead his religious life in society.”<sup>37</sup>

#### IV. *RERUM NOVARUM*

For my third observation, I reach much further back in time to 1891 and Pope Leo XIII’s *Rerum Novarum*, which Pope Leo XIV cited as an inspiration in selecting his papal name.<sup>38</sup> Some commentators have speculated that Pope Leo XIV’s choice of name recognized that “Leo XIII laid the foundation for modern Catholic social teaching, envisioning a Church that did not act as a direct player in the conflicts of the day but instead stood above them, offering a broader moral vision rooted in human dignity.”<sup>39</sup> I am in no position to judge the accuracy of this speculation, but I do like the idea.

*Rerum Novarum* was issued as a response to then-contemporary debates between socialists and capitalists. Rather than limiting himself to the political camps of the day, Pope Leo XIII acknowledged that there are questions for which “no practical solution [...] will be found apart from the intervention of religion and of the Church.”<sup>40</sup> By focusing on principles of duty, labor, virtue, and charity, Pope Leo XIII showed that the gospel provides a higher and more truth-based method of engaging with political debates. He affirmed “without hesitation

<sup>36</sup> Cfr. II VATICAN COUNCIL, Decl. *Dignitatis Humanae*, n. 7.

<sup>37</sup> *Ibidem*, n. 15.

<sup>38</sup> Cfr. LEO XIV, *Address to the College of Cardinals*, May 10, 2025: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/en/speeches/2025/may/documents/20250510-collegio-cardinalizio.html>.

<sup>39</sup> K. KELAIDIS, *The First American Pope Is Notable for Reasons You Might Not Expect*, «VOX», May 8, 2025: <https://www.vox.com/religion/412142/new-pope-robert-prevost-american-leo-vatican-catholic>.

<sup>40</sup> LEO XIII, Enc. *Rerum Novarum*, May 15, 1891, n. 16.

that all the striving of men will be vain if they leave out the Church. It is the Church that insists, on the authority of the Gospel, upon those teachings whereby the conflict can be brought to an end, or rendered, at least, far less bitter; the Church uses her efforts not only to enlighten the mind, but to direct by her precepts the life and conduct of each and all.”<sup>41</sup> Using the terminology of *Dignitas Infinita*, the Church uses her efforts to inspire all to honor their ontological dignity by choosing moral dignity. Pope Leo XIII affirmed that religion is not just about *doing* good but about *becoming* good, as individuals and as societies.

*Rerum Novarum* also emphasized the inherent moral qualities of humans and the importance of treating all men with dignity: “From contemplation of this divine Model, it is more easy to understand that the true worth and nobility of man lie in his moral qualities, that is, in virtue; that virtue is, moreover, the common inheritance of men, equally within the reach of high and low, rich and poor; and that virtue, and virtue alone, wherever found, will be followed by the rewards of everlasting happiness.”<sup>42</sup> Virtue, morality, and dignity belong to all human beings, regardless of circumstance.

Recognizing our shared dignity allows us to look beyond our differences and reminds us of what is most important about being human. Pope Leo XIII asserted that this shared morality would inspire landowners to engage in charitable efforts more willingly: “Whoever has received from the divine bounty a large share of temporal blessings, whether they be external and material, or gifts of the mind, has received them for the purpose of using them for the perfecting of his own nature, and, at the same time, that he may employ them, as the steward of God’s providence, for the benefit of others.”<sup>43</sup> He invited laborers, too, to be reconciled with landowners, reminding them of the dignity and value of labor and asserting that it is “just and right that the results of labor should belong to those who have bestowed their labor.”<sup>44</sup> By adhering to true gospel principles, Pope Leo XIII engaged with the debate while refusing to align with the extremism of either side.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ibidem*, n. 24.

<sup>43</sup> *Ibidem*, n. 22.

<sup>44</sup> *Ibidem*, n. 10.

In our day, we likewise understand that there is often no “right side” to political divides, and that entrenched sides of partisan debates contain elements of truth while being incomplete or flawed. Standing above the debates and focusing on true principles such as human dignity provides a mechanism to help us navigate these controversies.

As Pope Leo XIII stressed in *Rerum Novarum*:

The Church possesses a power peculiarly her own. The instruments which she employs are given to her by Jesus Christ Himself for the very purpose of reaching the hearts of men, and derive their efficiency from God. They alone can reach the innermost heart and conscience, and bring men to act from a motive of duty, to control their passions and appetites, to love God and their fellow men with a love that is outstanding and of the highest degree and to break down courageously every barrier which blocks the way to virtue.<sup>45</sup>

*Rerum Novarum* reminds us that as disciples of Christ, we can still engage with issues while remaining above partisanship. We do this by speaking religious truths that may not be entirely in accord with either side of debates and by continuously adhering to those principles. As explained by Pope Leo XIII in *Rerum Novarum*, when these “precepts prevail, the respective classes will not only be united in the bonds of friendship, but also in those of brotherly love. For they will understand and feel that all men are children of the same common Father, who is God.”<sup>46</sup>

In today’s world, religious leaders face similar challenges to those that inspired *Rerum Novarum*. Conflicts within societies across the world demand the attention of religious leaders. A focus on the shared dignity of all humans on all sides of all conflicts will lead us toward more peaceful, loving, and tolerant societies. As stated in *Rerum Novarum*, “‘If sons, heirs also; heirs indeed of God, and co-heirs with Christ.’ Such is the scheme of duties and of rights which is shown forth to the world by the Gospel. Would it not seem that, were society penetrated with ideas like these, strife must quickly cease?”<sup>47</sup>

<sup>45</sup> *Ibidem*, n. 26.

<sup>46</sup> *Ibidem*, n. 25.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

## V. CONCLUSION

Exactly two weeks ago, the president of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, Russell M. Nelson, celebrated his 101<sup>st</sup> birthday, noting, “Living to 101 is a privilege I never anticipated.” He has witnessed uncounted changes over the last century, but his birthday message was about unchanging truths. Under the title, *We All Deserve Dignity and Respect*, his words coincide with the teachings we are discussing today. President Nelson wrote:

Each of us has inherent worth and dignity. I believe we are all children of a loving Heavenly Father. But no matter your religion or spirituality, recognizing the underlying truth beneath this belief that we all deserve dignity is liberating—it brings emotional, mental, and spiritual equilibrium. [...] A century of experience has taught me this with certainty: anger never persuades, hostility never heals, and contention never leads to lasting solutions. [...] If we embrace these eternal truths—honoring our own worth, treating others with dignity, and nurturing our families—our lives, and our world, will be steadier and more joyful.<sup>48</sup>

I am sincerely grateful for the opportunity to address you today and for our shared commitment to our Lord Jesus Christ.

As disciples of Christ, we have a solemn responsibility to advocate for human dignity, moral agency, and religious pluralism. I am deeply appreciative of the Catholic Church’s commitment to these concepts and for the shared values of our two churches.

May the truths contained in *Dignitas Infinita*, *Dignitatis Humanae*, and *Rerum Novarum* help guide us as we seek to promote human dignity and rise above the perilous divisions of our time.

It is my firm conviction, even knowledge, that Jesus Christ is our living, resurrected Redeemer, and that, in the words of the scripture, “the Father [...] hath given all things into his hand.”<sup>49</sup> I humbly pray for His blessing upon each and all of you, in the name of Jesus Christ, amen.

<sup>48</sup> R.M. NELSON, *Russell M. Nelson: We All Deserve Dignity and Respect*, «Time», September 5, 2025: <https://time.com/7315003/russell-nelson-dignity-respect>.

<sup>49</sup> John 3:35.



# HUMAN DIGNITY THROUGH ASSUMING OBLIGATIONS: A CIVIC VIRTUE APPROACH

*La dignità umana attraverso l'assunzione di obblighi:  
un approccio basato sulla virtù civica*

DOMINIC BURBIDGE\*

**ABSTRACT:** We typically think of preserving human dignity through the development and enforcement of rights, but the declaration *Dignitas Infinita* also includes the intriguing possibility that human dignity is fostered through exercising a capacity to assume obligations. The article develops this idea and argues for a civic virtue approach of prudential judgment between the extremes of illegitimate usurping of authority and dereliction of duty. The discussion helps show that the preservation of human dignity also involves engagement with the norms and laws that help a political community determine appropriate obligations of office, as these, together with a general disposition to take-on responsibility, are part of what it means to manifest human dignity.

**KEYWORDS:** Rights and Responsibilities, Virtue Ethics, Civic Virtue, Civic Friendship, Social Trust.

**RIASSUNTO:** Abitualmente pensiamo alla salvaguardia della dignità umana mediante lo sviluppo e l'applicazione dei diritti, ma la dichiarazione *Dignitas Infinita* include anche l'interessante possibilità che la dignità umana sia promossa attraverso l'esercizio della capacità di assumersi degli obblighi. L'articolo sviluppa questa idea e sostiene un approccio basato sulla virtù civica del giudizio prudenziale tra gli estremi dell'usurpazione illegittima dell'autorità e l'abbandono dei propri doveri. La discussione contribuisce a mostrare che la salvaguardia della dignità umana implica anche la considerazione delle norme e leggi che aiutano una comunità politica a determinare gli obblighi appropriati di una carica, poiché questi, insieme alla disposizione generale ad assumersi responsabilità, fanno parte di ciò che significa manifestare la dignità umana.

**PAROLE CHIAVE:** Diritti e responsabilità, Etica della virtù, Virtù civica, Amicizia civica, Fiducia sociale.

ANNALES THEOLOGICI 1 (2026), VOL. 40, 51-61  
e-ISSN 1972-4934  
DOI 10.17421/ATH401202603

\* Director, Canterbury Institute; Lecturer in Politics, Regent's Park College, University of Oxford.  
Orcid: 0000-0003-3732-2049

I am particularly grateful to Dr Madalena Brito for helpful comments on a draft of this article, as well as to Professor Fr. Arturo Bellocq for the opportunity to present these ideas at the conference 'Infinite Dignity, Human Freedom and the Place of Law' in 2025 at the Pontificia Università della Santa Croce.

Paragraph 27 of *Dignitas Infinita* is the shortest paragraph in the Declaration.<sup>1</sup> In Italian it reads:

La dignità dell'essere umano comprende così anche la capacità, insita nella stessa natura umana, di assumersi degli obblighi verso gli altri.

This is translated into English as:

Human dignity also encompasses the capacity, inherent in human nature, to assume obligations vis-à-vis others.

Much academic and political focus is, understandably, instead on the rights that pertain to human dignity, because there is concern that goods proper to human dignity are not being realised, which in turn undermines the respect due to that dignity, and the experience of it. Human rights act as a defence against the wrongful will of another, particularly a defence against degenerate political leadership.<sup>2</sup> If dignity is not defended, the respect due to it is omitted. Alongside affirming the type of rights needed to protect human dignity, however, *Dignitas Infinita* points in paragraph 27 to responsibilities proper to our dignity.

Why is the paragraph on obligations so short? It may be that rights are a general defence of dignity, and so they can be more easily articulated in abstract. Responsibilities, on the other hand, are relationally particular; they may be harder to extrapolate across political communities, across time. Without conceding that rights are not relational,<sup>3</sup> I think this point rings true: it does seem that major incursions on human dignity in history give us solid grounds for timeless affirmations of corresponding rights that aim to bulwark against any such repetition of history. When it comes to responsibilities, however, these are grounded in needs, which have a presentist tinge.

The need for a “presentist tinge” in the adoption and fulfilment of obligations is clear in the thinking of the Catholic Church’s 266<sup>th</sup> Pontiff, Pope Francis, who took to heart the parable of the lady and the judge:

In a certain city there was a judge who neither feared God nor had respect for people. In that city there was a widow who kept coming to him and saying,

<sup>1</sup> DICASTERY FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH, Decl. *Dignitas Infinita*, April 2, 2024.

<sup>2</sup> N. MALCOLM, *Human Rights and Political Wrongs. A New Approach to Human Rights Law*, Policy Exchange, London 2017.

<sup>3</sup> J. FINNIS, *Natural Law & Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford 2011<sup>2</sup>, 199.

“Grant me justice against my opponent.” For a while he refused; but later he said to himself, “Though I have no fear of God and no respect for anyone, yet because this widow keeps bothering me, I will grant her justice, so that she may not wear me out by continually coming.”<sup>4</sup>

We see here that part of the moral life is encouraging others to fulfil their duties, and for others to do their duties even if they do not desire to. The widow is not so much exercising her rights as demanding that the judge fulfil his duties. In comparison, an exclusive focus on rights minus responsibilities can be distorted. Austen Ivereigh amusingly reports that, before becoming Pope, ‘Bergoglio said Jesus would tell people at the Last Judgment: “Go away from me because I was hungry, and you gave me nothing to eat, for you were busy blaming the government.”’<sup>5</sup>

It may therefore be that paragraph 27 is short because many of our responsibilities pertain to our particular “offices”—that is, the particular roles we play in society, be that priest, king, judge, mother. The exhortation ‘*Monstra te esse matrem*’<sup>6</sup> is in tune with this: we ask Mary to *show thyself to be a mother*; that is, help us as a mother would help us, as the most perfect of mothers would help her children. It is her “office” that helps us know the kind of responsibilities she has and the way she will deliver on them. Offices, in this way, are particular and cannot be claimed to be equivalent for all human beings. While it is difficult to therefore detail the taking on of responsibilities in abstract, there is nevertheless an important reminder in *Dignitas Infinita* that part of our dignity is the capacity to assume obligations. What is this capacity and how does it actually work? How can we get a better handle on the way in which the assuming of responsibilities functions in a society oriented toward the common good?

Let me first offer a suggestion as to why this is not a straightforward question. As an individual, it seems I cannot simply declare that I have an obligation over others without legitimate and common recognition

<sup>4</sup> Luke 18:2-5. *The Holy Bible*, New Revised Standard Version, Catholic Bible Press, Nashville 1989.

<sup>5</sup> A. IVEREIGH, *The Great Reformer. Francis and the Making of a Radical Pope*, Henry Holt, New York 2014, 312.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 208 (emphasis in original). The Latin phrase originates from the hymn *Ave Maris Stella*.

of the obligation. How does one go about appropriately assuming an obligation? Taking-on obligations illegitimately is usurpation, ‘the act of taking control of something without having the right to, especially of a position of power’.<sup>7</sup> Indeed, one can rightly pray for humility not to insert oneself unnecessarily in the affairs of others: ‘From the desire of being consulted... deliver me, O Jesus!’<sup>8</sup> But is not a type of taking charge precisely what the Declaration *Dignitas Infinita* is saying is inherent in human nature: ‘the capacity [...] to assume obligations’?

Here is a second problem: it seems that determining whether and how one should assume obligations is not something one can solely deduce from a metaphysics of the human person—however accurate that metaphysics is—as the justness of assuming obligations involves an irreducibly communal dynamic of human recognition. One has to be very careful that this is not understood to mean that a community can generate whatever set of obligations it likes in fulfilment of this aspect of human dignity. It does not mean, for example, that so long as democratic processes are engaged, including respect for human rights and procedural fairness, society’s suggested array of obligations are just. It should also not be understood to mean that a coherent account of authority cannot be developed in line with a sound metaphysics of human nature. The claim is rather that competing possible obligations are navigated through an understanding of the likely cooperative help from the relative talents and virtues of those available, prudentially applied to the needs of the moment. Much of the present difficulty that has arisen within liberal democracy involves thinking that correct procedures or correct starting commitments will guarantee a just arrangement of goods or just relationships, a position most neatly epitomised by John Rawls.<sup>9</sup> But a society that appropriately respects fundamental human rights and procedural fairness (e.g. rule of law and due process) may still poorly arrange social,

<sup>7</sup> ‘Usurpation’, in *Cambridge Dictionary*, Cambridge University Press (2025): <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/usurpation>.

<sup>8</sup> LEO XIV, *Address to Participants in the Meeting of Studies on Cardinal Rafael Merry del Val*, October 13, 2025.

<sup>9</sup> For criticism of Rawls on this point, see R. NOZICK, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York 1974; A. SEN, *The Idea of Justice*, Penguin Books, London 2009; J. FINNIS, *Rawls’s A Theory of Justice, in Human Rights and the Common Good* (Collected Essays: Vol. III), Oxford University Press, Oxford 2011, 72-75.

political, religious and moral obligations. We need an account of the way in which the natural law operates for the determining of these types of obligation in situ, even though they are circumstantial in the sense of particular to a time and place—particular to a community’s moment of need in its unfolding journey. When we are on a ship, in rocky waves, and lose our captain overboard, we have to quickly say who is the new captain. Some unity is needed in order to get the job done, even if we are not yet perfect moral exemplars. As St Thomas Aquinas writes,

it is evident that several persons could by no means preserve the stability of the community if they totally disagreed. For union is necessary among them if they are to rule at all: several men, for instance, could not pull a ship in one direction unless joined together in some fashion. Now several are said to be united according as they come closer to being one. So one man rules better than several who come near being one.<sup>10</sup>

Our capacity to lead is part of our human dignity, and helps maintain the common good of the boat’s survival. Making a good, even if necessarily quick, decision about who should replace a lost captain is not something deducible from a metaphysics of the human person nor through reference to a general theory of human rights. Instead, it is about our habits of generating normative obligation in situ, which is our civic virtue. It is a way we apply our practical reasoning as a community to the needs of the moment.

Articulating the appropriate way of assuming obligations brings us into the domain of virtue—the balancing of actions in order to arrive at habitual disposition towards the good. Civic virtue operates between the extremes of, on the one hand, usurping authority unjustly and, on the other, shirking responsibilities “de officiis.” An easy example of usurpation might be the collecting of taxes without authority to do so, for example the mafia charging protection money. An easy example of shirking responsibilities de officiis might be the car mechanic saying the car is fit to drive without checking all its parts work sufficiently.

An “office of responsibility” is often understood to indicate something formal, for example involving tort obligations, or describing a formal position in the constitution, such as a “State Official” or “National

<sup>10</sup> THOMAS AQUINAS, *De Regno ad regem Cypri*, Divine Providence Press, Bismarck 2014 [c. 1267], 18.

Official.” But morally-speaking there is little significance in the distinction between legally-described roles and a-legal roles, if both involve mutually-recognised moral responsibilities. The English word “office” is from the Latin “*officium*,” in turn contracted from “*opificium*,” which is a mixture of “*opus*” (work) and “*facere*” (to do/make).<sup>11</sup> This helps show how the taking on of obligations is not, in its basic understanding, too discriminate between obligations that are official or not, in that an office engages the obligations involved in the work one does, with work being something that is expressly at the service of others, expressly social and oriented towards the common good.

To return to our original question: if human dignity involves the capacity to assume obligations, on what basis do we say this has been properly done? Put another way, in what way can the assumption of obligations be understood as part of the natural law? The natural law is ‘the participation of the eternal law in the rational creature.’<sup>12</sup> The natural law is the way in which we find expression for the goods of the universe and creation as pertains the structure and positive capacities of human nature. As our nature is that of a rational animal, the eternal law participates in us through the gift of reason, something that is brought to its fullest in unity with our other traits and appetites to form an integral whole worthy of dignity as adopted children of God.<sup>13</sup> In this sense, it is not just that we are special in our capacity to love; we are also lovable in our capacity to reason and make good choices. God creates a world that brings out the best in our capacity to reason, giving us things we can learn about and enjoy, including things of moral depth that allow for full manifestation of our reason and judgment, which is all just another way of describing the eternal law’s participation in us, the natural law. In this way, the “natural law”

<sup>11</sup> ‘Office’, in *Etymonline*, Douglas Harper (2025): <https://www.etymonline.com/word/office>.

<sup>12</sup> ‘[P]articipatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur.’ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, Blackfriars, London 1964-1981 [1265-1274], I-II, q. 91, a. 2, co.

<sup>13</sup> “For all who are led by the Spirit of God are children of God. For you did not receive a spirit of slavery to fall back into fear, but you have received a spirit of adoption. When we cry, ‘Abba! Father!’ it is that very Spirit bearing witness with our spirit that we are children of God, and if children, then heirs, heirs of God and joint heirs with Christ—if, in fact, we suffer with him so that we may also be glorified with him” (Romans 8:14-17).

describes a domain of activity, a domain of law or *a way things get ordered through the beautiful prism of human nature*.

Be that as it may, describing what the natural law is in abstract does not, unfortunately, get us fully to the point of determining our social obligations, nor how we should properly go about assuming such obligations, which makes it limited in the same way as described for general metaphysics. This may be somewhat controversial to Thomists, so it is important I explain what I mean here, and hopefully also describe the limits to that claim. Metaphysics looks at the being of things: what they are and how they are, and what explains what they are, which inevitably involves why they are, too. As such, metaphysics can provide definitional understandings of the human person and the principles of human nature that explain human beings' operation, unity and distinctiveness, universally and in abstract. The metaphysics of the human person thus forms the basis to our understanding of human dignity, because it articulates aspects of human distinctiveness that make clear the necessity (the absolute necessity) of respect for human dignity as a matter of justice. Because metaphysics explores the nature of things, its findings are not swayed by momentary counter-examples, such as a capacity of nature not being manifest presently in a particular individual. Metaphysics gives us the ability to identify goods of the species of human nature regardless of whether they are currently or repeatedly exercised. Metaphysics does not consider beings outside of time, but it is in this manner timeless in the sense that it involves appreciation of the nature of things regardless of present demonstration. This is probably why there is seemingly endless collision between metaphysics and post-Enlightenment science, because the latter tends towards demonstration and inductive reasoning, whereas the former tends towards abstraction and deductive reasoning. That is, of course, a simplification, but I think there is some truth to it in helping explain why post-Enlightenment scientists can sometimes think that metaphysics makes assertions without evidence, whereas scholastic metaphysicians can sometimes think post-Enlightenment science fails to grasp the complete whole—the *why and what* of creation and being. (Of course, the post-Enlightenment scientists would be the ones making the mistake, because true metaphysics is in tune with inductive reasoning with respect to all four Aristotelian causes, which is why one can confidently talk about what humans *tend*

to do as evidencing their nature.)<sup>14</sup> Being abstract and oriented towards universal conclusions, metaphysics lacks, however, sensitivity to political circumstance—the place of a people on their collective journey. That might seem like a trivial concern, and indeed it is trivial for the question of what goods and rights are due to the human person wherever they are. But it is not trivial for the question of determining obligations. What we are obliged to do involves us in assessing the current mood of possibilities, as well as the types of goods that are within reach and to be appropriately prioritised. There may, for example, be a hierarchy of virtues in abstract (placing love at the top), and yet sometimes a present need to prioritise a particular virtue or set of goods (such as justice) in order to pursue a common good.<sup>15</sup> The choice of a “lesser” good of justice over charity is not in contradiction with charity, because the achievement of a common good through the right virtue at the right time will be, in this case, the only way of retaining the capacity for love in its fullness at the communal level. The virtues, however set in stone in the natural law, thus remain open to a diversity of emphasis and application at each moment of a community’s journey through history.

On what basis can we posit with any confidence how obligations should be assumed? Here I would like to exploit a minor difference between the English version of paragraph 27 and the Romance language versions. In Italian (the original language used to prepare the Declaration), *Dignitas Infinita*’s appeal to our capacity to assume obligations finishes with the phrase, ‘verso gli altri’, which might ordinarily be translated as ‘towards others’. The meaning is that our human dignity encompasses the capacity to assume obligations towards others. That is reinforced in other Romance languages, where in Spanish there is described the capacity to assume obligations ‘hacia los otros’, and in French, ‘à l’égard d’autrui’. But the English version offers a slightly different approach, albeit fully compatible, stating that we have a capacity

<sup>14</sup> For efforts in this regard, see M. MIDGLEY, *Beast and Man. The Roots of Human Nature*, Harvester, Hassocks 1979; A. MACINTYRE, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago 1999; R. HURSTHOUSE, *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, Oxford 2001.

<sup>15</sup> D. BURBIDGE, *A/the Common Good*, «American Journal of Jurisprudence» 69/1 (2024) 15-28.

‘to assume obligations vis-à-vis others.’ ‘Vis-à-vis’ can be equivalent to the other translations and the original, but it can also be understood slightly differently, in that it fails to specify exactly which way the obligation is directed, and could be equivalent to saying something like ‘human dignity also encompasses the capacity to assume obligations *‘with respect to others’* or *‘regarding others’*, rather than *‘towards others’*’.

I would like to use this trivial difference in language as an opportunity to illustrate how a civic virtue approach can help us understand this aspect of human dignity. ‘Vis-à-vis’ actually makes use of an Old French word ‘visage’ meaning face (originally from the Latin ‘visus’, a look, vision), such that ‘vis-à-vis’ describes being ‘face-to-face’. It was originally made popular in English in the mid-18<sup>th</sup> century as a term used for horse-drawn carriages that brought people along while they faced each other.<sup>16</sup> I think the image of people facing each other while travelling is an intriguing simile for what a political community is, and may help communicate the way in which civic virtue helps bring about a balanced assumption of obligations. Finding the balance between the evil extremes of usurping obligations, on the one hand, or the dereliction of appropriate obligations, on the other, is no easy task, and it requires a communal praxis of knowing when one is in charge of something and when not. Society develops reputational norms to help establish this vis-à-vis one another, and honours or rewards displays of virtue in order to foster shared appreciation of the appropriate and heroic assumption of obligation.

In nurturing a culture of roles and responsibilities, a community mitigates the coordination problem of not knowing who should lead and who should follow. Such a dilemma is not easily described as ethical, because following someone sometimes means letting them make important ethical decisions, which could sometimes amount to an avoidance of ethical deliberation on the part of the follower. Assigning someone the role of a leader may mean they are *made* culpable for decisions, entailing that one has, in effect, reduced one’s own culpability. We should always act in conscience, and assigning responsibility to someone (or choosing to follow their direction) is in itself an act one is responsible

<sup>16</sup> ‘Vis-à-vis’, in *Merriam-Webster Dictionary* (2025): <https://www.merriam-webster.com/dictionary/vis-%C3%A0-vis>.

for taking. But that only partially addresses the question. Oftentimes people take on responsibilities themselves (which is indeed the essence to the principle of subsidiarity)<sup>17</sup> such that the relevant question for a newcomer is whether to follow or not. In this way, it is often not possible to bequeath a position of responsibility as a single individual, nor start from scratch as a community in identifying a need for leadership and assessing all the details of the task before assigning who should take charge. All this means we must instead develop habits of mutual recognition of responsibility that are in line with the needs of our community and allow for the full realisation of human dignity through an effective culture of obligation-making and obligation-receiving. It is for this reason that newcomers can appropriately and justly take on roles that are less attended to, in response to existing specialisations of labour. The difficult fostering and maintenance of habits of obligation is the realm of civic virtue, which necessarily therefore involves sacrifice for the sake of producing trust.<sup>18</sup> The sacrifice is both in terms of those who take on extra responsibilities, and those who suffer the consequences of others' decisions being imposed on them. A willingness to suffer is at the core of what it means to assume obligations: ultimately it is about taking on a vulnerability and liability for the sake of others and the common good. The good man enters a 'Room of Tears' as he is given important responsibility, and would like to step down when the special status is no longer needed by the community. '[T]he poor man obviously breaks down at being elected.'<sup>19</sup> In this way, civic virtue is 'vis-à-vis' others in that the capacity to assume obligations, inherent in human nature, is both towards others and in response to their need and willingness to be led, which is a virtuous exercise of their social nature in recognition of our common interdependence. And, as we know, allowing others to help you, especially by accepting that someone is granted responsibility

<sup>17</sup> D. BURBIDGE, *The Inherently Political Nature of Subsidiarity*, «American Journal of Jurisprudence» 62/2 (2017) 143-164.

<sup>18</sup> D. ALLEN, *Talking to Strangers. Anxieties of Citizenship since Brown v. Board of Education*, The University of Chicago Press, Chicago 2004.

<sup>19</sup> A quote from Christopher Whitehead in CNN, *Conclave trivia: Why cardinals are locked in, popes' houses ransacked* (March 13, 2013): <https://edition.cnn.com/2013/03/13/world/europe/conclave-fun-facts/index.html>.

over you, is no easy task. Ivereigh describes that ‘Bergoglio liked the way Latin had “mercy” as a verb, *miserando*, and so created the Spanish *misericordiando*—an activity of the divine, something God does to you. “*Dejáte misericordiar,*” he would tell the guilt-ridden and the scrupulous, “let yourself be ‘mercy’d’.”<sup>20</sup>

<sup>20</sup> IVEREIGH, *The Great Reformer*, 12 (emphasis in original).



# ON THE LIMITS OF HUMAN DIGNITY AND HUMAN RIGHTS IN THE JURIDICAL DISCOURSE

*I limiti della dignità umana e dei diritti umani  
nel discorso giuridico*

FERNANDO SIMÓN YARZA\*

**ABSTRACT:** This article examines the conceptual and juridical limits of “human dignity” and “human rights” within contemporary legal discourse. It argues that the plurality of interpretations of dignity does not render the concept empty, yet warns against attributing excessive legal expectations to it. Dignity properly grounds juridical capacity but, as soon as we attempt to derive specific rights from it, we easily fall into mistaken absolutizations or vagueness. The paper further contends that modern human-rights language is semantically ambiguous, often conflating basic human dignity with genuine rights whose scope requires prudent specification within concrete social orders. Ultimately, it highlights the indispensable role of the common good and civic virtue in shaping coherent and just rights frameworks.

**KEYWORDS:** Human Dignity, *Dignitas Infinita*, Human Rights, Law, Right.

**RIASSUNTO:** Questo articolo esamina i limiti concettuali e giuridici della “dignità umana” e dei “diritti umani” nel discorso giuridico contemporaneo. Sostiene che la pluralità delle interpretazioni della dignità non rende il concetto vuoto, ma mette in guardia dall’attribuirgli aspettative giuridiche eccessive. La dignità costituisce un fondamento adeguato della capacità giuridica, ma non appena si tenta di ricavarne diritti specifici, si cade facilmente in errori di assolutizzazione o vaghezza. Il contributo sostiene inoltre che il linguaggio moderno dei diritti umani è semanticamente ambiguo, spesso confondendo i beni umani fondamentali con diritti autentici la cui portata richiede una specificazione prudente all’interno di ordini sociali concreti. In definitiva, sottolinea il ruolo indispensabile del bene comune e della virtù civica nel plasmare quadri giuridici coerenti e giusti.

**PAROLE CHIAVE:** Dignità umana, *Dignitas Infinita*, Diritti umani, Legge, Diritto.

SUMMARY: I. *Introduction*. II. *On Human Dignity: Meaning of the Concept (2.1) and Juridical Utility (2.2)*. 2.1. Plurality of Proposals and Validity of the Concept. 2.2. Juridical Utility of the Concept. III. *On Human Rights*. 3.1. A Semantic Ambiguity. 3.2. Concluding Reflection.

## I. INTRODUCTION

1. The Declaration *Dignitas infinita* repeatedly asserts that only from a non-individualistic vision of the human being can there be a full understanding of his dignity. Far from taking it for granted, the Declaration admits that “the phrase ‘the dignity of the human person’ risks lending itself to a variety of interpretations that can yield potential ambiguities and contradictions.”<sup>1</sup> This is something that happens, in general, with all abstract values, whose claims to “universal agreement” result, as Perelman and Olbrechts-Tyteca stated, “from their generality.” The moment we specify their content, “we only find the support of particular audiences.”<sup>2</sup>

2. This assertion is also corroborated by a broad legal experience of the constitutionalism emerging after World War II, characterized by the incorporation of human dignity in numerous constitutions.<sup>3</sup> Already during the drafting of the *Universal Declaration of Human Rights*, a discussion arose between René Cassin, who proposed the incorporation of the concept of human dignity in Article 1 of the Declaration, and the author of the first draft, John Peter Humphreys, who considered it legally superfluous, merely rhetorical.<sup>4</sup> Cassin’s proposal was finally ad-

<sup>1</sup> DICASTERY FOR THE DOCTRINE OF FAITH, Decl. *Dignitas Infinita*, 2 April 2024, n. 7.

<sup>2</sup> C. PERELMAN, L. OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l’argumentation*, Éditions de l’Université de Bruxelles, Bruxelles 2008<sup>6</sup>, 102: “La prétention à l’accord universel, en ce qui les concerne, nous semble résulter uniquement de leur généralité ; on ne peut les considérer comme valant pour un auditoire universel qu’à la condition de ne pas spécifier leur contenu. A partir du moment où nous tentons de les préciser, nous ne rencontrons plus que l’adhésion d’auditoires particuliers.”

<sup>3</sup> For the success of “dignity” as a legal category around the end of World War II, see the works of Rebecca J. Scott, Christoph Goos, Samuel Moyn and Catherine Dupré in C. MCCRUDDEN (ed.), *Understanding Human Dignity*, Oxford University Press, Oxford 2013, 61-121.

<sup>4</sup> J.P. HUMPHREY, *Human Rights & the United Nations: A Great Adventure*, Transnational Publishers Inc., New York 1984, 44.

opted, and Article 1 UDHR was worded as follows: “All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood.” In the decades that followed, the concept of “dignity” would be recognized as inviolable by several Constitutions. Increasingly, however, it has become frequent to relativize its meaning or to dilute it into a collection of contradictory interpretations.<sup>5</sup> Let us think, for example, of recent constitutional literature and high court decisions in countries such as Spain and Germany.

a) The first article of the Bonn Basic Law states that “human dignity is inviolable” (*Die Würde des Menschen ist unantastbar*). At the beginning of the 21<sup>st</sup> century, however, the canonical doctrinal commentary of Professor Gunther Dürig, unmodified since 1958, was the subject of an “update” by Matthias Herdegen which, contrary to the traditional view, embraced a “processual view of the protection of dignity, with the force of an existing claim to respect or protection dependent on evolving notions.”<sup>6</sup> This relativistic approach, according to which human dignity would be subject to evolution and change, led professor Ernst-Wolfgang Böckenförde to write a critical review of Herdegen’s new commentary in the *Frankfurter Allgemeine Zeitung* on March 9, 2003, eloquently entitled: “*Die Würde des Menschen war unantastbar*” (Human dignity was inviolable).<sup>7</sup> The conflicts surrounding the concept of dignity are not minor in Spain. Article 10.1 of the Spanish Constitution proclaims the “dignity of the person” as “the foundation of political order and social peace.” In one of the most

<sup>5</sup> Among the studies on the judicial application of the concept of human dignity, see C. McCRUDDEN, *Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights*, «European Journal of International Law» 19 (2008) 655-724; P.G. CAROZZA, *Human Dignity and Judicial Interpretation. A Reply*, «The European Journal of International Law» 19 (2008) 931-944; and P.G. CAROZZA, *Human Dignity in Constitutional Adjudication*, in T. GINSBURG, R. DIXON (eds.), *Comparative Constitutional Law*, Edward Elgar Publishing Ltd., Cheltenham 2011, 459-472.

<sup>6</sup> M. HERDEGEN, *Artikel 1* (2002), in T. MAUNZ, G. DÜRIG, *Grundgesetz Kommentar*, C. H. Beck, München, n. 56.

<sup>7</sup> E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Die Würde des Menschen war unantastbar. Abschied von den Verfassungsverwägungen: Die Neukommentierung von Artikel 1 des Grundgesetzes markiert einen Epochenbruch* (March 9, 2003), 33.

cited recent commentaries, however, it is noted that “everything here seems uncertain, even the very identification [...] of the ‘person’ of whom dignity is predicated.”<sup>8</sup>

b) Case law offers us a no less conflictive situation. In contrast to the traditional notion of the dignity of the human being, recent judicial opinions identify it with a radical autonomy of the individual, understood not so much as a conditioned self-determination, but as a radical “self-constitution” of the individual.<sup>9</sup> Thus, for example, the German Federal Constitutional Court has created a right to suicide on the basis that, “where the protection of life undermines the protection of autonomy, it contradicts the central understanding of a community which places human dignity at the core of its order of values and thus commits itself to respecting and protecting the free human personality as the highest value of its Constitution.”<sup>10</sup> For its

<sup>8</sup> J. JIMÉNEZ CAMPO, *Article 10.1*, in M. RODRÍGUEZ-PIÑERO Y BRAVO FERRER, M.E. CASAS BAAMONDE (dir.), *Comentarios a la Constitución Española - XL Aniversario*, BOE - Wolters Kluwer, Madrid 2018, 217.

<sup>9</sup> On the philosophical roots and evolution of the modern conception of freedom as “autonomy,” I have found it very illuminating the book by A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Autonomia e libertà. Saggio sulla libertà nella cultura contemporanea*, Edusc, Roma 2025. The exaltation of individual “autonomy” is the fruit of an intellectual process that begins early in Modernity, and which goes through a decisive phase in German idealism. In Fichte’s words, “the essence of transcendental idealism [...] consists in the fact that the concept of being is no longer considered as a *first* and *original* concept, but only as a *negative* concept. For the idealist, the only positive concept is freedom” (J.G. FICHTE, *Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre und Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, Felix Meiner, Hamburg 1920<sup>2</sup>, repr. 1954, 85). Even more radically, perhaps the most famous description of autonomy as an emancipation from nature is Sartre’s existentialism, in which the existence of free man precedes his essence, so that there is no nature because man constructs himself: “(I)f God does not exist, there is at least one being in which existence precedes essence, a being that exists before it can be defined by any concept, and that being is man [...]. Therefore, there is no human nature, since there is no God who conceives it. Man is only, not only as he conceives himself, but as he wants to be, and as he conceives himself after existence, as he wants to be after this impulse towards existence; man is only what he makes of himself” (J.-P. SARTRE, *L’existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1966, 21-22).

<sup>10</sup> *German Federal Constitutional Court Judgment (Urteil)*, February 26, 2020, n. 277. This conception of human dignity is obviously incompatible with the Platonic statement that it is not licit for us to free ourselves from this life by our own hand, because we

part, the majority of the Spanish Constitutional Court has not hesitated to affirm recently—in a highly contested judgment, with several dissenting votes—that “a woman’s decision to terminate her pregnancy is covered by Article 10(1) SC [Spanish Constitution], which enshrines ‘the dignity of the person’ and the ‘free development of personality.’”<sup>11</sup> Curiously, however, the Spanish Constitutional Court invokes here the same principle to which its German counterpart appealed, on previous occasions, to provide some protection to the life of the fetus against abortion: “Where human life exists, human dignity is present to it; it is not decisive that the bearer of this dignity himself be conscious of it and know personally how to preserve it.”<sup>12</sup>

3. In a similar perplexity, in my opinion, are we left by the discourse of human rights. The Declaration *Dignitas infinita* holds that the principle of human dignity “underlies the primacy of the human person and the protection of human rights.”<sup>13</sup> In academic literature, it is almost commonplace to make assertions such as that human rights are “concrete expressions of the overarching idea of dignity;”<sup>14</sup> or that “human dignity” is the “normative unity of human rights.”<sup>15</sup> However, our understanding of the content of human rights is far from peaceful, and today rights are invoked to defend all kinds of claims, often contradictory: from the life of the fetus and the elderly to abortion and suicide, from the inviolability of women to surrogacy and pornography, from the welfare of children to incest, from bodily integrity to sex change.<sup>16</sup>

belong to the gods (*Phaedo*, 62b); a thesis embraced, *servata distantia*, by Christianity and by the majority of those who profess theistic religions.

<sup>11</sup> *Spanish Constitutional Court Judgment (Plenum) 44/2023*, Point of Law 3.

<sup>12</sup> *German Constitutional Court Judgment (Urteil) 39,1*, February 25, 1975, 41: “Wo menschliches Leben existiert, kommt ihm Menschenwürde zu; es ist nicht entscheidend, ob der Träger sich dieser Würde bewußt ist und sie selbst zu wahren weiß.”

<sup>13</sup> DICASTERY FOR THE DOCTRINE OF FAITH, Decl. *Dignitas Infinita*, n. 1.

<sup>14</sup> D. GRIMM, *Dignity in a Legal Context: Dignity as an Absolute Right*, in McCrudden (ed.), *Understanding Human Dignity*, 386.

<sup>15</sup> A. BARAK, *Human Dignity: The Constitutional Value and the Constitutional Right*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, 103.

<sup>16</sup> See the wide account of all sorts of claims offered by G. PUPPINCK, *Les droits de l'homme dénaturé*, Cerf, Paris 2018.

After several years of expanding individual autonomy, Dworkin's call to take rights seriously seems to find its own dialectic; and in view of the prevailing confusion, a Spanish legal philosopher has published a successful book with the title: *Taking Rights Kiddingly*.<sup>17</sup>

4. The contradictions that exist around these concepts constitute a reason to question ourselves about the real legal usefulness of the categories of "human dignity" and "human rights." This is the task I will undertake in the remainder of my intervention, in which I will defend the following theses:

a) With regard to the juridical practicality of human dignity (2), I will divide my presentation into two sections: (2.1) on the one hand I will argue that, from the fact that there are contested notions of dignity, it does not follow that there is no truth in this respect (2.2). On the other hand, however, I will maintain that, although "human dignity" is a basic concept, inextricably linked to the legal personality of human beings, we must be careful not to attribute excessive legal expectations and consequences to it.

b) In relation to human rights (3), I will explain how, together with its inherent vagueness, the discourse of human rights has a peculiar potential to confuse legal discussions (3.1), and I will close my presentation with a concluding reflection on the indispensability of the common good and civic virtues to wisely arrange the fragmented pieces of a human rights catalogue (3.2).

## I. ON HUMAN DIGNITY: MEANING OF THE CONCEPT (2.1) AND JURIDICAL UTILITY (2.2)

### 2.1. *Plurality of Proposals and Validity of the Concept*

1. The first question raised by the contradictory plurality of ways of understanding dignity is, as I have anticipated, that of the validity or the very substance of the concept. The prevailing confusion inevitably raises the question of whether we are not faced with an empty formula. Schopenhauer gave expression to this skepticism by qualifying the

<sup>17</sup> P. DE LORA, *Los derechos en broma. La moralización de la política en las democracias liberales*, Deusto, Bilbao 2023.

“dignity of man” as “the shibboleth of all thoughtless moralists who hid their lack of a real, or at least meaningful, moral foundation behind this impressive expression.”<sup>18</sup> In the same line, contemporary intellectuals such as Michael Rosen, after devoting their reflections to the concept of human dignity, have concluded in a similar skepticism.<sup>19</sup> In my opinion, we are faced with criticisms that appeal to the vagueness of the concept in order to disqualify it. Against this way of reasoning, however, we must say that the difficulties posed by the plurality of interpretations is not something exclusive to the concept of dignity, but belong—as I have indicated in the introduction—to most general moral concepts. *Per se*, the dispute that accompanies this type of notions does not deprive the concept of meaning, but rather highlights the difficulties in apprehending it.

2. In the case of the notion that concerns us, it is widely accepted that “‘dignity’ originated as a concept that denoted high social *status* and the honors and respectful treatment that are due to someone who occupied that position.”<sup>20</sup> From this point on, it came to be predicated of human beings precisely because of their *status* as hierarchically superior to that of other creatures. In Cicero, for example, the dignity of the human being appears explicitly linked to his rational nature.<sup>21</sup> The link between the rationality of the human being and his superior dignity is at the very

<sup>18</sup> A. SCHOPENHAUER, *Über die Grundlagen der Moral*, Felix Meiner, Hamburg 1985, 64-65: “Allein dieser Ausdruck ‘WÜRDE DES MENSCHEN’, ein Mal von KANT ausgesprochen, wurde nachher das Schiboleth aller rath- und gedankenlosen Moralisten, die ihren Mangel an einer wirklichen, oder wengstens doch irgend etwas sagenden Grundlage der Moral hinter jenen imponirenden Ausdruck ‘WÜRDE DES MENSCHEN’ versteckten.”

<sup>19</sup> M. ROSEN, *Dignity: The Case Against*, in McCrudden (ed.), *Understanding Human Dignity*, 143ff.; and M. ROSEN, *Dignity: Its History and Meaning*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2012, 1-62.

<sup>20</sup> ROSEN, *Dignity*, 11.

<sup>21</sup> CICERO, *De Officiis*, 1.105-106: “But it is essential to every inquiry about duty that we keep before our eyes how far superior man is by nature to cattle and other beasts: they have no thought except for sensual pleasure and this they are impelled by every instinct to seek; but man’s mind is nurtured by study and meditation; he is always either investigating or doing, and he is captivated by the pleasure of seeing and hearing [...] And if we will only bear in mind the superiority and dignity of our nature, we shall realize how wrong it is to abandon ourselves to excess and to live in luxury and voluptuousness, and how right it is to live in thrift, self-denial, simplicity, and sobriety.”

origin of our concept of “person,” which constitutes the *nomen dignitatis*<sup>22</sup> that was used to designate the “individual substance of a rational nature” (*rationalis naturae individua substantia*).<sup>23</sup>

3. From a metaphysical point of view, the superior individuation of the rational individual allows us to grant them a superior *quantum* of being and, therefore, a special dignity:<sup>24</sup>

a) *Inert*, non-living *beings* possess a weak individuation, insofar as they exist fully merged or fused with their environment. They are not individuated by any intrinsic vital principle, but only by matter delimited under certain dimensions or “signed matter” (*materia signata*), to use the words of Thomas Aquinas.<sup>25</sup>

b) The condition of *living beings* is different, since they carry a principle of self-motion which implies a superior individuation. In the case of evolved animals, moreover, they possess an internal sensibility, an inner side that cannot be accessed from a purely external perspective.<sup>26</sup> Their individuation, therefore, is superior to that of plants.

c) Human *persons* pose a further leap in the degree of individuation, which is what leads us to revere them and to endow them with that *nomen dignitatis*: “person means the most perfect thing in all nature, that is, the being subsisting in rational nature.”<sup>27</sup> Animals remain

<sup>22</sup> THOMAS AQUINAS, S.Th., II-II, q. 63, a. 1: “... in nomine enim ‘personae’ intelligitur personae dignitas.”

<sup>23</sup> “*Persona est naturae rationalis individua substantia*” [SEVERINUS BOETHIUS, *Contra Eutychen et Nestorium*, III (*Differentiae naturae et personae*)]. On the genesis and development of the concept, see more fully R. SPAEMANN, *Persons. The Difference Between ‘Someone’ and ‘Something’*, Oxford University Press, Oxford 2012, 17-33. See also J. FINNIS, *Aquinas. Political, and Legal Theory*, Oxford University Press, Oxford 1998, 176: “The word and concept *persona* entails *dignitas*, and so is applicable to every individual of a rational nature.”

<sup>24</sup> See J. HERVADA, *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, Eunsa, Pamplona 2008, 423ff.

<sup>25</sup> AQUINAS, *Super Sent.*, lib. 4, d. 11, q. 1, a. 3, qc. 1, co: “*materia signata est individuationis principium.*”

<sup>26</sup> See TH. NAGEL, *What is Like to Be a Bat?*, «The Philosophical Review» 83/4 (1974) 435-450.

<sup>27</sup> AQUINAS, S.Th., I, q. 29, a. 3: “... *persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura.*”

immersed in their ecological niche, they live absorbed by their nature. The person, however, is not determined by its nature. Herein lies, strictly speaking, the uniqueness of the person: in that it is not a simple specimen of a nature (“something,” “what”) but the “I” (“someone,” “who”) that carries the rational nature of each specimen of the human species. This is why its actions do not derive, in a deterministic way, from its nature: “it does not limit itself to being acted upon, like other [substances], but acts for itself.”<sup>28</sup> That is to say, it *is free*. This freedom confers on it a lordship over reality that constitutes the basis of juridical capacity.

## 2.2. *Juridical Utility of the Concept*

1. The fact that the ontological “dignity of the person” (or of the human being) is not an empty concept, but corresponds to a genuine “superiority [e. g. in power, excellence, *status*] and intrinsic, non-dependent worth,”<sup>29</sup> still leaves open the question of the juridical relevance of the concept. It may seem provocative to question the juridical relevance of a concept that denotes something as closely linked to the world of law as position or *status*. According to Jeremy Waldron, “dignity seems at home in law: law is its natural habitat.”<sup>30</sup> I consider, however, that the notion of *status* that finds in law “its natural habitat” is not so much the notion of human dignity, but the notion of dignity related to *specific* positions, honors and social ranks.<sup>31</sup> In contrast, the concept of “human dignity” is—just like the ontological concept of person—a concept that finds its origin and its most “natural habitat” in philosophical and theological speculation.

2. The thesis I would like to develop is that, in order for the *nomen dignitatis* “persona” to form the basis of truly universal requirements of justice, those requirements should be defined in an extremely restrictive

<sup>28</sup> *Ibidem*, I, q. 29 a. 1 co: “*non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt.*”

<sup>29</sup> FINNIS, *Aquinas*, 179.

<sup>30</sup> J. WALDRON, *Dignity, Rank, and Rights*, Oxford University Press, New York 2012, 13.

<sup>31</sup> It may be interesting to note, for example, that in Gaius’s classical Roman division of law into “Persons,” “Things,” and “Actions,” the heading “persons” refers to a variety of roles, not to human persons in the ontological sense.

manner and interpreted in an equally restrictive manner. Indeed, they should be defined in a way that is far narrower from the vagueness in which human rights discourse is usually involved. What “dignity” universally establishes is the juridical capacity of human beings. Certainly, possession and debit constitute forms of spiritual dominion and responsibility of which substances lacking free will are not capable. Only of the human being can be predicated, as a free being, “imputation,” “responsibility,” “suity” or “dueness.” The inherent dignity of human beings therefore constitutes them as “masters,” as capable of ownership or dominion, and this creates the basis of their juridical capacity or “juridical subjectivity.”

a) The concept of imputation (*imputatio*) refers to the attribution of a fact as one’s own. The term belongs to the same semantic family as *computare*, and it suggests the idea of recording in an account of assets and debts. This occurs even more clearly in the German translation, *Zurechnung*, which clearly expresses the meaning of imputation as an entry in an account. This type of accounting assignment of facts as one’s own is obviously not possible apart from human freedom.

b) The same happens with the notion of responsibility (*responsabilitas*), which alludes to a “*res sponsio*” or link with reality that cannot occur apart from freedom. The English equivalent *liability* expresses this same link, and it is associated with the Latin word *ligare*. Once again, we are dealing with a feature of the free subject, by virtue of which he is considered the owner or lord of something.<sup>32</sup>

c) Finally, property and possession, with the corresponding relations of “suity” [the fact of belonging (*suum*) to someone] and “owedness” [the fact of being owed to someone] presuppose the same spiritual lordship that can only occur in the free being. The person is at the pinnacle of reality exercising a dominion over things without which it is not possible to speak of right or *ius*. In this sense, it can be said that the dignity of the person is at the basis of its juridical capacity,

<sup>32</sup> See more broadly, the intelligent reflections of P. RICŒUR, *The Concept of Responsibility. An Essay in Semantic Analysis*, in *The Just*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1995, 11ff.

of its capacity to possess, recognize or owe “just things” (*iura*). This idea is summarized in the classic formula of Hermogenianus: “*hominum causa omne ius constitutum est*.”<sup>33</sup>

3. As an individual susceptible of attribution or possession, “every member of the human species is entitled to justice.”<sup>34</sup> The quality of personhood—with the dignity inherent to it—constitutes the presupposition for speaking of “*ius suum*,” and for conceiving as “*iniuria*” or offense the fact of not granting it. In this sense, it is very revealing that, referring to the inclusion of “human dignity” in Article 1 of the *Universal Declaration of Human Rights*, Eleanor Roosevelt stated that the clause “was meant to explain why human beings have rights to begin with.”<sup>35</sup> Thus, human dignity seems to be the basis on which rights can be possessed in general. Considering that human dignity is the very foundation of juridical capacity, it can be said that any injustice is an attack on the personal dignity of the offended party.

4. However, as soon as we descend to the material determination of what can be demanded in justice, we must be careful not to ask more of the notion of dignity than it can give us. What the status personhood and human dignity specifically require is nothing other than what the order of justice confers on a person in each specific case. By virtue of its dignity, the person is the subject of rights. What rights? The rights that, in each case, correspond to it. It is very difficult to universalize this measure without falling into vague formulas, whose very content would be pending definition. Seeking absolute universality usually occurs at the expense of any specificity. We must resort to Aristotle’s “lesbian rule”—a “leaden rule that changes according to the shape of the stone and does not remain the same”—<sup>36</sup> and take it to the highest level of plasticity. We could talk, for example, about the human right not to be treated cruelly, but we should not automatically equate cruelty with the deprivation of any specific goods, not even the most basic ones.

<sup>33</sup> *Digest* 1.1.5.2: “every right is constituted for man’s sake.” See also HERVADA, *Lecciones propedéuticas de filosofía del Derecho*, 423ff.

<sup>34</sup> FINNIS, *Aquinas*, 176.

<sup>35</sup> M.A. GLENDON, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, Random House, New York 2001, 146.

<sup>36</sup> ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, V, 10, 1137b 31-32.

5. The difficulties posed by the concept of human dignity to clarify the extent of the rights of a person can be illustrated by reflecting on the legitimate deprivations of life and liberty.

a) That all men are born equal in freedom is unanimously held both by liberal Constitutionalism and by the classical natural-law tradition. Thus, for example, Thomas Aquinas affirms that “nature makes men equal in freedom.” Given that “that which is its own cause” is free, he concludes that, “by his nature, a man is not ordered to another as to an end.”<sup>37</sup> Aquinas seems to deny, in short, that a human being can be lawfully instrumentalized as a mere means ordered to another human being as to an end.<sup>38</sup>

b) Now, is it possible to affirm that penalties that deprive people of liberty, or even of life, constitute *per se* an instrumentalization of the person contrary to their dignity? Thomas Aquinas confronts this problem when he questions the legitimacy of the death penalty, and concludes that, when it is associated with a very serious crime and is necessary for the common good, it cannot be objected to by appealing to the dignity of the offender. It is not my intention here to enter into a dispute about the legitimacy of the death penalty, but I would like to focus on the substantive argument offered by Aquinas. Facing the objection of the human dignity of the criminal, he replies that the criminal “descends below the order of reason, and that is why *he falls in his human dignity*, that is, insofar as man is naturally free and self-existent.”<sup>39</sup> In what is relevant to law, Thomas Aquinas has no qualms about relativizing human dignity. The mere fact that someone is a human being would not be enough, in his opinion, to affirm that he has not fallen in his human dignity, at least “insofar as he is

<sup>37</sup> AQUINAS, *Super Sent.*, lib. 2, d. 44, q. 1, a. 1: “*Ad primum ergo dicendum, quod natura omnes homines aequales in libertate fecit, non autem in perfectionibus naturalibus: liberum enim, secundum philosophum in 1 Metaphysic., est quod sui causa est. Unus enim homo ex natura sua non ordinatur ad alterum sicut ad finem.*”

<sup>38</sup> See more extensively J. FINNIS, *Equality and Differences*, «The American Journal of Jurisprudence» 56 (2011) 18. It is difficult not to see the parallel (at least linguistically) with Kant, despite the distance between their respective philosophies.

<sup>39</sup> AQUINAS, S.Th., II-II, q. 64, a. 2, ad 3: “[...] *ab ordine rationis recedit, et ideo decidit a dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber et propter seipsum existens [...]*”

free and exists by himself.” This implies that, as a source of concrete rights (*iura*) (at least the right to live and to move freely), *dignitas* cannot be *infinita* or absolute, but must be adapted to demands of justice that can only be ascertained historically and in the particular case.

6. Some people might find the Thomistic text too primitive, since it deals with the legitimacy of the death penalty for heretics. Setting aside the particular question faced by Aquinas, it still remains to be explained, however, why it is not against human dignity to imprison a criminal, or to put to death the aggressor in cases of legitimate self-defense or the combatant in a just war. Without going beyond the scope of the criminal law of so-called civilized countries, liberal scholar Michael Rosen affirms—in an unintended coincidence with St. Thomas Aquinas—that “dignity can be forfeited as a consequence of criminal actions.” Otherwise, he adds, one cannot explain “the idea that criminal behavior leads to the forfeiture, at least temporarily, of certain [human] rights,” an idea that “is embedded in the practice of every legal system known to me.”<sup>40</sup> However, “the idea that ‘guilty’ and ‘innocent’ persons have different degrees of dignity is directly contrary to the idea of dignity as an inalienable characteristic inherent to all human beings.”<sup>41</sup>

7. How can we explain this aporia? Should we simply give up the concept of an “inalienable dignity” of the human being? As a juridical *status*, the notion of an inalienable *dignitas infinita* is certainly problematic, since what is right in particular is always bound to a measure linked to the common good and the concrete order of society. This explains why the criminal can “decay in his human dignity,” as Thomas Aquinas affirms, and cease to be “free and existent by himself.” Through crime, the offender degrades himself “in the order of reason” and in the social order, that is, he degrades himself insofar as he is a rational and social being. The notion of human dignity employed here by Aquinas does not constitute an inalienable absolute, but is mediated by the relationship of the individual to the social whole. Precisely for this reason it can be lost, and even subjected to weighing—as Rosen maintains.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> ROSEN, *Dignity*, 113.

<sup>41</sup> *Ibidem*, 114.

<sup>42</sup> *Ibidem*, 107.

8. What the ontological *status* of the human being—with the dignity inherent to it—does in fact ground is, as has been explained, the universal juridical capacity of the person *qua* person. Besides, it is also an appropriate concept for expressing the seriousness of certain forms of unjust treatment of human beings, especially when such treatment involves an arbitrary denial of their status as persons (think, for example, of abortion, human trafficking, embryonic manipulation, etc.). In this context, it is worth mentioning certain behaviors that Aristotle considers “intrinsically evil” in a well-known passage from Book II of the *Nicomachean Ethics*. Although it is a list of behaviors and vices that go beyond the domain of justice, it includes genuinely unjust actions that are harmful to the *ius* of others:

Not every action or passion admits of a mean; for some have names that imply evil in themselves, for example shamelessness, envy, and, in the case of actions, adultery, theft, murder; for all these things and others like them imply by their names that they are evil in themselves (*auta phaula*), and not because of excesses or deficiencies in them. It is not possible, then, to act correctly in relation to them; one is always in error.<sup>43</sup>

With regard to this type of acts, Aquinas affirms that they are evil “always and in every case” (*semper et ad semper*), regardless, therefore, of time and place. Insofar as these harmful behaviors relate to other people, refraining from them can be characterized as a *ius* or absolute right due to someone: the “right not to be robbed”; the “right not to be murdered”; the “right not to suffer adultery”; etc. Such conduct is always unjust, *per definitionem*, and cannot lose its unlawful character by any convention or human law. Thomas Aquinas cites adultery and theft, precisely to warn that “if something in itself connotes opposition to natural law, it cannot be made just by human will.”<sup>44</sup>

However, it should be also noted that the actions described above are evil, as Aristotle says, because they denote evil “in their very name.” Thomas Aquinas refers to their prohibition by the Decalogue as that which is just “as implying in itself the very order of justice” (*quod continet*

<sup>43</sup> ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, II, 6, 1107a 8-13.

<sup>44</sup> AQUINAS, S.Th., II-II, q. 57, a. 2, ad 2: “*Sed si aliquid de se repugnantiam habeat ad ius naturale, non potest voluntate humana fieri iustum, puta si statuatur quod liceat furari vel adulterium committere.*”

*ipsum ordinem iustitiae*).<sup>45</sup> The precepts that prohibit such behaviors are immutable, therefore, “given the reason of justice contained in them.”<sup>46</sup> Thus, the prohibitions do not refer simply to the natural description of an action, but to its moral description. This explains why Aquinas maintains that these precepts, while remaining unchanged due to the reason of justice they contain, are changeable “in their application to individual cases, where it is disputed whether this or that is murder, theft, or adultery.”<sup>47</sup> In any case, we cannot ignore that the specificity of the prohibitions of the *intrinsece mala* contrasts sharply with the vagueness that characterizes modern discourse on natural or human rights. Let us delve a little deeper into this discourse.

### III. ON HUMAN RIGHTS

In the words of the Declaration *Dignitas infinita*, human worth “is infringed on the individual level when due regard is not had for values such as freedom, the right to profess one’s religion, physical and mental integrity, the right to essential goods, to life.”<sup>48</sup> After questioning himself about the usefulness of the concept of human dignity, Paolo Carozza answers that “the ontological claim of human dignity helps sustain the very possibility of human rights.”<sup>49</sup> As I will try to show in this section, however, the language of “human rights” uses the term “right” with considerable ambiguity.

<sup>45</sup> *Ibidem*, II-II, q. 100, a. 8, ad 1.

<sup>46</sup> *Ibidem*, II-II, q. 100, a. 8, ad 3: “*Sic igitur praecepta ipsa Decalogi, quantum ad rationem iustitiae quam continent, immutabilia sunt.*” Martin RHONHEIMER asserts that, when discussing acts such as murder, “what Aristotle is saying here is not only that *unjust* killing (=murder) is always bad” (*The Perspective of Morality*, CUA Press, Washington 2011, 201). But it seems to me that this is exactly what Aristotle is saying. Aristotle uses concepts that have within themselves the reason for injustice.

<sup>47</sup> AQUINAS, S.Th., II-II, q. 100, a. 8, ad 3: “*Sed quantum ad aliquam determinationem per applicationem ad singulares actus, ut scilicet hoc vel illud sit homicidium, furtum vel adulterium, aut non, hoc quidem est mutabile, quandoque sola auctoritate divina, in his scilicet quae a solo Deo sunt instituta, sicut in matrimonio, et in aliis huiusmodi; quandoque etiam auctoritate humana, sicut in his quae sunt commissa hominum iurisdictioni. Quantum enim ad hoc, homines gerunt vicem Dei, non autem quantum ad omnia.*”

<sup>48</sup> DICASTERY FOR THE DOCTRINE OF FAITH, Decl. *Dignitas Infinita*, n. 4.

<sup>49</sup> P.G. CAROZZA, *Human Rights, Human Dignity, and Human Experience*, in MCCRUDDEN (ed.), *Understanding Human Dignity*, 620.

### 3.1. *A Semantic Ambiguity*

1. The language of natural rights characteristic of the early liberal revolutions would be incorporated, as is well known, into modern catalogs of rights, and would emerge with enormous force after the Second World War. The conviction that there are objective values whose realization must be served by the legal order of society led to the adoption of the *Universal Declaration of Human Rights*. Certainly, the Declaration found support in both the secular and religious worlds, and was the subject of noble dedication by Christian thinkers of the stature of Jacques Maritain and Charles Malik. At the same time, however, there were also great humanists who expressed their mistrust. Thus, for example, after receiving a letter from the director of UNESCO soliciting his views on the project, T. S. Eliot said that “a statement of the rights of man” would only “command the assent of all intelligent men” if it was framed as “a tissue of ambiguities.”<sup>50</sup>

2. In fact, the agreement between people from very different traditions on a catalog of rights was possible due to the abstract nature of the goods enunciated: life, liberty, security, privacy, family, etc. Insofar as we are dealing—as John Finnis, among others, would explain—with “basic human goods,” universal agreement on their content is possible. At the same time, however, there has been no shortage of great thinkers since then who have firmly argued that calling these basic human goods “rights,” far from fitting harmoniously into the classical natural law tradition, entails a dangerous confusion. Prominent among them are figures such as Michel Villey and the recently deceased Alasdair MacIntyre, although the list of challengers could be considerably extended. In fact, these authors can be considered heirs to a tradition of criticism that dates back at least to Edmund Burke’s famous *Reflections on the Revolution in France*.

<sup>50</sup> “I will confess frankly [...] that my first sentiment is one of astonishment that UNESCO should be occupied with such a formulation. A statement of the rights of man, unless it was a tissue of ambiguities, could never, I think, be framed in any such a way as to command the assent of all intelligent men.” (T. S. Eliot to Julian Huxley [first director-general of UNESCO], in response to a draft memorandum on the scope of human rights, March 27, 1947 [apud M. GOODALE, *The Myth of Universality: The UNESCO ‘Philosophers’ Committee’ and the Making of Human Rights*, «Law and Social Inquiry» 43 (2018) 603ff.].)

3. It is not possible for me to deal here in depth with the conflicts that have arisen in academic discussions of rights. I would like to draw attention, however, to an equivocality in this discourse, which I believe will help to grasp the seriousness of the problem. This lies in describing as “rights” what, strictly speaking, are “abstract goods” pending concretization as genuine rights.<sup>51</sup> The ambiguity is inevitably produced by projecting human rights, generically, onto such basic goods. This very broad projection is caused, at bottom, by the recognition of rights without regard to historical circumstances.

4. Let us consider for a moment, for example, the human rights to life, liberty, or property. In this type of assertions, the “rights” asserted have no other measure than the (concrete and changeable) measure which configures the order of what is just. Beyond that measure—which may differ from one subject to another, from one society to another, and from one context to another—there is no right to life, to property, or to freedom. And any attack against that measure is an attack against the human dignity of the holder of the right, simply because it is an injustice done to him. Here again, what human dignity grounds is none other than the right that, in each concrete order, corresponds to each one. That is, human dignity grounds juridical capacity: that “every member of the human species is entitled to justice.”<sup>52</sup>

5. Another interesting example is religious freedom. I would like to illustrate this example with a friendly and open discussion I maintained with the former President of the Pompeu Fabra University of Barcelona, my colleague and friend José Juan Moreso, regarding my own critique of Rawlsian liberalism. Following Rawls, Professor Moreso maintained that the Catholic Church’s Declaration *Dignitatis humanae* supposed the Church’s acceptance of Rawls’s priority of the right over the good,<sup>53</sup> a

<sup>51</sup> For the following critique, let me cite my own work: F. SIMÓN YARZA, *Ley natural y realismo clásico*, Thomson-Civitas, Madrid 2022, 138ff. and 152ff.; and *The Perplexing Discourse of Human Rights*, «The New Digest» (eds. Adrian Vermeule and Conor Casey), October 3, 2024: <https://thenewdigest.substack.com/p/the-perplexing-discourse-of-human>.

<sup>52</sup> FINNIS, *Aquinas*, 176.

<sup>53</sup> J.J. MORESO, *Entre el deseo y la razón. Los derechos humanos en la encrucijada. Sub ratione boni*, «Revista Española de Derecho Constitucional» 115 (2019) 432-433. Rawls refers to this issue in note 75 to “The Idea of Public Reason Revisited” (see *Political Liberalism*,

position which, in my view, could contradict other social positions of the Church. The text quoted from the Declaration reads as follows:

This Vatican Council declares that the human person has a right to religious freedom. This freedom means that all men are to be immune from coercion on the part of individuals or of social groups and of any human power, in such wise that no one is to be forced to act in a manner contrary to his own beliefs, whether privately or publicly, whether alone or in association with others, within due limits. The council further declares that the right to religious freedom has its foundation in the very dignity of the human person as this dignity is known through the revealed word of God and by reason itself. This right of the human person to religious freedom is to be recognized in the constitutional law whereby society is governed and thus it is to become a civil right.<sup>54</sup>

Frankly, I think that the text of the Declaration is not sufficient to assume the priority of the right over the good. Such a reading, however, is made possible by the very openness of the document, which reveals the ambiguity characteristic of the discourse of rights and freedoms. I will limit myself to three remarks in this regard:

a) I do not believe I am contradicting the spirit of the Declaration by stating that, in a strict literal sense, it is not possible to maintain that “all men are immune from coercion” in “religious matters;” or that, “in religious matters,” no one can be compelled to “act against his conscience.” Everything will depend—as is generally the case with the rights listed in the various catalogs of freedoms—on what exactly is the action one intends to take or the action one refuses to take by invoking one’s rights of conscience.

b) In reality, the Declaration itself circumscribes religious freedom “within due limits.” These “due limits,” however, are not defined by the Declaration *Dignitatis humanae* by postulating the “priority of the just over the good.” In fact, they are not defined in any way, as is to be expected at the level of basic principles. The question of their content therefore remains open.

Columbia University Press, ed. exp., New York 2005, 476-477), where he places religious freedom as a paradigmatic case of the restrictions posed by liberal public reason.

<sup>54</sup> SECOND VATICAN COUNCIL, Decl. *Dignitatis humanae*, December 7, 1965, n. 2.

c) One of the most authoritative interpreters of the Second Vatican Council and an expert (*peritus*) in its sessions, Joseph Ratzinger, while affirming that “freedom is, in the first place, a condition of being that is positively characterized by the existence of certain rights,” immediately warned that “rights (*Rechte*) presuppose law (*Recht*), and become reality only in the context of the binding force of law.”<sup>55</sup> Though not being a legal expert, Ratzinger recognized that the only rights that really exist are those that are linked to the concrete order of a society, that is, to the law.

6. The creation of broad catalogs of rights, together with the institutionalization of their application through courts and other jurisdictional instances, has led jurists to create a peculiar fictitious construct. Specifically, it has forced them to reformulate the question of the “*ius*” or what is right as a question about the just measure of generic rights, previously asserted without qualification. The concern raised by this reformulation is that, since rights do not yet indicate just measure, to what extent can they be called “rights”? Thus, in political and legal discourse, two different meanings of “rights” are mixed up: (1<sup>st</sup>) the so-called “*prima facie*” right,<sup>56</sup> which in its generic terms is not yet an authentic right, since it is affirmed prior to any consideration about its just measure; and (2<sup>nd</sup>) the “*ius*” or “*proprie loquendo*” right,<sup>57</sup> which can only be the fruit of a process of “concretization” of the undefined discourse of “*prima facie*” rights through an exercise of practical prudence, oriented to the common good and projected on the historical reality of a concrete case.

<sup>55</sup> J. RATZINGER, *Kirche, Ökumene und Politik*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987, 180: “*Freiheit ist zunächst ein Seinstatus und positiv durch das Bestehen von Rechten gekennzeichnet. Rechte setzen Recht voraus und gewinnen Wirklichkeit nur im Nexus der Verbindlichkeit des Rechts. Recht wiederum setzt ein Ethos voraus, ja, im letzten Seinszustimmung – Glaube.*”

<sup>56</sup> On the use of this term, see, e.g., W.K. FRANKENA, *Natural and Inalienable Rights*, «The Philosophical Review» 64 (1955) 216. The “lack of definition” of “*prima facie*” rights has also been referred to, e.g., by the eminent philosopher G. VLASTOS in *Justice and Equality*, in R.B. BRANDT (ed.), *Social Justice*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1962, 34.

<sup>57</sup> In his influential *Theorie der Grundrechte* (Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986), Robert Alexy speaks of “definitive positions.” However, I consider it more accurate to speak of “*proprie loquendo*” rights, since “*prima facie*” positions cannot be, in their broad terms, “rights” or “*iura*” of the holder.

7. The problems created by the duality just outlined can be shown through the curious convergence between one of the main apologists of rights discourse and one of its harshest critics. In his celebrated work, *Taking Rights Seriously*, Dworkin defined—and enthusiastically defended—rights as “trumps” in a card game, that is, as apodictic assertions capable of winning against any opposing argument, including appeals to public goods or morality. A citizen burns the national flag in public and is punished; a discussion begins as to whether or not it is legitimate to punish him, until into the discussion sneaks, emphatically, the exclamation, “I have the right to freedom of speech!”.

8. Far from being a simple abuse of a language that is in itself innocuous, this use of rights is favored by their very formulation. There is certainly an extensive literature on proportionality and balancing that has long highlighted that rights need not necessarily be understood as trump cards. The fact, however, is that the vague use of the term “right” in human rights catalogs encourages that understanding. Leaving aside certain specific, usually procedural clauses (prohibition of double jeopardy, principle of non-retroactivity of criminal law, *habeas corpus*, presumption of innocence, etc.), most human rights clauses include very broad goods (life, liberty, expression, privacy, religion, property, etc.). In order to keep such generic “rights” within reasonable limits, it is necessary to delimit their content, making it compatible with the requirements of social life. It seems obvious that the right to freedom of expression should not include a right to vex someone without any reason, nor a right to mislead someone who has the right to be told the truth. One does not have the right to express oneself in any way whatsoever, but the fact is that the parsimonious declarations of rights say absolutely nothing about what is, here and now, the measure of my legitimate freedom of expression. Now, if a right is formulated without any measure, to what extent can it qualify as a right? Such a right can only be presented in conflict with other human rights, and therefore cannot be considered *a priori* as a right in concrete terms. It remains as such, exclusively, in a purely ideal world, namely, that of the so-called “*prima facie*” rights. With all rigor, Gregory Vlastos criticized the “*prima facie*” discourse of human rights for “an exasperating lack of definition.”<sup>58</sup>

<sup>58</sup> G. VLASTOS, *Justice and Equality*, 43. This discourse is somewhat reminiscent of the so-called “jurisprudence of concepts” (*Begriffsjurisprudenz*) of the 19<sup>th</sup> century,

9. Proclaiming rights without a clear measure of where the right begins lends itself, in my opinion, to considerable confusion, since the concept of right indicates something genuinely attributed, something that, in justice, corresponds to someone really and concretely. Not so, however, with most assertions of human rights. As John Finnis has said, these “need to be subjected to a rational process of specification, evaluation and qualification in a way that to some extent precludes seeing the conclusive and peremptory sound of ‘...having a right to...’.”<sup>59</sup> To qualify as a “right” what is strictly speaking a good, a generic value or a starting aspiration whose contours remain to be defined, is not unproblematic, since the qualifier “right” suggests something clearly and measurably assigned and owed as a matter of justice.

10. The human goods listed in the catalogs of rights can be no more than mere *presuppositions* for deliberation on what is just; but they do not contain any practical *conclusion*, either moral or juridical. Yet, when they are called “rights,” they are presented as something more than that, because a right is, strictly speaking, the conclusion of deliberation on what is just. When I generically invoke my freedom as a right, I am pointing to a simple human good, but I do so as if it were something that definitively corresponds to me, even before defining the extent to which it really corresponds to me. Precisely for this reason, I think Nigel Biggar hits the nail on the head when he points out that, in its “tendency to take all other moral considerations off the table,” rights discourse “pre-empts and shuts down all deliberation” by “an initial assertion of what is properly a conclusion.”<sup>60</sup> It is ironic that, in this critique of rights discourse, Biggar does no more than reiterate something that follows, as a corollary, from the definition of rights by their enthusiastic apologist, Ronald Dworkin: *trumps* that pre-empt and shut down deliberation. The confluence of two authors of such opposite views corroborates, at bottom, the description they both make of reality. Perhaps, then, this characterization is more than a spurious reading, and really responds to the very nature of the language of rights.

so vividly derided by Rudolf von Ihering in his work *Scherz und Ernst in der Jurisprudenz* (1884).

<sup>59</sup> J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford 2011<sup>2</sup>, 211.

<sup>60</sup> N. BIGGAR, *What's Wrong With Rights?*, Oxford University Press, Oxford 2020, 325.

11. The foregoing reflection does not, of course, preclude admitting that the text of the catalogs of human or fundamental rights constitutes a starting point for the contemporary jurist in the context of his profession. Unlike philosophical reflection, law is a topical art, i.e. it is based on a series of commonplaces accepted in the society in which it is applied. Jurists who defend the unborn child before a court of law do very well to have recourse to articles 1, 3 and 6 of the *Universal Declaration of Human Rights*, because these are the commonplaces recognized by legal practice; or, in other words, they are the cards accepted in the games of jurists. This triviality cannot prevent us, however, from making a deeper criticism of these categories and of this commonly accepted language, from examining the cards to see if they are marked in such a way as to privilege some kind of cheating in the game. Such is, in fact, the purpose of these reflections.

12. Regardless of the semantic ambiguity described above, the very breadth of the human goods listed in the catalogs of rights is in itself an invitation to caution. In the best of interpretations, human rights are no more than bearers of basic goods whose fair measure remains to be determined. What, then, gives meaning to a catalog of rights? What is it that legitimizes, for example, freedom of expression? The answer is not given by the catalog of human rights. To say that, in the catalog, the right to honor informs us of the limits of the right to freedom of expression is as erroneous as saying that the right to freedom of expression informs us of the limits of the right to honor. The limits are precisely what neither the one nor the other tells us.

### 3.2. *Concluding Reflection*

Let me conclude my remarks with a final thought, for which I will use a metaphor that I consider appropriate. Just as the pigments juxtaposed in a palette of colors do not formally determine the quality of the work of art, but are the material cause of both a good painting and a bad painting, so human rights juxtaposed in a catalog do not formally determine the justice of the social order. In other words, the enumeration of a set of basic goods or general forms of the good is of little use without their just distribution; for “he who commits injustice has, of the good, more than his due, and he who suffers injustice, less.”<sup>61</sup>

<sup>61</sup> ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, III, 3, 1131b, 19-20.

In the case of the work of art, its beauty can only come from the mastery of the artist. Similarly, the quality of the juridical order will depend on the wisdom of its efficient cause. This brings us back to the need for good rulers, as well as to the indispensability of a sound spiritual tradition of the common good that gives its form to a network of relationships and institutions. This leads us to the conclusion that the very legitimacy of the discourse of rights will depend, in the end, on the fact of being linked or not to a just order that is not given by the very statement of rights. It is here that the elements that shape a moral tradition come into play, including factors such as civic virtue or the healthy customs of a society. Any truly united community needs a common *ēthos* or a collective way of life, which implies the existence of civil moral values and mandates, often established by the political authority itself. The modern claim to seclude the moral law in the private sphere is as misleading as it is fallacious.<sup>62</sup> Such a supposed seclusion involves a permissive public morality, that is, a collective *ēthos* that implies obligations of tolerance imposed, paradoxical as it may seem, coercively. Whatever its nature, it is this collective *ēthos* that will always determine, in our society, the measure given to so-called human rights; and, at the same time, the meaning attributed to the very notion of dignity.

<sup>62</sup> On this issue, I refer more extensively to my own book, F. SIMÓN YARZA, *Between Desire and Reason. Rights Discourse at the Crossroads*, Rowman & Littlefield, London 2019 (English trans. of *Entre el deseo y la razón. Los derechos humanos en la encrucijada*, CEPC, Madrid 2017).



# THE NOTION OF HUMAN DIGNITY ACCORDING TO THE CHARTER OF FUNDAMENTAL RIGHTS OF THE EUROPEAN UNION

*Il concetto di dignità umana secondo la Carta dei diritti fondamentali  
dell'Unione Europea*

JEAN-PIERRE SCHOUPPE\*

**ABSTRACT:** This article analyses the notion of human dignity as enshrined in the Charter of Fundamental Rights of the European Union, with particular attention to its role as the foundation of fundamental rights. After outlining the historical emergence of dignity in international human rights law, it assesses the strengths and ethical shortcomings of the EU Charter. The study argues for the existence of an essential, innate core of human dignity, irreducible to its multiple functional or contextual uses in legal discourse. It proposes a reconstructive synthesis of “foundational dignity” as a supreme and unifying principle necessary to ensure coherence, objectivity, and resistance to relativistic interpretations within the human rights system.

**KEYWORDS:** Human Dignity, Charter of Fundamental Rights, Nice Charter, Foundation of Fundamental Rights, European Law.

**RIASSUNTO:** Questo articolo analizza la nozione di dignità umana così come sancita dalla Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea, con particolare attenzione al suo ruolo di fondamento dei diritti fondamentali. Dopo aver delineato l'emergere storico della dignità nel diritto internazionale dei diritti umani, il contributo valuta i punti di forza e le carenze etiche della Carta dell'UE. L'analisi sostiene l'esistenza di un nucleo essenziale e innato della dignità umana, irriducibile ai suoi molteplici usi funzionali o contestuali nel discorso giuridico. Viene proposta una sintesi ricostruttiva della “dignità fondativa” come principio supremo e unificante, necessario a garantire coerenza, oggettività e resistenza alle interpretazioni relativistiche nel sistema dei diritti umani.

**PAROLE CHIAVE:** Dignità umana, Carta dei diritti fondamentali, Carta di Nizza, Fondazione dei diritti fondamentali, Diritto europeo.

SUMMARY: I. *Historical Framework of International Law*. II. *Why Choose the Charter of the European Union?*<sup>2</sup> III. *There Exists an “Essential Core” of Human Dignity*. IV. *Different Meanings of Dignity Observable in the Charter of the European Union*. V. *Reconstructing the Legal Concept of Dignity as the Foundation of Human Rights*.

In the legal section of this academic address, the question raised is that of human dignity within the realm of fundamental rights. I shall therefore leave aside numerous philosophical and ius-philosophical considerations that the concept of dignity evokes—which I have recently addressed elsewhere<sup>1</sup>—and focus instead on the legal aspect of human dignity. I have chosen to focus today’s presentation on the Charter of Nice, the instrument which, under the name *Charter of Fundamental Rights of the European Union*,<sup>2</sup> was incorporated into the primary law of the European Union by virtue of Article 6 of the Treaty of Lisbon (2009).

In order to carry out this inquiry, I will proceed as follows. After having briefly recalled the historical framework of international law (1), I shall outline the advantages and disadvantages of selecting the EU Charter as the field of examination (2). We shall then arrive at the heart of the matter: the existence of “essential cores” of human dignity (3). However, the central question of the concept of dignity requires us to take a further step and review the numerous meanings of dignity present in the Charter (4), in order to sort and select those that correspond specifically to human dignity as the foundation of the system. After identifying the different uses of the term dignity, it will be possible to propose a reconstructive synthesis of “foundational dignity” and to offer some brief concluding reflections on the importance and urgency of arriving at a legal concept of dignity that is clear, shared, and revitalised, so that human dignity may fulfil its role as the foundation of the edifice of fundamental rights (5).

<sup>1</sup> J.-P. SCHOUPPE, *Refonder les droits de l’homme*, Boleine, Paris 2025, spec. 53-134.

<sup>2</sup> See G. BRAIBANT, *La Charte des droits fondamentaux de l’Union européenne*, Seuil, Paris 2001; L. BURGORGUE-LARSEN, A. LEVADE, F. PICOD, *Traité établissant une constitution pour l’Europe. Commentaire article par article*, t. 1., Bruylant, Bruxelles 2007, 141-177; F.-X. PRIOLLAUD, D. SIRITZKY, *Le Traité de Lisbonne. Texte et commentaire article par article des nouveaux traités européens (TUE – TFUE)*, La Documentation française, Paris 2008; P. GIANNITI (dir.), *I diritti fondamentali dell’Unione Europea. La Carta di Nizza dopo il Trattato di Lisbona*, Zanichelli-II Foro italiano, Bologna-Roma 2013; S. PEERS, T. HERVEY, J. KENNER, A. WARD (eds.), *The EU Charter of Fundamental Rights*, Hart-Beck-Nomos, Oxford-New York 2021<sup>2</sup>.

## I. HISTORICAL FRAMEWORK OF INTERNATIONAL LAW

It is appropriate to begin by providing an overview of the diachronic development of the notion of dignity.<sup>3</sup> As one jurist has observed,<sup>4</sup> dignity is a concept that already has its place in classical legal thought, notably in Thomas Aquinas's conception of *dignitas personae*. However, within that framework it is not regarded as an absolute value from which specific legal consequences might derive. Rather, dignity is conceived as a concrete and relative element pertaining to each individual, to be taken into account in relations of justice—for instance, the office or function that a person exercises.

By contrast, modern legal thought, nourished by abstract rationalism, does not rely on the concept of dignity. It is therefore unsurprising that the revolutionary declarations of rights and the constitutions of the modern era make no express reference to dignity. It was not until Immanuel Kant that human dignity became the foundation of the subjective rights of man.

Subsequently, even though many jurists referred to dignity on a personal basis, legal texts themselves did not rest upon the concept of dignity until the end of the Second World War. In France, only the decree abolishing slavery of 27 April 1848 appears to constitute an exception to this observation: “slavery is an assault upon dignity.” Yet this understanding of dignity remains situated within the framework of modern *iusnaturalist* theories; it is derived from natural rights. At that stage, there were as yet no “human rights” emanating from dignity.

International instruments today reflect a general acceptance of human dignity as the foundation of human rights, following the inspirational model of the *Universal Declaration of Human Rights* (1948): “All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood” (Art. 1). The Preamble to the *International Covenant on Civil and Political Rights* (1966) likewise emphasises the “inherent dignity of all members of the human family” as the cornerstone of fundamental rights.

<sup>3</sup> See X. BLOY, *Rapport introductif : le concept de dignité*, in L. BURGORGUE-LARSEN (dir.), *La dignité saisie par les juges en Europe*, Bruylant, Bruxelles 2010, 13-51.

<sup>4</sup> N. HUTEN, *L'instrumentalisation de la dignité humaine dans le droit contemporain*, in B. DUMONT, M. AYUSO, D. CASTELLANO (dir.), *La dignité humaine. Heurs et malheurs d'un concept maltraité*, Pierre-Guillaume de Roux, Paris 2020, 168.

When international instruments are examined from the perspective of dignity as the foundation and source of human rights, the first reference text is the *Charter of the United Nations*, adopted on 26 June 1945. It established the international organisation (the United Nations) that would subsequently promote the drafting of the *Universal Declaration*. Yet the San Francisco Preamble merely refers to dignity as one of the purposes pursued, alongside the equality of rights between men and women and the equality of nations, large and small.

The true reversal of perspective—where dignity becomes the very source of human rights—occurs with the *American Declaration of the Rights and Duties of Man* of 2 May 1948 and the *Universal Declaration of Human Rights*, later extended in the two “twin” *UN Covenants* (1966) and the *American Convention on Human Rights* of 22 November 1969. This elevation of dignity to the status of a “foundational principle” (*principe matriciel*) of human rights corresponds to the historical necessity of the time: the protection of human dignity against the atrocities of totalitarianism, whereas the declarations of the late eighteenth century were primarily directed against despotism.

If one must begin by referring to international instruments, it is because these texts carry both political and legal significance, whereas States, for their part, are primarily concerned with ensuring a level of legal precision that allows for judicial application by domestic courts and tribunals. For a long time, they remained wary of the conceptual vagueness inherent in the notion of “dignity”—a concept invoked by various philosophical and political schools of thought—and, for that reason, refrained from incorporating it into their constitutions or fundamental laws.<sup>5</sup>

The European Union, which has risen above its fundamentally economic origins, is now called upon to assume a certain political stature—

<sup>5</sup> This aligns with the interpretation offered by Jean-Paul Costa, former President of the European Court of Human Rights, regarding the absence of any explicit reference to human dignity in the ECHR (even though its connection to the *Universal Declaration of Human Rights* is expressly affirmed in the Preamble), and with the observation that human dignity plays a relatively modest role in the Strasbourg case law, even if it remains an underlying notion throughout. The Strasbourg judges are primarily concerned with identifying clear and precise criteria that allow them to adjudicate the cases before them: J.-P. COSTA, *Human Dignity in the Jurisprudence of the European Court of Human Rights*, in C. MCCRUDDEN (ed.), *Understanding Human Dignity*, Oxford University Press (The British Academy), Oxford 2014, 393-402.

especially if it intends to carry weight on the global stage. This explains the emergence of the protection of fundamental rights in the Community legal order and its gradual blossoming. Today, this objective has become a matter of primary importance that no Member State can ignore. The provisions of the *Charter of Nice*, inserted into the *Treaty of Lisbon*, form part of the primary Community norms which have legal value and are directly applicable in those States. The Court of Justice of Luxembourg should accede to the ECHR, but this process, strewn with obstacles, is still ongoing.

## II. WHY CHOOSE THE *CHARTER OF THE EUROPEAN UNION*?

The choice of the Charter as the field of study is justified, on the one hand, by the relative modernity of the text (50 years younger than the ECHR) and by certain advances made in the legal technique employed. This is evident, notably, in the structuring of fundamental rights according to the “values” of the Union, the first of which (set out in Title I) is precisely dignity.<sup>6</sup>

That said, if one wishes to avoid falling into legal positivism at the risk of sliding back into totalitarian regimes, the formal element (that these are fundamental rights protected at a quasi-constitutional level) must be complemented by a substantive or ethical element, which is not always clearly established. This will require addressing the question of the foundation of fundamental rights in human dignity.

Moreover, certain provisions of the Charter lend themselves to criticism from an ethical standpoint. It has been accused, rightly so, of introducing “new rights” hardly compatible with the spirit of the drafters of the 1948 *Universal Declaration* and with the text of the 1950 ECHR. In this regard, here are the main points I denounced in a 2003 publication,<sup>7</sup> which have not been disproved.

1°) Article 2 §1 states that “Everyone has the right to life.” The provision recognises only the right to life of each “individual,” without specifying when that life begins—thus without protecting life from conception— or when it ends. While such a soft approach to the right to life avoids

<sup>6</sup> See P. GIANNITI, *Le origini del progetto Europa*, in GIANNITI (dir.), *I diritti fondamentali nell'Unione Europea*, 13-22.

<sup>7</sup> J.-P. SCHOUPPE, *Les droits fondamentaux dans le futur traité constitutionnel de l'Union européenne. Questions d'éthique juridique et de liberté religieuse*, «Ius Ecclesiae» 15 (2003) 203-234.

the controversial questions of abortion and euthanasia, it stands in stark contrast with the emphasis otherwise placed on human dignity as an absolute value. Thus, the dignity of all is protected in law, except that of the most defenceless human beings who, by reason of their greater need for legal protection, are no less bearers of this human dignity that the Union has undertaken to respect.

2°) The intuition of a weakening of family protection becomes a certainty when one compares Article 9 with the corresponding provisions of the *Universal Declaration* (Art. 16) and the ECHR (Art. 12). Two innovations stand out. On the one hand, the right to marry is separated from the right to found a family. On the other, regarding the holders of the right to marry, the reference to “man and woman” is removed. Omitting any explicit prerequisite of heterosexuality, Article 9 simply stipulates that “the right to marry and the right to found a family shall be guaranteed in accordance with the national laws governing the exercise of these rights.” Not without a certain embarrassment, the “Explanations” attempt to justify this change as a “modernisation” of the law “so as to cover cases where national legislation recognises other means than marriage for founding a family.”<sup>8</sup> The responsibility for deciding whether this represents a distortion of the family is thus left to the legislators of the Member States, the Charter carefully refraining from prohibiting or imposing the granting of marital status to unions between persons of the same sex.

3°) Other questionable points are the modest place reserved for conscientious objection, the omission of the institutional dimension of freedom of religion, and above all the rejection of any reference to God and to the “religious” heritage of the European Union in the Preamble to the Charter—a deliberate omission that has been the subject of much debate and continues to this day to increase the ambiguity of the founding notion of human dignity.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> BRAIBANT, *La Charte des droits fondamentaux de l'Union Européenne*, 114-115.

<sup>9</sup> See primarily R. BIFULCO, M. CARTABIA, A. CELOTTO (a cura di), *L'Europa dei diritti. Commento alla Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea*, il Mulino, Bologna 2001; L. LEUZZI, C. MIRABELLI (a cura di), *Verso una Costituzione europea*, Marco Editore, Lungro di Cosenza 2003; A. VITORINO, *La charte des droits fondamentaux de l'Union européenne*, «Revue du droit de l'Union européenne» (2000/3) 499-508 and (2001/1)

These points reveal serious substantive shortcomings of the Charter, but at the same time, they point us toward the contemporary problematic of human rights, which has only intensified. In this way, the drawback becomes an advantage, as it highlights the need of a *re-foundation* of the human rights.

### III. THERE EXISTS AN “ESSENTIAL CORE” OF HUMAN DIGNITY

Despite the many criticisms expressed regarding human rights and their foundation in dignity, it would seem that the worst-case scenario has been averted—or at least appears avoidable—inasmuch as part of legal doctrine, both internationalist and constitutionalist, still appears to admit the existence of an essential core of human dignity: an innate core acknowledged by jurists and illustrated (despite certain inconsistencies) in national and international jurisprudence.

After the Second World War and the war crimes perpetrated as a consequence of Nazism and Fascism, many democratic States took care to afford particular protection to human dignity. This was especially true of the two European States once part of the Axis which, in reaction, sought to entrench the protection of human dignity for the present and the future. Since the law, once considered the guardian of public freedoms, had suffered such a fatal failure, it became necessary to seek protection for human dignity at a level higher than statutory law, namely at the constitutional level.

Germany’s Basic Law of 1949 is a pioneer in this respect, publishing a list of “fundamental rights” and expressly excluding the possibility of amending the Basic Law with regard to human dignity; it thereby introduces the criterion of “essential cores” that are intangible.<sup>10</sup> Italy,

27-64; M. LUGATO, *La Carta dei diritti fondamentali dell’Unione europea*, «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica» 9 (2001) 481-493; V. MARANO, *Unione europea ed esperienza religiosa. Problemi e tendenze alla luce della Carta dei diritti fondamentali dell’Unione europea*, «Il Diritto ecclesiastico» (2001/3) 862ff.; M. WATHELET, *La charte des droits fondamentaux : un bon pas dans une course qui reste longue*, «Cahiers de droit européen» 36 (2000) 585-593; A. SPADARO, *La Carta europea dei diritti fra identità e diversità e fra tradizione e secolarizzazione*, «Diritto pubblico comparato ed europeo» (2001/II) 621-655.

<sup>10</sup> Combination of Article 1(1) (the core of human dignity) and Article 79(3) (the impossibility of amending the text) of the 1949 German Basic Law.

for its part, developed the theory of *controlimiti*<sup>11</sup> to protect its constitutional principles against the injunctions of public international law. In this regard, one must address the relationship between the national constitution and European Community law, as well as the relations between supreme national jurisdictions and the Court of Justice of Luxembourg. While it is true that the jurisprudence of the Court of Justice, in a “monist” reading favourable to international and Community law, in principle takes precedence over national courts, the latter, when they foresee a conflict between their constitutional values and the Community standard, retain the right to submit a preliminary question to the Court of Luxembourg. This procedural mechanism results from a reversal of case law compared with the previously inflexible application of Community monism, and thus contributes to protecting the constitutional values of the Member State. But in certain cases, the constitutional values of the Member States are not in conformity with the absolute values upheld by the Charter.<sup>12</sup>

If this legal core—dignity—remains undefined, one may venture to say that, without being reducible to these aspects, it includes from a philosophical point of view two main components: the maxims of Kant and, on the other hand, the essential elements of classical anthropology and neo-Thomism, that is to say two antagonistic points of view (immanentist versus transcendent perspective).<sup>13</sup> For a society to live—and according to the adage *ubi societas ibi ius*, the law must ensure precisely that this is possible—it is necessary that “the choices of free and responsible individuals” can develop therein, linked to communal life not by instinct, as in the animal world, but by “an autonomous will moved by rational motivations, which in turn contains a *quid pluris* of the *homo sapiens* in relation to the rest of creation. This is where his essential dignity is grafted.”<sup>14</sup>

<sup>11</sup> M. CARTABIA, *Principi inviolabili e integrazione europea del 1995*, Giuffrè, Milano 1995, 19ff.; GIANNITI (dir.), *I diritti fondamentali nell’Unione Europea*, 13-323; A. RUGGERI, A. SPADARO, *Lineamenti di giustizia costituzionale*, Giappichelli, Torino 2022, 109-121.

<sup>12</sup> CJEU, Judgment *Taricco*, December 5, 2017, C42.

<sup>13</sup> See JOHN PAUL II, Encyclical *Veritatis Splendor*, August 6, 1993, n. 75.

<sup>14</sup> M.E. GENNUSA, L. VIOLINI, *Dignità umana e diritto alla vita*, in GIANNITI (dir.), *I diritti fondamentali nell’Unione Europea*, 450 (free translation).

This is why, beyond the legitimate differences in approaches and conceptualisations of human dignity, it is important to stress, as a distinguished philosopher, Spaemann, has noted, that dignity is what founds the existence of the fundamental rights and duties of man.<sup>15</sup>

Human rights are innate rights belonging to every “human being” as a human being; herein lies his ontological dignity. This is the primary meaning sufficient to define his dignity by reason of the eminence of his being. This dignity is inalienable, unlike other aspects of moral, social, and existential dignity, which are also to be aimed at for the flourishing of the person, but which can be lost and recovered.<sup>16</sup> We will therefore retain above all the existence of an “innate core” that is proper to the human being: his dignity. Legal doctrine often mentions it only in passing precisely because it is not very comfortable with a notion that belongs primarily to the level of fundamental knowledge,<sup>17</sup> especially since, in this case, it veils a reference to two principal and antagonistic philosophical discourses (Kantian and neo-Thomist).<sup>18</sup>

Before moving on to examine the text of the Charter, it is worth giving an example of the essential or innate core in question here. A German case<sup>19</sup> illustrates this idea well. In 2006, the Constitutional Court declared unconstitutional an aviation security law, enacted the previous year, that authorised the military to shoot down a hijacked

<sup>15</sup> “Dignity is no empirically given property. To see dignity as such is no human right. It is much more the transcendental basis that human beings have rights and duties” (R. SPAEMANN, *Human Dignity and Human Nature*, in W. SCHWEIDLER [ed.], *Human Rights and Natural Law. An Intercultural Philosophical perspective*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2012, 15-19: 15). Regarding the author’s thought, see R. SPAEMANN, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen etwas und jemand*, Klett-Cotta, Stuttgart 1996.

<sup>16</sup> See DICASTERY FOR THE DOCTRINE OF FAITH, Decl. *Dignitas infinita*, April 2, 2024, especially nn. 7-9.

<sup>17</sup> To clarify the concepts, it is appropriate to distinguish, within the legal field, three levels of knowledge: (1) a philosophical or foundational approach, which remains abstract; (2) a technical and scientific level, encompassing its various branches; and (3) a third level, that of case law, even though synergies between these levels are both possible and desirable. See in particular J. HERVADA, *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, Eunsa, Pamplona 2008<sup>4</sup>, 596-609.

<sup>18</sup> See SCHOUPPE, *Refonder les droits de l’homme*, 53-134.

<sup>19</sup> [GERMAN] FEDERAL CONSTITUTIONAL COURT, Judgement of 15 February 2006, n. 1 BvR 357/05, BVerfGE (= Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts) 115, 118-166.

civilian aircraft within national airspace if it was intended to be used to attack the lives of human beings. The main reason was that, in such a hypothesis, the duty to protect human life in connection with the protection of human dignity could not justify the sacrifice of the lives of the passengers and crew—innocent victims of the hijacking perpetrated by terrorists—even if the purpose of the military action was to save a potentially greater number of lives. Why was this unjustified? Because it would imply that the innocent victims of the hijacking were degraded to the rank of an object of state action, which would amount to an instrumentalisation of these persons, infringing their dignity as ends in themselves, and making an undue concession to teleological ethical theories (proportionalism and consequentialism) that introduce relativism. The operation, however, would cease to be unconstitutional if the aircraft were occupied solely by terrorists, for they would clearly not be innocent victims but subjects who had deliberately chosen to hijack an aircraft, assuming all the risks inherent in such an attempt. This example shows a happy coincidence between Kant’s conception of the non-reduction of human dignity to the rank of means and the Christian metaphysical and anthropological conception. Yet these two conceptions can lead to serious divergences on other ethical and fundamental questions.

#### IV. DIFFERENT MEANINGS OF DIGNITY OBSERVABLE IN THE *CHARTER OF THE EUROPEAN UNION*

Despite the ethical weaknesses already mentioned, one may welcome the effort made by the drafters of the Charter to highlight human dignity. The instrument confirms the existing consensus in international texts that have addressed the question of the foundation of fundamental human rights. But, although all indicate dignity, none precisely identifies the concept of human dignity. Consequently, it has scarcely progressed – on the contrary – since the reflections conducted under the auspices of Jacques Maritain in preparation for the *Universal Declaration*.

The provision that holds our attention is categorical: “Human dignity is inviolable. It must be respected and protected.” (Art.1). In the technical language of fundamental rights, “to respect” means to prevent the violation of a right, while “to protect” refers to a broader duty of the State: that of ensuring positive legal protection to be implemented in a manner compatible with the Constitution. This provision

follows in the tradition of European States such as Germany and Italy, which commit to giving absolute support to human dignity. Accordingly, the EU Charter provides that the prohibition of abuse of rights reinforces the primacy owed to dignity (Art. 54), and the principle of proportionality can never serve to limit dignity or the rights enshrined in the “Dignity” chapter): “Any limitation on the exercise of the rights and freedoms recognised by this Charter must be provided for by law and respect the essence of those rights and freedoms.” (Art. 52 §1). This amounts to saying that, given the absolute value of the rights linked to the notion of dignity, weighing them against other competing rights is not appropriate, as is also provided by Art. 1 of Germany’s Basic Law. However, as I have previously noted, not all national constitutions are on the same wavelength regarding ethically sensitive questions and the EU Charter is not without its shortcomings. Account must also be taken of the evolving and extensive interpretations developed by the two European Courts.<sup>20</sup>

It is now incumbent upon us to distinguish dignity as a foundation (or an “innate notion”) from other meanings of the term “dignity” that legal scholarship and judicial bodies employ with (perhaps excessive) frequency—that is, within the respective domains of doctrinal legal knowledge and case law.

These varied uses make human dignity a concept sometimes described as “multifunctional,” liable to generate confusion. It is important to clearly identify what belongs to dignity as the foundation of the system, and to enhance that foundational role, whereas the other ac-

<sup>20</sup> In the *Explications*, Guy Braibant notes with regard to abortion and euthanasia: “The Convention ultimately adopted a middle-ground position, which consists in maintaining the status quo, with all the nuanced interpretations given by national judges and by the Strasbourg Court” (*La Charte des droits fondamentaux de l’Union européenne*, 92). This formally contradicts the absolute character of the right to life, traditionally conceived also as a duty. Moreover, European case law merely acknowledges the existence of such permissive laws and applies the doctrine of the States’ margin of appreciation when, as in this case, there is no consensus among the States at the European level. In addition, both national and European case law are highly evolutionary, which clearly shows the limits of the protection afforded to rights directly derived from human dignity and, even more so, to other rights. See on this point A. ACOSTA-MASSÓ, *La interpretación evolutiva del Convenio Europeo de Derechos Humanos*, A.J. Gómez-Montoro (dir.), Thesis ad Doctoratum, University of Navarra 2024.

ceptions of the term ‘dignity’ should be used with moderation.<sup>21</sup> First, let us examine the principal meanings of the terms “dignity” or “dignified,” whether implicit or explicit, found in the Charter:

1°) *Dignity as a founding and unifying principle* of all human rights. The fact that Title I bears the heading “Dignity” is not accidental. Dignity precedes the other Community values indicated in the following titles, namely liberty, equality, solidarity, citizenship, and justice. Each of these values justifies certain rights enumerated in the corresponding title.

2°) *Dignity as the supreme value*—that value which, without being weighed against any other, ranks above all the others. It is itself the scale used to resolve conflicts of rights or interests. It is to this meaning of dignity that the German hijacked-aircraft case applies, excluding any quantitative or proportionalist weighing.

3°) *Dignity as a value*—as such, it finds its indispensable complement in the rights to life and to personal integrity, as well as in several prohibitions: torture, inhuman or degrading treatment, slavery, and forced labour. One can scarcely imagine that dignity could be respected without protecting these dimensions so intimately linked to human dignity. For this reason, at the head of Title I, Article 1 states that dignity is “inviolable” and must be “respected and protected.” All these rights, protected in Articles 2 to 5, therefore benefit in principle from absolute protection and thus should not be weighed against other fundamental rights.

Yet does this alleged strength correspond to reality? One need only observe the existence of permissive national laws on abortion and euthanasia—touching the first of the rights derived from dignity—to be convinced of the contrary. In effect, the Charter also ensures respect for the various European constitutional traditions and for the jurisprudence of both the Court of Justice of the European Union and the European

<sup>21</sup> An examination of the case law of the two European Courts reveals that dignity as a foundational concept must remain a “subsidiary” notion: E. DUBOUT, *Présence embarrassante*, in BOURGORGUE-LARSEN (ed.), *La dignité saisie par les juges en Europe*, 93. In the same vein: as the first principle underlying all others, dignity should be invoked only “when no other notion or principle can be applied, failing which the entire body of law would risk dissolving into dignity”: M. FABRE-MAGNAN, *Dignité*, in *Dictionnaire des droits de l’homme*, P.U.F., Paris 2008, 287 (free translation).

Court of Human Rights, these two bodies striving, with difficulty, to harmonise. This, as well as the ambiguities of the Charter announced in the section 1, paves the way for relativistic and dynamic interpretations.

4°) *A right to dignity*, whether in general or in a specific context. Thus, in the prison environment, “Guantanamo”-style experiences flouting the right of every prisoner to be treated as a person must be avoided—but a right to dignity is not dignity as the foundation of the fundamental rights.

5°) *An existential property or projection*, as in “dignified remuneration,” “dignified treatment,” “dignified housing,” etc. Here, “dignified” may mean little more than “decent” or “appropriate.” The protection granted to these projections is therefore relative, and sometimes merely quantitative.

6°) To live a *dignified life* may raise a more essential question: it can refer to a person’s life project or, negatively, to the absence of any prospect that would, in his or her eyes, justify continuing to live. But, from an ethical-legal standpoint, invoking the absence of a “dignified life” to end one’s days adds a subjective condition to the simple fact of being human, whereas being human is the only objective prerequisite for the recognition of a human right such as the right to life. In the case of suicide (or assisted suicide), this becomes a faculty to end one’s life that is no longer recognised for every human being as such, contrary to the concept of an objective human right.

7°) *Individual vs. collective conceptions of dignity*—sometimes it refers to private individual liberty, sometimes to a collective viewpoint. In the latter case, it concerns the protection of a shared idea of humanity, which can override the first. A famous example is dwarf-tossing, condemned in Germany by an administrative court and in France by the Conseil d’État on the basis of safeguarding human dignity. The collective viewpoint, linked here to public order, prevailed over the individual viewpoint, despite the performer’s own satisfaction with his work. The principle of the non-disposability of human dignity means that an individual cannot validly renounce it, even with free and informed consent. But is it legitimate to disregard the individual’s freedom completely?

8°) *Three concentric circles of dignity*: that of the individual, the group, and humanity. First, the individual is the sole bearer of ontological dignity and is the central subject of dignity. Then, the dignity of the individual as a member of a group justifies respect for the group and certain institutional rights. Finally, the dignity of humanity may impose certain limits on individual freedom, as in public health measures during a pandemic, even if one must deplore that certain measures enacted by non-democratically elected expert groups were adopted in disregard of the safeguards attached to fundamental rights.

#### V. RECONSTRUCTING THE LEGAL CONCEPT OF DIGNITY AS THE FOUNDATION OF HUMAN RIGHTS

In this logic, if one considers the various meanings of dignity, only the first two aspects should be taken into account in order to grasp dignity as the foundation of human rights: 1°) dignity as the *foundation and unifying principle of human rights*; 2°) dignity as a *supreme value*—to the exclusion of dignity as a mere value, which, being subject to balancing with other values, would not be absolute but relative.

In sum, human dignity should be revitalised in its role as the foundation and supreme value of the human rights system. The foundational dignity has several vital functions: promoting human rights, serving as an indispensable reference for their selection and declaration, orienting the legitimate exercise of certain rights, and guiding judges in authentic interpretation. Only a clear, shared concept of dignity can preserve the system from relativistic drift and safeguard rights rooted in an objective reference to human nature.

## HUMAN DIGNITY IN ACTION: A CRY OF PROTEST AGAINST INJUSTICE

*La dignità umana in azione: un grido di protesta contro l'ingiustizia*

DIEGO ALONSO-LASHERAS\*

**ABSTRACT:** The text analyzes the evolution of the concept of human dignity within Catholic social ethics, highlighting its consolidation since the Second Vatican Council. The Church uses this term not through rigorous academic definitions, but as a cry of protest against the injustices and atrocities of the modern world. A clear case of this is *Dignitatis Humanae*, through which religious freedom became a fundamental pillar in defending the integrity of the individual against any human oppression. In this sense John Paul II affirmed that respect of religious freedom allows us to understand how other human rights are respected in a society, and furthermore, that the respect of religious freedom is essential for the common good.

**KEYWORDS:** Human Dignity, Religious Freedom, Prophetic Denunciation, Common Good.

**RIASSUNTO:** Il testo analizza l'evoluzione del concetto di dignità umana nell'etica sociale cattolica, sottolineandone il consolidamento a partire dal Concilio Vaticano II. La Chiesa utilizza questo termine non per mezzo di rigorose definizioni accademiche, ma come grido di protesta contro le ingiustizie e le atrocità del mondo moderno. Un chiaro esempio di ciò è la *Dignitatis humanae*, grazie alla quale la libertà religiosa è diventata un pilastro fondamentale nella difesa dell'integrità dell'individuo contro qualsiasi oppressione umana. In questo senso, Giovanni Paolo II ha affermato che il rispetto della libertà religiosa ci permette di comprendere come rispettare altri diritti umani in una società e, inoltre, che il rispetto della libertà religiosa è essenziale per il bene comune.

**PAROLE CHIAVE:** Dignità umana, Libertà religiosa, Denuncia profetica, Bene comune.

ANNALES THEOLOGICI 1 (2026), VOL. 40, 101-108

e-ISSN 1972-4934

DOI 10.17421/ATH401202606

\* Pontificia Università Gregoriana, Roma. Orcid: 0000-0003-1032-7456

SUMMARY: I. *Introduction*. II. *Notion*. III. *Negative Use and the Problem of a Definition: The Particular Case of Religious Freedom*. IV. *Magisterial Evolution and Constructive Uses of Human Dignity*. V. *Conclusion*.

## I. INTRODUCTION

Wednesday September 17<sup>th</sup>, 2025, Pope Leo said during the General Audience:

I express my profound closeness to the Palestinian people in Gaza, who continue to live in fear and to survive in unacceptable conditions, forcibly displaced – once again – from their own lands.

Before God Almighty, who commanded “Thou shalt not kill”, and in the sight of all of human history, every person always has an inviolable dignity, to be respected and upheld.

I renew my appeal for a ceasefire, the release of hostages, and a negotiated diplomatic solution, fully respecting international humanitarian law.<sup>1</sup>

This appeal shows a common—and very recent—way in which the notion of human dignity is used in Catholic Social Ethics and Catholic Social Doctrine.

## II. NOTION

The use of this very concept “human dignity” in Catholic Social Ethics is rather new, maybe not so much the substance of what it expresses and conveys. We could say that human dignity becomes a central concept of Catholic Social Ethics discourse with the Second Vatican Council, particularly with the Declaration *Dignitatis Humanae: On the right of the person and of communities to social and civil freedom in matters religious*, and chapter I of Part I of the Pastoral Constitution *Gaudium et Spes, On the church in the Modern World*.<sup>2</sup>

*Dignitatis Humanae* begins precisely stating that “[a] sense of the dignity of the human person has been impressing itself more and more deeply on the consciousness of contemporary man.”<sup>3</sup> In this, the Coun-

<sup>1</sup> LEO XIV, *General Audience*, September 17, 2025. For Papal and Council texts, I use the English translation of the official website of the Holy See: [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

<sup>2</sup> II VATICAN COUNCIL, Decl. *Dignitatis Humanae*, December 7, 1965: AAS 58 (1966) 929-946; Past. Const. *Gaudium et Spes*, December 7, 1965, nn. 12-22: AAS 58 (1966) 1034-1044.

<sup>3</sup> II VATICAN COUNCIL, Decl. *Dignitatis Humanae*, n. 1. It quotes JOHN XXIII, Enc. *Pacem in terris*, April 11, 1963: AAS 55 (1963) 279; *ibidem*, 265; PIUS XII, *Radio message*, December 24, 1944: AAS 37 (1945) 14.

cil was not being particularly original, but it was just expressing what it read as a sign of the times, a growing consciousness of the dignity of the human person. This brings us to the question of the definition.

### III. NEGATIVE USE AND THE PROBLEM OF A DEFINITION: THE PARTICULAR CASE OF RELIGIOUS FREEDOM

The concept of human dignity arises as a concept debated and multifaceted. *Dignitatis Humanae* and *Gaudium et Spes* do not give us a definition of “human dignity.” I would argue that it is something they avoid on purpose, at least for two reasons. The first one is that, as the *Stanford Encyclopedia of Philosophy* states in the entry *Dignity* in its very beginning: “dignity is a complex concept.” So complex that further down the entry, when trying to formulate what is dignity, it says that “[t]here is no single, incontestable meaning of dignity.”<sup>4</sup> As Magisterial documents, *Dignitatis Humanae* and *Gaudium et Spes* avoided entering school and academic discussions. It is not their duty to do so.

There is a second reason, though, why I would argue that these two important magisterial documents avoided giving a definition, as any good university professor would ask for. The reason—and this is out of the entire discussion that the *Stanford Encyclopedia of Philosophy* reports—would be that the debate on human dignity, rather than being an academic debate in the first place, begins always as a moral, legal and political debate about acts that are perceived as seriously harmful to this same human dignity. Appealing to human dignity has to do with rejecting acts against human beings that are identified as atrocities, as heinous crimes committed against fellow humans. Pope Leo’s appeal from Wednesday September 17<sup>th</sup> 2025 quoted at the beginning of this piece is a very good and clear example of this.

If you look for the term human dignity in papal pronouncements, you will not find it very often if you go before World War II. One of the first very significant uses of it was by Pius XII, in his Christmas of 1944 radio Message, when he says:

The Church has the mission to announce to the world, which is looking for better and more perfect forms of democracy, the highest and most needed message that there can be: the dignity of man, the call to be sons of God. It is the pow-

<sup>4</sup> R. DEBES, *Dignity*, in E.N. ZALTA, U. NODELMAN (eds.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition): <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/dignity/>.

erful cry, which from the Manger of Bethlehem to the furthest confines of the earth resounds in the ears of men at a time when that dignity is tragically low.<sup>5</sup>

It is a very early example of the use of human dignity in Papal teaching. Pius XII radio address was pronounced when the end of World War II was in sight. It was a radio address in which the Pope gave certain indications of how to proceed after the war, and the first Papal document positive about democracy.<sup>6</sup> He dedicated a section to “The austere lessons of pain”, another one to “The punishment of crimes.” The passage just quoted belonged to the section “The Church as guardian of true human dignity and freedom.”

The defense of human dignity in Papal documents tends always to be linked to abuses of it. Human dignity is invoked because there is the consciousness that human dignity is not being respected. And that is why a variety of rights are demanded, as there is an awareness that different human freedoms are being denied.

The appeal to human dignity always arises from a cry of protest against what is perceived as an injustice, against an action that is considered unacceptable. It is true that those of us who are involved in academia and intellectual pursuits want to give to that cry of protest a solid intellectual basis, but that is always a second moment.

Continuing with my particular field of expertise, let me say something of how human dignity plays in the particular field of religious freedom. When it gets to *Dignitatis Humanae*, it is very interesting to verify how shortly before the council, a new ecclesial awareness had been maturing regarding the variety of religious and social situations throughout the world, the different traditions and political regimes, and the variety—and sometimes divergence—of historical experiences among peoples.

In 1960, the Archbishop of Paderborn, Lorenz Jaeger, stated that since the characteristic union of Church and State initiated by Constantine, the Church had “reached a ‘distinction’ that in certain countries was friendly; in many others neutral in nature; in many others of declared

<sup>5</sup> PIUS XII, *Radio message*, December 24, 1944: AAS 22 (1946) 22.

<sup>6</sup> J.W. O'MALLEY, *What Happened at Vatican II*, The Belknap Press of Harvard University, Cambridge 2008, 83-84.

and fundamental hostility.”<sup>7</sup> The Council would realize the different experiences of bishops coming from different parts of the world. Bishops coming from Western democratic countries did not see liberal democratic regimes as enemies, as it was the case in 1870.<sup>8</sup> Bishops coming from Communist countries experienced the lack of religious freedom as a denial of human dignity. Monsignor Wojtyła’s interventions on the issue of religious freedom in the discussion in the hall of the draft of *Dignitatis Humanae* make clear how much the influence of his historical situation could be seen in the Archbishop of Krakow. When he asked the Council to promote religious freedom, he had in mind first and foremost the denunciation of the atheistic ideologies of communist governments. He based the right to religious freedom on truth and the obligation to seek it in relation to God and others, but also on the transcendent dimension of the human being that goes beyond the power of any society or state.<sup>9</sup>

In the Council, there were also bishops coming from countries in which Catholicism or Christianity in general were not the majority or the traditionally historical religion, as it was the case of the old churches of the Middle East. John Courtney Murray, coming from the USA, emphasized how religious freedom was an integral part of the ecclesial experience of American Catholics, who saw this freedom as something positive for the vitality of the Church.<sup>10</sup> From Africa, some episcopal conferences claimed religious freedom as a necessary requirement for the authenticity of the Church’s mission. In a pastoral letter, the bishops of Tanganyika argued that since they were convinced that the Catholic Church was the only true Church, the “best way for the state to help the Catholic Church was [...] not to exert pressure on consciences and to respect freedom of religion,” and by preventing any public official from using his position as a servant of the community to help his co-re-

<sup>7</sup> L. JAEGER, *Discorso ai decani della diocesi, 1° gennaio 1960*, in M. GOZZINI, *Concilio aperto. Con una scelta di testi del Magistero ecclesiastico*, Vallecchi, Firenze 1963, 69.

<sup>8</sup> D. ALONSO-LASHERAS, *El asunto tras el asunto: la Dignitatis Humanae y la reformulación de doctrina*, «Gregorianum» 97 (2016) 491-512.

<sup>9</sup> H. RICO, *John Paul II and the Legacy of Dignitatis Humanae*, Georgetown University Press, Washington D.C. 2002, 103-105.

<sup>10</sup> J.C. MURRAY, *The Problem of Religious Freedom*, «Theological Studies» 25 (1964) 503-504.

ligionists.<sup>11</sup> The bishops of Congo expressed a similar view, considering that in order to “restore to Christianity its power of impact, which has its ultimate source in the supernatural force that animates it,” it was necessary for Christianity to rid itself of “certain overly human trappings which, giving it the appearance of other eras, veiled and disfigured the true face of Christ and his Bride in the eyes of the modern world.”<sup>12</sup> That is, in Africa religious freedom was a way of dissociating the Church from colonialism, which, for obvious reasons, was not seen as something promoting human dignity.

We can see how religious freedom was invoked before and during the Council appealing to human dignity, but in very different ways. According to social and ecclesial circumstances, different dimensions of human dignity needed to be defended; different human freedoms had to be claimed.

#### IV. MAGISTERIAL EVOLUTION AND CONSTRUCTIVE USES OF HUMAN DIGNITY

After the Council, the question of religious freedom, grounded in human dignity, evolved, as it is natural. In the Pontificate of John Paul II, there are two evolutions from what the Council stated that I would like to underline because they relate to the three last questions, we were given to address the topic.<sup>13</sup> Firstly, in John Paul II’s magisterial tea-

<sup>11</sup> *Unità e libertà nel nuovo Tanganika - Lettera pastorale I* and *Unità e libertà nel nuovo Tanganika - Lettera pastorale II*, available at: <https://www.aggiornamentisociali.it/autori/conferenza-episcopale-del-tanganika/> [accessed: 15.11.2025]. Translation mine.

<sup>12</sup> EPISCOPATE OF CONGO, *L’Eglise à l’aube de l’Indépendance. Déclaration de la VI Assemblée Plénière de l’Episcopat*, Leopoldville 1961, in GOZZINI, *Concilio aperto*, 76-77. Translation mine.

<sup>13</sup> To prepare our presentation in the roundtable we were given these questions:  
 1. NOTION: *What is the added value of the notion of “dignity” in contemporary narratives about law and rights, especially in your field (religious freedom, bioethics, freedom of speech, other human rights, etc.)? Does it resonate with your tradition, upbringing, education, or profession?*  
 2. DEFINITION: *There are many different definitions or perspectives on the meaning of human dignity. Is this a Good thing or a bad thing? Do you think that “human dignity” has itself a clear content or it should always refer to other values (justice, freedom, solidarity, etc.) when assessing whether a certain practice is respectful of it or not? Or should we guess what human dignity is in light of something that seems to violate it?*  
 3. POSITIVE OR NEGATIVE: *Many understandably emphasize the importance of human dignity in light of egregious human rights violations. Is there any way to talk about human dignity constructively? Which examples of human dignity protection and promotion particularly stand out in your environment? Can you make one or two examples of your field of interest in which the concept of “human dignity” played a significant role in solving a problem or tackling a given issue?*

ching religious freedom is presented as the first human right, which the Council doesn't say. It is argued that it is the most fundamental, since the dignity of every person has its primary foundation in the essential relationship with God the Father and Creator. In this sense, the right to religious freedom becomes the first criterion of judgment for a concrete society, since scrupulous respect for it is the most eloquent recognition of the limitation of the power of the state over its citizens. Here the idea of religious freedom being grounded on human dignity, would be of help to understand to what extent human dignity is being respected. If religious freedom is not being respected, we can begin to think that most likely human dignity is not being respected in other ways.<sup>14</sup>

There is a second argument in favor of religious freedom in John Paul II's development of the Council's teaching, and that is its contribution to the common good. Religious freedom allows individuals to wholeheartedly adhere to the *res publica* and contribute to the common good. In this sense, religious freedom strengthens people's moral integrity and sense of responsibility. Religious freedom is therefore not only beneficial for individuals, but also for governments and society as a whole. In this sense, there is a development with respect to *Dignitatis Humanae*, since it presents a freedom that is not only immunity from coercion, that is, freedom from coercion, but also freedom for, and therefore a freedom expressed not only in negative terms, but also in positive terms, a freedom as empowerment, as giving power to. The Pope combined the affirmation of the right to religious freedom with a clear and strong denunciation of those who deny it. In this sense, he strongly criticized communist regimes. John Paul II also addressed accusations against religion as alienating and instead asserted the importance of the spiritual dimension of human beings and denounced how modernity had impoverished this fundamental human dimension. The Pope urged to recover this fundamental dimension of human beings.<sup>15</sup>

4. OBJECTIVE OR SUBJECTIVE: *How much should the perception of the individual involved matter to assess if his or her dignity has been infringed upon?*

5. THE PRACTICE OF DIGNITY: *What do you think is needed to link effectively the abundant 'declarations' on human dignity with a real 'practice' of it in your own field of interest?*

<sup>14</sup> RICO, *John Paul II and the Legacy of Dignitatis Humanae*, 120-128.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 119-147.

## V. CONCLUSION

There would be other ways in which the Catholic approach to the concept of “human dignity” from the angle of religious freedom can play a significant role in solving a problem or tackling a given issue, such as development and peace. We can see, from the point of view of religious freedom, how the Catholic approach to it can enrich the debate allowing, not just a negative approach (as freedom from coercion) use of it, but also a positive and pro-positive one, as development and peace.

# HUMAN DIGNITY IN ACTION: CAN A CONCEPT BE A GAME-CHANGER?

*La dignità umana in azione:  
un concetto può cambiare le regole del gioco?*

LEONARDO DE CHIRICO\*

**ABSTRACT:** These reflections explore human dignity, recognized as a common category across philosophical and religious boundaries, including the Kantian tradition and evangelical statements. Despite its broad acceptance, defining dignity remains challenging, as the Kantian adagio serves more as a limiting concept lacking metaphysical foundations. A crucial theological point involves the concept of “infinite dignity” ascribed to created beings, which risks “divinizing” dignity and obscuring the fundamental distinction between the finite creature and the infinite Creator. Moving forward requires paying close attention to the nuances individuals bring while resisting objectification and the absolutization of self-defined autonomy.

**KEYWORDS:** Human Dignity, Infinite Human Dignity, Creator/Creature Distinction.

**RIASSUNTO:** Queste riflessioni esplorano la dignità umana, riconosciuta come categoria comune che attraversa i confini filosofici e religiosi, comprese la tradizione kantiana e le affermazioni evangeliche. Nonostante la sua ampia accettazione, definire la dignità rimane difficile, poiché l'adagio kantiano funge essenzialmente da concetto limitante privo di fondamenti metafisici. Un punto teologico cruciale riguarda il concetto di “dignità infinita” attribuito ad esseri creati, che rischia di “divinizzare” la dignità e di oscurare la distinzione fondamentale tra la creatura finita e il Creatore infinito. Per andare avanti è necessario prestare molta attenzione alle sfumature che gli individui apportano, resistendo all'oggettificazione e all'assolutizzazione dell'autonomia auto-definita.

**PAROLE CHIAVE:** Dignità umana, Dignità umana infinita, Distinzione tra creatore e creatura.

Human dignity is widely regarded as the common category that is able to move across philosophical and religious boundaries, it looks like a point of convergence between the Kantian tradition and the personalist traditions, e.g. the *Universal Declaration of Human Rights* (1948), art. 1: “*All human beings are born free and equal in dignity and rights*”. It is a passpartout.

In its present-day choir of voices, the evangelical tradition uses it: e.g. “Man is made in God’s image, every individual has an intrinsic dignity” (*Lausanne Covenant* 1974, art. 5); “Men and women have an ‘intrinsic dignity’ because they are created in God’s image to know him, love him and serve him” (*Manila Manifesto* 1989, art.1); “We treat every cultural and ethnic group with dignity and respect on the basis of the value they have for God in creation and redemption (Acts 10:35; 14:17; 17:27)” (*Cape Town Commitment* 2010 1.7.b).

The Kantian adagio i.e. “every rational human being possesses inherent worth and dignity, and must be treated as an end in themselves, not merely as a means to achieve another’s goal” is more of a limiting concept than a definition. It does not identify who is man and why and on the basis of what dignity is to be ascribed to humanity. Whether we like it or not, there is always a metaphysics involved. In and of itself, the Kantian definition is good as long as its metaphysical foundation is taken for granted and implied.

I am not persuaded that the definition of “dignitas” in terms of it being “infinite” (e.g. Declaration *Dignitas infinita* of the Dicastery for the Doctrine of the Faith 2024), is appropriate for created beings. In order to fill the metaphysical vacuum, the risk is to “divinize” dignity. It’s a theologically subtle, yet crucial point.

Ascribing infinity to dignity seems a disproportionate title. Human dignity is said to be infinite: without limits, without external criteria, without beginning and without end. However, we should not lose sight of the fact that only God’s glory is “infinite” and that everything else (even human life!) is conceivable and livable within the realm of the “finite”.

God is the Creator, we are creatures. He is infinite, we are finite. His life is infinite, ours is finite. However important and responsible we may be, we are not bearers of infinite dignity. Only God is, not because someone has recognized it, but because He is God. At stake is the fundamental distinction between Creator and creature, which is a cornerstone of the biblical worldview. Indeed, for the Bible, human

sin is precisely “wanting to be like God” (Genesis 3:5) and therefore idolizing oneself.

The biblical faith, from the narrative of Genesis and throughout Revelation, values life as created by God and, at the same time, values its finitude. *Bios* is not the exclusive center that defines humanity, but is an integral part of a composite network of identity. On the other hand, even though God has given “dignity” to creatures, none of them possess “infinite” dignity. Only God has it. From the “sacredness of life” to “infinite dignity,” the fundamental theological error of Catholic ethics remains. Biblically, life must be defended and promoted with other categories that recognize life as a precious and finite gift, always under and within God’s infinite providence.

More generally, I think we now face the challenge to disagree on who is human and what constitutes humanity to be recognized as *locus* of dignity. We use the category of dignity, but we no longer agree on who is the entitled subject (e.g. fetus, dying person). The Kantian reference to “rational being” has become attached to a performative spectrum rather than being associated to a created status of the human being made in the image of God.

In the three-perspectival approach to ethics (e.g. John Frame),<sup>1</sup> the norm is to be related to the situation and the people involved. The players are always part of the triangular conversation that takes place. So there is always the color, the sound, the smell of the individual take on things to be considered.

Perhaps a mistake done in the past was the objectification of dignity and the pre-determined categorization of it. Individual interpretations and experiences of it were not heard. With the absolutization of individual autonomy, the risk is now to make dignity a self-defined and ever-changing property that has no inter-personal, external standards. While having a “thick” view of dignity, the need is always to pay attention to the persons involved, being ready to listen to them and to appreciate the nuances that they bring.

<sup>1</sup> For an overview, see L. DE CHIRICO, *La pratica dell'uno e del molteplice: l'etica delle prospettive*, «Studi di teologia» 34/2 (2005) 156-165.



# THE VALUE AND COMPLEXITIES OF HUMAN DIGNITY IN GLOBAL LEGAL AND RELIGIOUS DISCOURSE

*Il valore e le complessità della dignità umana  
nel discorso giuridico e religioso globale*

BRETT G. SCHARFFS\*

**ABSTRACT:** This article explores human dignity as a foundational concept essential for fostering global consensus and building bridges across cultural and religious divides. Rather than relying solely on a dominant Western Kantian framework, the author advocates for an open and pluralistic approach that incorporates a broad array of voices—including African, Islamic, and indigenous perspectives—to achieve a more robust and inclusive understanding of human dignity. Furthermore, dignity is presented as a “source of illumination” in practical legal controversies, providing a vital lens through which rights can be more deeply understood and adjudicated. Finally, it delineates the distinct spheres of legal tolerance, political respect, and moral love as necessary building blocks for a just society.

**KEYWORDS:** *Dignitas Infinita, Dignitatis Humanae*, Dignity, Human Rights, Global Perspective.

**RIASSUNTO:** Questo articolo esplora la dignità umana come concetto fondante, essenziale per promuovere il consenso globale e costruire ponti attraverso le divisioni culturali e religiose. Anzi- ché affidarsi esclusivamente all'impostazione occi- dentale kantiana dominante, l'autore sostiene un approccio aperto e pluralistico che compren- de un'ampia gamma di voci, incluse le prospet- tive africane, islamiche e indigene, per raggiungere una comprensione più solida e inclusiva della dignità umana. Inoltre, la dignità è presentata come una “fonte di illuminazione” nelle contro- versie giuridiche pratiche, fornendo una lente at- traverso la quale i diritti possono essere compresi e giudicati in modo più profondo. Infine, delinea le distinte sfere della tolleranza giuridica, del ri- spetto politico e dell'amore morale come elemen- ti costitutivi necessari per una società giusta.

**PAROLE CHIAVE:** *Dignitas Infinita, Dignitatis Humanae*, Dignità, Diritti umani, Prospettiva globale.

ANNALES THEOLOGICI 1 (2026), VOL. 40, 113-120

e-ISSN 1972-4934

DOI 10.17421/ATH401202608

\* International Center for Law and Religion Studies (Brigham Young University).

SUMMARY: I. *Added Value of Dignity vs. Liberty in the US Context.* II. *Dignity as Objective vs. Subjective and Minority Voices.* III. *Human Dignity as a Turning Point in Practical Controversies.* IV. *Love, Respect and Tolerance: Building Blocks for a Good Society.*

It has been a privilege for the International Center for Law and Religion Studies to partner with the Pontifical University of the Holy Cross in the conference, “Infinite Dignity, Human Freedom and the Place of Law.” This conference provides an opportunity to reflect upon the additional insights that the recent Declaration of the Dicastery for the Doctrine of Faith *Dignitas Infinita* adds to the magisterial 1965 Vatican II Declaration on Religious Freedom *Dignitatis Humanae*. It has been a particular pleasure to be a part of the organizing committee with Arturo Bellocq of the Pontifical University of the Holy Cross and Andrea Pin of the University of Padua.

#### I. ADDED VALUE OF DIGNITY VS. LIBERTY IN THE US CONTEXT

In a famous article, Yale professor James Q. Whitman contrasted liberty and dignity as foundational concepts for protecting privacy and other human rights.<sup>1</sup> He framed dignity as a European concept while maintaining that America privileges liberty. In this sense it might seem counterintuitive for an American to advocate for the concept of human dignity as lying at the foundation of human rights, but I am convinced that it has an added value that could be difficult to find in the concept of liberty.

It is true that from an American perspective liberty resonates probably more distinctly than human dignity. Liberty is a very important constitutional and constitutive value. Human dignity does not show up in the United States Bill of Rights for example, and so it is a value that is less familiar in constitutional discourse in the United States. My field of study is law and religion, and in advocating for religious freedom globally, we have encountered resistance to the idea of religious freedom in some places, particularly in the Muslim world and in more traditional parts of Asian society, Southeast Asia in particular. What we have wanted to do is find a vocabulary which is useful for building bridges and opening doors in places where human rights discourse—

<sup>1</sup> J. WHITMAN, *The Two Western Cultures of Privacy: Dignity versus Liberty*, «The Yale Law Journal» 113/6 (2004) 1151-1221.

which has come in some places to be dominated by very modern rights such as abortion rights, gay rights, and transgender rights—has become alienating. In these places, human rights discourse can increasingly be seen as very Western, very progressive, and very threatening to tradition and culture.

There are many challenges facing human rights today, including the charge of cultural relativism and/or cultural imperialism, the idea that human rights are primarily a Western value. They also include concerns about enforcement and accountability (there is no world court of human rights, only the European court, with no global counterpart). There is a lot of concern about selective application and politicization—that human rights are used as a weapon against those whom powerful countries want to criticize.

But perhaps the biggest threat to human rights is what we might call human rights maximalism—the idea that there is a significant proliferation of human rights and an overexpectation that human rights can do too much. Professor Schouppe addressed some of these issues in his discussion on the need to re-found human rights;<sup>2</sup> there is a need to go back to basics and to seek genuine clarity and agreement on human rights, or the entire edifice might just collapse. I sometimes refer to “the high church of human rights”—a big beautiful cathedral where elite priests argue over esoteric doctrine, but they do not notice that there is an ever-shrinking congregation in the pews. In my opinion, the prospect of the human rights project simply collapsing is a very real prospect. I do not think it is a remote prospect; I think it is a very real prospect.

If you go back to the architects of human rights, people who came out of the crucibles of two world wars, the Holocaust, and the atomic bomb, these were morally serious people. They had a desire to create a new world where the mistakes of the past would not be repeated. I believe they had a moral seriousness that we do not begin to approach in our contemporary age. They started with something very simple and profound when they began with human dignity, and they tried to build something very simple with thirty articles that were fundamentally uncontested. If you look at the thirty articles of the *Universal Declaration*

<sup>2</sup> See J.-P. SCHOUPPE, *The Notion of Human Dignity according to the Charter of Fundamental Rights of the European Union*, on pages 87-100 of this volume.

of *Human Rights*, you cannot find anything in there that any human being does not want for himself or herself. When I am teaching human rights in Indonesia, for example, and I hear the charge that human rights are a matter of western imperialism, I ask students to look at the UDHR, to look at the thirty brief articles, and I ask, ‘Which of these rights do you not want for yourself?’ All of these are things we desire: everyone wants life, liberty and security; no one wants to be a slave; we do not want to be tortured; we want equality; we do not want to be discriminated against; or to be subject to arbitrary arrest. We want to have these basic foundational protections from the actions of the state.

Human dignity was really the foundational idea that made it possible for agreement and consensus to be reached. In my view, you cannot overstate the importance human dignity played in that moment. If we are going to get serious about getting past the politicization and the ugliness of the political moment in which we live, it is going to be by getting back to basics on the most fundamental values that we share as human beings that have the prospect of unifying us in a way that human dignity unified the people of the world when the UDHR was drafted and adopted. That is why we are focusing on human dignity: because we think it is necessary to go back to these really basic and fundamental principles.

## II. DIGNITY AS OBJECTIVE VS. SUBJECTIVE AND MINORITY VOICES

Regarding the nature of dignity, we observe that it is highly personal but risks becoming purely subjective. It is not always easy to balance its objective meaning with its subjective perception.

Dignity is, in fact, a concept with many conceptions, and I think we ought to be listening to a much broader array of voices on the topic than we typically do. The Western conception is dominated by a Kantian way of thinking about dignity. One of the things we have been doing at our Center is projects that seek to broaden the voices that are solicited and heard, including a major project on African conceptions of human dignity. After we participated in the *Punta del Este Declaration on Human Dignity for Everyone Everywhere*, we took part in a project developing an *African Declaration on Human Dignity for Everyone Everywhere*, and it was interesting how different it turned out to be. It is remarkably much more grounded, earthy, practical, and communal. It is focused

on nature and even the afterlife in a way that the Punta del Este declaration is not. This was followed by a book, *African Conceptions of Human Dignity*, published in 2023.<sup>3</sup>

We had an experience where a professor from Zimbabwe said: ‘In Zimbabwe, for a man to have dignity, it means he can earn a living sufficient to get married and support a wife and a child.’ I thought to myself, ‘We would have never heard that in Europe,’ but I got home and a week later I was reading a story in the *New York Times* about the marriage crisis in the United States, where a large percentage of children are born to single women. The number one reason women gave for having children out of wedlock was that the children’s fathers were not good prospective providers. What I realized was that what I had learned in Zimbabwe was much more applicable to America than I had even begun to understand. It was one of those “light bulb moments” where I realized we need to start listening to the way they think about human dignity in Africa.

We have also been working on book projects on Islamic perspectives on human dignity, and have a book coming out in 2026 on Asian perspectives on human dignity, *New Perspectives on Human Dignity in Asia*, published by Routledge. We organized a conference in Hawaii on Oceania, and invited scholars, religious leaders and civil society representatives from places like Fiji, Tonga, Samoa, the Cook Islands, and Tahiti, who are not used to being asked: ‘Tell us what you think.’ Many of the papers from this conference were published on our Center’s blog, *Talk About: Law and Religion*.<sup>4</sup> In July 2026 we will hold a conference at Christ Church, Oxford University on indigenous perspectives on human dignity. We will bring indigenous wisdom leaders and scholars from Latin America, Africa, New Zealand, and Australia, among other voices.

Focusing on human dignity does not give us the answer to every practical or political question; it does not provide an algorithm that generates concrete answers. But it focuses on the right question: How do we vindicate the dignity of this person in this situation?

<sup>3</sup> B.G. SCHARFFS, M.C. GREEN, S.O. ILESANMI (eds.), *African Conceptions on Human Dignity*, African Sun Media, Stellenbosch 2023.

<sup>4</sup> Cf. <https://talkabout.iclrs.org/>.

I think of it more as a source of illumination. Together with a colleague from our Center, I composed a book where we tried to understand dignity more richly, and we called it *Points of Light*.<sup>5</sup> We collected short answers to the question, “What dignity means to me,” from more than a hundred of the signatories of the Punta del Este Declaration. Collectively, these ways of thinking about human dignity become points of illumination that help us understand human dignity more robustly. I agree completely with what Judge Power said in her presentation: human dignity is not always a right you cite in a case, but when you are talking about other rights, the dignity interests are relevant to the way we think about those rights and the way we adjudicate those rights. The dignity considerations illuminate the cases and illuminate the controversies that you are deciding.<sup>6</sup>

The way I think about this globally is that we really need to listen more deeply to a broader array of voices, and we need to look into each other’s eyes more deeply and see the depth of humanity in each other. That is the human dignity project that I am interested in.

### III. HUMAN DIGNITY AS A TURNING POINT IN PRACTICAL CONTROVERSIES

We could illustrate with many examples how human dignity has been a turning point for solving controversies.

We can recall Judge Ann Power’s opinion in the *Vinter v. United Kingdom* case involving life sentences without the possibility of parole. This is what Judge Power wrote: “Those who commit the most abhorrent and egregious of acts and who inflict untold suffering upon others, nevertheless retain their fundamental humanity and carry within themselves the capacity to change. Long and deserved though their prison sentences may be, they retain the right to hope that, someday,

<sup>5</sup> B.G. SCHARFFS, J. FIGEL, J.H. WISE (eds.), *Points of Light. The Punta del Este Declaration on Human Dignity for Everyone, Everywhere*, The International Centre for Law and Religion Studies, Brigham Young University, Provo 2021, available at: <https://www.dignityforeveryone.org>.

<sup>6</sup> See Ann Power’s statement in *Points of Light*, 31: “Dignity is not a right; it is a reality from which rights are derived. Just as natural families have a shared genetic makeup, the human family carries a ‘share imprint of value’. To respect the dignity of another is to recognize the ‘family resemblance’. However undignified our actions or degrading our circumstances, we are born with dignity, we live with dignity, and we die with dignity.”

they may have atoned for the wrongs which they have committed. They ought not to be deprived entirely of such hope. To deny them the experience of hope would be to deny a fundamental aspect of their humanity and, to do that, would be degrading. This notion underscores the fundamental importance of hope and the potential for rehabilitation, all central to the concept of human dignity.”<sup>7</sup> This is a remarkable application of the concept of human dignity in a very practical case involving actual human beings.

I will mention one other legal case, this one from Beirut, Lebanon, also involving a judge, named Joselyn Matakuri. This case involved a Muslim boy who had vandalized a statue of the Virgin Mary in front of a church. He was brought before a judge who happened to be Christian. In the courtroom, she asked him what the Quran taught about Mary. He did not know, so out of her drawer she pulled out the Quran, opened it to the relevant page, and had him read. The Quran has beautiful verses of veneration of Mary.

As this boy read those verses, he broke into tears, and she sentenced this young man to memorize those verses. He came back to court a week later and recited those verses to her. I think that is such a remarkable story of human dignity because you have this young man, a teenager who had done something stupid, before a Christian judge in a very divided city. It is remarkable that she had a Quran in her desk and knew it well enough to open it to those pages.

What a remarkable reflection of the dignity of that boy that when he read those verses his heart was touched—that his heart was not so hard that he was moved—and a testament to the dignity of the judge that her sentence was to require him to memorize those verses, and that he did it. He memorized them and came back and performed the sentence he had been given. This is a small story, but it is a beautiful illustration of the deep humanity that is reflected when we see each other deeply and when we try to see the dignity and the depth of humanity in each other.

<sup>7</sup> EUROPEAN COURT OF HUMAN RIGHTS, *Case of Vinter and Others v. The United Kingdom*, Judgment, Strasbourg, July 9, 2013, available at: [https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:\[%22001-122664%22\]}](https://hudoc.echr.coe.int/eng#{%22itemid%22:[%22001-122664%22]}).

#### IV. LOVE, RESPECT AND TOLERANCE: BUILDING BLOCKS FOR A GOOD SOCIETY

The idea of human dignity calls the attitude of love as the privileged response. In this sense, we could ask if, and to what extent, building a society based on dignity requires speaking about love, justice, and mercy.

A decade ago I would have been very reluctant as a professor to talk about love, but today I am much more willing to bring my religious persona, that part of myself, to my work. I like the idea of being willing to share my religious views, and love is a big part of my religious commitment, so I think bringing that forward is important.

I conclude with a final reflection on three important concepts: tolerance, respect, and love. Often people will say tolerance is not enough; we need respect. Someone else will say respect is not enough; we need love. All of this is true, but as a legal principle: Give me tolerance. I do not want the state enforcing respect, much less love. Let us enforce tolerance as a legal principle. As a political value, let us strive for respect—the way we conduct ourselves in the public square, the way we conduct our politics, let us strive for respect; I think it is a great political value. As a moral principle and as a religious value, let us strive for love. But I am more skeptical of love as a political principle, and I certainly don't want the state enforcing it as a legal mandate. Each of these values belongs in a sphere of value, but I do not want the law enforcing love. Now, the moral law, God's law, yes, but civil law? I do not want the Supreme Court of the United States deciding to enforce love.

NOTE



# L'IMPEGNO DELLA SANTA SEDE PER LE SFIDE SOCIALI DEL NOSTRO TEMPO

*The Holy See's Commitment to the Social Challenges of our Time*

SUOR ALESSANDRA SMERILLI, FMA\*

**RIASSUNTO:** Il presente contributo esamina l'impegno della Santa Sede nell'affrontare le sfide sociali odierne, evidenziando la cruciale importanza dell'insegnamento della morale sociale. Il principio cardine è lo *sviluppo umano integrale*, inteso come crescita completa della persona in ogni dimensione – fisica, sociale, culturale, morale e spirituale – e intrinsecamente connesso all'evangelizzazione. Tale concetto, introdotto da papa Paolo VI e radicato nella tradizione dottrinale della Chiesa, è stato recentemente approfondito da papa Francesco. Egli esorta a superare il “paradigma tecnocratico” a favore di un paradigma della cura e dell'attenzione, ponendo gli emarginati quali protagonisti del cambiamento sociale. Il Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale opera per concretizzare questa visione attraverso un processo sinodale strutturato in tre fasi: Ascolto e Dialogo, Ricerca e Riflessione, e Comunicazione e Restituzione. L'obiettivo è offrire orientamenti per affrontare i “peccati strutturali” che violano la dignità umana e aggravano le disuguaglianze.

**PAROLE CHIAVE:** Sviluppo umano integrale, Dottrina Sociale della Chiesa, Paradigma tecnocratico, Curia Romana.

**ABSTRACT:** This contribution examines the Holy See's commitment to addressing contemporary social challenges, emphasizing the crucial importance of teaching social morality. The core principle is *Integral Human Development*, defined as the full growth of the person across every dimension: physical, social, cultural, moral, and spiritual. Rooted in the Church's doctrinal tradition, it is intimately linked to the ministry of evangelization. Pope Francis expands this concept, urging the rejection of the detrimental “technocratic paradigm,” which contradicts reality, in favor of a paradigm of care and attention, allowing the marginalized to become protagonists of social change. The Dicastery for Promoting Integral Human Development implements this vision through a structured synodal process encompassing three phases: Listening and Dialogue, Research and Reflection, and Communication and Restitution. This work offers pastoral orientations and responses designed to confront “structural sins” that violate human dignity and worsen global inequalities.

**KEYWORDS:** Integral Human Development, Social Doctrine of the Church, Technocratic Paradigm, Roman Curia.

SOMMARIO: I. *Quadro teologico per il servizio dello sviluppo umano*. II. *Il concetto e la dottrina sullo sviluppo umano integrale*. III. *Il Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale: accompagnando la Chiesa a mettere in pratica la morale sociale*. 1. Brevi prospettive storiche. 2. I nostri Mandati: Ascolto-Dialogo, Ricerca-Riflessione, Comunicazione-Restituzione. IV. *Conclusioni*.

Ringrazio la Pontificia Università della Santa Croce, i suoi illustri docenti, i laureati e gli studenti, per l'invito a partecipare al vostro corso incentrato sul tema *Come insegnare morale sociale oggi*. Considerate le sfide globali che dobbiamo affrontare nel mondo odierno, ritengo che questo argomento sia di grande importanza per la Chiesa, come descritto da papa san Giovanni XXIII nella sua enciclica del 1961: «Madre e maestra di tutte le genti, la Chiesa universale è stata istituita da Gesù Cristo perché tutti, lungo il corso dei secoli, venendo al suo seno ed al suo amplesso, trovassero pienezza di più alta vita e garanzia di salvezza». <sup>1</sup> Egli sottolinea inoltre la missione della Chiesa di accompagnare le donne e gli uomini nel momento in cui si confrontano con le «esigenze del vivere quotidiano degli uomini, non solo quanto al sostentamento ed alle condizioni di vita, ma anche quanto alla prosperità ed alla civiltà nei suoi molteplici aspetti e secondo le varie epoche». <sup>2</sup>

## I. QUADRO TEOLOGICO PER IL SERVIZIO DELLO SVILUPPO UMANO

Sul concetto dello sviluppo umano, il *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa* nota:

*Scoprendosi amato da Dio, l'uomo comprende la propria trascendente dignità, impara a non accontentarsi di sé e ad incontrare l'altro in una rete di relazioni sempre più autenticamente umane. [...] Sono persone capaci di portare pace dove ci sono conflitti, di costruire e coltivare rapporti fraterni dove c'è odio, di cercare la giustizia dove domina lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo.* <sup>3</sup>

Lo stesso *Compendio* fa risalire questo concetto ai Dieci Comandamenti di Dio, volti ad assicurare la fedeltà degli Israeliti all'Alleanza che Egli aveva stabilito con loro e a regolare i loro rapporti reciproci:

<sup>1</sup> GIOVANNI XXIII, Enc. *Mater et Magistra*, 15 maggio 1961, n. 1.

<sup>2</sup> *Ibidem*, n. 2.

<sup>3</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2004, n. 4. Il corsivo sarà sempre dell'originale.

*Dal Decalogo deriva un impegno che riguarda non solo ciò che concerne la fedeltà all'unico vero Dio, ma anche le relazioni sociali all'interno del popolo dell'Alleanza. [...] Il dono della liberazione e della terra promessa, l'Alleanza del Sinai e il Decalogo sono dunque intimamente connessi ad una prassi che deve regolare, nella giustizia e nella solidarietà, lo sviluppo della società israelitica.<sup>4</sup>*

Il *Compendio* sottolinea inoltre il fatto che

*La salvezza che, per iniziativa di Dio Padre, è offerta in Gesù Cristo ed è attualizzata e diffusa per opera dello Spirito Santo, è salvezza per tutti gli uomini e di tutto l'uomo: è salvezza universale ed integrale. Riguarda la persona umana in ogni sua dimensione: personale e sociale, spirituale e corporea, storica e trascendente.<sup>5</sup>*

Il *Compendio* evidenzia un chiaro legame tra la dottrina della Chiesa, l'e-vangelizzazione e l'azione radicata nelle virtù della carità e della giustizia:

*La dottrina sociale è parte integrante del ministero di evangelizzazione della Chiesa. Tutto ciò che riguarda la comunità degli uomini – situazioni e problemi relativi alla giustizia, alla liberazione, allo sviluppo, alle relazioni tra i popoli, alla pace – non è estraneo all'evangelizzazione e questa non sarebbe completa se non tenesse conto del reciproco appello che si fanno continuamente il Vangelo e la vita concreta, personale e sociale dell'uomo. Tra evangelizzazione e promozione umana ci sono legami profondi [...]. Legami dell'ordine eminentemente evangelico, quale è quello della carità: come infatti proclamare il comandamento nuovo senza promuovere nella giustizia e nella pace la vera, l'autentica crescita dell'uomo?<sup>6</sup>*

Infine il *Compendio* enfatizza che

*la Chiesa non si è mai disinteressata della società [...]. Nella sua continua attenzione per l'uomo nella società, la Chiesa ha accumulato così un ricco patrimonio dottrinale. Esso ha le sue radici nella Sacra Scrittura, specialmente nel Vangelo e negli scritti apostolici, ed ha preso forma e corpo a partire dai Padri della Chiesa e dai grandi Dottori del Medio Evo, costituendo una dottrina in cui, pur senza espliciti e diretti interventi a livello magisteriale, la Chiesa si è via via riconosciuta.<sup>7</sup>*

D'altra parte, papa Pio XI fu il primo a usare il termine “dottrina sociale” e a sottolineare l'importanza dell'enciclica di papa Leone XIII, *Rerum novarum*, pubblicata nel 1891, come pietra miliare di tale dottrina, dando così inizio «ad un nuovo cammino: innestandosi su una tradizio-

<sup>4</sup> *Ibidem*, n. 23.

<sup>5</sup> *Ibidem*, n. 38.

<sup>6</sup> *Ibidem*, n. 66.

<sup>7</sup> *Ibidem*, n. 87.

ne plurisecolare, essa segna un nuovo inizio e un sostanziale sviluppo dell'insegnamento in campo sociale».<sup>8</sup>

## II. IL CONCETTO E LA DOTTRINA SULLO SVILUPPO UMANO INTEGRALE

L'espressione "sviluppo umano integrale" implica un atteggiamento critico nei confronti di ogni cultura e di ogni epoca storica, nella misura in cui comporta una gerarchia di valori e una concezione di umanità che si oppongono a ogni forma di ingiustizia, oppressione e discriminazione che comportano una svalutazione della persona umana e una negazione dell'orizzonte trascendente proprio della nostra natura. In realtà, lo sviluppo umano integrale non va inteso esclusivamente su un piano orizzontale, quello dei semplici "fatti" e delle circostanze contingenti a un determinato tempo e cultura, in cui la dignità e i diritti della persona umana si trovano minacciati o calpestati. Lo sviluppo umano integrale implica piuttosto una dimensione "verticale", capace di focalizzare le nostre pratiche sui loro fini legittimi, o meglio, sulla nostra finalità ultima, che è Dio.

Come trasmesso nella costituzione pastorale *Gaudium et spes*, il magistero conciliare e post-conciliare interpreta lo sviluppo umano nel modo seguente:

Il Signore Gesù [...] ci ha suggerito una certa similitudine tra l'unione delle Persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nell'amore. Questa similitudine manifesta che l'uomo, il quale in terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stesso, non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé.<sup>9</sup>

È stato papa san Paolo VI a introdurre per primo il concetto di sviluppo umano integrale nella sua enciclica *Populorum progressio*, esortando la Chiesa a prestare attenzione a tutte le circostanze in cui la vita umana è offesa, costretta e limitata nella sua crescita secondo il piano di Dio. Paolo VI ci ha anche invitato a riconoscere tutte quelle realtà del male (ad esempio la povertà, l'ingiustizia, lo sfruttamento, la violenza) che limitano gli esseri umani nell'esercizio dei loro diritti fondamentali e della loro dignità inalienabile come atti contrari alla volontà di Dio.<sup>10</sup> Lo sviluppo

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, n. 24.

<sup>10</sup> Cfr. PAOLO VI, Enc. *Populorum progressio*, 26 marzo 1967, nn. 14-17.

è personale,<sup>11</sup> ma anche comunitario: «Lo sviluppo integrale dell'uomo non può aver luogo senza lo sviluppo solidale dell'umanità».<sup>12</sup> Ciò impone un dovere di solidarietà tra i popoli e gli individui, ma anche un profondo rispetto per la loro capacità di prendere decisioni e la loro facoltà di agire. Lo sviluppo è presentato come la via più sicura verso la pace, infatti «lo sviluppo è il nuovo nome della pace».<sup>13</sup> Lo sviluppo autentico avviene nel passaggio da condizioni meno umane a condizioni più umane.<sup>14</sup>

All'alba del terzo millennio, papa san Giovanni Paolo II lamentava profondamente la mancanza di uno sviluppo umano autenticamente universale che andasse ben oltre il piccolo numero di persone “privilegiate” che hanno goduto di tali benefici grazie al loro particolare *status* socio-economico:

Il nostro mondo comincia il nuovo millennio carico delle contraddizioni di una crescita economica, culturale, tecnologica, che offre a pochi fortunati grandi possibilità, lasciando milioni e milioni di persone non solo ai margini del progresso, ma alle prese con condizioni di vita ben al di sotto del minimo dovuto alla dignità umana. È possibile che, nel nostro tempo, ci sia ancora chi muore di fame? chi resta condannato all'analfabetismo? chi manca delle cure mediche più elementari? chi non ha una casa in cui ripararsi?<sup>15</sup>

Nella *Caritas in veritate* papa Benedetto XVI ha espresso che

“*Caritas in veritate*” è principio intorno a cui ruota la dottrina sociale della Chiesa, un principio che prende forma operativa in criteri orientativi dell'azione morale. Ne desidero richiamare due in particolare, dettati in special modo dall'impegno per lo sviluppo in una società in via di globalizzazione: *la giustizia e il bene comune*.<sup>16</sup>

Ha inoltre suggerito che «non sia sufficiente progredire solo da un punto di vista economico e tecnologico. Bisogna che lo sviluppo sia anzitutto vero e integrale».<sup>17</sup>

<sup>11</sup> Cfr. *ibidem*, n. 15.

<sup>12</sup> *Ibidem*, n. 43.

<sup>13</sup> Cfr. *ibidem*, nn. 76-80.

<sup>14</sup> Cfr. *ibidem*, nn. 20-21.

<sup>15</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lett. ap. *Novo millennio ineunte*, 6 gennaio 2001, n. 50.

<sup>16</sup> BENEDETTO XVI, Enc. *Caritas in veritate*, 29 giugno 2009, n. 6. Il corsivo è dell'originale.

<sup>17</sup> *Ibidem*, n. 23.

Il concetto di sviluppo umano integrale nel magistero di papa Francesco viene ampliato e approfondito. Esso viene descritto come un percorso che va oltre il semplice progresso economico, ponendo al centro la dignità della persona in tutte le sue dimensioni e promuovendo una crescita armoniosa dell'individuo e della società, in cui le dimensioni economica, sociale, ecologica e spirituale sono intrecciate. È un invito a costruire una società inclusiva, solidale e giusta, che ponga al centro la dignità di ogni persona e la cura del creato, superando l'individualismo e la cultura dello sfruttamento.

Per papa Francesco, le condizioni umane non riguardano solo il reddito e l'accesso ai beni necessari alla vita per i poveri e gli emarginati, ma «affinché questi uomini e donne concreti possano sottrarsi alla povertà estrema, bisogna consentire loro di essere degni attori del loro stesso destino. Lo sviluppo umano integrale e il pieno esercizio della dignità umana non possono essere imposti».<sup>18</sup> Lo sviluppo umano integrale e il pieno esercizio della dignità umana, infatti, non possono essere imposti. Devono essere costruiti e realizzati da ogni persona, famiglia e comunità, in tutti gli ambienti in cui la famiglia umana vive e si sviluppa.

Ci sono molti ostacoli alla prosperità umana e allo sviluppo umano integrale nelle nostre società contemporanee. Tra questi vi sono: disuguaglianza, disparità di opportunità, concentrazione del potere e della ricchezza nelle mani di una piccola *élite*, corruzione, uso improprio delle risorse naturali, guerre e conflitti, sentimenti di alienazione e polarizzazione. L'elenco potrebbe continuare... Naturalmente, non sarebbe possibile affrontarli tutti nello spazio di un unico discorso. Ma, ciò che possiamo tentare di fare qui è fornire alcune chiavi di lettura per interpretare questi numerosi fattori scoraggianti, e proporrei di farlo partendo da ciò che papa Francesco ha definito il “paradigma tecnocratico”.

Come ha scritto papa Francesco nella sua enciclica *Laudato si'*, quando parliamo di paradigma tecnocratico, ci riferiamo a un modo di intendere la vita e l'azione umana «che è deviato e che contraddice la

<sup>18</sup> FRANCESCO, *Discorso ai membri dell'Assemblea Generale dell'Organizzazione delle Nazioni Unite*, 25 settembre 2015: [https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/september/documents/papa-francesco\\_20150925\\_onu-visita.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2015/september/documents/papa-francesco_20150925_onu-visita.html).

realtà fino al punto di rovinarla». <sup>19</sup> In altre parole, consiste nel pensare «come se la realtà, il bene e la verità sbocciassero spontaneamente dal potere stesso della tecnologia e dell'economia». <sup>20</sup>

Successivamente, nell'esortazione apostolica *Laudate Deum*, leggiamo:

Negli ultimi anni abbiamo potuto confermare questa diagnosi, assistendo al tempo stesso a un nuovo avanzamento di tale paradigma. L'intelligenza artificiale e i recenti sviluppi tecnologici si basano sull'idea di un essere umano senza limiti, le cui capacità e possibilità si potrebbero estendere all'infinito grazie alla tecnologia. Così, il paradigma tecnocratico si nutre mostruosamente di sé stesso. <sup>21</sup>

Il concetto stesso di sviluppo umano integrale evoca complessità, completezza e ampiezza. Ciò implica, ad esempio, il passaggio dal paradigma tecnocratico a quello della cura e dell'attenzione. Nella sua enciclica *Fratelli tutti*, papa Francesco scrive: «Dobbiamo riconoscere la tentazione che ci circonda di disinteressarci degli altri, specialmente dei più deboli. Diciamolo, siamo cresciuti in tanti aspetti ma siamo analfabeti nell'accompagnare, curare e sostenere i più fragili e deboli delle nostre società sviluppate». <sup>22</sup>

Con attenzione agli ampi divari nel raggiungimento dello sviluppo umano integrale nel mondo del lavoro, solo quando saremo in grado di valorizzare la cura – sia socialmente che giuridicamente – potremo garantire che essa diventi una dimensione essenziale di ogni lavoro. Come ha affermato papa Francesco: «Un lavoro che non si prende cura, che distrugge la creazione, che mette in pericolo la sopravvivenza delle generazioni future, non è rispettoso della dignità dei lavoratori e non si può considerare dignitoso». <sup>23</sup>

Il percorso futuro più importante che papa Francesco ci ha indicato è quello di cambiare la prospettiva da cui guardiamo il mondo:

Sorelle e fratelli, sono convinto che il mondo si veda più chiaramente dalle periferie. Bisogna ascoltare le periferie, aprire loro le porte e permettere loro di partecipare. La sofferenza del mondo si capisce meglio insieme a quelli che soffrono.

<sup>19</sup> FRANCESCO, Enc. *Laudato si'*, 24 maggio 2015, n. 101.

<sup>20</sup> *Ibidem*, n. 105.

<sup>21</sup> FRANCESCO, Esort. ap. *Laudate Deum*, 4 ottobre 2023, n. 21.

<sup>22</sup> FRANCESCO, Enc. *Fratelli tutti*, 3 ottobre 2020, n. 64.

<sup>23</sup> FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti al congresso di UNIPAC International*, 21 ottobre 2022: <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/october/documents/20221021-congresso-uniapac.html>.

Nella mia esperienza, quando le persone, uomini e donne, che hanno subito nella propria carne l'ingiustizia, la disuguaglianza, l'abuso di potere, le privazioni, la xenofobia, nella mia esperienza vedo che capiscono meglio ciò che vivono gli altri e sono capaci di aiutarli ad aprire, realisticamente, strade di speranza.<sup>24</sup>

Allora, come possiamo cambiare rotta? Papa Francesco ci sfida così:

Dobbiamo trovare modalità nuove affinché coloro che sono stati scartati possano agire, così che diventino artefici di un nuovo futuro. Dobbiamo coinvolgere le persone in un progetto comune che non vada a beneficio solo dei pochi che governano e prendono decisioni. Dobbiamo cambiare il modo in cui la società stessa opera. [...] Quando parlo di cambiamento, non intendo solo che dobbiamo prenderci più cura di questo o quel gruppo di persone. Intendo che quelle persone che sono ora ai margini diventino protagonisti del cambiamento sociale. Questo è ciò che ho nel cuore.<sup>25</sup>

Anche il Santo Padre Leone XIV ha iniziato a condividere le sue riflessioni e il suo magistero sullo sviluppo umano integrale. Durante un discorso alla Rete Internazionale dei Legislatori Cattolici, ha messo a confronto due note visioni del mondo descritte dal Padre della Chiesa, sant'Agostino di Ippona. Papa Leone ha affermato che «la città di Dio, costruita sull'amore di Dio fino all'altruismo, è caratterizzata dalla giustizia, dalla carità e dall'umiltà [...] orientando in tal modo la storia verso il suo compimento ultimo in Dio, consentendo però anche la prosperità umana autentica in questa vita». In tal senso, essa costituisce «un'opera che propone una visione di speranza, una visione di significato che ci parla ancora oggi». Al contrario, «la città dell'uomo, costruita sull'orgoglio e sull'amore di sé, è caratterizzata dalla ricerca di potere, prestigio e piacere».<sup>26</sup>

Papa Leone sostiene inoltre che «la prosperità umana autentica deriva da quello che la Chiesa definisce *sviluppo umano integrale*, ossia la piena crescita della persona in ogni dimensione: fisica, sociale, culturale,

<sup>24</sup> FRANCESCO, *Videomessaggio in occasione del IV Incontro Mondiale dei Movimenti popolari*, 16 ottobre 2021: <https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2021/documents/20211016-videomessaggio-movimentipopolari.html>.

<sup>25</sup> FRANCESCO, *Covid-19 Invites us to Return to Reality, and to Dream of a Better Future*, «ABC - Australian Broadcasting», 1 December 2020: <https://www.abc.net.au/religion/pope-francis-pandemic-returns-us-to-reality/12938266>.

<sup>26</sup> LEONE XIV, *Discorso ai membri di Catholic Legislators Network*, 23 agosto 2025: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/it/speeches/2025/august/documents/20250823-legislatori-cattolici.html>.

morale e spirituale». Egli considera questa visione dell'essere umano come «radicata nella legge naturale, l'ordine morale che Dio ha scritto sul cuore umano, le cui verità più profonde sono illuminate dal Vangelo di Cristo». Perciò, afferma con forza che «l'autentica prosperità umana si manifesta quando le persone vivono virtuosamente, quando vivono in comunità sane, godendo non solo di ciò che *hanno*, ciò che possiedono, ma anche di ciò che *sono* come figli di Dio». <sup>27</sup>

### III. IL DICASTERO PER IL SERVIZIO DELLO SVILUPPO UMANO INTEGRALE: ACCOMPAGNANDO LA CHIESA A METTERE IN PRATICA LA MORALE SOCIALE

#### 1. *Brevi prospettive storiche*

Il Dicastero è stato istituito il 17 agosto 2016. <sup>28</sup> Esso è frutto dell'azione di riforma che ha portato alla fusione dei quattro precedenti Pontifici Consigli, secondo il volere del Santo Padre Francesco espresso con la Lettera Apostolica, in forma di Motu Proprio, *Humanam progressionem*. Si tratta del Pontificio Consiglio per la Giustizia e la Pace, il Pontificio Consiglio della Pastorale per i Migranti e gli Itineranti, il Pontificio Consiglio *Cor Unum* e il Pontificio Consiglio per gli Operatori Sanitari per la Pastorale della Salute. Il nuovo Dicastero è chiamato a esprimere la sollecitudine della Chiesa negli ambiti di giustizia, pace e salvaguardia del creato come in quelli che riguardano la salute e le opere di carità.

Su richiesta di papa Francesco, nel marzo 2020, quando si affacciava lo spettro della pandemia da Covid-19, il Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale, in collaborazione con altri dicasteri della Curia Romana e altre organizzazioni, diede vita alla *Commissione Vaticana Covid-19*, per esprimere la sollecitudine e la cura della Chiesa per l'intera famiglia umana. Compito del nuovo organismo – secondo il volere di papa Francesco – era quello di «preparare il futuro [...] con la scienza e l'immaginazione, per superare la sfida che abbiamo davanti». <sup>29</sup> Per circa tre anni, attingendo a una ricchezza di competenze provenienti da comunità locali, piattaforme globali

<sup>27</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>28</sup> Per una presentazione sintetica, vedi <https://www.humandevlopment.va/it/il-dicastero/chi-siamo/storia.html>.

<sup>29</sup> Vedi <https://www.humandevlopment.va/it/vatican-covid-19.html>.

ed esperti accademici, la Commissione ha operato articolandosi in *task-force* sui temi dell'ecologia, dell'economia, della salute, della sicurezza e delle migrazioni, dedicandosi all'analisi delle sfide socio-economiche e culturali del presente per alleviare le sofferenze e costruire un futuro di giustizia per tutti, fondato sulla consapevolezza che "tutto è interconnesso". Il 31 dicembre 2022 la Commissione ha terminato il suo mandato e il lavoro svolto ha trovato continuità nel Dicastero.

Nel 2022, la Costituzione Apostolica *Praedicate Evangelium* di papa Francesco ha portato a compimento l'opera di riforma della Curia Romana, avviata con la sua elezione a Sommo Pontefice e in continuità con la precedente Costituzione *Pastor Bonus*, pubblicata da papa san Paolo VI. Questa nuova costituzione apostolica pone l'accento sulla vocazione missionaria e incoraggia la vita di comunione, che dona «*il volto della sinodalità*».<sup>30</sup>

In questa cornice si inserisce anche il percorso di rinnovamento che ha interessato il Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale. Da un lato, si conferma «il compito di promuovere la persona umana e la sua dignità donatale da Dio, i diritti umani, la salute, la giustizia e la pace», come l'interesse «alle questioni relative all'economia e al lavoro, alla cura del creato e della terra come "casa comune", alle migrazioni e alle emergenze umanitarie», e l'approfondimento e la diffusione della dottrina sociale della Chiesa sullo sviluppo umano integrale.<sup>31</sup> Dall'altro lato, l'accento è posto sul servizio che il Dicastero è chiamato a compiere verso «le Chiese particolari, le Conferenze episcopali, le loro Unioni regionali e continentali e le Strutture gerarchiche orientali»,<sup>32</sup> collaborando con loro nel campo della promozione umana integrale. Tale scelta mira a sottolineare la centralità della vita di comunione, «che è per la missione ed è essa stessa missionaria».<sup>33</sup>

<sup>30</sup> FRANCESCO, Cost. ap. *Praedicate Evangelium*, 19 marzo 2022, I, n. 4.

<sup>31</sup> Cfr. *ibidem*, V, art. 163.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Ibidem*, I, n. 4.

## 2. *I nostri Mandati: Ascolto-Dialogo, Ricerca-Riflessione, Comunicazione-Restituzione*<sup>34</sup>

*Ascolto e Dialogo*: quotidianamente viene dato grande spazio all'ascolto e al dialogo diretto con le Chiese locali, prestando attenzione alle loro preoccupazioni e alle specifiche richieste che riflettono le sfide, in continuo cambiamento, delle singole comunità. Ascoltando, dialogando e riflettendo in modo sinodale, vengono quindi proposti orientamenti pastorali e risposte adeguate a supportare e servire la Chiesa. L'ascolto e il dialogo non sono relegati a un momento specifico (ad esempio, la celebrazione di un Sinodo), ma rappresentano in modo strutturale e permanente il primo movimento di un processo circolare che va dalla periferia al centro e viceversa.

*Ricerca e Riflessione*: il processo necessita di una seconda fase, che chiamiamo "Ricerca e Riflessione". Questa seconda Sezione è raggruppata sotto cinque argomenti principali: ecologia, economia, salute, migrazioni e sicurezza, ai quali aggiungiamo sempre un "eccetera". In questo "eccetera" sono incluse tutte le questioni sollevate dalle Chiese locali, poiché i problemi specifici di determinate realtà sono soggetti a cambiamenti nel tempo. Molti sono i problemi sociali che presentano una complessità tale da poter essere affrontati solo grazie alla concomitanza di diverse prospettive e competenze, in uno sforzo collaborativo costante. Dalla Sacra Scrittura e dalla Dottrina Sociale della Chiesa – approfondite con il contributo di varie discipline – derivano i criteri e le indicazioni necessarie per il discernimento. Infatti, il discernimento esercitato dal Dicastero è un servizio offerto alle Chiese locali per aiutarle a riflettere e a formulare risposte alle loro nuove sfide, in particolare ai molti peccati strutturali che violano la dignità umana, causano sofferenze agli innocenti, danneggiano la nostra casa comune e aggravano le disuguaglianze. Questo servizio mira a contribuire all'ulteriore inculturazione del messaggio evangelico a beneficio di tutti i nostri contemporanei, in particolare dei giovani, nonché della società nel suo insieme e della terra, nostra casa comune. In modo particolare, vengono fornite indicazioni concrete

<sup>34</sup> Vedi la scheda *Il Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale*, «Vatican News», 21 giugno 2025: <https://www.vaticannews.va/it/vaticano/news/2025-06/dicastero-vaticano-servizio-sviluppo-umano-integrale-scheda.html>.

affinché le Chiese locali possano accompagnare in modo evangelico il proprio popolo nell'affrontare preoccupazioni e situazioni urgenti, anche attraverso la condivisione di buone pratiche efficaci, così che le comunità possano apprendere le une dalle altre.

*Comunicazione e Restituzione*: il processo non sarebbe efficace né completo senza un terzo momento, quello della comunicazione e della restituzione alle Chiese locali. La missione della Chiesa consiste essenzialmente nella proclamazione di un messaggio di salvezza, offerto sia con le azioni che con le parole: ascoltare i problemi, i dolori e le ansie della Chiesa e raggiungere possibili soluzioni deve quindi coinvolgere coloro ai quali il Signore ha affidato il mandato di evangelizzazione. Nel corso del tempo, questo lavoro di evangelizzazione avanza, in modo discreto, ma autentico. Il Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale può offrire consigli, suggerire possibilità e sollecitare esperti disposti ad aiutare chi opera sul campo, incoraggiando il dialogo e la comunicazione. Perché è stato scelto il termine “restituzione”? Perché è in gioco una responsabilità che è un atto di giustizia: la Chiesa deve una risposta tanto al grido della terra quanto al grido dei poveri.<sup>35</sup>

Nell'approccio del Dicastero, quindi, l'ascolto e la riflessione sinodali costituiscono la base per il discernimento e perché le successive proposte e risposte che siano efficaci, di sostegno e comunicative. Le stesse qualità caratterizzano i nostri tre *team* di supporto e servizio: la Segreteria, l'Amministrazione e l'*Evaluation and Planning*, che, allo stesso tempo, ispirano e motivano la *leadership* del Dicastero.

Il Dicastero promuove le proprie attività attraverso una rete di relazioni che, oltre a coinvolgere Conferenze Episcopali e Chiese locali, coinvolge anche altri organismi della Curia Romana, alcune organizzazioni internazionali, organizzazioni non governative, associazioni e agenzie umanitarie (cattoliche e non).

#### IV. CONCLUSIONE

Concludo richiamando la visione di Sviluppo Umano Integrale presentata da papa Francesco nel 2017, durante la celebrazione del 50° anniversario della storica Enciclica *Populorum progressio* di papa san

<sup>35</sup> Cfr. FRANCESCO, Enc. *Laudato si'*, n. 49.

Paolo VI – una visione che sembra anche riassumere la missione, il mandato e il lavoro quotidiano del nostro Dicastero:

Il concetto di *persona*, nato e maturato nel cristianesimo, aiuta a perseguire uno sviluppo pienamente umano. Perché persona dice sempre *relazione*, non individualismo, afferma l'*inclusione* e non l'esclusione, la *dignità* unica e inviolabile e non lo sfruttamento, la *libertà* e non la costrizione. La Chiesa non si stanca di offrire questa sapienza e la sua opera al mondo, nella consapevolezza che lo sviluppo integrale è la strada del bene che la famiglia umana è chiamata a percorrere. Vi invito a portare avanti questa azione con pazienza e costanza, nella fiducia che il Signore ci accompagna. Egli vi benedica e la Madonna vi protegga.<sup>36</sup>

<sup>36</sup> FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti al convegno promosso dal Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale, nel 50° Anniversario della "Populorum Progressio"*, 4 aprile 2017: [https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/april/documents/papa-francesco\\_20170404\\_convegno-populorum-progressio.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2017/april/documents/papa-francesco_20170404_convegno-populorum-progressio.html).



# L'ECOLOGIA: UNA QUESTIONE COSMOLOGICA E TEOLOGICA

*Ecology: a Cosmological and Theological Issue*

LUCA VALERA\*

**RIASSUNTO:** Il presente lavoro offre un'interpretazione della crisi ecologica attuale come una questione eminentemente cosmologica e teologica, ancor prima che etica o tecnica. A partire dall'analisi dei principali paradigmi filosofico-religiosi soggiacenti alla cosmologia ecologica – ossia: panteismo, panenteismo e teismo – il saggio mostra come ciascuno di questi offra un fondamento possibile al valore intrinseco della natura e un'ermeneutica peculiare del rapporto fra essere umano e cosmo. In tale prospettiva, la tradizione cristiana e il paradigma della custodia (Stewardship) convergono nell'ecologia integrale, che evidenzia l'intima correlazione fra crisi ambientale e crisi antropologica. L'articolo propone, dunque, una riformulazione critica del ruolo dell'uomo all'interno dell'ordine cosmico.

**PAROLE CHIAVE:** Cosmologia, Valore intrinseco, Panteismo, Stewardship, Ecologia integrale.

**ABSTRACT:** This article offers an interpretation of the current ecological crisis as an eminently cosmological and theological issue, prior to being an ethical or technical one. Through an analysis of the main philosophical-religious paradigms underlying ecological cosmology—namely pantheism, panentheism, and theism—the study shows how each of these provides a possible foundation for the intrinsic value of nature and a distinctive hermeneutics of the relationship between human beings and the cosmos. From this perspective, the Christian tradition and the paradigm of stewardship converge in integral ecology, which highlights the close correlation between environmental crisis and anthropological crisis. The article thus proposes a critical reformulation of the role of humanity within the cosmic order.

**KEYWORDS:** Cosmology, Intrinsic Value, Pantheism, Stewardship, Integral Ecology.

ANNALES THEOLOGICI I (2026), VOL. 40, 137-152

e-ISSN 1972-4934

DOI 10.17421/ATH401202610

\* Università di Valladolid, Spagna. Orcid: 0000-0002-1693-396X

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Etica e religione: il sacro e la natura*. III. *Quale cosmologia per l'ecologia?* IV. *Custodia ed ecologia integrale*. V. *Conclusioni*.

## I. INTRODUZIONE

La questione ecologica contemporanea non può più essere ridotta a un mero problema tecnico o di gestione delle risorse naturali. Essa implica una riflessione più profonda, che ha a che fare con la struttura stessa del cosmo e il senso del rapporto tra l'essere umano e la natura.<sup>1</sup> Questa è l'ipotesi di partenza del mio articolo. A mio modo di vedere, la crisi ecologica è, innanzitutto, una questione ontologica e cosmologica, e persino religiosa, ancor prima che etica.<sup>2</sup> Ciò significa che le risposte che, come umanità, tentiamo di dare a tale crisi non possono limitarsi a strategie di mitigazione o adattamento, ma devono interrogare il nostro modo di concepire il mondo, il posto dell'uomo in esso e la sua forma di abitarlo.<sup>3</sup> Di fatto, le domande ultime concernenti l'ecologia sono, a mio avviso: qual è la struttura del cosmo? Qual è la relazione tra il tutto (il cosmo, o la biosfera) e la parte (l'essere umano, ad esempio)? Tali domande precedono concettualmente e logicamente – anche se, molto spesso, non lo fanno cronologicamente – le domande “classiche” dell'etica ambientale (ossia: qual è il valore di questo essere vivente? Possiamo cambiare questo ecosistema? Dobbiamo proteggere questa specie?). Si tratta – lo ripeto, affinché sia chiaro il concetto – di questioni cosmo-

<sup>1</sup> Ho cercato di affrontare questo tema in altri articoli. Per questo motivo, rimando a: L. VALERA, *Earth Stewardship: Oikophilia and Philanthropy*, «Salmanticensis» 72/1 (2025) 127-147; *Más que una ética ambiental: El esfuerzo de Næss para salvar nuestras experiencias espontáneas*, «Veritas. Revista de filosofía y teología» 58 (2024) 199-214; *Loving God, Loving Nature? Intrinsic Values, Stewardship, and Reverence for Nature*, «Revista de Filosofía Aurora» 36 (2024) e202430731, doi: 10.1590/2965-1557.036.e202430731; *El retorno de la naturaleza: la ética ambiental y la cuestión antropológica contemporánea*, «Trans/Form/Ação» 43/2 (2020) 171-187. A. MARCOS, L. VALERA, *De la ética ambiental a la ecología humana. Un cambio necesario*, «Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica» 78/298 (2022) 785-800; L. VALERA, Y. LEAL, G. VIDAL, *Beyond Application. The Case of Environmental Ethics*, «Tópicos» 60 (2021) 437-459.

<sup>2</sup> Si veda, per esempio, in merito a questo tema: L. VALERA, *La dimensión religiosa de la ecología: la Ecología Profunda como paradigma*, «Teología y Vida» 58/4 (2017) 399-419.

<sup>3</sup> Ho sostenuto questa tesi nel testo: L. VALERA, *Ecología umana. Le sfide etiche del rapporto uomo/ambiente*, Aracne, Roma 2013.

logiche e teologiche.<sup>4</sup> In questo senso, il discorso etico-ambientale si è frequentemente intrecciato con quello religioso in un senso ampio, tanto nella dimensione attivista quanto in quella accademico-scientifica. D'altra parte, la combinazione tra il mondo dei valori (l'etica) e quello del sacro (la religione) ha conferito al discorso ambientale una doppia forza: da un lato, una valenza normativa; dall'altro, una capacità di motivare profondamente l'agire umano.

Il fatto che l'ecologia abbia invaso l'ambito del religioso risulta ben chiaro fin dalle sue origini. Difatti, uno dei testi scientifici più celebri nell'ambito della riflessione ecologica (*The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*) è proprio uno scritto che evidenzia come la crisi ambientale sia, in ultima istanza, una questione religiosa. Nel 1967, infatti, Lynn White Jr. sostenne che la radice della crisi ecologica risiedeva nella visione antropocentrica della tradizione occidentale, fortemente influenzata dal Cristianesimo. Secondo White, «l'uomo e la natura sono due cose distinte, e l'uomo è il dominatore».<sup>5</sup> Questa impostazione avrebbe legittimato lo sfruttamento indiscriminato delle risorse naturali, riducendo la natura a mero strumento per il soddisfacimento dei bisogni umani. White osserva che, sin dal racconto della *Genesi*, il Cristianesimo avrebbe ridotto gli altri esseri viventi a meri strumenti per il soddisfacimento degli scopi umani. Così come afferma Palmer, in modo provocatorio: «La custodia del mondo naturale, sia in ambito cristiano che non cristiano, rimane profondamente antropocentrica e non ecologica, legittimando e incoraggiando un uso crescente del mondo naturale da parte dell'essere umano».<sup>6</sup> La critica principale si rivolge, dunque, all'atteggiamento cristiano di dominio sulle altre specie, giustificato da una «desacralizzazione e successivo sfruttamento»<sup>7</sup> del mondo naturale. Questo approccio deriverebbe, secondo Lynn White Jr., da una posizione di potere e di trascendenza che l'essere umano rivendica sull'ambiente, fondata su un marcato antropocentrismo.

<sup>4</sup> Tale questione è il centro speculativo del libro: L. VALERA (ed.), *Pantheism and Ecology. Philosophical, Cosmological, and Theological Reflections*, Springer, Cham 2023.

<sup>5</sup> L. WHITE JR., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, «Science» 155 (1967) 1205.

<sup>6</sup> C. PALMER, *Stewardship: A Case Study in Environmental Ethics*, in R.J. BERRY (ed.), *Environmental Stewardship: Critical Perspectives, Past and Present*, T&T, London 2006, 63-75.

<sup>7</sup> C. DEANE-DRUMMOND, *Eco-theology*, Saint Mary's Press, Darton 2008, 82.

Tuttavia, come osserva Deane-Drummond, tale prospettiva risulta più affine al pensiero baconiano che non alla tradizione cristiana, e dunque la critica al Cristianesimo risulterebbe teoreticamente infondata.<sup>8</sup> Quando White afferma «per un cristiano un albero non può essere più di un fatto fisico. L'intero concetto di bosco sacro è estraneo al Cristianesimo e all'etica dell'Occidente»,<sup>9</sup> egli si sta riferendo in realtà a una visione occidentale di stampo utilitaristico, materialista e riduzionista. È importante rilevare che l'approccio cristiano alla natura non può essere definito antropocentrico, dal momento che l'essere umano non è il centro del creato. L'approccio corretto sarebbe piuttosto teocentrico, in quanto Dio è il punto focale (come origine e meta) dell'intera creazione.<sup>10</sup> In questa direzione, l'esempio di san Francesco d'Assisi risulta emblematico: «San Francesco sottolineava che la natura, in quanto creazione di Dio, è un luogo in cui l'uomo può avvicinarsi a Dio». <sup>11</sup> La natura, dunque, sarebbe il luogo di incontro – e non di dominio – per l'essere umano con Dio, una “sorella” che ha la capacità di avvicinare a Dio.

Seguendo, così, l'intuizione principale di White, si potrebbe affermare che – all'interno della tradizione occidentale – si stia assistendo a una demoralizzazione della natura, legata alla perdita di una dimensione spirituale nello sguardo sull'ambiente.<sup>12</sup> Questo processo si è acuito con l'Illuminismo, che ha inaugurato una visione secolare della natura, per cui, secondo la prospettiva della scienza positivista, essa ha perso il proprio valore morale: «Nella visione secolare della

<sup>8</sup> *Ibidem*. Si veda anche: C. DEANE-DRUMMOND, *The Ethics of Nature*, Blackwell, Malden 2004.

<sup>9</sup> WHITE JR., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, 1206.

<sup>10</sup> Su questo tema, si veda: A.J. HOFFMAN, L.E. SANDELANDS, *Getting Right with Nature. Anthropocentrism, Ecocentrism, and Theocentrism*, «Organization & Environment» 18 (2005) 141-162.

<sup>11</sup> P. BINDE, *Nature in Roman Catholic Tradition*, «Anthropological Quarterly» 74 (2001) 19. Lo stesso White riconosce la rilevanza della figura di san Francesco per il pensiero cristiano e interpreta il suo messaggio come “panpsichista” (cfr. E. WHITNEY, *Lynn White Jr.'s “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis” After 50 Years*, «History Compass» 13 [2015] 397).

<sup>12</sup> P. BROCKELMAN, *With New Eyes: Seeing the Environment as a Spiritual Issue*, in J.E. CARROLL, P. BROCKELMAN, M. WESTFALL (eds.), *The Greening of Faith*, University of New Hampshire Press, Durham 2016, 39.

scienza positivista, la natura ha perso il suo valore morale, in quanto ritenuta inferiore o contrapposta alla divinità e allo spirituale, oppure come incapace di rivelare il divino».<sup>13</sup>

La riflessione filosofica e teologica in ambito ecologico nasce, dunque, precisamente come risposta a questa demoralizzazione: «L'eco-teologia dominante ha ingaggiato un confronto positivo con White e, negli ultimi quarant'anni, è divenuta un elemento centrale del pensiero ambientale statunitense».<sup>14</sup> Il nodo cruciale di tale riflessione è il rapporto tra utilità e valore assoluto della natura:<sup>15</sup> una volta riconosciuta la natura come qualcosa di “oggettivamente buono”, ne discende logicamente il diritto-dovere alla sua conservazione. Alla base di ciò, come abbiamo detto, vi è una visione teologica e cosmologica ben precisa, che vale la pena approfondire.

## II. ETICA E RELIGIONE: IL SACRO E LA NATURA

L'etica ambientale, sin dalle sue origini – peraltro, abbastanza recenti<sup>16</sup> –, ha teorizzato un'estensione della celebre Regola d'Oro alle altre forme di vita. Anticipando tale idea, Walt Whitman, nel celebre poema *Leaves of Grass* (1855), scriveva: «Questo è ciò che dovrete fare: amare la terra, il sole e gli animali». Tale intuizione è stata ripresa da autori contemporanei come TwoBears, che invita ad «amare tutta la creazione, ogni verme, ogni albero, ogni goccia d'acqua. Ama ogni ente così com'è. Ama l'alba, l'aquila, ogni foglia di ogni albero. Accetta e ama tutto per il meraviglioso miracolo che è».<sup>17</sup> Questa prospettiva introduce una dimensione mistica nel discorso ecologico: la natura non è solo un insieme

<sup>13</sup> BINDE, *Nature in Roman Catholic Tradition*, 24.

<sup>14</sup> WHITNEY, *Lynn White Jr.'s "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis" After 50 Years*, 401.

<sup>15</sup> In merito a questo tema, mi permetto di suggerire la lettura di: L. VALERA, *Intrinsic Values, Pantheism, and Ecology: Where Does Value Come From?*, in VALERA (ed.), *Pantheism and Ecology*, 301-311.

<sup>16</sup> Ho provato ad abbozzare una storia teoretica dell'etica ambientale negli articoli: L. VALERA, *¿Qué es la ética ambiental? Desde sus raíces hacia el futuro*, «Cuadernos de Bioética» 27/3 (2016) 289-292. L. VALERA, *Etica e ambiente*, in A. FABRIS (a cura di), *Etiche applicate. Una guida*, Carocci, Roma 2018, 243-251.

<sup>17</sup> TWOBEAR, *Seeing the Whole*, in CARROLL, BROCKELMAN, WESTFALL (eds.), *The Greening of Faith*, 162.

di risorse o di realtà separate, ma una realtà che partecipa all'unità del mistero divino. Come sottolinea Rockefeller, «l'idea di valore intrinseco deriva dal senso del sacro. Le cose hanno un valore intrinseco perché fanno parte della grande comunità della vita e il mistero divino opera in esse». <sup>18</sup> In questo senso e a partire da questa prospettiva – che successivamente chiameremo panteista <sup>19</sup> – il valore delle singole realtà naturali è deducibile dalla partecipazione di queste all'unità divina.

Chiaramente, non tutte le religioni hanno affrontato il tema dell'amore per la natura in modo univoco. Alcune tradizioni, come le cosmovisioni indigene e il panteismo, identificano la divinità con la natura; altre, come il cristianesimo, mantengono una distinzione ontologica tra Dio e il creato. Come osserva Kerber, «le religioni hanno giocato un ruolo ambiguo nel rapporto con la cura della Terra e con la giustizia climatica. Sono state fonte d'ispirazione sia per la distruzione della Terra, sia per la sua protezione». <sup>20</sup> Il punto decisivo – al di là delle differenze poc'anzi evidenziate – a mio modo di vedere non è tanto il ruolo dell'essere umano in rapporto all'ambiente, quanto la possibilità di accedere, a partire dall'esperienza religiosa, a un ambito del sacro nella natura. Le diverse forme di vita – in maniere anche radicalmente differenti, per quanto già sottolineato – rinviano a un'Alterità insondabile e incalcolabile. L'esperienza del mondo naturale può essere, in ultima analisi, l'esperienza della divinità, dell'intangibile in quanto sacro.

A seguito di questa consapevolezza, la riflessione etica ha cercato di fondare tale esperienza di rispetto per la natura a partire da concetti “secolari”, quali il valore intrinseco, in opposizione a quello di valore strumentale. Una spiegazione precisa di tali valori è offerta da Sandler: «Il valore intrinseco è il valore che un ente possiede in sé, per ciò che è, o in quanto fine [...]. Il valore opposto è quello strumentale, che consiste nel valore che qualcosa assume in quanto mezzo per il raggiungimento

<sup>18</sup> S.C. ROCKEFELLER, *The Wisdom of Reverence for Life*, in CARROLL, BROCKELMAN, WESTFALL (eds.), *The Greening of Faith*, 57-58.

<sup>19</sup> Si veda, su questo tema: L. VALERA, G. VIDAL, *Pantheism, Panentheism, and Ecosophy: Getting back to Spinoza?*, «Zygon» 57 (2022) 545-563.

<sup>20</sup> G. KERBER, *Stewardship, Integrity of Creation and Climate Justice: Religious Ethics Insights*, in R. ROZZI, F. STUART CHAPIN III, J.B. CALLICOTT et al. (eds.), *Earth Stewardship. Linking Ecology and Ethics in Theory and Practice*, Springer, Dordrecht 2015, 392.

di un fine desiderato».<sup>21</sup> Il problema di fondo consiste, evidentemente, nella possibilità di definire i valori intrinseci indipendentemente dall'essere umano, senza fare riferimento a un contesto metafisico o religioso – ossia, all'idea del sacro di cui abbiamo parlato, per l'appunto. La questione filosofica alla base di tutto ciò sarebbe: il valore intrinseco è davvero indipendente dall'uomo, oppure è sempre necessariamente antropogenico (ossia, dipendente, in un certo qual modo dalla valutazione umana)? La risposta di Norton, in questo senso, sembra essere più che evidente: «La valutazione avviene sempre dal punto di vista di un valutatore consapevole».<sup>22</sup> Nonostante ciò, alcuni autori, come Callicott, difendono una prospettiva ecocentrica riguardo al valore – e dunque al diritto alla vita – delle diverse forme di vita: «Ogni specie [...] merita rispetto, e ogni creatura possiede un diritto alla vita, alla libertà e alla ricerca della felicità. Ogni forma di vita [...] è uguale agli occhi del Creatore».<sup>23</sup> Se si considera, inoltre, il celeberrimo postulato ecologico per il quale le specie sono interdipendenti,<sup>24</sup> si comprende come tale connessione profonda possa fondare un'etica di riverenza per ogni forma di vita, che si oppone radicalmente alla logica del dominio, perlopiù antropocentrica.

### III. QUALE COSMOLOGIA PER L'ECOLOGIA?

Ritorniamo, dunque, al punto di partenza: la questione ecologica richiede un profondo ripensamento della questione cosmologica e teologica. In tale modo, non ha senso discutere le questioni proprie dell'etica ambientale senza aver previamente discusso i fondamenti stessi del valore della natura, al di là di uno sterile dibattito tra antropocentrismo ed ecocentrismo, così come è stato ampiamente fatto a livello accademico,

<sup>21</sup> R. SANDLER, *Intrinsic Value, Ecology, and Conservation*, «Nature» 3 (2012) 4.

<sup>22</sup> B.G. NORTON, *Toward Unity Among Environmentalists*, Oxford University Press, New York 1991, 251. Ho cercato di chiarire la questione della necessità di un approccio antropogenico in merito ai valori intrinseci nell'articolo: L. VALERA, M. BERTOLASO, *Understanding Biodiversity from a Relational Viewpoint*, «Tópicos» 51 (2016) 37-54.

<sup>23</sup> J.B. CALLICOTT, *In Defense of the Land Ethic*, Suny Press, Albany 1989.

<sup>24</sup> Si veda, per esempio, D. WORSTER, *John Muir and the Modern Passion for Nature*, «Environmental History» 10 (2005) 11; o il più classico: B. COMMONER, *The Closing Circle*, Bantam, New York 1971.

soprattutto in una primissima fase della filosofia dell'ecologia.<sup>25</sup> In questo senso, mi sembra opportuno esaminare – almeno brevissimamente, così da offrire un panorama generale della questione – alcuni paradigmi principali che possono sostenere una visione ecologica capace di rendere conto del valore delle diverse forme di vita.

In primo luogo, mi sembra necessario soffermarsi sul panteismo, che è «la dottrina che identifica la divinità con le diverse forze e dinamiche della natura».<sup>26</sup> Come ho sostenuto in diversi scritti,<sup>27</sup> il panteismo è la dottrina che meglio ha sostenuto e fondato la cosmologia ecologica attuale. In questa prospettiva, Dio non è un essere personale trascendente, ma coincide con l'ordine naturale. In ambito ecologico, la filosofia di Spinoza diventa quindi un riferimento classico: «La caratterizzazione di Spinoza come “panteista” viene spesso interpretata nel senso che egli identifica Dio con l'universo o il mondo».<sup>28</sup> In questa prospettiva, «tutte le cose rappresentano il dispiegarsi della divinità, e ogni entità particolare, umana o vivente, è espressione della divinità».<sup>29</sup> Il panteismo offre, in questo modo, un fondamento etico per la protezione della natura: se Dio è immanente nel cosmo, ogni forma di vita partecipa alla divinità e merita lo stesso rispetto che si deve a Dio. Come osserva Levine, «la fede in un'Unità divina [...] è considerata la base di

<sup>25</sup> Si veda, su questo tema, il mio libro: VALERA, *Ecologia umana*.

<sup>26</sup> E. DE JONGE, *Spinoza and Deep Ecology*, Routledge, New York 2016, 103.

<sup>27</sup> Mi riferisco principalmente a: VALERA (ed.), *Pantheism and Ecology*; IDEM, *Intrinsic Values, Pantheism, and Ecology*; VALERA, VIDAL, *Pantheism, Panentheism, and Ecosophy*.

<sup>28</sup> A. NÆSS, *Einstein, Spinoza, and God*, in A. VAN DER MERWE (ed.), *Old and New Questions in Physics, Cosmology, Philosophy, and Theoretical Biology. Essays in Honor of Wolfgang Yourgrau*, Springer, Dordrecht 1983, 683-687. Dello stesso autore, si veda anche: IDEM, *Spinoza and Attitudes Towards Nature*, in N. ROTENSTREICH, N. SCHNEIDER (eds.), *Spinoza: His Thought and Work*, Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1983, 160-175. Ho cercato di spiegare le influenze spinoziane di Næss in: L. VALERA, *Arne Næss. Introduzione all'ecologia*, ETS, Pisa 2015. Sebbene in questa frase possa sembrare che Næss caratterizzi il pensiero di Spinoza come panteista, in realtà in un altro passaggio lo definisce più chiaramente come panenteista – a breve definiremo il significato di questo termine. Afferma, di fatto, il norvegese: «La caratterizzazione di Spinoza come “panteista” viene spesso interpretata nel senso che egli identifica Dio con l'universo o il mondo. Pertanto, un termine più appropriato per descrivere la sua visione è panenteista (“Dio in tutto”)» (NÆSS, *Einstein, Spinoza, and God*, 684).

<sup>29</sup> VALERA, VIDAL, *Pantheism, Panentheism, and Ecosophy*, 557.

un quadro etico che si estende oltre l'umano fino alle cose non umane e non viventi». <sup>30</sup> Seguendo la stessa linea di pensiero, Harold Wood Jr. aggiunge: «Tra i diversi punti di vista religiosi, il panteismo è particolarmente adatto a sostenere i fondamenti dell'etica ambientale. [...] L'etica panteista ha come obiettivo la vicinanza alla natura [...]. Si tratta di una vicinanza basata non sull'imitazione, ma sulla comunione reverenziale». <sup>31</sup> Se, come già affermato, la divinità coincide con l'unità del mondo naturale, a livello etico, «quando noi esseri umani distruggiamo il mondo naturale, feriamo Dio». <sup>32</sup> Di conseguenza l'intervento umano nell'ambiente diviene una questione essenzialmente religiosa: l'essere umano, in ambito ecologico, ha l'occasione di avvicinarsi o allontanarsi radicalmente da Dio.

Accanto al panteismo, il panenteismo propone una visione “più moderata”: Dio è presente nella natura, ma non si identifica totalmente con essa. Come afferma Kerber, «alla base dell'ecoteologia vi sono due convinzioni fondamentali: che Dio è in qualche modo presente nella natura e che l'umanità condivide un'affinità con tutte le creature di Dio». <sup>33</sup> Questa prospettiva consente di mantenere, in un certo qual modo, la trascendenza divina, evitando il rischio di far coincidere Dio con le realtà materiali e, al tempo stesso, di riconoscere il valore intrinseco della natura. Una frase di Næss, padre dell'ecologia profonda e grande promotore del pensiero di Spinoza in ambito ecologico, può aiutarci a comprendere meglio il panenteismo: «Dio si rivela in qualcosa, ovvero in tutti gli esseri, con cui non è concettualmente identico. D'altra parte, Dio non è separato da tutti gli esseri». <sup>34</sup> L'appartenenza reciproca di Dio e dei suoi modi finiti non implica quindi, per Næss, una perfetta coincidenza, poiché, allo stesso tempo, gli esseri viventi – tra cui, in particolare, l'essere umano – determinano la propria essenza

<sup>30</sup> M.P. LEVINE, *Pantheism, Ethics and Ecology*, «Environmental Values» 3/2 (1994) 122.

<sup>31</sup> H.W. WOOD JR., *Modern Pantheism as an Approach to Environmental Ethics*, «Environmental Ethics» 7 (1985) 157-161.

<sup>32</sup> P. FORREST, *Spinozistic Pantheism, the Environment and Christianity*, «Sophia» 49/4 (2010) 470.

<sup>33</sup> KERBER, *Stewardship, Integrity of Creation and Climate Justice*, 385.

<sup>34</sup> NÆSS, *Einstein, Spinoza, and God*, 684.

attraverso la forza che li muove. Questa è l'essenza del panenteismo,<sup>35</sup> che Næss – consapevolmente o meno – abbraccia, reinterpretando Spinoza. Una frase di Chryssavgis spiega con grande chiarezza quali sarebbero i fondamenti di una tale cosmologia: «La teologia del processo ha recentemente riportato in auge il concetto di panenteismo, ovvero l'idea che Dio includa o incorpori il mondo, senza però essere esaurito o cancellato dal mondo. Il pericolo intrinseco del panenteismo è che Dio, essendo quasi identificato con la Creazione, possa cessare di suscitare adorazione e meraviglia».<sup>36</sup> In questa prospettiva non sembra necessaria una riverenza (o, piuttosto, un'adorazione) per la Natura, poiché il *Deus sive Natura* filosofico non è un'entità che può essere amata al di là dell'amore intellettuale di matrice spinoziana. Inoltre, tale entità è priva di identità personale. La “risacralizzazione della natura”, quindi, non richiede l'esistenza di un Dio nella forma della divinità (o delle divinità) delle religioni tradizionali.

D'altra parte – e questa è la terza prospettiva che affronteremo brevemente – il teismo classico, pur riconoscendo la presenza di Dio nella creazione, mantiene una distinzione ontologica tra Creatore e creato. Swinburne definisce il teismo classico come segue: «Esiste un Dio, inteso come un essere dotato della maggior parte delle seguenti proprietà: una persona priva di corpo (cioè uno spirito), onnipresente, creatore dell'universo, perfettamente libero, onnipotente, onnisciente, perfettamente buono, fonte dell'obbligazione morale, eterno, necessario, santo e degno di culto».<sup>37</sup> In questa prospettiva, la natura non è divina, ma possiede una bontà intrinseca in quanto opera di Dio. Così, commenta Kerber, la divinità non si confonde con il mondo, ma «Dio viene concepito non solo al di là della creazione, ma anche nella creazione».<sup>38</sup> Se Dio è in un certo qual modo presente nella creazione – sotto la specie della *creatio con-*

<sup>35</sup> Cfr. E.P. JACOBSEN, *From Cosmology to Ecology: The Monist World-view in Germany from 1770 to 1930*, Peter Lang, Bern 2005, 39.

<sup>36</sup> J. CHRYSSEAVGIS, *The Face of God in the World: Insights from the Orthodox Christian Tradition*, in J. HART (ed.), *The Wiley Blackwell Companion to Religion and Ecology*, John Wiley & Sons, Oxford 2017, 282.

<sup>37</sup> R. SWINBURNE, *The Coherence of Theism*, Oxford University Press, Oxford 1993, 1.

<sup>38</sup> KERBER, *Stewardship, Integrity of Creation and Climate Justice*, 385.

*tinua*<sup>39</sup> – anche l'essere umano ne fa parte e non le è superiore,<sup>40</sup> evitando così qualsiasi forma di antropocentrismo o antropo-eccentrismo. Difatti, come afferma ancora Kerber, «esiste un legame stretto e indissolubile tra l'essere umano e la Terra. L'“uomo” è “terrestre” (*adam*, in ebraico), creato dalla terra (*adamah*). Creato “a immagine e somiglianza di Dio”, l'essere umano occupa un posto speciale all'interno della creazione e ha una responsabilità nei suoi confronti».<sup>41</sup> Da ciò deriva il concetto di *stewardship*: l'uomo, creato a immagine di Dio, proprio in quanto creatura è chiamato a custodire il creato, non a dominarlo.<sup>42</sup> Ancor di più: «La visione tradizionale del cristianesimo ritiene che l'universo sia creazione di Dio, e che sia responsabilità dell'essere umano – creato a immagine e somiglianza di Dio – esserne il custode, guidandolo perfino verso la perfezione».<sup>43</sup> Concludiamo questa sezione ricordando che le cosmologie qui presentate – panteismo, panenteismo e teismo – offrono differenti fondamenti per il valore intrinseco della natura. Nel panteismo, il valore deriva dall'identità tra Dio e natura; nel panenteismo, dalla partecipazione della natura all'essenza divina; nel teismo, dalla creaturalità e dalla donazione divina. In tutti i casi, la natura non è riducibile a mero strumento: essa è parte di un ordine che impone rispetto e responsabilità.

#### IV. CUSTODIA ED ECOLOGIA INTEGRALE

Come anticipato, la tradizione cristiana offre un paradigma etico fondato sulla custodia del creato.<sup>44</sup> È all'interno di questo paradigma di *Stewardship* che si inserisce l'idea dell'ecologia integrale. Difatti, l'essere umano riveste un ruolo peculiare nella creazione, grazie alla sua capacità di essere responsabile dell'alterità: «Tra tutte le creature, siamo l'unica specie capace sia di distruggere che di sostenere e prenderci cura

<sup>39</sup> G.E.M. ANSCOMBE, P.T. GEACH, *Three philosophers. Aristotle, Aquinas, Frege*, Blackwell, Oxford 1961, 110.

<sup>40</sup> KERBER, *Stewardship, Integrity of Creation and Climate Justice*, 385.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> Cfr. J. MIZZONI, *Environmental Ethics: A Catholic View*, «Environmental Ethics» 36 (2014) 411.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> Il tema della custodia è stato ampiamente trattato nell'Enciclica *Laudato si'*; cfr. FRANCESCO, Enc. *Laudato si'*, 24 maggio 2015, in particolare nn. 66, 67, 124, 236.

di ogni altra creatura, e in questo riflettiamo il nostro Creatore». <sup>45</sup> Il concetto di custodia (*stewardship*) è dunque centrale in questo approccio: «La terra appartiene a Dio, non all'uomo, che ne è solo il custode e ha ricevuto la responsabilità di prendersene cura». <sup>46</sup> Di conseguenza, gli altri esseri viventi non esistono *in funzione* dell'essere umano; è piuttosto quest'ultimo che è chiamato a prendersi cura di loro. Ciò risulta evidente nel racconto della *Genesis*: il “Giardino” appartiene a Dio, ma sotto la Sua autorità l'essere umano riceve il privilegio e la responsabilità di custodirlo. Tale custodia si esprime attraverso due azioni: “coltivarlo e custodirlo”. <sup>47</sup> Queste azioni, inseparabili, seguono l'atto di creazione e dono da parte di Dio: possiamo coltivare la terra e prendercene cura perché essa ci è stata donata. Secondo Binde, infatti, «il dominio dell'uomo sulla natura deve includere un elemento morale ed essere guidato dalla ragione e dal rispetto. La natura è fragile e non è insensibile all'attività distruttiva dell'uomo, come vorrebbe l'idea di “dominio assoluto”. La natura è parte della creazione divina ed ha un fine specifico nel piano di Dio per l'umanità e per il mondo; per tale motivo deve essere rispettata». <sup>48</sup>

Tale custodia – fondata sia sulla natura creaturale di ogni essere vivente che sul ruolo peculiare dell'essere umano nel cosmo – comporta un uso adeguato della ragione e lo sviluppo di alcune virtù – le cosiddette “virtù ecologiche” <sup>49</sup> –, che sono la condizione di possibilità dell'azione stessa.

La custodia della Terra (o natura) si basa, a mio avviso, su due presupposti fondamentali: l'oikofilia e la filantropia. Esiste un forte legame tra questi due presupposti, poiché entrambi dimostrano la relazione essenziale e inseparabile tra gli esseri umani e il loro ambiente. In questo senso, possiamo affermare che l'ecologia umana <sup>50</sup> è la chiave per comprendere il “posto dell'essere umano nel cosmo”: attraverso questo approccio possiamo collegare la “desertificazione ambientale” alla “de-

<sup>45</sup> C.B. DEWITT, *A Contemporary Evangelical Perspective*, in CARROLL, BROCKELMAN, WESTFALL (eds.), *The Greening of Faith*, 101.

<sup>46</sup> BINDE, *Nature in Roman Catholic Tradition*, 18.

<sup>47</sup> Cfr. Gen 2,15.

<sup>48</sup> BINDE, *Nature in Roman Catholic Tradition*, 18.

<sup>49</sup> Cfr. VALERA, *Ecologia umana*; FRANCESCO, Enc. *Laudato si'*, n. 88.

<sup>50</sup> Cfr. L. VALERA, *Ecología humana. Nuevos desafíos para la ecología y la filosofía*, «Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura» 195/792 (2019): a509.

sertificazione umana". Se la desertificazione ambientale è il risultato di un'arroganza antropocentrica (ossia, di una mancanza di oikofilia), allora la desertificazione umana è la conseguenza dell'"arroganza dell'antiumanesimo"<sup>51</sup> (ossia, una mancanza di filantropia).

Ma che cos'è, dunque, l'oikofilia? Per il filosofo Roger Scruton, essa è «l'amore per l'oikos, che significa non solo la casa ma le persone che vi abitano, e gli insediamenti circostanti che conferiscono a quella casa contorni duraturi e un sorriso persistente. L'oikos è il luogo che non è solo mio e tuo, ma nostro».<sup>52</sup> Una riflessione sull'amore per la nostra casa (*oikos*)<sup>53</sup> ci riporta, quindi, a una definizione dell'idea di casa. Ho cercato di definire questa questione altrove: «"La casa [non è] un edificio" poiché l'abitare non consiste in un semplice "stare sulla Terra". La conseguenza di questa idea è che "la nostra attuale condizione di spaesamento" è causata dalla "nostra incapacità di abitare", cioè soffriamo "di un processo corrosivo del luogo". La crisi attuale, quindi, non sarebbe principalmente una mancanza di case o risorse – sebbene, in un certo senso, abbia a che fare con questi due aspetti».<sup>54</sup>

Pertanto, la definizione di casa (*oikos*) dipende strettamente dalla relazione che gli esseri umani hanno con lo spazio. È, in un certo senso, una questione antropologica, in quanto richiama la costituzione ontologica dell'essere umano. Poiché si tratta di una questione complessa, offrirò solo un'interpretazione del problema, senza criticare punti di vista alternativi. Sostengo che gli esseri umani siano strettamente connessi al loro ambiente, perché "tutto è connesso a tutto il resto", come suggerisce la prima legge dell'ecologia di Commoner.<sup>55</sup> Malpas esprime questo concetto nel modo seguente: «La sostanza delle nostre vite interiori si

<sup>51</sup> Questa espressione è di Næss, in: A. NÆSS, *The Arrogance of Antihumanism?*, «Ecophilosophy» 6 (1984) 8-9.

<sup>52</sup> R. SCRUTON, *How to Think Seriously About the Planet. The Case for an Environmental Conservatism*, Oxford University Press, New York 2012, 227.

<sup>53</sup> Il tema della casa è centrale nell'enciclica *Laudato si'*, alla quale rimandiamo ancora una volta.

<sup>54</sup> L. VALERA, *Home, Ecological Self and Self-Realization: Understanding Asymmetrical Relationships Through Arne Næss's Ecosophy*, «Journal of Agricultural and Environmental Ethics» 31 (2018) 664.

<sup>55</sup> COMMONER, *The Closing Circle*, 229.

trova negli spazi o luoghi esterni in cui abitiamo, mentre quegli stessi spazi e luoghi sono incorporati “dentro” di noi». <sup>56</sup> Le nostre esperienze, quindi, sono realmente incarnate nella nostra casa: senza questo ambiente, sarebbero impossibili. Il concetto di “casa”, dunque, richiama le relazioni che gli esseri umani possono generare con lo spazio che occupano e, allo stesso tempo, con quelle relazioni che sono loro date indipendentemente dalla loro volontà.

Infatti, se dimenticassimo questa connessione essenziale (o strutturale) tra gli esseri umani e il loro ambiente, non potremmo capire perché noi, come esseri umani, dobbiamo prenderci cura dell’ambiente. Sarebbe uno sforzo privo di senso se il mondo naturale (o l’ambiente) fosse qualcosa di totalmente esterno all’essere umano e, se adottassimo un punto di vista baconiano, sarebbe privo di valore. Tuttavia, se assumiamo sia che “la creazione è un luogo dove gli esseri umani possono avvicinarsi a Dio” sia che “noi siamo connessi ad essa”, sarebbe esattamente il contrario: dipendiamo dall’ambiente e la nostra realizzazione (o fioritura) è connessa alla nostra casa. <sup>57</sup>

Una volta spiegata l’essenza e le ragioni dell’oikofilia, possiamo fare il passo successivo verso la comprensione dell’importanza della cura della Terra approfondendo il significato della filantropia. È particolarmente rilevante chiarire questa parola, che oggi ha assunto il significato di un insieme di atti caritatevoli o altre opere buone che aiutano gli altri (o la società nel suo complesso). Qui, uso questo termine nel suo significato originario, richiamando la sua etimologia: *philanthropia* (latino) o *philanthrōpia* (greco), cioè “umanità, benevolenza, amore per il genere umano”. In questo senso, oikofilia e filantropia sono le due basi dell’“ecologia umana” <sup>58</sup> e l’ecologia integrale. L’amore per l’*oikos* e l’amore per l’umanità sono strettamente connessi. Qual è, dunque, la base della filantropia? Con Scheler, possiamo rispondere che essa è la nostra comunanza ontologica. <sup>59</sup> D’altra

<sup>56</sup> J.E. MALPAS, *Place and Experience. A Philosophical Topography*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, 6.

<sup>57</sup> Cfr. FRANCESCO, Enc. *Laudato si'*, n. 16.

<sup>58</sup> Cfr. VALERA, *Ecologia umana*.

<sup>59</sup> Cfr. M. SCHELER, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values. A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*, Northwestern University Press, Evanston 1973, 497-498.

parte, Alfredo Marcos la definisce “la dipendenza reciproca dei membri della famiglia umana”, basata sulla nostra comune animalità.<sup>60</sup> Questa comunanza, quindi, si fonda sia sulla nostra animalità (ossia, essere membri della specie *Homo Sapiens*) sia sulla personalità, che ci offre un’apertura verso l’alterità. La nostra dipendenza (e mutua dipendenza), come esseri umani, è dunque la fonte della nostra comunanza. Di conseguenza, il rispetto per la natura è inseparabile dal rispetto per l’uomo. Tale affermazione acquista maggiore chiarezza se letta alla luce dell’enciclica *Caritas in veritate* di Benedetto XVI:

Le modalità con cui l’uomo tratta l’ambiente influiscono sulle modalità con cui tratta se stesso e, viceversa. Ciò richiama la società odierna a rivedere seriamente il suo stile di vita che, in molte parti del mondo, è incline all’edonismo e al consumismo, restando indifferente ai danni che ne derivano. È necessario un effettivo cambiamento di mentalità che ci induca ad adottare nuovi stili di vita, “nei quali la ricerca del vero, del bello e del buono e la comunione con gli altri uomini per una crescita comune siano gli elementi che determinano le scelte dei consumi, dei risparmi e degli investimenti”. Ogni lesione della solidarietà e dell’amicizia civica provoca danni ambientali, così come il degrado ambientale, a sua volta, provoca insoddisfazione nelle relazioni sociali. La natura, specialmente nella nostra epoca, è talmente integrata nelle dinamiche sociali e culturali da non costituire quasi più una variabile indipendente.<sup>61</sup>

Questa prospettiva integra la dimensione antropologica con quella ecologica, mostrando che la crisi ambientale è, in ultima analisi, anche una crisi morale e sociale.

La custodia non è, dunque, solo un dovere esterno all’essere umano, ma una virtù che implica un riconoscimento della nostra comunione con gli altri esseri umani e con gli altri esseri viventi. In ultima analisi, la custodia è una conseguenza della nostra oikofilia e filantropia.

## V. CONCLUSIONI

La riflessione svolta in questo testo dovrebbe aver evidenziato che la crisi ecologica non è soltanto un problema tecnico o gestionale, ma una questione ontologica e antropologica che coinvolge il senso stesso del rapporto tra l’essere umano e il cosmo. Abbiamo visto come il valore della natura

<sup>60</sup> Cfr. A. MARCOS, *Dependientes y racionales: la familia humana*, «Cuadernos de Bioética» XXIII/1 (2012) 83-95.

<sup>61</sup> BENEDETTO XVI, Enc. *Caritas in veritate*, 29 giugno 2009, n. 51.

non possa essere ridotto a un criterio utilitaristico, ma richieda una prospettiva più ampia, capace di integrare la dimensione etica, cosmologica e spirituale. In questo quadro, il paradigma della custodia (*stewardship*) si rivela centrale: l'essere umano non è dominatore, ma custode responsabile di una "casa comune" che gli è stata affidata. Tale custodia si fonda su due presupposti essenziali: l'oikofilia, ossia l'amore per la casa e per il luogo che ci accoglie, e la filantropia, ovvero l'amore per l'umanità. Questi due atteggiamenti mostrano la connessione strutturale tra la crisi ambientale e quella antropologica: la desertificazione della natura è inseparabile dalla desertificazione dell'uomo, così come sottolinea magistralmente Benedetto XVI:

Vi sono tante forme di deserto. Vi è il deserto della povertà, il deserto della fame e della sete, vi è il deserto dell'abbandono, della solitudine, dell'amore distrutto. Vi è il deserto dell'oscurità di Dio, dello svuotamento delle anime senza più coscienza della dignità e del cammino dell'uomo. I deserti esteriori si moltiplicano nel mondo, perché i deserti interiori sono diventati così ampi.<sup>62</sup>

In questa prospettiva, l'ecologia integrale<sup>63</sup> assume un ruolo decisivo, poiché unisce la cura dell'ambiente alla giustizia sociale e alla responsabilità verso la famiglia umana. Come ricorda, infatti, papa Francesco nell'enciclica *Laudato si'*: «La cura autentica della nostra stessa vita e delle nostre relazioni con la natura è inseparabile dalla fraternità, dalla giustizia e dalla fedeltà nei confronti degli altri».<sup>64</sup> L'ecologia integrale, dunque, non è solo una strategia ecologica, ma un progetto (o paradigma) culturale, teologico e spirituale che invita a ripensare gli stili di vita, i modelli economici e le relazioni sociali alla luce di una visione unitaria della creazione. Solo recuperando questa dimensione di comunione e di responsabilità sarà possibile affrontare la crisi ecologica come un'occasione di rinnovamento umano e planetario, a mio modo di vedere. Alla base di tutto ciò, così come ho sostenuto in questo testo, c'è una chiara visione cosmologica e teologica, alla quale è opportuno ritornare per comprendere e affrontare alla radice la crisi ecologica attuale.

<sup>62</sup> BENEDETTO XVI, *Santa Messa imposizione del pallio e consegna dell'anello del pescatore per l'inizio del ministero petrino del Vescovo di Roma*, 24 aprile 2005. Tale citazione viene ripresa in FRANCESCO, Enc. *Laudato si'*, n. 217. Ringrazio un revisore anonimo per avermi suggerito la lettura di questo passaggio.

<sup>63</sup> Cfr. FRANCESCO, Enc. *Laudato si'*, in particolare il capitolo IV.

<sup>64</sup> *Ibidem*, n. 70.

## COME AFFRONTARE IL TEMA DEL LAVORO NELLA MORALE SOCIALE ATTUALE

*How to Address the Issue of Work in Current Social Moral Theology*

GREGORIO GUITIÁN\*

**RIASSUNTO:** L'articolo affronta l'insegnamento del tema del lavoro nella teologia morale sociale contemporanea, analizzandone la rilevanza alla luce di tre sfide attuali: la precarietà lavorativa, l'esperienza soggettiva del lavoro e l'impatto delle nuove tecnologie. Vengono quindi esaminati gli aspetti del lavoro da privilegiare nella prospettiva della morale sociale, proponendo un approccio che integri la dimensione personale e quella sociale/strutturale, mettendo in rilievo il significato teologico del lavoro nel disegno divino. Infine, si considerano quattro questioni strutturali di particolare importanza per la morale sociale: la disoccupazione, le condizioni di lavoro di due gruppi specifici – i lavoratori dei cosiddetti *sweatshops* e quelli impiegati nel settore dell'assistenza a lungo termine –, il ruolo della famiglia e la cura dell'ambiente.

**PAROLE CHIAVE:** Teologia del lavoro, Insegnamento della morale sociale, Dottrina Sociale della Chiesa, Condizioni lavorative.

**ABSTRACT:** This article addresses the teaching of work within contemporary social moral theology, examining its relevance in light of three current challenges: job insecurity, the subjective experience of work, and the impact of new technologies. It then explores the aspects of work that should be prioritized from the perspective of Social Moral Theology, proposing an approach that integrates both personal and social/structural dimensions, and highlighting the theological meaning of work within the divine plan. Finally, four structural issues of particular importance for Social Moral Theology are considered: unemployment, the working conditions of two specific groups – workers in so-called *sweatshops* and those employed in the long-term care sector – the role of the family, and environmental stewardship.

**KEYWORDS:** Theology of Work, Social Moral Theology Teaching, Catholic Social Teaching, Working Conditions.

ANNALES THEOLOGICI I (2026), VOL. 40, 153-180

e-ISSN 1972-4934

DOI 10.17421/ATH401202611

\* Facoltà di Teologia, Università di Navarra, Spagna. Orcid: 0000-0002-2928-1366

Questo studio fa parte del progetto di ricerca LÍNEA ESTRATÉGICA - PIUNA "Teología del trabajo: propuestas para el mundo actual", della Facoltà di Teologia dell'Università di Navarra.

SOMMARIO: I. *Il lavoro è ancora la chiave della questione sociale?* 1. Precarietà. 2. L'importanza dell'esperienza soggettiva. 3. Il cambiamento tecnologico: l'Intelligenza Artificiale. II. *Come affrontare il tema del lavoro nell'ambito dell'insegnamento della morale sociale oggi? Quali aspetti sarebbe opportuno privilegiare?* 1. Che cosa può offrire la morale sociale. 2. Il disegno di Dio sul lavoro. Quale ruolo svolge nella vita umana? a) Integrazione: i due racconti della Genesi. b) Disintegrazione. c) Reintegrazione. 3. La dimensione strutturale: condizioni che facilitano l'integrazione del lavoro in un progetto di dignità e di società. a) La questione della disoccupazione. b) Le condizioni di lavoro. c) Lavoro e famiglia. d) La cura della natura. III. *Conclusioni*.

Nel 1981, Giovanni Paolo II – il papa che la Chiesa in Polonia ha donato al mondo – è voluto tornare sul «problema del lavoro» perché, come affermava, «esso è una chiave, forse la chiave essenziale, dell'intera questione sociale, se cerchiamo di considerarla veramente dal punto di vista del bene dell'uomo».<sup>1</sup>

Il tema del lavoro è naturalmente vastissimo e, alla luce della Dottrina Sociale della Chiesa (DSC), si presta a molteplici prospettive. In continuità con l'approccio delle giornate di aggiornamento da cui prende le mosse questo articolo, cercherò di sviluppare due grandi domande che, pur senza pretese di esaustività, possono risultare utili per l'insegnamento della morale sociale oggi. La prima, a cui darò una risposta più breve e introduttiva, riguarda il quadro generale: possiamo ancora affermare che il lavoro rappresenti la chiave della questione sociale? La seconda, su cui ci soffermeremo in modo più ampio, ne costituisce in un certo modo la prosecuzione: come affrontare oggi il tema del lavoro nell'insegnamento della morale sociale? O, più specificamente, quali aspetti è opportuno privilegiare?

## I. IL LAVORO È ANCORA LA CHIAVE DELLA QUESTIONE SOCIALE?

Vorrei richiamare tre fenomeni che inducono a rispondere affermativamente.

### 1. *Precarietà*

Il primo riguarda la crescente precarietà e instabilità dell'attuale mondo del lavoro. Nel 2017, l'Organizzazione Internazionale del Lavoro (OIL) ha pubblicato un rapporto volto ad anticipare i possibili svi-

<sup>1</sup> GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Laborem exercens*, 14 settembre 1981, n. 3.

luppi futuri.<sup>2</sup> Il documento delineava uno scenario globale segnato da flessibilità e insicurezza, nel quale convivevano minacce e opportunità: forme occupazionali meno stabili, tassi più elevati di lavoro informale, maggiore distanza tra datore di lavoro e lavoratore, incremento delle disuguaglianze, crescita delle professioni che richiedono competenze interpersonali e creatività, in contrapposizione alla progressiva scomparsa dei lavori facilmente automatizzabili, luoghi di lavoro “frammentati” a causa dell’esternalizzazione di servizi, spesso trasferiti nei Paesi in via di sviluppo, e crescente difficoltà nel garantire tutele adeguate su scala globale. A ciò si aggiunge l’elevato tasso di disoccupazione in molte regioni del mondo che condanna milioni di persone – giovani e adulti – a vivere il dramma di aspirare a un impiego senza poterlo ottenere. La disoccupazione, uno dei problemi più gravi affrontati da Giovanni Paolo II nella *Laborem exercens*, resta oggi una realtà pesante e molto diffusa.

Sette anni più tardi, nel 2024, il rapporto dell’OIL sul futuro lavorativo dei giovani – limitando lo sguardo a coloro che hanno gran parte della vita attiva ancora davanti – segnalava una diminuzione della disoccupazione giovanile a livello mondiale (6% nel 2023). Tuttavia, nei Paesi in via di sviluppo, risultava in crescita la quota di giovani (23%) che non lavorano, non studiano e non seguono percorsi formativi.<sup>3</sup> In Africa, dove l’età media è di 19 anni, il fenomeno è ancora più diffuso. Su scala globale, il rapporto indica che «un giovane su tre nel mondo (33%) vive in un Paese che non è sulla buona strada per raggiungere l’obiettivo di ridurre la percentuale di giovani che non studiano, non lavorano e non si formano».<sup>4</sup> Nei Paesi sviluppati, invece, il calo della disoccupazione giovanile è in larga misura dovuto al marcato invecchiamento della popolazione.

Il rapporto dell’OIL richiama inoltre l’attenzione sull’ansia che pesa sui giovani in relazione al loro futuro lavorativo – un’ansia che, verosimilmente, riguarda anche altre fasce d’età. Le ridotte possibilità

<sup>2</sup> ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO, *El futuro del trabajo que queremos. Un diálogo global*, Ginebra, 2017. I documenti di lavoro dell’OIL non vengono pubblicati in italiano, ma sono facilmente reperibili in inglese, francese e spagnolo nel loro sito: [www.ilo.org](http://www.ilo.org).

<sup>3</sup> ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO, *Tendencias mundiales del empleo juvenil 2024. Trabajo decente, futuros más prometedores. Resumen ejecutivo*, Ginebra 2024, 2.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

di ottenere un impiego sicuro,<sup>5</sup> la scarsa mobilità sociale e l'incertezza riguardo a una futura autonomia economica sono tra i fattori che alimentano questo diffuso senso di insicurezza.

Un ulteriore indicatore significativo della precarietà emerge in molti Paesi in via di sviluppo, dove masse di lavoratori operano al servizio del mondo industrializzato nei cosiddetti *sweatshops*: condizioni di lavoro talmente dure da poter essere definite, con le parole lungimiranti di Leone XIII nel 1891, «poco meno che il giogo della schiavitù».<sup>6</sup> In ambito accademico è in corso da tempo un acceso dibattito tra chi considera queste strutture un male minore per le popolazioni coinvolte e chi, al contrario, critica duramente tale modalità di organizzazione del lavoro come soluzione ingiusta e insufficiente a risolvere i problemi.<sup>7</sup>

## 2. L'importanza dell'esperienza soggettiva

Un secondo fenomeno rilevante, anch'esso segnalato dall'OIL nel rapporto del 2017, riguarda la crescente attenzione attribuita all'esperienza soggettiva del lavoro, al suo ruolo nella realizzazione personale, come mezzo di integrazione sociale e come fonte di stabilità psicologica, libertà e autonomia.<sup>8</sup> Non sorprende, in questo senso, il notevole incremento della letteratura accademica sul cosiddetto *meaningful work*.<sup>9</sup> Tuttavia, nella ricerca di un impiego percepito come significativo, molti finiscono per diventare *workaholics*, trasformando il lavoro in una sorta di religione.

<sup>5</sup> Per l'OIL, si tratta di un impiego in cui il datore di lavoro paga e che prevede un contratto di durata superiore a un anno.

<sup>6</sup> LEONE XIII, Enc. *Rerum novarum*, 15 maggio 1891, n. 1 («Acta Leonis XIII», 11 [1892] 97-144).

<sup>7</sup> Cfr. G. GUTIÁN, A.J.G. SISON, *Offshore Outsourcing from a Catholic Social Teaching perspective*, «Journal of Business Ethics» 185 (2023) 595-609.

<sup>8</sup> ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO, *El futuro del trabajo*.

<sup>9</sup> Per una visione panoramica, cfr. R. YEOMAN *et al.* (eds.), *The Oxford Handbook of Meaningful Work*, Oxford University Press, Oxford 2019; C. BAILEY *et al.*, *A Review of the Empirical Literature on Meaningful Work: Progress and Research Agenda*, «Human Resource Development Review» 18/1 (2018) 83-113; C. MICHAELSON, *A Normative Meaning of Meaningful Work*, «Journal of Business Ethics» 170 (2021) 413-428; B.D. ROSSO *et al.*, *On the Meaning of Work: A Theoretical Integration and Review*, «Research in Organizational Behavior» 30 (2010) 91-127.

Le lunghe giornate lavorative e i ritmi frenetici tipici delle società contemporanee fanno precipitare numerosi lavoratori in una spirale di *stress* e ansia che può culminare nel *burn-out*. Quanto ai giovani, la forte sensazione di paura che li assale nel momento in cui entrano nel mercato del lavoro è ormai un fenomeno diffuso. Ha suscitato particolare impressione, a tal proposito, l'intervista rilasciata due anni fa dalla studentessa che aveva ottenuto il primo posto nell'esame nazionale spagnolo per l'accesso alla specializzazione medica. Raccontava che, al momento di scegliere la specializzazione e l'ospedale, decisivo era stato per lei il confronto con medici più esperti: «molti erano *esauriti*, altri mi dicevano che i turni di guardia aumentavano lo stipendio *ma toglievano anni di vita*». Di fronte a questo scenario, ha optato per la dermatologia «per essere felice e non bruciarmi».<sup>10</sup>

Non stupisce, dunque, che durante la pandemia milioni di lavoratori dei Paesi sviluppati abbiano scelto di abbandonare volontariamente il proprio impiego per ragioni quali la scarsa retribuzione, l'assenza di prospettive di avanzamento professionale o il mancato riconoscimento del proprio contributo: è il fenomeno noto come “*the Great Resignation*”.<sup>11</sup> Tale tendenza, tuttavia, si è poi invertita. Il rapporto dell'OIL sui giovani indica che molti di coloro che avevano lasciato il mercato del lavoro o avevano perso il proprio impiego durante la pandemia sono successivamente rientrati.<sup>12</sup> Resta il fatto che questo episodio mostra quanto diffusa sia, per milioni di persone, la percezione di un lavoro privo di senso. Non a caso, in un tono volutamente provocatorio, ma espressivo di un malessere reale, David Graeber ha pubblicato nel 2018 *Bullshit Jobs*, denunciando l'insensatezza di molte occupazioni.<sup>13</sup> Ancora più significativo appare tuttavia l'emergere di una corrente disincantata che

<sup>10</sup> Cfr. N. RAMÍREZ DE CASTRO, *La número uno del MIR 2023: “He elegido dermatología para ser feliz y no quemarme”*, «ABC» (Spagna), 15 febbraio 2023, 34.

<sup>11</sup> Cfr. <https://www.washingtonpost.com/business/2022/02/01/job-quits-resignations-december-2021/>. Sulle ragioni dell'abbandono, cfr. <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2022/03/09/majority-of-workers-who-quit-a-job-in-2021-cite-low-pay-no-opportunities-for-advancement-feeling-disrespected/>.

<sup>12</sup> Cfr. ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO, *Tendencias mundiales del empleo juvenil 2024*, 1.

<sup>13</sup> Cfr. D. GRAEBER, *Bullshit Jobs. A Theory*, Simon & Schuster, New York 2018.

propugna un'autentica *anti-work ethic*: essa imputa al cristianesimo di aver valorizzato il lavoro come bene umano, mentre sostiene che il lavoro sia in realtà un male sociale da ridurre al minimo perché rappresenterebbe il “carburante” necessario alla sopravvivenza del sistema capitalistico.<sup>14</sup>

### 3. Il cambiamento tecnologico: l'Intelligenza Artificiale

Infine, ma non meno importante – anzi, come catalizzatore dei processi sopra menzionati – occorre considerare l'impatto dell'Intelligenza Artificiale (IA) e di altri avanzamenti tecnologici sul mondo del lavoro. La letteratura e le previsioni sugli effetti dell'IA sono ormai sterminate e oscillano tra scenari apocalittici e prospettive favorevoli.<sup>15</sup> In linea generale, l'IA potrebbe eliminare molte mansioni meccaniche, ripetitive e facilmente automatizzabili – lavori spesso percepiti come monotoni o frustranti, come nel caso dei *call center* – ma che sono anche quelli affidati al personale meno qualificato. Allo stesso tempo, si profilano nuove occupazioni nel settore digitale o nella supervisione dei sistemi intelligenti.

L'IA, combinata con la trasformazione operata dai *social network*, comporta un'espansione così ampia delle possibilità tecnologiche da incidere profondamente sulla vita personale, sulle relazioni internazionali, sull'economia, sul lavoro, sull'educazione, sull'informazione e sulla politica. È una situazione, per certi versi, analoga a quella che motivò la pubblicazione della *Rerum novarum*.<sup>16</sup> Non è un caso che la

<sup>14</sup> Cfr. J. POSADAS, *The Refusal of Work in Christian Ethics and Theology. Interpreting Work from an Anti-Work Perspective*, «Journal of Religious Studies» 45 (2017) 330-361; H. HESTER, W. STRONGE, *Post Work. What it is, Why It Matters and How We Get There*, Bloomsbury, London-New, York-Dublin 2025; K. WEEKS, *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and Postwork Imaginaries*, Duke University Press, Durham 2011. Su una linea simile di critica all'attuale concezione del lavoro, insieme a una proposta di riduzione del lavoro dipendente e di reddito di base universale, cfr. G. STANDING, *The Politics of Time. Gaining Control in the Age of Uncertainty*, Pelican, London 2023.

<sup>15</sup> Cfr. E. GOLDBERG, *¿La IA acabará con los trabajos básicos y mecánicos?*, «The New York Times», 7 agosto 2024: <https://www.nytimes.com/es/2024/08/07/espanol/inteligencia-artificial-reemplaza-trabajadores.html>.

<sup>16</sup> Per quanto riguarda il lavoro, colpisce la somiglianza tra la preoccupazione espressa da *Rerum novarum* e quella percepita nella recente *Nota* sull'IA pubblicata dalla Santa

scelta del nome Leone XIV, insieme ai riferimenti all'IA e al lavoro nel suo primo discorso dalla loggia delle benedizioni, richiami l'inizio della moderna DSC: ancora una volta, "cose nuove".

Applicando le categorie, così utili, della dimensione oggettiva e soggettiva del lavoro delineate dalla *Laborem exercens*, possiamo osservare che IA e *social network* incidono sulla dimensione oggettiva attraverso incrementi di efficienza, produttività ed efficacia, tanto da far parlare di un cambiamento epocale. Ma occorre considerare anche gli effetti sulle persone – la dimensione soggettiva – e sulla società nel suo insieme. Non si deve dimenticare che la questione sociale generata dalla rivoluzione industriale fu provocata dall'ossessione per l'efficienza e dalla scarsa attenzione alla persona. Oggi, alcuni temono che l'IA possa favorire un'ulteriore concentrazione della ricchezza nelle mani di pochi, accompagnata da un massiccio impoverimento che eroderebbe le classi medie e potrebbe sfociare in una profonda ribellione. Senza indulgere in allarmismi – anche se l'esperienza dei movimenti marxisti nella prima questione sociale deve far riflettere – è indispensabile prestare attenzione all'impatto umano delle trasformazioni tecnologiche in corso.

Occorre guidare gli effetti sociali dell'innovazione tenendo conto della dimensione soggettiva del lavoro. Ci si può chiedere, ad esempio, se l'uso delle reti digitali o dell'IA favorisca o ostacoli la maturazione personale, soprattutto dei bambini e dei giovani. Sviluppa o indebolisce le loro capacità? In che modo incide sui processi educativi, che devono distinguere tra informazione e formazione? Ciò ci riporta al monito di Adam Smith riguardo agli effetti della *routine* meccanica sui lavoratori delle fabbriche che tanto lo affascinavano: essa li rendeva «tutto ciò che di stupido e ignorante può essere un essere umano».<sup>17</sup>

\* \* \*

Sede. Cfr: DICASTERO PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, DICASTERO PER LA CULTURA E L'EDUCAZIONE, «*Antiqua et nova*». *Nota sul rapporto tra intelligenza artificiale e intelligenza umana*, 14 gennaio 2025, nn. 66-70.

<sup>17</sup> A. SMITH, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Fondo de Cultura Económica, México 1958, V, I, parte III, art. II, 687. La preoccupazione di fondo per l'impatto sulla maturazione delle persone è percepibile anche in DICASTERO PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, DICASTERO PER LA CULTURA E L'EDUCAZIONE, «*Antiqua et nova*», n. 82.

Non approfondiremo qui altri fenomeni legati al mondo del lavoro,<sup>18</sup> ma quanto detto finora consente già di riconoscere che alla base della precarietà, del progresso tecnologico e dell'enfasi sull'esperienza soggettiva del lavoro vi è il fatto che il lavoro umano si colloca sempre tra necessità e libertà. Quando queste due dimensioni non si armonizzano, si ritorna simbolicamente all'Egitto: riemerge la minaccia della schiavitù nelle sue diverse forme – sfruttamento, *workaholism*, profonda noia e indifferenza. Tutto ciò è estremamente rilevante. Ciò sarebbe già sufficiente per rispondere affermativamente alla nostra domanda iniziale. Tuttavia, per comprendere fino in fondo perché il lavoro continui a rappresentare oggi una chiave – e forse *la* chiave – della questione sociale, è necessario approfondire teologicamente la natura del lavoro. Ciò introduce alla seconda parte di questo studio, dedicata a come affrontare oggi il tema del lavoro nell'ambito dell'insegnamento della morale sociale.

## II. COME AFFRONTARE IL TEMA DEL LAVORO NELL'AMBITO DELL'INSEGNAMENTO DELLA MORALE SOCIALE OGGI? QUALI ASPETTI SAREBBE OPPORTUNO PRIVILEGIARE?

Risponderemo a questa domanda attraverso tre passaggi, che costituiranno le tre sezioni di questa parte. La prima riguarda ciò che ci si può attendere dalla morale sociale. Successivamente, approfondiremo la natura teologica del lavoro umano per capire meglio il suo ruolo nella vita e, infine, parleremo delle condizioni strutturali che facilitano l'integrazione del lavoro in un progetto di vita buona, personale e sociale.

### 1. *Che cosa può offrire la morale sociale*

Anzitutto, la morale sociale deve partire da una definizione teologica del lavoro. Il problema è che non è semplice offrirne una: la difficoltà nasce già

<sup>18</sup> Sarebbe opportuno citare anche altre due tendenze che riteniamo importanti: la questione demografica e quella ecologica. Nel mondo che chiamiamo “sviluppato” – ma che, secondo Paolo VI, è spesso affetto da un deplorabile e profondo sottosviluppo morale – l'invecchiamento demografico incide profondamente sul futuro delle nostre società, con implicazioni sociali e lavorative in settori molto sensibili, come quello dell'assistenza a lungo termine, nonché sulla sostenibilità dei sistemi di previdenza sociale. Allo stesso modo, la progressiva sensibilizzazione sulla necessità di prendersi cura della natura è anche una forza che influenza la comprensione e la riconfigurazione del lavoro e del suo impatto sull'ambiente in questo momento.

sul piano puramente razionale, dove non esiste una definizione univoca di lavoro. L'*Oxford English Dictionary* dedica nove pagine al termine, e alcuni dizionari arrivano a raccogliere fino a quarantasette definizioni diverse.

Il filosofo Yves Simon osservava che nella vita quotidiana vi sono realtà a noi estremamente familiari, ma che non riusciamo a definire con precisione. La difficoltà nel definire il lavoro dipende dal fatto che non si tratta di un fenomeno unitario, ma di una realtà complessa che integra elementi difficili da ricondurre a un'unica essenza. Secondo Simon, quattro sono gli aspetti che una definizione adeguata dovrebbe considerare:

- a) il lavoro non può essere definito soltanto in termini metafisici: la sua dimensione sociale è decisiva;
- b) il lavoro è un'attività socialmente utile, implica un servizio alla società;
- c) il lavoro non è, né può essere, un'attività di "libera espansione" (come accade nelle attività svolte per puro sviluppo personale), perché è in larga parte determinato da necessità e da norme che il lavoratore non può modificare;
- d) la fatica non è una caratteristica essenziale del lavoro.<sup>19</sup>

Su queste basi, e dopo un'ampia revisione della letteratura teologica sul lavoro, proponiamo la seguente definizione:

Il lavoro è un tipo di attività umana orientata al sostentamento della propria vita (o anche di quella altrui), che risponde alla chiamata di Dio al perfezionamento della persona e alla collaborazione allo sviluppo del creato, e che si realizza in un contesto sociale, cioè al servizio delle esigenze della comunità umana di cui si fa parte.<sup>20</sup>

Due osservazioni sono qui necessarie. Anzitutto, il lavoro si colloca tra la necessità di sostentamento e la libertà di rispondere personalmente alla chiamata al perfezionamento. Si potrebbe dire che è una necessità "informata" dalla libertà, o un'attività libera "contestualizzata" dalla necessità. La necessità rimanda alla sopravvivenza e al funzionamento della società, mentre la libertà apre il lavoro alle possibilità dell'amore, della creatività e della trascendenza. Queste due dimensioni sono inseparabili.

<sup>19</sup> Y. R. SIMON, *Work, Society, and Culture*, Fordham University Press, New York 1971, 2-56.

<sup>20</sup> G. GUTIÁN, A.M. GONZÁLEZ, *Teología del trabajo: nuevas perspectivas*, «Scripta Theologica» 54 (2022) 757-787, 761.

In secondo luogo, l'attività lavorativa è al tempo stesso profondamente personale – in quanto riguarda la vita e la crescita della persona – e intrinsecamente sociale, in quanto si svolge nel quadro di un servizio alla comunità. Il lavoro intreccia il progetto personale e la funzione sociale. Per questo motivo, una morale sociale che si occupasse solo della dimensione strutturale del lavoro, ossia dell'aspetto puramente istituzionale, risulterebbe insufficiente. Questo punto merita molta attenzione.

All'interno della teologia morale sociale si è discusso spesso della distinzione tra morale della persona e morale sociale.<sup>21</sup> Pur riconoscendo che tale distinzione risponde in parte a esigenze pedagogiche, la separazione rimane insoddisfacente, perché nell'essere umano l'individuale e il sociale stanno insieme come il corporeo e lo spirituale: sono distinti, ma non separabili. Questa riflessione ha portato a interrogarsi sulla formalità, sui contenuti e sul metodo di entrambi i rami della teologia morale. È stato osservato che le due logiche differiscono: nella morale della persona il punto di vista è il bene proprio dell'agente, orientato al fine ultimo della vita (la vita eterna); nella morale sociale, invece, la prospettiva è quella del bene comune, che è connesso al bene della persona, ma non coincide con esso.

Secondo una certa impostazione, la morale sociale dovrebbe occuparsi in modo specifico della giustizia nelle istituzioni e nelle strutture sociali, chiedendosi come configurarle in modo giusto e quale è il bene comune relativo a tali istituzioni, ecc. Applicata al tema del lavoro, questa prospettiva porterebbe a pensare che la morale sociale – o la Dottrina Sociale della Chiesa – debba occuparsi esclusivamente degli aspetti sistemici: riduzione della disoccupazione, garanzie legali, condizioni di lavoro, protezione dei diritti, ecc. Certamente, la dimensione strutturale è essenziale – come vedremo più avanti – ma, nel caso del lavoro, sarebbe un grave errore affrontarla in modo esclusivo, perché si perderebbe la dimensione più profonda, personale e vitale del lavoro stesso. Lo mostra bene un caso riportato in una recente tesi di dottorato.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Cfr., ad esempio, A. BELLOCO, *Qué es y qué no es la Doctrina Social de la Iglesia: una propuesta*, «Scripta Theologica» 44 (2012) 337-366.

<sup>22</sup> Cfr. R. SORRENTI, *Il significato del lavoro nella riflessione contemporanea: tra etica aziendale e teologia morale*, Pro manuscripto, Facultad de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona 2025, 152.

Il CEO di una grande multinazionale europea delle telecomunicazioni fu invitato a incontrare alcuni studenti per raccontare loro il suo percorso professionale. Grazie ai sacrifici dei genitori, aveva potuto studiare ingegneria in una prestigiosa università e poi era entrato in una nota società di consulenza internazionale, che gli aveva finanziato un MBA ad Harvard. Al termine degli studi gli fu affidato un progetto in una grande azienda tecnologica californiana. Si sposò e si trasferì negli Stati Uniti, per poi rientrare in Europa, dove, poco dopo aver compiuto i quarant'anni, fu nominato amministratore delegato di un'importante impresa. Uno degli studenti, colpito dal suo successo, gli chiese come fosse riuscito a conciliare lavoro e famiglia. Il *manager* cambiò espressione e, con sincerità, rispose: “*non ci sono riuscito*”. I viaggi continui, le riunioni interminabili e gli impegni costanti lo avevano allontanato dalla moglie e dai figli, e alla fine il matrimonio era finito. “In questo vi chiedo di non imitarmi”, disse. “Se potessi tornare indietro, cambierei molte cose e affronterei il mio lavoro in modo diverso”.

Siamo di fronte a una carriera professionalmente brillante, ma che il protagonista stesso percepisce come non pienamente integrata in una vita umanamente compiuta, perché costruita al prezzo della perdita della sua famiglia. Il lavoro deve inserirsi in un progetto di vita che tenga conto del bene autentico della persona considerata nella sua totalità: questa prospettiva appartiene alla logica della morale fondamentale e della morale della persona. Al tempo stesso, è evidente la necessità di studiare anche la dimensione strutturale del problema: forse quel tipo di impiego, in quella particolare azienda, è organizzato in modo tale da impedire una vita armoniosa; e forse questa organizzazione dipende da logiche più ampie, come la pressione competitiva del mercato globale, ecc.

In definitiva, data l'intima connessione tra lavoro e vita delle persone, l'approccio teologico al lavoro all'interno della morale sociale richiede di mantenere unite la dimensione personale – il progetto di vita orientato al fine ultimo – e quella strutturale – finalizzata al bene comune. Diciamolo con le categorie della DSC: la morale sociale deve affrontare il tema del lavoro tenendo insieme il principio della dignità della persona e quello del bene comune.

Per questo motivo, riteniamo che il primo passo per un insegnamento completo del lavoro nell'ambito della morale sociale sia considerare il disegno di Dio sul lavoro e il significato che esso riveste nella vita

umana. Che cosa si cela nel lavoro perché Dio lo abbia voluto per l'uomo? Quale ruolo svolge il lavoro umano nell'insieme della creazione? Comprendere meglio questa realtà, ci permetterà di collocare il lavoro in modo più adeguato sia nella vita personale sia nella società.

## 2. *Il disegno di Dio sul lavoro. Quale ruolo svolge nella vita umana?*

L'intento di questa sezione è delineare, in modo sintetico, la dinamica di integrazione-disintegrazione-reintegrazione del lavoro lungo la storia della salvezza. Ciò che segue riprende alcuni risultati recentemente pubblicati nell'ambito del progetto di teologia del lavoro.<sup>23</sup>

### a) Integrazione: i due racconti della Genesi

Un primo dato significativo è che la prima menzione del "lavoro" nella Bibbia riguarda Dio stesso, e non l'uomo. Nel racconto dei sei giorni della creazione non compaiono né il termine *abodá* ("lavoro") né *melakhá* ("opera"). Tuttavia, al settimo giorno, l'autore sacro descrive retrospettivamente l'attività creatrice di Dio come *melakhá*, dalla quale Egli "riposa" a opera compiuta:

Dio terminò nel settimo giorno l'opera (*melakhá*) che aveva fatto e si riposò nel settimo giorno da tutta l'opera che aveva fatto. E Dio benedisse il settimo giorno e lo santificò, perché in esso si riposò da tutta l'opera che aveva compiuto (Gn 2,2-3).

Appare così un primo elemento decisivo: Dio "lavora". L'enciclica *Laborum exercens* non prende le mosse da questo dato, ma molti studiosi ebrei, protestanti e cattolici lo fanno. In parallelo al lavoro emerge il riposo divino. È evidente, tuttavia, che il riposo di Dio non implica fatica, ma esprime piuttosto lo stato di compiacimento e di gioiosa quiete che accompagna la bontà della creazione. In una tesi discussa presso l'Università di Navarra sul passo giovanneo «Il Padre mio opera sempre e anch'io opero» (Gv 5,17), si spiega che per un ebreo come Filone di Alessandria, contemporaneo dell'inizio del cristianesimo, il riposo di Dio è «un'attività caratterizzata da immensa placidità e assenza di ogni sofferenza o sforzo».<sup>24</sup> Si tratta dunque di un lavoro gioioso, coronato

<sup>23</sup> Cfr. G. GUITIÁN (ed.), *Theology of Work: New Perspectives*, Routledge, Abingdon-New York 2025.

<sup>24</sup> Cfr. R. RODRÍGUEZ RUBIO, *El trabajo y el descanso de Dios en Jn 5, 1-18. Prefiguración, configuración y refiguración del texto bíblico*, Pro manuscrito, Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 2023.

da un riposo che è celebrazione della bontà di ciò che è stato fatto: «Dio vide che era cosa buona», anzi ottima.

Nel quadro della creazione, appare l'essere umano, uomo e donna, creati a immagine e somiglianza di Dio (Gn 1,25) e destinatari della benedizione-missione che conferisce loro il dominio sul creato. Qui si colloca il punto di partenza della *Laborem exercens*: il lavoro non è un semplice accessorio dell'esistenza umana, ma una sua dimensione fondamentale. La tradizione ha proposto diverse interpretazioni dell'*imago Dei*: alcuni Padri (ad esempio Agostino) la collocano nell'anima e nelle sue facoltà spirituali, quali la razionalità e la capacità di amare; altri, come Gregorio di Nissa, sottolineano la libertà; altri ancora includono il dominio sul creato come componente essenziale dell'immagine.

Sorge infatti la questione se il dominio sia parte integrante dell'immagine o piuttosto una sua conseguenza. Al riguardo la *Gaudium et spes* afferma: «La Bibbia ci insegna che l'uomo è stato creato “a immagine di Dio”, con la capacità di conoscere e amare il suo Creatore, e che da Dio è stato costituito signore dell'intera creazione visibile per *governarla e usarla glorificando Dio*».<sup>25</sup> Commentando questa affermazione, Ratzinger osserva che il Concilio, seguendo sant'Agostino, preferisce indicare la capacità di conoscere e amare come contenuto dell'immagine e il dominio come conseguenza, non come contenuto primario.<sup>26</sup> Inoltre, il Concilio unisce il dominio alla gloria di Dio, fornendo il fondamento del culto e collocando il lavoro umano in coordinate precise. Come scrive Ratzinger:

Il lavoro non è pura e semplice somiglianza con Dio, anche se deve essere considerato strettamente legato ad essa. La differenza chiaramente stabilita tra il contenuto e la conseguenza della creazione dell'uomo a immagine di Dio implica un'affermazione che non è stata sufficientemente presa in considerazione dalla discussione postconciliare. In ultima analisi, è la base della giustificazione intrinseca del culto e spiega l'impossibilità di identificare semplicemente il servizio secolare con il servizio a Dio.<sup>27</sup>

Occorre dunque comprendere che il culto (conoscenza e amore di Dio) e il lavoro (dominio) si implicano reciprocamente, ma non sono identi-

<sup>25</sup> CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, n. 12.

<sup>26</sup> Cfr. J. RATZINGER, *The Dignity of the Human Person*, in H. VORGRIMLER (ed.), *Commentary on the Documents of the Vatican II*, vol. V, Herder, New York 1969, 115-163, 121-122.

<sup>27</sup> *Ibidem*, 122.

ficabili. Il culto non è sostituibile con il lavoro e non è possibile ridurre l'uno all'altro. Per comprenderne il motivo, conviene richiamare il secondo racconto della *Genesi*. In Gn 2,15, quando l'uomo è posto nel giardino «perché lo coltivasse e lo custodisse», viene usato il verbo ebraico *ʿabad*, che significa lavorare, servire e anche rendere culto: la stessa radice semantica per tre ambiti che la Bibbia presenta strettamente correlati.<sup>28</sup> In questo senso, il lavoro dell'uomo nel mondo è parte essenziale del progetto divino: è una vocazione, un atto che connette la collaborazione alla cura del creato e, insieme, un atto di culto verso Dio. Il lavoro possiede un'alta dignità: è il modo in cui l'essere umano coopera con Dio nel mantenimento e nello sviluppo della creazione, rendendo così il culto dovuto.

Tuttavia, la sovrapposizione non è totale: lavoro e culto non sono esattamente la stessa cosa. Come spiega il prof. Francisco Varo, il *Levitico* mostra che gli atti culturali richiedano, prima di tutto, un lavoro umano preliminare: i sacrifici devono provenire dal bestiame allevato (l'offerta non può essere un animale selvatico) e le offerte vegetali devono derivare dalla trasformazione di prodotti agricoli come l'olio o la farina.<sup>29</sup> I doni dell'offerta derivano dunque dal dono della natura e dal lavoro umano, ma convergono in un atto di culto che trascende la pura operosità pratica.

Due ulteriori sfumature di Gn 2,15 meritano attenzione. Pérez Gondar osserva che il riferimento al lavoro viene posto prima che l'uomo compaia sulla terra («il Signore non aveva fatto piovere sulla terra e non c'era nessuno che lavorasse/servisse il suolo»): il verbo indica sia il lavoro agricolo quotidiano sia il servizio culturale, suggerendo che l'uomo è chiamato a «servire» la terra affinché possa esprimere appieno le sue potenzialità. L'uomo è signore perché ne dispone, ma è anche servo che deve prendersene cura, perché dipende da essa per la sua sussistenza. Tutto lo sviluppo del mondo dipende dall'azione umana. Questa dimensione è ripresa in *Laudato si'*, che valorizza la cura della natura come approfondimento dell'esegesi di *Laborem exercens di questo racconto*. La seconda sfumatura riguarda il verbo tradotto con «pose» o «mise» (*núah*) nel giardino: il termine non indica semplicemente il porre, bensì stabilire in uno stato

<sup>28</sup> Seguiamo qui D. PÉREZ GONDAR, *La antropología del trabajo desde la teología bíblica. Una nueva consideración de Gen 2, 4b-25*, «Scripta Theologica» 55 (2023) 9-37.

<sup>29</sup> Cfr. F. VARO, *Rethinking Work from the Book of Leviticus*, in GUITIÁN (ed.), *Theology of Work*, 150-168.

di riposo o di sicurezza, portare a riposo/rallegrare. Il verbo viene usato anche per indicare il riposo dell'arca di Noè o dell'Arca dell'Alleanza. Si coglie così una forte connessione originaria tra lavoro e riposo, in un modo che non risulta strano alla luce di ciò che Dio fa nel settimo giorno della creazione. In questi racconti, lavoro e riposo non sono due "universi" distinti, come magari accade oggi nelle nostre società, dove siamo soliti fare distinzioni nette tra lavoro e svago/riposo nel fine settimana.<sup>30</sup>

### *Lavoro e famiglia*

Dio pone l'essere umano nel giardino perché lo lavori/serva e lo custodisca, dandogli un dono e un compito in un contesto di pace e armonia. È significativo che solo dopo questo mandato il testo introduca la differenza sessuale e la comunità sponsale – l'uomo e la donna che diventano «una sola carne» – come condizione di completezza. Pérez Gondar ha sottolineato come, nel testo biblico, la chiamata a sviluppare il mondo appaia come condizione per poter svolgere il compito più essenziale della vita familiare secondo il modello sponsale, che ha priorità rispetto alle singole attività produttive.

### *Lavoro e contemplazione*

Aggiungiamo un'ulteriore dimensione che può essere ricavata da questi racconti. Michael Naughton riporta il commento di un autore ebreo ai due racconti della *Genesi* in relazione al lavoro.<sup>31</sup> Piuttosto che due narrazioni semplicemente affiancate, i due racconti presentano infatti prospettive diverse di un unico disegno. Secondo questo autore ebreo si potrebbe parlare di due Adami: Adamo 1 e Adamo 2. Adamo 1, quello del primo racconto, è l'*homo faber*, l'uomo attivo, colui che ha ricevuto la missione di dominare la terra e di impegnarsi in essa per sviluppare la creazione secondo il piano di Dio. Adamo 2, invece, è l'*homo receptor*, l'uomo contemplativo. Egli riceve il dono della creazione e dell'alleanza coniugale, delle relazioni familiari. Il suo compito è coltivare e custodire il dono ricevuto.

\* \* \*

<sup>30</sup> Cfr. PÉREZ GONDAR, *La antropología del trabajo desde la teología bíblica*.

<sup>31</sup> M.J. NAUGHTON, *Getting Work Right. Labour and Leisure in a Fragmented World*, Emmaus Road, Steubenville 2019.

In conclusione, nella prospettiva biblica del lavoro nel contesto della creazione divina, vediamo una visione del lavoro unificata con il riposo, il culto, la famiglia, il ricevere (il dono) e il prendersi cura, con l'azione (il dominio) e la contemplazione. È una vocazione a un compito unitario e armonioso, un compito integrato.

#### b) Disintegrazione

Questa integrazione viene compromessa quando subentra il dramma del peccato (Gn 3). Forse la manifestazione più significativa di ciò è l'episodio della torre di Babele, in cui il dominio non mira più alla gloria di Dio né all'espressione della sua immagine, ma all'esaltazione dell'uomo stesso: «facciamoci un nome» (Gn 11,4).

Gli effetti del peccato emergono così anche nella tensione che si instaura tra le diverse dimensioni del lavoro che abbiamo menzionato. Dopo il peccato, infatti, ci troviamo di fronte a un'esperienza disintegrata del lavoro: talvolta esso schiavizza l'uomo e lo aliena; altre volte diventa un idolo, come se rappresentasse la sua salvezza (dipendenza dal lavoro, i cosiddetti *workaholics*); altre ancora ostacola la vita familiare, e così via. Il caso del *manager* che ha sacrificato la famiglia all'ascesa professionale è esemplare: il lavoro assorbe la parte migliore delle persone, lasciando alla famiglia solo le briciole.

È evidente che una concezione frammentata del senso del lavoro umano e del suo scopo – e, più in generale, dell'attività dell'uomo nel mondo – genera modi di progettare e organizzare il lavoro, e di intendere l'economia, l'impresa e la famiglia, che producono disordini strutturali. Quando lo scopo del lavoro viene distorto, emergono forme di idolatria che separano il lavoro dalla famiglia, dal riposo, dalla dimensione culturale e contemplativa. In una parola, dalla gloria di Dio.

Ricordo il caso di un lavoratore molto prezioso per un'azienda, grazie alla sua capacità di attrarre e fidelizzare i clienti. Le sue prestazioni erano eccellenti e l'azienda registrava ottimi profitti. I proprietari decisero di licenziare un collaboratore di quel dipendente, adducendo come motivo la mancanza di volume di lavoro; in realtà, però, il carico aggiuntivo ricadde proprio su di lui, che fu sottoposto a una crescente pressione per aumentare il fatturato e migliorare ulteriormente gli obiettivi. Il risultato fu l'esaurimento, causato dalle lunghe giornate lavorative, e la sofferenza per l'impossibilità di trascorrere del tempo

con la propria famiglia, avendo figli molto piccoli. Puntare esclusivamente sull'aumento dei profitti genera disordini strutturali; per questo motivo, il processo di integrazione non è affatto un compito soltanto personale, ma possiede anche un'inevitabile dimensione sociale.

Detto ciò, la riflessione teologica ha sottolineato come una visione del lavoro incentrata esclusivamente sull'inizio della creazione (protologia) sia insufficiente, se non considera anche il senso e il valore che la creazione possiede in vista del suo fine (escatologia). Questo punto è stato oggetto di ampio dibattito nell'ambito della teologia delle realtà terrene. A questo proposito, basti ricordare che l'orientamento fondamentale della DSC è sintetizzato nei nn. 33-39 della *Gaudium et spes*:

Gli uomini e le donne, infatti, che per procurarsi il sostentamento per sé e per la famiglia esercitano il proprio lavoro in modo tale da prestare anche conveniente servizio alla società, possono a buon diritto ritenere che con il loro lavoro essi prolungano l'opera del Creatore, si rendono utili ai propri fratelli e donano un contributo personale alla realizzazione del piano provvidenziale di Dio nella storia.<sup>32</sup>

Ignoriamo il tempo in cui avranno fine la terra e l'umanità e non sappiamo in che modo sarà trasformato l'universo. [...] Pertanto, benché si debba accuratamente distinguere il progresso terreno dallo sviluppo del regno di Cristo, tuttavia, tale progresso, nella misura in cui può contribuire a meglio ordinare l'umana società, è di grande importanza per il regno di Dio.<sup>33</sup>

### c) Reintegrazione

Per la sua condizione corporea e spirituale, l'uomo svolge una funzione mediatrice: attraverso la sua azione qualificata nel mondo – il suo lavoro – è chiamato a condurre il creato verso Dio. Tuttavia, il peccato interrompe questo movimento: la creazione, uscita dalle mani di Dio, non è più in grado di tornare a Lui senza la redenzione. È qui che entra in gioco un elemento fondamentale della teologia del lavoro che, purtroppo, è rimasto in gran parte in ombra. La riflessione teologica sul lavoro ha infatti privilegiato l'interrelazione tra creazione ed escatologia, trascurando forse troppo rapidamente la dimensione cristologica.

<sup>32</sup> CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 34.

<sup>33</sup> *Ibidem*, n. 39.

Il lavoro di Gesù Cristo durante la sua vita terrena è stato spesso considerato poco significativo. Miroslav Volf, per esempio, osserva che, quando Gesù iniziò il suo ministero pubblico, non solo abbandonò gli attrezzi da falegname, ma allontanò anche i discepoli dalle loro occupazioni.<sup>34</sup> Oltre a trascurare di considerare come lavoro l'opera di evangelizzazione – con le sue giornate estenuanti, per la quale Gesù stesso afferma che «chi lavora ha diritto alla sua ricompensa» (Lc 10,7; 1Tm 5,18) – questi autori non colgono un dato teologico decisivo: la Seconda Persona della Trinità ha assunto il lavoro quotidiano sia negli anni della vita nascosta, sia poi nel ministero pubblico: «Il Padre mio opera sempre e anch'io opero» (Gv 5,17). La patristica, ad esempio con Clemente di Alessandria, interpreta questa affermazione come un riferimento all'incessante opera di evangelizzazione del Figlio, che riflette quella del Padre.<sup>35</sup>

In realtà, Gesù Cristo, per la sua unione ipostatica, è il Mediatore per eccellenza, il Verbo per mezzo del quale tutto è stato fatto. L'intera creazione, con le sue dinamiche, possiede un carattere “filiale”, poiché tutto è stato creato per mezzo del Verbo. San Tommaso d'Aquino descrive diversi gradi di questa filiazione: dall'essere stesso del creato, ricevuto dal Padre attraverso il Figlio, fino alla filiazione di ogni essere umano per natura (come immagine dell'Immagine che è Cristo), per grazia (nella vita cristiana) e per gloria (nella vita eterna).<sup>36</sup>

Cristo ricapitola in sé tutte le cose (cfr. Ef 1,10). È Lui che riconduce all'origine e al fine ultimo tutta la creazione, incluso il lavoro umano, che Egli ha assunto e vissuto in tutta la sua profondità. «Io faccio nuove tutte le cose» (Ap 21,5). Il Concilio Vaticano II lo esprime in modo particolarmente significativo:

Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo. Ha lavorato con mani d'uomo [...]. Nascendo da Maria vergine, egli si è fatto veramente uno di noi, in tutto simile a noi fuorché il peccato.<sup>37</sup>

La reintegrazione del lavoro in tutte le sue dimensioni è realizzata da Cristo Mediatore e diventa il cammino attraverso il quale il lavoro di

<sup>34</sup> Cfr. M. VOLF, *Work as cooperation with God*, in L. R. KEITH, T. DIMSDALE (eds.), *Work: Theological Foundations and Practical Implications*, SCM Press, London 2018, 83-109: 87.

<sup>35</sup> Cfr. R. RODRÍGUEZ RUBIO, *El trabajo y el descanso de Dios en Jn 5, 1-18*, 219.

<sup>36</sup> S.Th., I, q. 33, a. 3, c.

<sup>37</sup> CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 22.

ogni uomo – e di tutti gli uomini – è chiamato a recuperare il proprio disegno e il proprio fine originari, elevando il mondo verso Dio.<sup>38</sup> Per quanto riguarda gli esseri umani, è questa filiazione che fonda il carattere “filiale” dell’essere e dell’agire nel lavoro, nonché la fraternità che unisce tutti nel loro operare personale e comune.

In questa prospettiva cristocentrica di reintegrazione del lavoro si comprende la profondità dell’intuizione che san Josémaría Escrivá ebbe meditando Gv 12,32 («E io, quando sarò innalzato da terra, attirerò tutti a me»), una luce ricevuta durante la consacrazione nella Messa del 6 agosto 1931, festa della Trasfigurazione: «saranno gli uomini e le donne di Dio a innalzare la Croce con le dottrine di Cristo sul culmine di ogni attività umana».<sup>39</sup>

Il prof. Antonio Aranda, in uno studio postumo, ha messo in evidenza che Gesù svolgeva il suo lavoro quotidiano con la stessa coscienza filiale e la stessa unione con il Padre che manifesta nel suo ministero pubblico, con un identico atteggiamento e intento redentore. Tutta la sua esperienza è permeata dal desiderio: «sia santificato il tuo nome», «sia fatta la tua volontà come in cielo così in terra».<sup>40</sup>

Possiamo dire che questo atteggiamento di mediazione redentrice è lo stesso che anima il suo ministero pubblico: è un servizio. «Il Figlio dell’uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la sua vita in riscatto per molti» (Mc 10,45). Si potrebbe definire come un servizio di unità. Henri de Lubac, nel suo *Cattolicesimo*, afferma che nel fondo del Vangelo c’è «la visione ininterrotta dell’unità della comunità

<sup>38</sup> Cfr. C. IZQUIERDO, *He Worked with Human Hands. Work as Human Action and Christ’s Action*, «Scientia et Fides» 12 (2024) 245-264.

<sup>39</sup> A. VÁZQUEZ DE PRADA, *Il fondatore dell’Opus Dei*, vol. I: 1902-1936, Leonardo International, Milano 1999, 402: «E compresi che saranno gli uomini e le donne di Dio ad innalzare la Croce con la dottrina di Cristo sul pinnacolo di tutte le attività umane... E vidi il Signore trionfare e attrarre a sé tutte le cose». Cfr. P. RODRÍGUEZ, *El sentido de Juan 12,32 en la experiencia espiritual de Mons. Escrivá de Balaguer*, «Romana» 7 (1991) 331-352; A. ARANDA, *Ser Opus Dei para hacer el Opus Dei*, «Annales theologici» 38 (2024) 91-117: 100-105; A. ARANDA, *El bullir de la sangre de Cristo. Estudio sobre el cristocentrismo del beato Josémaría Escrivá*, Rialp, Madrid 2000.

<sup>40</sup> A. ARANDA, *Daily Life and Work in the Light of the Mystery of Christ*, in GUITIÁN (ed.), *Theology of Work*, 95-111.

umana»: <sup>41</sup> l'unità tra gli uomini e la loro unità con Dio. Così, in Cristo, la parola "lavoro" significa pienamente: lavoro, servizio, culto.

Dopo il movimento di disintegrazione, comprendiamo che il compito di reintegrare le dimensioni del lavoro – la sua relazione con il culto, la famiglia, il riposo, la contemplazione, la comunità e la cura del creato – può essere realizzato qui sulla terra, sempre in modo imperfetto, ma realmente, *in Cristo*, grazie all'azione della sua grazia che si comunica nello Spirito Santo.

Questa visione permette di cogliere come il compito della reintegrazione debba incidere profondamente anche sulla dimensione strutturale del lavoro, frutto dell'azione comune di molti. Tutte le sfide di integrazione indicate richiedono infatti un contesto sociale che le *renda possibili*, e non che le ostacoli o le renda irrealizzabili. L'impegno globale del lavoro umano dovrebbe mirare a rendere la vita più conforme alla dignità dell'uomo, non a trasformarla in una forma di schiavitù. Per questo la progettazione e l'organizzazione del lavoro, così come il suo quadro giuridico, politico ed economico, svolgono un ruolo decisivo nel *rendere possibile la reintegrazione*. Non si tratta di un compito meramente individuale né solo dei singoli imprenditori, ma di un ripensamento più ampio: occorre domandarsi quali elementi siano oggi essenziali per promuovere il bene comune della società in relazione al lavoro.

### *3. La dimensione strutturale: condizioni che facilitano l'integrazione del lavoro in un progetto di dignità e di società*

Rivolgiamo ora l'attenzione ad alcuni aspetti strutturali o sistemici del lavoro nel momento presente, ai quali la morale sociale deve prestare grande attenzione poiché riguardano condizioni decisive per il reinserimento del lavoro nel suo disegno originario. Ci riferiamo alle questioni legate alla disoccupazione, alle condizioni di lavoro, al rapporto tra lavoro e famiglia e tutela dell'ambiente. La DSC è particolarmente attrezzata per offrire un contributo significativo su questi temi, perché la ragione illuminata dal senso profondo della vita e del lavoro che la fede apporta consente di proporre orientamenti guidati da principi fondamentali. La prospettiva prevalente è quella del bene comune delle

<sup>41</sup> H. DE LUBAC, *Cattolismo. Aspetti sociali del dogma*, Jaca Book, Milano 1979, XXIII. In realtà sta citando E. MASURE, *Lezione alla "Semaine sociale de Nice"*, 1934, 229.

diverse comunità inteso come l'insieme delle condizioni sociali che permettono a persone e gruppi intermedi di perfezionarsi.

#### a) La questione della disoccupazione

In primo luogo, pensando soprattutto ai Paesi in via di sviluppo, con una popolazione giovane, è opportuno richiamare l'attualità delle parole di Giovanni Paolo II nella *Laborem exercens*, riguardo alla disoccupazione e al dramma sociale che essa provoca, così come al ruolo cruciale dell'imprenditore indiretto.<sup>42</sup> Le difficoltà poste oggi dalla sfida tecnologica confermano quanto queste indicazioni siano tuttora valide:

la tecnica da alleata può anche trasformarsi quasi in avversaria dell'uomo, come quando la meccanizzazione del lavoro "soppianta" l'uomo, togliendogli ogni soddisfazione personale e lo stimolo alla creatività e alla responsabilità; quando sottrae l'occupazione a molti lavoratori prima impiegati, o quando, mediante l'esaltazione della macchina, riduce l'uomo ad esserne il servo.<sup>43</sup>

Per evitare scenari simili a quelli della rivoluzione industriale – quando molti furono costretti a emigrare e a reinventarsi – è necessario investire in iniziative di aggiornamento e formazione professionale rivolte ai gruppi colpiti dall'avanzare dell'Intelligenza Artificiale. La morale sociale può contribuire a questo obiettivo, evidenziando il legame tra queste politiche e il bene comune, ovvero la creazione di condizioni che permettano a queste persone di raggiungere la propria perfezione umana. In altri contesti, come già ricordato, sarà opportuno prestare una particolare attenzione alla disoccupazione giovanile di massa e alle molteplici conseguenze che ledono la dignità dei giovani.

#### b) Le condizioni di lavoro

Un altro aspetto di grande rilievo riguarda le condizioni di lavoro: sicurezza, igiene, durata della giornata lavorativa, salario, riposo, ecc. La loro definizione è spesso sottratta al potere negoziale dell'individuo e, talvolta, persino dei sindacati, che in molti contesti sono assenti. La questione centrale è che la massimizzazione dell'efficienza e del profitto non può essere l'unico criterio realmente operante nel mondo economico. Il

<sup>42</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Laborem exercens*, nn. 17-18.

<sup>43</sup> *Ibidem*, n. 5.

progresso dell'IA, l'andamento della finanza globale e altre dinamiche economiche dipendono dall'*allargamento* di questa razionalità, per usare una categoria cara a Benedetto XVI.

Alla luce della situazione presente e futura, meritano particolare attenzione due gruppi sociali: ci riferiamo, da un lato, al gruppo che opera in contesti o condizioni definibili come *sweatshops* (fabbriche in cui i lavoratori sono sottoposti a condizioni di lavoro abusive o pericolose) e, dall'altro, al gruppo degli immigrati, sovente meno tutelati dai sistemi previdenziali e sociali. È cruciale notare come questi due gruppi spesso si sovrappongano, rendendo la loro vulnerabilità ancora più acuta. È impressionante constatare come i moniti della *Rerum Novarum* del 1891 conservino una drammatica attualità. Le motivazioni che spingono le aziende a delocalizzare la produzione in questi contesti sono radicate nella pressione competitiva globale, nella corsa incessante alla riduzione dei costi e all'adeguamento dei prezzi. Si potrebbe argomentare che sia il mercato stesso a imporre tale scelta per non essere esclusi dal gioco: *«the market made me do it»* (il mercato mi ha costretto a farlo). Tale dinamica suggerisce che ciò che viene definito libero mercato non lo sia, in fin dei conti, poi così tanto. I governi di alcuni paesi, infatti, sono consapevoli che una manodopera a basso costo e una scarsa regolamentazione del lavoro attraggono investimenti esteri e, in un certo senso, competono tra loro per assicurarsi questo vantaggio.

Il dibattito etico su questa situazione è complesso. Alcuni sostengono che, in quei Paesi – persino in presenza di lavoro minorile – sia preferibile lavorare in quelle condizioni piuttosto che non lavorare affatto. Affermano che la scelta di lavorare in tali contesti sarebbe dettata dalla volontà individuale e sarebbe necessario rispettare l'autonomia ed evitare interferenze esterne. Altri, al contrario, denunciano con fermezza l'ingiustizia strutturale della situazione e dei meccanismi sistemici che la determinano.

Con una visione fondata sui suoi quattro principi fondamentali e sulla distinzione tra la dimensione oggettiva e soggettiva del lavoro, la DSC è in grado di andare oltre il semplice miglioramento delle condizioni minime. La DSC invita i diversi attori coinvolti (datori di lavoro diretti e indiretti) a una profonda riflessione sulla dimensione soggettiva del lavoro: è essenziale chiedersi se, e in che modo, le persone che lavorano in tali condizioni possano integrare questa attività in un pro-

getto di vita più ampio che consenta loro di perfezionarsi e di vivere in piena conformità con la propria dignità umana.

Nella *Populorum progressio*, Paolo VI ha posto la sfida in modo positivo, con un'intuizione che considero particolarmente rilevante. Egli ha esortato gli imprenditori a muovere i primi passi e a «farsi iniziatori del progresso sociale e della promozione umana, là dove sono condotti dai loro impegni economici». <sup>44</sup> È precisamente questa la direzione che ritroviamo nell'orientamento proposto da Francesco nell'*Evangelii gaudium*, che oggi mi sembra fondamentale per la riflessione della morale sociale sui problemi strutturali: si tratta di «iniziare processi [...] che generano nuovi dinamismi nella società e coinvolgono altre persone e gruppi che le porteranno avanti, finché fruttifichino in importanti avvenimenti storici». <sup>45</sup>

Affrontare tali processi richiede, in larga misura, una questione di azione congiunta e coordinata. Tuttavia – ed è un aspetto che avverto ogni giorno come più decisivo – occorre mantenere strettamente uniti i principi di solidarietà e di sussidiarietà, che fungono come le due aste di una pinza chirurgica. Solo attraverso la loro azione simultanea e ben bilanciata è possibile operare correttamente: se una delle due aste manca, l'oggetto sfugge e l'intervento diventa inefficace. Riteniamo pertanto che uno dei compiti più significativi della morale sociale sia mettere in luce il grave danno – e lo spreco – generati da quelle politiche, purtroppo molto più frequenti, che si appellano unicamente al principio di solidarietà, finendo così per indebolire la sussidiarietà.

Mostriamo un esempio reale di avvio di processi in cui entrano in gioco entrambi i principi dopo una grave ingiustizia. Nel 2013, in Bangladesh, crollò il *Rana Plaza*, un edificio di otto piani che ospitava la produzione di abbigliamento di numerose aziende nordamericane ed europee. <sup>46</sup> Il giorno precedente lo stabile era stato evacuato a causa di alcune crepe, ma ai lavoratori era stato comunque comunicato che l'attività sarebbe ripresa il giorno seguente, cosa che poi è avvenuta. Morirono più di 1.100 persone e oltre 2.500 rimasero ferite, molte del-

<sup>44</sup> PAOLO VI, Enc. *Populorum progressio*, 26 marzo 1967, n. 70 (AAS 59 [1967] 257-299).

<sup>45</sup> FRANCESCO, Esort. ap. *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, n. 223 (AAS 105 [2013] 1019-1137).

<sup>46</sup> Cfr. B. COMYNS, E. FRANKLIN-JOHNSON, *Corporate Reputation and Collective Crises: a Theoretical Development Using the Case of Rana Plaza*, «Journal of Business Ethics» 150 (2018) 159-183.

le quali riportarono disabilità permanenti. In quell'edificio operavano aziende subappaltatrici di marchi internazionali molto noti nel settore tessile. A seguito di questo e di altri disastri precedenti, numerose imprese del settore sottoscrissero accordi o alleanze per riparare i danni o, soprattutto – ed è qui che voglio arrivare – per garantire condizioni di sicurezza capaci di prevenire future tragedie. Non si trattò di un intervento statale. Quando aziende concorrenti decidono di migliorare congiuntamente le condizioni di lavoro, mutano le regole della concorrenza e compiono insieme un passo avanti verso il miglioramento della situazione. Si tratta di un caso estremamente triste e drammatico, ma che mostra chiaramente come sia possibile avviare processi globali – in questo caso settoriali – guidati dall'impegno per il bene comune e dal principio di sussidiarietà, capaci di migliorare le condizioni strutturali del lavoro delle persone.

Il secondo gruppo sociale che, a nostro avviso, richiede un'attenzione particolare è quello dei *lavoratori del settore dell'assistenza a lungo termine* (anziani, disabili, ecc.). La pressione demografica nei Paesi con popolazione invecchiata, unita alla precarietà delle condizioni di lavoro di questo comparto,<sup>47</sup> fa sì che, da un lato, aumenti la domanda di professionisti qualificati, ma, dall'altro, risulti sempre più difficile attrarre lavoratori.<sup>48</sup> In ambito economico, diversi esperti sottolineano la necessità di politiche industriali – politiche pubbliche – capaci di attrarre imprese e personale in questo e in altri settori strategici per il futuro.<sup>49</sup> Riteniamo che, in questo campo, la DSC possa offrire un contributo significativo,

<sup>47</sup> Ad esempio, la durata e l'intensità delle giornate lavorative, i salari bassi, i rischi psicologici, l'attenzione al resto della loro vita perché spesso si tratta di personale interno, ecc.

<sup>48</sup> Cfr. EUROPEAN COMMISSION, *2021 Long-Term Care Report. Trends, Challenges and Opportunities in an Ageing Society*, vol. II, Publications Office of the European Union, Luxembourg 2021; CARITAS EUROPA, *Caritas CARES! Report 2023. Growing Old with Dignity. The Challenges of Long-Term Care in Europe*, Brussels 2023.

<sup>49</sup> Cfr., ad es., D. RODRIK, *Why Services Need an Industrial Policy*, «Project Syndicate», 12 ottobre 2022: <https://www.project-syndicate.org/commentary/services-industrial-policy-good-jobs-agenda-by-dani-rodrik-2022-10?barrier=accesspaylog>; M. STEVENSON, *Demand for Healthcare Workers Will Outpace Supply by 2025: An Analysis of the US Healthcare Labor Market*, Mercer HPA 2018: <https://pmfmd.com/wp-content/uploads/2019/12/PMF-2018-TCWF-Grant-Cal-Wellness-CA-WF-Demand-for-Healthcare-supply-by-2025.pdf>; P. OSTERMAN (ed.), *Creating Good Jobs: An Industry-Based Strategy*, The MIT Press, Cambridge (MA) 2020.

poiché nessuno può negare che l'esperienza della Chiesa cattolica nella cura degli anziani e dei più fragili è incomparabile.<sup>50</sup> Ancora una volta, l'approccio della DSC si rivela particolarmente interessante, perché unisce la difesa della dignità umana a un elemento essenziale: l'attenzione al bene comune, al bene dell'intera società.

Il contributo della DSC dovrebbe favorire un cambiamento di mentalità e un mutamento culturale profondo nel modo in cui l'autorità pubblica e la società civile comunicano e comprendono questi temi. I nodi più delicati sono due: il valore sociale ed economico che attribuiamo a questi professionisti e quello riconosciuto agli anziani e alle persone con disabilità. Anche l'Unione Europea, pur con le sue contraddizioni, è consapevole della posta in gioco. Come essa stessa afferma: «il modo in cui diamo valore all'assistenza dovrebbe riflettere il modo in cui vogliamo che siano apprezzati i bambini, gli anziani, le persone con disabilità e coloro che se ne prendono cura».<sup>51</sup>

Questo è precisamente il punto centrale: come valutiamo i bambini, i disabili, gli anziani e chi li assiste? Le società che si trovano ad affrontare la sfida di rivalutare il settore dell'assistenza a lungo termine si caratterizzano per una scelta di fondo: la difesa dell'autonomia e della libertà individuale, e l'estensione massima dei diritti di autodeterminazione. In questo contesto, la depenalizzazione dell'eutanasia e l'ampliamento progressivo dei casi in cui è possibile ricorrervi – fino a farne un diritto che lo Stato deve garantire – sono sempre più frequenti nei Paesi colpiti dalla situazione demografica sopra descritta. Che lo si voglia o no, tutto ciò trasmette alle persone dipendenti un messaggio implicito: di fronte alla perdita di autonomia o alla diminuzione della qualità della vita, si apre per loro una nuova “opzione di libertà”, il suicidio assistito. Alla luce delle proiezioni demografiche di cui disponiamo, è plausibile ritenere che aumenterà la pressione sociale, seppur sottile ma reale, sugli anziani affinché pongano fine alla propria vita tramite l'eutanasia. Gli stessi diretti interessati potrebbero giungere alla conclusione che que-

<sup>50</sup> Cfr. FRANCESCO, Esort. ap. *Evangelii gaudium*, n. 73.

<sup>51</sup> «The way we value care should reflect the way we want children, older people, persons with disabilities and carers to be valued» (EUROPEAN COMMISSION, *European Care Strategy*, 7 settembre 2022: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/HTML/?uri=CELEX:52022DC0440>).

sta sia l'opzione più ragionevole, considerando la situazione economica personale e nazionale, la disponibilità di risorse sanitarie e la propria situazione familiare.

Tutto ciò mostra come l'approccio individualista, caratteristico delle nostre società, fatichi a offrire argomenti coerenti per promuovere il settore dell'assistenza a lungo termine o per valorizzare adeguatamente chi vi lavora. Pur senza negare il valore della libertà personale, è necessario superare questa prospettiva individualista; e per farlo bisogna anzitutto riconoscere un dato umano essenziale, che emerge con forza: di fronte alla pretesa di una libertà assoluta, dobbiamo riaffermare la nostra interdipendenza.<sup>52</sup>

Ma c'è un ulteriore aspetto. Dal punto di vista economico, una parte rilevante del problema riguarda il modo in cui ottenere un aumento salariale che renda più attrattiva l'occupazione nel settore dell'assistenza. Benché l'incremento delle retribuzioni sia fondamentale, per valorizzare davvero questi professionisti occorre affrontare un punto cruciale che richiede un impegno pubblico volto a sensibilizzare la società, analogo a quello avviato in molti Paesi in relazione al genere. Mary Hirschfeld ha mostrato che alla radice della frequente denuncia di disuguaglianza economica delle nostre società vi è la convinzione, profondamente radicata, che il successo sociale coincida soprattutto con l'accumulo di ricchezza, considerata il fine ultimo.<sup>53</sup> Le persone diventano visibili o invisibili in base alla loro ricchezza economica. Tuttavia, la pandemia ha messo in luce, con totale evidenza, il valore di quei lavori che contribuiscono al bene comune: assistenti, fattorini, addetti alle pulizie e molti altri. A mio avviso, in quell'anno lo Stato avrebbe dovuto riconoscere, anche tramite agevolazioni fiscali, il contributo prezioso offerto dai professionisti di alcuni settori al bene comune in piena emergenza sanitaria.

In ogni caso, «dobbiamo smettere di valutare le persone in base al loro stipendio. Dobbiamo assicurarci di vedere e valorizzare i contributi di coloro che si trovano ai livelli più bassi della scala economica. E dobbia-

<sup>52</sup> Cfr. J. BAYLEY, *Palliative Care and the Common Good*, in P.J. CATALDO, D. O'BRIEN (eds.), *Palliative Care and Catholic Health Care. Two Millennia Caring for the Whole Person*, Springer, Cham 2019, 163-178: 176.

<sup>53</sup> Cfr. M.L. HIRSCHFELD, *Rethinking Economic Inequality. A Theological Perspective*, «Journal of Religious Ethics» 47/2 (2019) 259-282.

mo lavorare per garantire che tutte le persone abbiano un posto in quella scala, un punto da cui possano dare il loro contributo unico e prezioso al bene comune». <sup>54</sup> In definitiva, è necessario affrontare questa sfida ponendo particolare attenzione ai principi del bene comune e della solidarietà.

### c) Lavoro e famiglia

Dopo tutto lo sviluppo fin qui svolto, risulta evidente che l'integrazione del lavoro all'interno di un progetto di vita orientato al vero sviluppo della persona e della società mette in luce l'urgenza di considerare il lavoro sempre in relazione con la dimensione familiare e comunitaria dell'essere umano. Riteniamo che, se Giovanni Paolo II affermava con cautela che il lavoro è *forse* la chiave della questione sociale, ciò dipenda dal fatto che esistono altre realtà che lo sono in misura ancora maggiore, e che la famiglia rimane più fondamentale del lavoro. La rivalutazione sociale della famiglia e la consapevolezza del bene che essa rappresenta per la società costituiscono senza dubbio uno degli ambiti in cui la Chiesa, attraverso la sua DSC, offre un'autentica *purificazione della ragione*. <sup>55</sup>

È evidente che il lavoratore necessita di un quadro strutturale che gli permetta di sviluppare un progetto di vita che attribuisca alla famiglia un valore importante. Per questo motivo, politiche pubbliche adeguate, iniziative da parte degli attori intermedi, proposte giuridiche, civiche, di politica economica, lavorativa e imprenditoriale che vadano in questa direzione risultano oggi particolarmente rilevanti e urgenti. A mio avviso, questo rappresenta un ulteriore ambito che la morale sociale dovrebbe privilegiare nelle proprie riflessioni e proposte.

A tale proposito, desideriamo sottolineare l'importanza di ampliare la razionalità economica per riconoscere, anche nella sfera pubblica, il valore economico, nonché di coesione e armonia sociale, dell'insieme delle attività e delle ore di lavoro domestico. Si tratta, in definitiva, dell'ultimo anello della catena economica che spesso rende effettivamente possibile il consumo. <sup>56</sup>

<sup>54</sup> *Ibidem*, 279.

<sup>55</sup> Secondo la nota espressione di BENEDETTO XVI, Enc. *Deus caritas est*, 25 dicembre 2005, n. 28, in riferimento allo scopo della DSC.

<sup>56</sup> Cfr. M.L. HIRSCHFELD, *Labor of Love: the Meaning of Work in the Household*, in GUTIÁN (ed.), *Theology of Work*, 247-267.

Inoltre, strettamente connesso a questo tema, nelle numerose città che concentrano le opportunità lavorative, è ormai evidente la difficoltà di accesso all'alloggio a causa dei prezzi elevati. Riteniamo che sia necessario concentrarsi anche su questo elemento fondamentale del bene comune, poiché risulta sempre più chiaro quanto sia difficile per i giovani intraprendere un progetto familiare a causa dell'impossibilità di accedere a un'abitazione in un contesto segnato dalla precarietà salariale (e lavorativa).

#### d) La cura della natura

Infine, non vorremmo concludere senza sottolineare che la comprensione integrata del lavoro e della cura, propria del disegno di Dio, comporta come elemento essenziale – e non opzionale – della proposta morale cristiana, l'attenzione alla cura strutturale della natura. Benedetto XVI prima, e Francesco poi, con la *Laudato si'*, hanno contribuito in modo decisivo a mettere in luce questa dimensione costitutiva dell'identità cristiana. C'è ancora molta strada da percorrere, e anche in questo ambito la morale sociale trova un campo privilegiato di sfide che continuano a collocarsi tra le  *cose nuove*.

### III CONCLUSIONE

Speriamo di aver risposto alle due domande iniziali. Le sfide socio-economiche del momento attuale mostrano chiaramente come il lavoro continui a essere una chiave essenziale della questione sociale e che la morale sociale è ancora in grado di illuminare in modo efficace. Allo stesso tempo, sono emersi alcuni orizzonti di sviluppo per il nostro impegno di docenti di morale sociale. Da un lato, il tema del lavoro richiede di mantenere unite – come le due aste delle pinze di un chirurgo – una duplice prospettiva: quella della morale personale e quella strutturale, propria della morale sociale. Dall'altro lato, si sono delineati alcuni temi strutturali di particolare rilievo nelle attuali circostanze: la disoccupazione, le condizioni di lavoro dei gruppi più vulnerabili, il rapporto tra lavoro e famiglia e la cura dell'ambiente.

Tuttavia, non possiamo fare a meno di osservare che, sebbene sia frequente la tendenza a concepire il compito della morale sociale in termini di azione corporativa della Chiesa o di un impegno sociale della gerarchia, in realtà tutti i temi emersi richiedono soprattutto la capacità di stimolare la mente e il cuore dei fedeli laici e di tutte le persone lavoratrici di buona volontà, affinché il loro impegno per una società migliore – fianco a fianco e in collaborazione con gli altri – appaia come la cosa più naturale.

# DARE UN'ANIMA ALLA POLITICA

## *Giving Politics a Soul*

BRUNO BIGNAMI\*

**RIASSUNTO:** La politica non gode di credito nel contesto odierno e questa non è una buona notizia. Occorre ricostruire la fiducia intorno a essa. Ciò può avvenire solo se la si vive in un corretto rapporto con la fede. Il Concilio Vaticano II ha promosso la coscienza laicale, capace di discernimento nel concreto. La fede produce laicità, non la sopporta. Il magistero recente di papa Francesco nell'enciclica *Fratelli Tutti* ha indicato la fraternità come paradigma etico-antropologico per una giusta comprensione della politica al servizio del bene comune. Dare un'anima alla politica significa rimettere al centro una spiritualità cristiana, ridirsi le ragioni di un impegno ed educarsi al dialogo come stile. La qualità dei legami sociali è il metro di misura della politica.

**PAROLE CHIAVE:** Laicità, Fraternità, Spiritualità, Politica, Dialogo.

**ABSTRACT:** Politics does not enjoy credibility in today's context, and this is not good news. Trust around it must be rebuilt. This can happen only if politics is lived within a proper relationship to faith. The Second Vatican Council fostered lay awareness, capable of discerning concretely in real situations. Faith generates secularity; it does not merely tolerate it. The recent magisterium of Pope Francis, in the encyclical *Fratelli Tutti*, has identified fraternity as an ethical-anthropological paradigm for a proper understanding of politics at the service of the common good. To give politics a soul means placing Christian spirituality back at the center, restating the reasons for commitment, and learning dialogue as a way of life. The quality of social bonds is the measure of politics.

**KEYWORDS:** Secularity, Fraternity, Spirituality, Politics, Dialogue.

ANNALES THEOLOGICI 1 (2026), VOL. 40, 181-201

e-ISSN 1972-4934

DOI 10.17421/ATH401202612

\* Ufficio Nazionale per i problemi sociali e il lavoro, Conferenza Episcopale Italiana.

SOMMARIO: I. *Oltre l'analfabetismo democratico e religioso, per una teologia del laicato.* II. *La fraternità come paradigma etico-antropologico.* III. *L'abbraccio tra spiritualità e politica.* IV. *Le ragioni di un impegno.* V. *Lo stile del dialogo.* VI. *Le domande aperte.*

Lo scopo di queste pagine non è esaminare i corsi di morale sociale per dare un giudizio sul peso dato al tema della politica, ma evidenziare cosa è in gioco, nel tempo attuale, riguardo alla visione della politica e a come la teologia morale sia implicata. Il percorso parte da una rilettura dell'impegno politico nel contesto contemporaneo. Questa stagione rischia di caratterizzarsi per un analfabetismo democratico, con una crisi aperta sia della partecipazione sia della qualità della vita sociale. Il segnale più forte della crisi è dato dall'acuirsi di conflitti che degenerano in guerre. In un secondo momento, presentiamo il paradigma della fraternità come cuore della proposta teologico-morale. Il suggerimento proviene dal recente magistero sociale di papa Francesco che, soprattutto nell'enciclica *Fratelli tutti* (2020), ha saputo cogliere l'importanza di questa categoria teologica. Un terzo passaggio opportuno mette a fuoco il rapporto tra spiritualità e politica, rilevando il valore della centralità della persona umana, che si verifica anche attraverso uno sguardo sulla realtà e il linguaggio. Infine, recuperiamo dalla testimonianza di politici credenti le ragioni di un impegno che presenta tratti originali, in quanto non si rassegna al peggio e adotta uno sguardo trasformativo sulla società. La conclusione cerca di offrire un punto di vista che aiuti a discernere la buona dalla cattiva politica.

## I. OLTRE L'ANALFABETISMO DEMOCRATICO E RELIGIOSO, PER UNA TEOLOGIA DEL LAICATO

Il punto di partenza è fenomenologico. Il discredito del valore della politica nella cultura odierna ha raggiunto livelli senza precedenti. Lo dimostrano sia la scarsa affluenza alle urne, sia la mediocrità culturale, umana e spirituale di molte persone impegnate in politica. Poiché la fede cristiana attribuisce importanza a tutto ciò che è umano, è inaccettabile tale sfiducia verso una dimensione fondamentale della vita. Ciò non è una novità: già un secolo fa, Romano Guardini descriveva con queste dure parole l'ingovernabilità della neonata democrazia di Weimar:

Nella realtà politica, oggi, riesco a vedere per ampio tratto solo caos. Non si è certi di che cosa in pratica si debba fare. Si sente che dappertutto qualcosa vacilla e si rompe, che ogni giorno vengono prese decisioni irreversibili; ma non

si sa che cosa deve accadere. Anzi, forse in larga misura non si sa neppure che cosa accade in assoluto sul piano politico. Ciò mi sembra rimandare a qualcosa di più profondo. Avverto la mancanza del vero agire politico, del senso politico, del comportamento politico.<sup>1</sup>

La politica sembra dunque rimandare a un qualcosa di eternamente incompiuto, che può avere due conseguenze: associarla alla fatica di Sifiso, che continua a progettare ma senza ottenere un esito significativo, o vedere ogni stagione come tassello di un Regno che si va costruendo tra mille fatiche e contraddizioni.

La condizione odierna può essere sintetizzata con il concetto di *analfabetismo*. La democrazia soffre di una mancata partecipazione che, a cascata, provoca un'alterazione della percezione di cosa sia la politica e di quanto sia indispensabile per la vita degli uomini. Per questo motivo, il primo *focus* è sul concetto stesso di politica, che può essere compreso se lo si collega alla comunità e al bene comune. In sostanza, la politica è indispensabile per vivere in società: struttura le relazioni sociali e offre loro una finalità che si chiama *bene comune*. Essa lavora sulle «condizioni della vita sociale che permettono tanto ai gruppi quanto ai singoli membri di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente».<sup>2</sup> Tale visione è importante perché non si presenta come una sovrastruttura da sopportare, ma come una condizione necessaria dell'umano. Senza politica, non c'è pienezza di esperienza umana. Perciò, è esperienza da benedire e da collocare nella giusta dimensione. Ogni volta che la politica promuove il bene comune, mette in moto la creatività delle persone che si sentono interpellate a costruire una società in grado di valorizzare e far fiorire l'esistenza di tutti. La politica, quindi, non è qualcosa da tollerare, ma un bene da coltivare. In questo senso la Chiesa difende il valore elevato del servizio politico e chiede di impegnarsi affinché siano mantenute opportunità di vita per tutti. Come scrive papa Francesco, «la buona politica unisce all'amore la speranza, la fiducia nelle riserve di bene che ci sono nel cuore della gente, malgrado tutto».<sup>3</sup> In questo senso, la politica non è mai realizzata definitivamente: è sempre *in fieri*. Potremmo dire: finché c'è politica, c'è

<sup>1</sup> R. GUARDINI, *Scritti politici*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2011, 276.

<sup>2</sup> CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, n. 26.

<sup>3</sup> FRANCESCO, Enc. *Fratelli tutti*, 3 ottobre 2020, n. 196.

speranza. La politica è segno di una cura reciproca, di una dimensione sociale da abitare e costitutiva della vita sociale. Le istituzioni politiche funzionano in base a come sono strutturate le relazioni e rispondono ai modi di capire e di sentire delle persone. L'attività politica incide a questo livello e concorre a formare la mentalità e la coscienza delle persone. Per questo motivo, il libero agire di una persona esprime sempre una dimensione politica e richiede una responsabilità, che non è delegabile, perché appartiene a tutti.

Il rapporto tra la fede e la politica non è mai stato scontato. Lo dimostra l'episodio di Gesù interpellato circa il pagamento delle tasse e il riconoscimento del potere romano. La celebre risposta «Quello che è di Cesare rendetelo a Cesare, e quello che è di Dio, a Dio» (Mc 12,17) è tutt'altro che salomonica: obbliga a un radicale discernimento su ciò che si deve all'uno e all'altro. Fatto sta che nella tradizione cristiana c'è un costante riconoscimento del potere di chi governa, spesso indipendentemente dalla forma istituzionale con cui si presenta, secondo il principio che «ogni autorità viene da Dio» (Rm 13,1). Il contesto odierno, invece, rivela una molteplicità di teologie politiche, persino rivali tra loro, con antropologie e visioni del bene comune molto discordi. Si apre, dunque, un primo compito per la teologia morale: formare al discernimento. Conosciamo, infatti, da una parte una politica secolarizzata che vede nella relazione un pezzo da museo o un'esperienza intimistica individuale e dall'altra il provvidenzialismo religioso, che interpreta il successo politico come una benedizione di Dio. Da una parte, abbiamo la fede come resistenza di fronte a regimi dittatoriali o autocratici che non lasciano spazio al dissenso, e dall'altra, la religione vissuta come obbedienza acritica di qualsiasi forma di organizzazione politica. Assistiamo alla religione come liberazione, che passa dalla condizione di non-uomo al riconoscimento della dignità della persona, fino al potere che cerca di controllare, normalizzare o comprare l'istituzione religiosa. Queste diverse tipologie mostrano differenti antropologie di fondo e visioni ecclesologiche che andrebbero dichiarate. Senza un'idea di vita sociale incarnata nella storia e capace di esprimere il mistero pasquale di Cristo, e di trasformare la società attraverso la politica con criteri di giustizia sociale, viene meno il fondamento teologico. È la direzione indicata dalla dottrina sociale della Chiesa, ben descritta in questo passaggio conciliare:

Per instaurare una vita politica veramente umana non c'è niente di meglio che coltivare il senso interiore della giustizia, dell'amore e del servizio al bene comune e rafforzare le convinzioni fondamentali sulla vera natura della comunità politica e sul fine, sul buon esercizio e sui limiti di competenza dell'autorità pubblica.<sup>4</sup>

Per evitare l'infelice sovrapposizione tra la Chiesa e la politica, il Vaticano II ha fatto propria la lezione maritainiana<sup>5</sup> giocando sulla distinzione tra agire "da cristiani" e agire "in quanto cristiani", separando ogni responsabilità in nome della Chiesa da ogni responsabilità individuale. Così si esprime:

È di grande importanza, soprattutto in una società pluralista, che si abbia una giusta visione dei rapporti tra la comunità politica e la Chiesa e che si faccia una chiara distinzione tra le azioni che i fedeli, individualmente o in gruppo, compiono in proprio nome, come cittadini, guidati dalla loro coscienza cristiana, e le azioni che essi compiono in nome della Chiesa in comunione con i loro pastori. La Chiesa che, in ragione del suo ufficio e della sua competenza, in nessuna maniera si confonde con la comunità politica e non è legata ad alcun sistema politico, è insieme il segno e la salvaguardia del carattere trascendente della persona umana.<sup>6</sup>

La distinzione è molto utile dal punto di vista concettuale, ma continua a lasciare notevoli strascichi di discussione nell'applicazione concreta. Infatti, quando un politico credente deve assumersi le proprie responsabilità di coscienza riguardo all'approvazione o meno di una legge o alla scelta di aderire o dissentire da un'azione militare, le crisi di coscienza si fanno sentire. Non sono mancate, inoltre, (indebite) prese di posizione dell'autorità ecclesiastica circa l'opportunità o meno di una decisione, facendo sentire il soggetto interessato una "pedina" in mano all'autorità o facendo pensare all'esterno a posizioni eterodirette. C'è stato un affinamento delle posizioni che non sempre ha funzionato a dovere.

La questione apre la domanda sul ruolo del laicato. Qual è lo spazio decisionale autonomo in sede della Chiesa in merito alle scelte storiche che vanno soggette a miglioramenti? Se lo è chiesto il *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, quando ha aperto alla possibilità, per il politico cattolico, di votare una legge non perfetta, ma che migliora

<sup>4</sup> CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 73.

<sup>5</sup> Cfr. J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, Borla, Torino 1963<sup>3</sup> (orig. francese del 1936).

<sup>6</sup> CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 76.

una precedente, dando voce al principio di «limitare i danni». <sup>7</sup> In gioco c'è il tema della laicità, che il *Compendio* pone in questi termini:

*Il fedele laico è chiamato a individuare, nelle concrete situazioni politiche, i passi realisticamente possibili per dare attuazione ai principi e ai valori morali propri della vita sociale. Ciò esige un metodo di discernimento, personale e comunitario, articolato attorno ad alcuni punti nodali: la conoscenza delle situazioni, analizzate con l'aiuto delle scienze sociali e degli strumenti adeguati; la riflessione sistematica sulle realtà, alla luce del messaggio immutabile del Vangelo e dell'insegnamento sociale della Chiesa; l'individuazione delle scelte orientate a far evolvere in senso positivo la situazione presente. Dalla profondità dell'ascolto e dell'interpretazione della realtà possono nascere scelte operative concrete ed efficaci; ad esse, tuttavia, non si deve mai attribuire un valore assoluto, perché nessun problema può essere risolto in modo definitivo.* <sup>8</sup>

Ciò significa che la fede produce laicità, non la sopporta. La responsabilità laicale nelle scelte politiche presuppone una coscienza formata, una fede vissuta, un'appartenenza ordinaria alla comunità cristiana, una disponibilità al confronto e al dialogo con gli altri battezzati. La testimonianza nasce all'interno di una fede sperimentata come il cuore della propria vita. In questo contesto il Concilio si era espresso con parresia, incoraggiando le decisioni laicali e rinunciando al controllo della vita sociale per affidare ai laici il compito testimoniale:

Ai laici spettano propriamente, anche se non esclusivamente, gli impegni e le attività temporali. [...] Spetta alla loro coscienza, già convenientemente formata, di inscrivere la legge divina nella vita della città terrena. Dai sacerdoti i laici si aspettino luce e forza spirituale. Non pensino però che i loro pastori siano sempre esperti a tal punto che, ad ogni nuovo problema che sorge, anche a quelli gravi, essi possano avere pronta una soluzione concreta, o che proprio a questo li chiami la loro missione; assumano invece essi, piuttosto, la propria responsabilità, alla luce della sapienza cristiana e facendo attenzione rispettosa alla dottrina del Magistero. Per lo più sarà la stessa visione cristiana della realtà che li orienterà, in certe circostanze, a una determinata soluzione. Tuttavia, altri fedeli altrettanto sinceramente potranno esprimere un giudizio diverso sulla medesima questione, come succede abbastanza spesso e legittimamente. Ché se le soluzioni proposte da un lato o dall'altro, anche oltre le intenzioni delle parti, vengono facilmente da molti collegate con il messaggio evangelico, in tali casi ricordino essi che nessuno ha il diritto di rivendicare esclusivamente in favore della propria opinione l'autorità della Chiesa. <sup>9</sup>

<sup>7</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2004, n. 570.

<sup>8</sup> *Ibidem*, n. 568.

<sup>9</sup> CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 43.

Il dettato conciliare rischia di rimanere lettera morta senza una formazione al discernimento e senza la rinuncia della Chiesa al controllo che porta a non responsabilizzare e a far pensare i politici come dei burattini comandati a distanza. Solo una solida formazione ecclesiale, un amore per il Vangelo e il desiderio di vivere una testimonianza gioiosa in Cristo possono conciliare l'impegno politico e la vita ecclesiale. Serve esplicitare il valore esperienziale di una comunità di appartenenza, che consenta di superare i sospetti reciproci o le possibili strumentalizzazioni tra fede e politica.

## II. LA FRATERNITÀ COME PARADIGMA ETICO-ANTROPOLOGICO

Si deve al magistero sociale l'approfondimento della fraternità come paradigma antropologico su cui si può costruire il castello della politica. L'enciclica *Fratelli tutti* fa intendere che lo scopo della politica è tenere unito un popolo. Ciò può essere fatto alimentando le contrapposizioni e ingenerando violenza, oppure attraverso una fine tessitura che rende concreta la crescita della solidarietà tra le persone che vivono nella stessa società. La fraternità si realizza in primo luogo attraverso l'opzione preferenziale per i poveri, ossia offrendo opportunità a chi rischia di essere dimenticato o trascurato.

Riconoscere ogni essere umano come un fratello o una sorella e ricercare un'amicizia sociale che includa tutti non sono mere utopie. Esigono la decisione e la capacità di trovare i percorsi efficaci che ne assicurino la reale possibilità. Qualunque impegno in tale direzione diventa un esercizio alto della carità. Perché un individuo può aiutare una persona bisognosa, ma quando si unisce ad altri per dare vita a processi sociali di fraternità e di giustizia per tutti, entra nel "campo della più vasta carità, della carità politica". Si tratta di progredire verso un ordine sociale e politico la cui anima sia la carità sociale. Ancora una volta invito a rivalutare la politica, che "è una vocazione altissima, è una delle forme più preziose della carità, perché cerca il bene comune".<sup>10</sup>

Alla stregua del buon Samaritano, la politica può ritrovare se stessa se dedica tempo e spazio al povero. Come scriveva don Primo Mazzolari ai democristiani eletti in Parlamento nel 1948: «Siate grandi come la povertà che rappresentate». <sup>11</sup> Una vera mistica della fraternità non si

<sup>10</sup> FRANCESCO, Enc. *Fratelli tutti*, n. 180.

<sup>11</sup> P. MAZZOLARI, *Scritti politici*, a cura di M. Truffelli, EDB, Bologna 2010, 521.

ferma al livello interiore o a quello sacrale, ma prende sul serio la corporeità. La presenza dell'altro va vissuta in modo anti-agnostico e anti-settario: il povero si presenta nella sua drammaticità e diversità. La politica deve prendersi cura di offrire speranza nella diversità, non di garantire chi la pensa allo stesso modo. «Cos'è la tenerezza?» – si chiede papa Francesco – «È l'amore che si fa vicino e concreto. È un movimento che parte dal cuore e arriva agli occhi, alle orecchie, alle mani. [...] In mezzo all'attività politica, i più piccoli, i più deboli, i più poveri debbono intenerirci: hanno "diritto" di prenderci l'anima e il cuore».<sup>12</sup> L'appello che proviene dalla sofferenza della sorella o del fratello diviene un imperativo per la politica. Per dirla con Giorgio La Pira, sindaco di Firenze, «l'orazione non basta; non basta la vita interiore; bisogna che questa vita si costruisca dei canali esterni destinati a farla circolare nella città dell'uomo. Bisogna trasformarla, la società!».<sup>13</sup> La fraternità offre all'agenda politica la priorità della pace. La guerra è il più grande tradimento della politica. È grazie alla fraternità che possiamo discernere saggiamente i criteri per scegliere chi deve rappresentarci.

La fraternità custodisce anche l'arte della parola. Ciò che esce dalla bocca può costruire o distruggere, far convergere o allontanare. La corruzione delle parole è la prima forma di degrado della democrazia. Nell'era digitale, le semplificazioni e i ragionamenti che durano il tempo di un *tweet* finiscono per distorcere la realtà. La manipolazione è all'ordine del giorno, sotto forma di *fake news* o come calunnia. Non solo la parola ha perso il suo significato, ma è svuotata dalle promesse iperboliche. La politica promette ciò che non può mantenere. Per questo, riappropriarsi della parola e imparare a servirsene nella verità sono esigenze educative imprescindibili. La parola costruisce legami e tesse relazioni. Disegna traiettorie che richiedono un impegno personale e comunitario. Ci si coinvolge e ci si lascia coinvolgere, si chiedono sacrifici e si paga di persona il fatto che nessuna politica sarà all'altezza di ciò che promette, in particolare quella della pace sociale. Ciò che motiva a superare la tentazione dello scoraggiamento è la consapevolezza di essere in cammino, insieme ad altri, verso una meta comune. La bellezza della parola è che crea legami: genera una comunità in azione.

<sup>12</sup> FRANCESCO, Enc. *Fratelli tutti*, n. 194.

<sup>13</sup> G. LA PIRA, *La nostra vocazione sociale*, a cura di M. De Giuseppe, AVE, Roma 2004, 43.

Dare un'anima alla politica significa far incontrare la fede con l'impegno, il pensiero con l'azione, i progetti con una visione. Il pragmatismo di chi affronta i problemi legati alle strade, all'energia, alla sanità, al consumo di suolo, alla scuola... si anima all'interno di una visione dello stare assieme e della vita sociale. Come esemplifica papa Francesco: «Se qualcuno aiuta un anziano ad attraversare un fiume – e questo è squisita carità –, il politico gli costruisce un ponte, e anche questo è carità. Se qualcuno aiuta un altro dandogli da mangiare, il politico crea per lui un posto di lavoro, ed esercita una forma altissima di carità che nobilita la sua azione politica».<sup>14</sup>

I politici animati da una spiritualità non assolutizzano la propria appartenenza partitica, ma la vivono come semplice mezzo. Il fine rimane sempre il bene comune. Inoltre, la politica non deve caricarsi dell'illusione di racchiudere il tutto della persona umana. Quando le aspettative sono improprie o eccessive, la politica si trasforma in un mostro che divora tutto ciò che si trova davanti. Consola il fatto che possiamo raccontare numerose storie di cristiani che hanno saputo dare un'anima alla politica. Emerge la profonda verità secondo cui la partecipazione è «fioritura dell'umano, e cioè l'umanizzazione dei rapporti sociali ed economici».<sup>15</sup> Ecco il cuore di un autentico progetto politico.

### III. L'ABBRACCIO TRA SPIRITUALITÀ E POLITICA

Si è detto che la politica è un'esperienza umana. Essa risponde alla necessità di strutturare una comunità. La storia ha presentato molteplici forme di istituzione politica, dalla monarchia alla democrazia, dall'oligarchia alla tirannide... Anche le forme di democrazia sono differenti tra loro, a seconda del posto assegnato ai parlamenti e del ruolo dei cittadini. Come ricorda Giovanni Paolo II, «la Chiesa apprezza il sistema della democrazia, in quanto assicura la partecipazione dei cittadini alle scelte politiche e garantisce ai governati la possibilità sia di eleggere e controllare i propri governanti, sia di sostituirli in modo pacifico, ove ciò risulti opportuno».<sup>16</sup> È lo stretto legame tra la democrazia e partecipazione a fare la differenza.

<sup>14</sup> FRANCESCO, Enc. *Fratelli tutti*, n. 186.

<sup>15</sup> F. PIZZOLATO, *Resistenza, conflitto, partecipazione. Vitalità democratica e forme istituzionali*, Vita e Pensiero, Milano 2023, 119.

<sup>16</sup> GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus annus*, 1 maggio 1991, n. 46.

Possiamo affermare che la democrazia risponde al desiderio profondo di vivere insieme per scelta e non per costrizione. La democrazia assume il protagonismo delle persone e crea le condizioni perché possano strutturarsi. Addirittura, la partecipazione coinvolge anche la dimensione culturale e spirituale, non solo quella sociale. Dietro all'organizzazione politica della società ci sono una visione della persona e un modo di stare assieme. Le relazioni, infatti, tendono a strutturarsi e possono farlo intorno al progetto del bene comune, oppure intorno all'occupazione di spazi di potere che garantisce solo qualcuno. Questo è il grande tema che sta alla base della situazione odierna, caratterizzata da aziende i cui affari sono quantitativamente maggiori del prodotto interno lordo di interi Stati. Il rischio sempre più evidente è che la finanza e l'economia controllino la politica per avere favori che consentano di aumentare i profitti. L'attività politica viene così fagocitata da quella economica: non a caso, a capo di molti Paesi ci sono imprenditori che sempre meno si pongono la domanda circa il conflitto di interessi tra il pubblico e il privato. Spesso, la gente vede nel successo economico il segno di una predestinazione alla responsabilità politica. Quello che manca è una visione d'insieme della società, a cui la politica deve necessariamente rispondere. Un politico preoccupato dei propri interessi penserà il bene comune come la somma dei beni individuali e secondo logiche spartitorie. Chi, invece, ha a cuore la promozione della società nel suo complesso, cercherà di ascoltare le potenzialità nascoste nella società per farle emergere e offrire spazi di impegno.

La democrazia richiede la partecipazione di tutti per un principio antropologico elementare sottostante: nessuno è incompetente riguardo all'umano e alla vita. Concretamente, il povero è esperto delle forme di esclusione che la politica può favorire, il malato è esperto della qualità della cura che la sanità è in grado di offrire al suo problema, il genitore è esperto della possibilità di garantire una buona educazione ai propri figli, e così via... Per questa ragione, tutti i cittadini sono invitati a partecipare attraverso il voto, il lavoro, la famiglia e l'associazionismo alla vita democratica del Paese. La competenza in materia umana rende ciascuno un valore da promuovere, non solo per quanto riguarda la tutela della vita fisica, ma anche per la ricchezza che rappresenta per la comunità civile. Il relativismo etico, di cui avvertiamo il pericolo, si manifesta in primo luogo nella negazione dell'esistenza dell'altro, nel non riconoscimento, nell'esclusione deliberata.

Ecco perché un'autentica spiritualità politica affina lo sguardo sulla storia. La DSC pone il principio dell'opzione preferenziale per i poveri tra i principi fondamentali. In sostanza, significa adottare lo sguardo di Dio sulla vita. Esso non è mai neutrale, ma è opportunamente “di parte”, a favore degli ultimi, degli oppressi, dei sofferenti. Per J.-B. Metz «il primo sguardo di Gesù è uno sguardo messianico. Non è prima di tutto per il peccato degli altri, ma per la loro sofferenza».<sup>17</sup> La conversione proposta è da una teologia amartiocentrica a una teologia mistica, in grado di dare voce al grido del povero e del sofferente. La provocazione teologica viene raccolta anche da Giuseppe Ruggieri in *Esistenza messianica*: «La sofferenza che prende Gesù alle viscere è per la tradizione cristiana primitiva un segno di quelle sofferenze del Messia che lo fanno partecipe della sofferenza umana».<sup>18</sup> La partecipazione messianica di Gesù alla sofferenza altrui è a fondamento di un'etica responsabile nei confronti dell'altro. La politica ascolta le sofferenze presenti nella vita della gente e favorisce risposte che non deve dare per forza direttamente. Attraverso l'organizzazione sociale e le istituzioni, è possibile favorire risposte che provengono anche dalla creatività e dall'ingegno della società civile.

La spiritualità genera un arcobaleno che congiunge la povertà dei popoli alla politica che si sente interpellata a dare risposte. Tutto ciò depone a favore della cura della propria vita interiore e della qualità della vita spirituale. Se ne era accorto in modo efficace Giuseppe Dossetti, che a un certo punto della carriera politica, aveva lasciato tutto per dedicarsi alla vita religiosa. Negli ultimi anni della sua esistenza, ha tratteggiato con queste parole il rischio per il politico:

La realtà dei politici di professione, che sono tali da trenta o quarant'anni, credo che non la si possa ammettere. Non si tratta di una ragione moralistica, ma di un principio. Dio non può volere che noi siamo immersi sino a questo punto nel contingente. Su certe 'indispensabilità' così protratte io non credo, lo dico con molta sicurezza. La vita politica è una vita molto dispersiva. Ho fatto una grande fatica per tenermi in mano. La vita politica è un servizio totale, globale, estenuante, con orari impossibili; anche se si disciplina seriamente, richiede una disponibilità al lavoro che è logorante, logorante lo spi-

<sup>17</sup> J.-B. METZ, *Mistica degli occhi aperti. Per una spiritualità concreta e responsabile*, Queriniana, Brescia 2013, 17.

<sup>18</sup> G. RUGGIERI, *Esistenza messianica*, Rosenberg & Sellier, Torino 2020, 21.

rito. [...] Pur tenendomi in mano così, non potevo resistere per molto tempo; a meno di non prendere tutto con una superficialità suprema. Allora si può vivere anche degli anni in politica, ma non si fa più politica.<sup>19</sup>

Si intuisce che la questione non è moralistica, ma idolatrica: la tentazione di indispensabilità è una malattia del potere e si manifesta come incapacità di tenere sotto controllo la propria vita spirituale. Un conto, infatti, è fare o dire “cose cattoliche”, un altro conto è agire da cristiano chiamato a consegnare la propria vita a Dio nell’esercizio delle proprie responsabilità. Va custodito l’equilibrio tra gli impegni politici e le altre dimensioni della vita: chi è in politica potrebbe finire nel tritacarne del consenso a tutti i costi, dell’apparenza, del gioco di ruolo, dimenticando la propria umanità. Non si può sempre mettere tra parentesi la famiglia, la preghiera, le amicizie, la cultura, lo studio, la ricerca, e il volontariato in nome dell’esclusiva attività politica. Sono queste esperienze umane ad alimentare l’impegno politico e non può essere la politica a sostituire dimensioni essenziali della vita. Quando questo accade, il prezzo è altissimo: famiglie sfasciate, una fede di facciata, vissuta con opportunismo solo per farsi vedere, abbandono della comunità cristiana, superficialità nell’affrontare i problemi e, soprattutto, solitudine, perché i rapporti umani sono interessati e mai liberi. La politica logora chi la vive e il potere svuota dal di dentro, se non è accompagnato da una seria vita interiore. Lo ha capito il teologo protestante Dietrich Bonhoeffer, quando il 21 luglio 1944 scriveva al discepolo Eberhard Bethge:

Si impara a credere solo nel pieno essere-aldiquà della vita. Quando si è completamente rinunciato a fare qualcosa di noi stessi – un santo, un peccatore pentito o un uomo di chiesa (una cosiddetta figura sacerdotale), un giusto o un ingiusto, un malato o un sano –, e questo io chiamo essere-aldiquà, cioè vivere nella pienezza degli impegni, dei problemi, dei successi e degli insuccessi, delle esperienze, delle perplessità – allora ci si getta completamente nelle braccia di Dio, allora non si prendono più sul serio le proprie sofferenze, ma le sofferenze di Dio nel mondo, allora si veglia con Cristo nel Getsemani, e, io credo, questa è fede, questa è “metànoia”, e così si diventa uomini, si diventa cristiani (cfr. Geremia 45).<sup>20</sup>

<sup>19</sup> G. DOSSETTI, *Il Vangelo nella storia. Conversazioni 1993-1995*, Paoline, Milano 2012, 99-100.

<sup>20</sup> D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Paoline, Cimisello Balsamo 1988, 446.

Fare delle sofferenze di Dio nel mondo il motivo del proprio impegno è una sfida alta. Così come lo è la capacità di rinunciare a vestire un ruolo (sindaco, assessore, ministro, consigliere comunale o regionale...) per vivere la complessità degli impegni della vita, con i suoi successi e insuccessi. Nella fede nulla di ciò che è compiuto con amore cade nel vuoto: «non va perduta nessuna delle sue opere svolte con amore, non va perduta nessuna delle sue sincere preoccupazioni per gli altri, non va perduto nessun atto d'amore per Dio, non va perduta nessuna generosa fatica, non va perduta nessuna dolorosa pazienza».<sup>21</sup> Fidarsi di Dio è abitare la vita senza diventare funzionari e saper raccogliere il grido sofferente del povero.

#### IV. LE RAGIONI DI UN IMPEGNO

L'esistenza di Gesù di Nazareth testimonia un amore gratuito e totale, fino a farsi vittima sulla Croce. Non esiste amore più grande di chi offre la propria vita (cfr. Gv 15,13). L'esercizio quotidiano dell'amore trova riscontro nel gesto simbolico della lavanda dei piedi. È eucaristico anche il coraggio di chi mette dell'acqua in un catino, si cinge il grembiule e lava i piedi ai suoi discepoli, a uno a uno. È il gesto del servo nelle case dell'epoca.<sup>22</sup> Per l'evangelista Giovanni, questo gesto equivale alla consegna simbolica del pane, che esprime la presenza dell'amore che si dona. In questo contesto, Luca inserisce il discorso paradossale su chi è il più grande: «I re delle nazioni le governano, e coloro che hanno potere su di esse sono chiamati benefattori. Voi però non fate così; ma chi tra voi è il più grande diventi come il più giovane, e chi governa come colui che serve» (Lc 22, 25-26).

Cristo immagina un governo affidato a chi si mette al servizio. La visione del rapporto tra il cristiano e la politica trova qui il suo culmine. La storia del pensiero cristiano è poi segnata da sfumature e continui approfondimenti. Per la Chiesa primitiva le parole di Gesù spingevano, da una parte, all'impegno e al servizio, ma, dall'altra, portavano

<sup>21</sup> FRANCESCO, Enc. *Fratelli tutti*, n. 195, riprendendo IDEM, Esort. ap. *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, n. 279.

<sup>22</sup> Cfr. M. MIONI, *La lavanda dei piedi profezia dell'amore*, San Lorenzo, Reggio Emilia 2010; A. DESTRO, M. PESCE, *La lavanda dei piedi. Significati eversivi di un gesto*, EDB, Bologna 2017; F. NAULT, *La lavanda dei piedi. Un «sacramento»*, Qiqajon, Magnano 2012.

a una purificazione dello sguardo e delle scelte. La fede cristiana non consente di idolatrare la politica. Se il potere è assoluto, la coscienza credente ne prende le distanze e ribadisce la propria fedeltà a Dio. Dietro alla celebre affermazione di Gesù su ciò che va dato a Cesare o a Dio (cfr. Mc 12,17 e Mt 22,21) ci stanno il riconoscimento dell'autorità politica e la sua contemporanea desacralizzazione. Lo attestano anche altri passi del Nuovo Testamento. Per esempio, in Rm 13,1-7 Paolo invita alla sottomissione all'autorità costituita, perché stabilita da Dio, e conclude: «Rendete a ciascuno ciò che gli è dovuto: a chi si devono le tasse, date le tasse; a chi l'imposta, l'imposta; a chi il timore, il timore; a chi il rispetto, il rispetto». All'opposto, l'atteggiamento presente in Ap 17,1-6 prevede che i cristiani perseguitati dagli imperatori Nerone e Domiziano interpretino la storia come svelamento del potere idolatrico di Babilonia, che beve il sangue dei martiri, mostrando un giudizio negativo sulla divinizzazione della politica.

In sostanza, il dato biblico presenta una cittadinanza leale dei cristiani che, però, non accettano di svendere la loro coscienza. In età patristica, la riflessione è ripresa nella celebre *Lettera a Diogneto*, nella quale si afferma che i cristiani non si distinguono dagli altri uomini per lingua, territorio o modo di vestire. Non abitano città proprie e tuttavia sono di passaggio: «Ogni patria straniera è patria loro, e ogni patria è straniera».<sup>23</sup> Ilario di Poitiers nel celebre pamphlet *Contro l'imperatore Costanzo* allarga lo sguardo alle forme subdole di persecuzione: l'imperatore è ancor più pericoloso perché «non percuote il dorso, ma accarezza il ventre, non ci confisca i beni per la vita ma ci arricchisce per la morte, [...] non taglia la testa con la spada ma uccide l'anima con l'oro, [...] costruisce le chiese per distruggere la fede».<sup>24</sup> C'è una politica che addomestica la vita ecclesiale con i beni, i privilegi e la ricchezza. Dall'altra parte, Eusebio di Cesarea istituisce una connessione tra il re celeste e quello terreno, presentando l'imperatore Costantino come immagine dell'imperatore divino.<sup>25</sup> Queste oscillazioni, che vanno dall'abbraccio alla desacralizzazione tra la Chiesa e la politica, hanno portato a cristallizzare sempre più nella storia il principio della

<sup>23</sup> Cit. in A. QUACQUARELLI, *I Padri apostolici*, Città Nuova, Roma 1978<sup>2</sup>, 356.

<sup>24</sup> ILARIO DI POITIERS, *Contro l'imperatore Costanzo*, Città Nuova, Roma 1997, 48-49.

<sup>25</sup> Cfr. EUSEBIO DI CESAREA, *Vita di Costantino*, a cura di L. Franco, Rizzoli, Milano 2009.

separazione dei poteri, in un'architettura sociale che prevede i due ordini di sovranità, quello civile e quello spirituale. Tuttavia, il rapporto tra i due è stato tutt'altro che pacifico.

Più recentemente, con il Concilio Vaticano II, si è raggiunta la consapevolezza che l'amore per l'altro anima dal di dentro la vita sociale, promuovendo incontro, confronto e dialogo piuttosto che scontro, come suggerisce il già citato *Gaudium et spes*, n. 76. Dunque, la Chiesa non è un agente politico, ma invita i credenti alla realizzazione di una società animata dal Vangelo, segnata dalla centralità della persona, dalla valorizzazione dei suoi diritti e dal rispetto della giustizia sociale. La Chiesa non rinuncia alla collaborazione,<sup>26</sup> ma la consegna ai laici. Proprio loro sono invitati ad adoperarsi affinché le leggi civili siano «conformi alle norme della giustizia»<sup>27</sup> e la comunità ecclesiale elogia chi aiuta le istituzioni a migliorare le condizioni di vita umane.<sup>28</sup> Il tema dei rapporti con l'autorità civile è stato affrontato anche da papa Francesco nell'enciclica *Fratelli tutti*, quando scrive che «benché la Chiesa rispetti l'autonomia della politica, non relega la propria missione all'ambito del privato. Al contrario, non può e non deve neanche restare ai margini nella costruzione di un mondo migliore, né trascurare di risvegliare le forze spirituali che possano fecondare tutta la vita sociale».<sup>29</sup> La credibilità della fede cristiana si misura dallo stile con cui ci si prende cura del mondo. Al contrario, il segno di un paganesimo idolatrico e disumano si ravvisa nella ricerca di una identità sacrale che costruisce recinti e riduce le persone a numeri.

Un cattolico può impegnarsi in politica per molteplici ragioni. Ciò avviene in genere quando ci si rende conto che non può starsene rinchiuso nel privato, nella propria *comfort zone*, frutto di una visione spiritualistica e disincarnata della fede. Possiamo segnalare due modi in cui le persone vengono motivate alla partecipazione.

In primo luogo, non si parte da una generica idealità, ma da «esperienze di contrasto». È così che le chiama il teologo tedesco Dietmar Mieth.<sup>30</sup> Spesso ci si impegna in reazione a qualcosa che non va, quasi

<sup>26</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 42.

<sup>27</sup> CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, 21 novembre 1964, n. 36.

<sup>28</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 41.

<sup>29</sup> FRANCESCO, Enc. *Fratelli tutti*, n. 276.

<sup>30</sup> D. MIETH, *Scuola di etica*, Queriniana, Brescia 2006, 34-35.

per istinto di ribellione, perché non ci si rassegna al peggio. Ci sono forme di disumanità, sofferenza e ingiustizia che ci interpellano. Fino a che punto si può assistere con le mani in tasca, senza fare niente? Per dirla con Mazzolari, «è finito il tempo di fare lo spettatore, sotto il pretesto che si è onesti e cristiani. Troppi ancora hanno le mani pulite perché non hanno mai fatto niente».<sup>31</sup> Una coscienza formata si ribella e prova a reagire facendosi compagna di viaggio di chi intende costruire una società differente e mettere in discussione antropologie pericolose e strumentali. Si guardi a chi si muove solo per interesse individuale, alle forme di potere autoritario, alle prepotenze reiterate, alle oppressioni e alle schiavitù: la coscienza morale è capace di dire “no”. Talvolta, si tratta del rifiuto di vecchi metodi di gestione della cosa pubblica, che prevedono sempre le stesse persone al comando, senza la capacità di passare la mano e di farsi da parte. In altre situazioni, ci si oppone a logiche spartitorie, a *lobby* di potere, a giochi perversi di corruzione, allo stato parallelo massonico o mafioso e all’attaccamento alla poltrona oltre ogni buon senso. La partecipazione può nascere anche da un istinto di ribellione che porta a impegnarsi per cambiare le cose e per disegnare stili alternativi.

Il secondo atteggiamento che può favorire la partecipazione si sviluppa intorno all’idea che occorre scoprire la vocazione di ogni territorio. Venezia non è Londra, Tokyo non è Rio de Janeiro e Los Angeles non è Il Cairo. Mettersi al servizio di una vocazione comunitaria richiede creatività e passione. Si deve a Giorgio La Pira, sindaco di Firenze, l’intuizione geniale di comprendere che i luoghi parlano e sono un dono per tutta l’umanità. Rifletteva: «Firenze ha nel mondo il grande compito di integrare con i suoi valori contemplativi l’attuale grande civiltà meccanica e dinamica. I nostri grandi scrittori, poeti, artisti hanno assegnato a Firenze questo compito nel mondo e noi faremo il possibile per far diventare la nostra città sempre più il centro dei valori universali».<sup>32</sup> Pensare al territorio come un luogo di bellezza e di pace porta ad assumere atteggiamenti costruttivi. Ciò obbliga a

<sup>31</sup> P. MAZZOLARI, *Impegno con Cristo*, edizione critica a cura di G. Vecchio, EDB, Bologna 2007<sup>4</sup>, 71.

<sup>32</sup> C. VIGNA, E. ZAMBRUNO (a cura di), *Giorgio La Pira. Un San Francesco nel Novecento*, AVE, Roma 2008, 246.

convergere verso un'idea di cittadinanza condivisa, in cui il principio di sussidiarietà è declinato in tutti i suoi aspetti. L'ingegno e la fantasia delle persone devono poter fiorire grazie a una politica che crei le condizioni per un impegno e non che ne tarpa le ali. C'è da chiedersi quale unicità porta con sé ogni territorio per farla risplendere.

Dunque, è il momento di neutralizzare i meccanismi che spengono l'afflato ideale nella società, finendo per dirottare «le energie migliori della comunità lontane da partiti e corpi sociali».<sup>33</sup> La democrazia ha bisogno di rivelare l'alfabeto sottostante: si rende indispensabile favorire esperienze umane e relazionali capaci di interpellare e migliorare le istituzioni. Come sempre, sono le comunità a fare la differenza. Così si esprime la filosofa Luigina Mortari:

L'indebolimento dell'impegno politico comporta il rischio di ridurre la gestione della cosa pubblica a una macchina amministrativa, con l'esito di cadere in una forma dispotica di governo dai tratti mostruosi, perché dietro lo slogan del dovere rendere efficiente la gestione della cosa pubblica si nasconde la violenza della non-politica, dello stesso venire meno della possibilità della politica. L'organizzazione burocratica dei tempi della vita, quella che avviene nell'anonimità degli uffici, è fortemente dispotica in quanto nessuno di preciso viene identificato come colui che esercita il potere. Il potere impersonale è terribile, perché viene meno la possibilità del confronto e del dialogo, che è l'essenza, o meglio è la condizione stessa, della politica.<sup>34</sup>

Tutto ciò deve poter confluire in progetti di società. Ci sono un'infinità di modi con cui si può tenere insieme un popolo. Dove avviene il libero coinvolgimento delle persone, i processi di crescita della vita trovano persino esiti inattesi. Si coltivano percorsi di rinascita.

## V. LO STILE DEL DIALOGO

La categoria di laicità rimanda anche all'universalità dell'umano, cioè alla comune condizione che lega tutti gli esseri umani e chiede loro di imparare a prendersi cura del mondo che abitano. Elemento vitale è il dialogo, senza il quale la laicità non può fiorire. Il gesto del Samaritano che si ferma in nome della sofferenza dell'altro descrive lo spazio umano della laicità. Per questo motivo, essa si manifesta in uno stile di servi-

<sup>33</sup> M. BENTIVOGLI, *Che ne è della partecipazione politica?*, «Il Mulino» 74/1 (2025) 117.

<sup>34</sup> L. MORTARI, *La sapienza politica. Grammatica dell'agire giusto*, Raffaello Cortina, Milano 2024, 21.

zio. Solo a questo livello può divenire luogo di incontro nella gratuità e non spazio di rivendicazioni o sterili contrapposizioni. Così scrive don Primo Mazzolari in un illuminante opuscolo intitolato *Della tolleranza*:

Quei cristiani che non hanno rinunciato ad essere “il sale della terra e la luce del mondo” devono guidare l’impegno per far capire queste semplici verità: che non si è soli al mondo, che ci sono anche gli altri e che gli altri sono come noi, con uguale diritto su quello che Dio, Padre di tutti, ha messo a disposizione di tutti; che il mondo è grande se nessuno lo ipotoca, e che c’è posto per tutti e roba per tutti, perché nessuno ne prenda più di quanto gli spetta e che il di più fa male tanto a chi toglie come a chi vien tolto; che si può stare insieme, lavorare insieme e volerci bene senza che sia necessario avere lo stesso pensiero, la stessa opinione politica, lo stesso altare.<sup>35</sup>

Perciò, la laicità si esprime nel servizio agli ultimi. È proprio la centralità del povero a evidenziare ciò che è oggettivo: il bisogno e la condizione di vulnerabilità di ciascuno richiedono risposte di condivisione e solidarietà. Il servizio in politica diventa così il modo per esprimere un’autentica laicità. Essa non è un contenitore vuoto che ciascuno può riempire come meglio crede, ma ha un contenuto nell’atteggiamento di coscienza di chi «perde» la propria vita facendone un dono. La politica può quindi tornare a non essere esercizio esclusivo del potere, ma una forma elevata di carità. La politica si sostiene non sulla strumentalizzazione degli ultimi, ma attraverso la loro liberazione. È il compito mai ingrato di chi deve “gettare ponti”: diventare un segno di speranza per tutta l’umanità. La politica ha a cuore i processi reali di cambiamento verso il meglio. Lo stile richiede di stabilire un dialogo con gli altri, affinché ci sia il riconoscimento della dignità di tutti. Anche l’ascolto degli avversari serve a verificare, in ultima analisi, se un’azione rischia di produrre vittime.

Un serio lavoro pastorale ed educativo non può trascurare queste due attenzioni.

In prima istanza, è richiesta un’antropologia autoritativa capace di libertà. La fecondità della persona si verifica quando matura la libertà di pensarsi debitore o figlio. Per diventare padri, madri o autorità, occorre superare le forze negative dell’inerzia, dell’indifferenza, dell’indolenza o dell’inadeguatezza. L’iniziazione al servizio comporta l’accettazione della propria storia, essere riconciliati con le proprie origini, confessarsi

<sup>35</sup> P. MAZZOLARI, *Della tolleranza*, edizione critica a cura di B. Bignami, EDB, Bologna 2013, 138.

figli, far crescere la responsabilità verso gli altri, nonché trovare il coraggio di iniziare qualcosa di nuovo per sé e per la comunità. Serve la consapevolezza di avere qualcosa da offrire ed è necessario abbandonarsi con fiducia al futuro. L'uomo è sempre un'autorità che media tra ciò che ha ricevuto (figlio) e ciò che può realizzare (paternità-maternità). Passa da qui la ricostruzione del soggetto democratico. In un tempo in cui si avverte un senso di insicurezza e di espropriazione delle proprie radici, e in cui può prevalere la paura del domani, si può essere tentati di cercare o offrire protezione affidandosi a imbonitori. Basta guardare ai totalitarismi che privano le persone della loro libertà e le rendono parte di un ingranaggio. Per questo motivo, la democrazia ha bisogno di uomini e donne liberi, capaci di pensiero e di cura, dediti al silenzio, alle relazioni e all'interiorità. In un tempo di facili strumentalizzazioni comunicative, di mercificazione della vita e di dipendenze forzate, i cattolici sanno quanto sia importante la visione antropologica. Siamo costitutivamente in relazione e il dialogo contraddistingue la persona. Con il filosofo Roberto Mancini siamo convinti che «nel bene comune è sempre compreso anche il nostro bene personale».<sup>36</sup>

In seconda battuta, occorre mettere da parte le narrazioni che costruiscono il mito dell'uomo che non deve chiedere mai, del *leader* solo al comando, dell'eroe solitario. Puntare sull'esclusivo talento individuale per risolvere i problemi porta a svalutare il metodo cooperativo o collaborativo, che viene sempre messo all'angolo a causa dell'esaltazione di quello competitivo. L'individualismo rafforza un sistema bellico, in cui il vincitore si afferma al prezzo dell'annullamento o dell'umiliazione dei vinti. Ci si mostra sospettosi più che capaci di fiducia, vendicativi o rancorosi più che riconoscenti. In realtà, «nella stragrande maggioranza dei casi non sono persone solitarie a cambiare il destino delle cose, ma la condivisione dei percorsi e il lavoro di squadra».<sup>37</sup> Si tratta di immaginare nuove forme di *leadership* e nuovi modelli relazionali, capaci di aggregare. Il politico deve mostrarsi abile nel tessere reti e costruire la

<sup>36</sup> R. MANCINI, *La scelta politica. Coinvolgersi per il bene comune*, Qiqajon, Magnano 2020, 34.

<sup>37</sup> M. GORLI, *La democrazia del noi. Per una nuova grammatica della collaborazione*, in COMITATO SCIENTIFICO E ORGANIZZATORE DELLE SETTIMANE SOCIALI DEI CATTOLICI IN ITALIA (a cura di), *Al cuore della democrazia. Contributi e riflessioni dalla 50ª Settimana sociale dei cattolici in Italia*, il Mulino, Bologna 2025, 109.

pace sociale. Il dono di tenere insieme cozza con le svariate forme auto-celebrative in voga oggi. Come suggeriva papa Francesco: «ai problemi sociali si risponde con reti comunitarie, non con la mera somma di beni individuali».<sup>38</sup> La trasformazione della politica passa dall'educazione a modelli relazionali incentrati sulla fiducia reciproca e sulla collaborazione. I cattolici dovrebbero semplicemente mostrarsi esperti di comunità, perché la vivono abitualmente sul campo. Il tutto del bene comune è superiore alla parte. La foto di gruppo è sempre meglio di qualsiasi *selfie*.

#### V. LE DOMANDE APERTE

La teologia morale sociale offre un contributo di riflessione affinché la politica non sia un'esperienza puramente tecnica di gestione del potere, ma autenticamente umana, capace di far progredire la vita sociale. Lo insegna papa Francesco concludendo il capitolo V dell'enciclica *Fratelli tutti*, dedicato alla politica. Non esita a porre le domande aperte, persino laceranti, del politico impegnato:

Pensando al futuro, in certi giorni le domande devono essere: “A che scopo? Verso dove sto puntando realmente?”. Perché, dopo alcuni anni, riflettendo sul proprio passato, la domanda non sarà: “Quanti mi hanno approvato, quanti mi hanno votato, quanti hanno avuto un'immagine positiva di me?”. Le domande, forse dolorose, saranno: “Quanto amore ho messo nel mio lavoro? In che cosa ho fatto progredire il popolo? Che impronta ho lasciato nella vita della società? Quali legami reali ho costruito? Quali forze positive ho liberato? Quanta pace sociale ho seminato? Che cosa ho prodotto nel posto che mi è stato affidato?”.<sup>39</sup>

La qualità dei legami sociali è il metro di misura di un servizio politico. La Chiesa può educare i politici non solo a verificare l'onestà del proprio impegno o la capacità di mantenere fede alla parola data, ma anche a prestare ancora di più attenzione al servizio raffinato di tessitura relazionale. Un lavoro che richiede di uscire dalla preoccupazione di sé per entrare nella logica del bene comune. Scopriamo così il senso profondo del bene comune: non un insieme di cose da fare, ma l'apertura al Trascendente e un modello di rapporti sociali capace di far fiorire la vita delle persone e di farle sentire a casa nella comunità civile. La politica è al servizio della pace sociale: libera energie inesplorate, rafforza i legami,

<sup>38</sup> FRANCESCO, Enc. *Laudato si'*, 24 maggio 2015, n. 219.

<sup>39</sup> FRANCESCO, Enc. *Fratelli tutti*, n. 197.

ricosce le competenze e i doni, avvia processi. Aveva ragione il sindaco La Pira a immaginare la storia come un mare immenso, in cui si annunciano correnti superficiali, talvolta tempestose, ma di breve durata, e correnti profonde negli abissi, che tendono ad armonizzarsi. Scriveva:

Anche nel profondo della storia umana, così agitata alla superficie, vi sono delle grandi e misteriose correnti che trascinano in un senso ben preciso: verso l'unità e la pace. Bisogna saperle individuare. Ed è questa la funzione più alta della cultura. Il politico che tiene gli occhi fissi alla superficie non vede che cosa avviene nel profondo.<sup>40</sup>

Restando nella metafora, l'allenamento del politico è come l'immersione subacquea: abitare le correnti profonde che sanno costruire pacificazione e senso, piuttosto che tentare di stare in equilibrio sulle onde soggette a cambiamenti repentini. Meglio *sub* che *surf*.

<sup>40</sup> Si tratta di un'intervista concessa nel 1976 al quotidiano «Il Popolo», raccolta in *La Pira autobiografico. Pagine antologiche*, SEI, Torino 1994.



# DOTTRINA SOCIALE ED ECONOMIA: QUALE DIALOGO?

## *Social Doctrine and Economics: What Dialogue?*

CRISTIAN MENDOZA\*

**RIASSUNTO:** In questo articolo si intende esaminare la possibilità di un dialogo tra la morale sociale della Chiesa cattolica e la scienza economica. In primo luogo, ci si chiede se sia possibile un dialogo e si discutono i motivi per cui esso sembra auspicabile. In secondo luogo, vengono presentate alcune delle diverse teorie economiche e le loro ricadute antropologiche: l'economia di pianificazione centralizzata, propria del sistema marxista o socialista puro; l'economia neoclassica che deriva dalla filosofia morale di Adam Smith; l'economia neo-keynesiana, sostenuta dai seguaci di John Maynard Keynes, che prevede un notevole intervento dello Stato nello sviluppo economico; e, infine, la scuola austriaca di economia, che sottolinea con forza la necessità di una maggiore libertà personale nell'ambito economico. La terza parte dello studio traccia una mappa del dialogo tra le due discipline, che si basa sulla distinzione tra mezzi economici e fini etici, nonché sulla distinzione tra ciò che è basilare e ciò che è importante per lo sviluppo della persona. Da questa mappa emergono quattro concetti importanti, che sono stati presenti in tutte le esposizioni del Magistero: l'organizzazione di ciò che è materiale, la giustizia sociale, il lavoro umano e la vocazione divina dell'agente economico. A modo di conclusione, si prendono in considerazione le posizioni dell'economia civile e altre proposte che il Magistero ha affrontato con particolare interesse negli ultimi anni.

**PAROLE CHIAVE:** Dottrina sociale della Chiesa, Capitalismo, Socialismo, Neo-keynesianesimo, Economia civile.

**ABSTRACT:** This article aims to examine the possibility of a dialogue between the social morality of the Catholic Church and economic science. First, it asks whether such a dialogue is possible and discusses the reasons why it appears desirable. Second, it presents several economic theories and their anthropological implications: the centrally planned economy characteristic of the Marxist or pure socialist system; neoclassical economics, which derives from Adam Smith's moral philosophy; the neo-Keynesian economics of the followers of John Maynard Keynes, which advocates significant state intervention in economic development; and finally, the Austrian School of economics, which strongly emphasizes the need for greater personal freedom in the economic sphere. The third part of the study outlines a framework for dialogue between the two disciplines. This framework is shaped by the distinction between economic means and ethical ends, as well as by the distinction between what is basic and what is important for the development of the human person. From this framework emerge four key concepts that have been present throughout the teachings of the Magisterium: the organization of material goods, social justice, human labor, and the divine vocation of the economic agent. By way of conclusion, the article considers the positions of civil economy and other proposals that the Magisterium has addressed with particular interest in recent years.

**KEYWORDS:** Catholic Social Teaching, Capitalism, Socialism, Neo-Keynesian Economics, Civil Economy.

ANNALES THEOLOGICI I (2026), VOL. 40, 203-223

e-ISSN 1972-4934

DOI 10.17421/ATH401202613

\* Cristian Mendoza è professore straordinario di Morale Sociale e Dottrina Sociale della Chiesa presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce ed è direttore del Centro Cristianesimo e Società della medesima università ([www.cristianesimo-societa.org](http://www.cristianesimo-societa.org)). Orcid: 0000-0002-1496-3743.

SOMMARIO: I. *Introduzione: il riorientamento dell'economia nel Vangelo.* II. *Una mappa per il dialogo: fini e mezzi - il basilare e l'importante.* III. *Le diverse teorie economiche.* IV. *Le teorie economiche e le dimensioni del dialogo con la morale sociale.* 1. L'organizzazione materiale. 2. La libertà nella società. 3. Il lavoro umano. 4. La vocazione dell'essere umano. 5. Conclusione.

## I. INTRODUZIONE: IL RIORIENTAMENTO DELL'ECONOMIA NEL VANGELO

Il mistero dell'Incarnazione indica che la nascita di Cristo orienta in modo nuovo tutti i beni creati verso la Passione, la Morte e la Resurrezione del Signore (cfr. Mt 28,6). La vita di Gesù ha comportato l'uso di numerosissimi beni materiali: *alimenti* come i pani e i pesci (cfr. Mc 6,37), il vino delle nozze di Cana (cfr. Gv 2,1); *strumenti* come la sua tunica, gli attrezzi che utilizzava per il suo lavoro di artigiano (cfr. Mc 6,3) o i sandali che gli servivano per camminare; *mezzi di trasporto* come una barca (cfr. Mt 9,1) o l'asino al momento del suo ingresso a Gerusalemme (cfr. Gv 12,14). I beni materiali, che siano abbondanti o meno, non sono semplicemente utili, ma sono in realtà necessari affinché Cristo possa compiere la volontà di Dio Padre, che è la redenzione dell'umanità mediante la Sua morte sulla Croce. La vita di Cristo si conclude quando il Signore viene spogliato di tutti i beni materiali, insegnandoci che è venuto su questa terra senza nulla e che se ne va senza nulla.<sup>1</sup>

I discepoli del Signore imitano la Sua vita, convinti che tutti i beni terreni che non portano ad accettare la volontà divina siano superflui o addirittura dannosi per la propria salvezza (cfr. Atti 5,3). La scena evangelica del giovane ricco che non poté seguire il Signore perché aveva molti beni ne è l'esempio paradigmatico (cfr. Lc 18,23). Il giovane, obbediente alla volontà di Dio fin dall'adolescenza, fu chiamato alla perfezione cristiana, ad abbandonare ogni sicurezza terrena ponendosi sotto la protezione della Divina Provvidenza. Anche nella sua storia personale i beni materiali avrebbero potuto essere un mezzo per vivere secondo la chiamata di Gesù, non conservandoli, ma abbandonandoli per fare la Sua volontà.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Tutti i riferimenti biblici sono tratti dall'edizione CEI 2008 reperibile online: [www.bibbiaedu.it](http://www.bibbiaedu.it).

<sup>2</sup> «Qual è la forma della loro “chiamata”? Un invito, non un comando; un'offerta, cui si è liberi di aderire o meno. Qual è il contenuto dell'invito? “Seguire” Gesù, non “lasciare” tutto e tutti, tanto meno “liquidare” i propri beni o “rompere” coi propri

Il nuovo orientamento dei beni creati verso la volontà di Dio fa esclamare sorpresi gli apostoli: «E chi può essere salvato?»; Gesù risponde loro che «È più facile infatti per un cammello passare per la cruna di un ago, che per un ricco entrare nel regno di Dio!» (Lc 18,25). *Il cristianesimo propone una subordinazione radicale delle realtà terrene alla volontà di Dio.* Questa esigenza della vita cristiana arriva senza compromessi fino al giorno d'oggi e deve essere presa come riferimento quando ci si chiede quale sia il rapporto, sempre che sia possibile, tra l'economia e gli insegnamenti della morale sociale.

La suddetta subordinazione non impedisce ai cristiani di partecipare pienamente alla dinamica economica, dal momento che il cristianesimo non nega il valore né l'importanza dell'economia, ma semplicemente la colloca al suo giusto posto. I modelli economici spiegano il comportamento umano in modo molto limitato, poiché nella società esistono – ed è bene che esistano – molte scelte di carattere non economico. L'economia ci dice molto della nostra società, ma non tutto, e spesso nemmeno ciò che è più importante. Secondo Mary Hirschfeld, esistono tre modi di concepire il rapporto tra teologia ed economia. Il primo modo consiste nel pensare che l'economia debba essere dominante nella relazione tra le due discipline, il secondo nel pensare che siano in qualche modo complementari, mentre il terzo consiste nel considerare la teologia come la lente attraverso la quale osservare tutta la realtà. L'autrice cerca di studiare l'economia secondo il terzo approccio.<sup>3</sup>

L'economista Ludwig von Mises adotta il primo approccio nel suo modo di concepire il rapporto tra cristianesimo ed economia. Egli sostiene che il cristianesimo dei primi secoli esigeva dai fedeli il totale abbandono delle realtà create per raggiungere la pienezza della fede. Un dialogo tra il creato e il soprannaturale non sembrava possibile, perché i due sembravano incompatibili alla radice. Questo modo di intendere la *sequela Christi* avrebbe determinato una *forma mentis* che rendeva

familiari; il “lasciare” è soltanto una conseguenza del “seguire”, perché colui che si segue è un predicatore itinerante» (A. TOSATO, *Economia di Mercato e Cristianesimo*, Borla, Roma 1994, 35).

<sup>3</sup> «*The task of theologians or philosophers is to identify what ends are worthy of pursuit. The task of economists is to determine the best policies or institutions for achieving those ends*» (M.L. HIRSCHFELD, *Aquinas and the Market. Toward a Humane Economy*, Harvard University Press, Cambridge [MA] 2018, 13).

i cristiani degli agenti anti-economici. Nel suo trattato *L'azione umana*, Von Mises propone il seguente esempio per chiarire il suo pensiero: chi crede che gli incantesimi siano possibili e trova un animale malato, può cercare uno stregone più potente per lanciare un nuovo incantesimo sull'animale, ma, una volta esaurite le formule magiche, quella stessa persona smetterà di agire. Se invece si cambia il proprio modo di pensare e ci si rende conto che forse l'animale non è stregato, ma malato, le possibilità di agire si moltiplicano, perché è possibile trovare un veterinario e somministrare medicine alla bestia.<sup>4</sup> Se il cristianesimo stabilisce come categoria mentale il totale abbandono dei beni creati, le possibilità di agire nella società per produrre e moltiplicare la ricchezza sono molto limitate. Von Mises celebra il fatto che, a suo parere, i cristiani hanno ristabilito un dialogo con il mondo economico, adattando gli insegnamenti del Vangelo alla nuova realtà economica. Angelo Tosato ritiene che Von Mises sbaglia nel suo giudizio sulla predicazione di Gesù, soprattutto perché non comprende l'espressione riportata in Gv 18,36: «Il mio regno non è di questo mondo». Tosato osserva che la Bibbia è una fonte di moralità e che, pertanto, i cristiani non adattano gli insegnamenti biblici alle sfide moderne. Il cristianesimo non ha mai negato il valore delle cose terrene né ha imposto ai fedeli la povertà materiale. Al contrario, l'Incarnazione significa l'elevazione delle realtà temporali verso l'eternità e la Resurrezione è la promessa che ogni opera compiuta in questo mondo risuonerà nell'eternità.<sup>5</sup>

La seconda impostazione pone sullo stesso piano la scienza economica e gli insegnamenti del Vangelo. I cristiani sanno di poter imitare Cristo nel lavoro, perché il Signore ha lavorato per molti anni come artigiano, ma sono anche convinti di non avere una dimora definitiva in questo mondo (cfr. Eb 13,14). È possibile abbandonare tutto ciò che si possiede in nome di Dio, ma è anche possibile, in Suo nome, conservare e far fruttificare tutti i propri beni, se questa è la volontà del Padre.<sup>6</sup> Gesù

<sup>4</sup> Cfr. L. VON MISES, *L'azione umana. Trattato di economia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016: tit. orig. *Human Action: A Treatise on Economics*, Von Mises Institute, Auburn 1998 [1949], 118.

<sup>5</sup> Cfr. TOSATO, *Economia di Mercato*, 38.

<sup>6</sup> «Se l'uso dei beni terreni e ogni onesta soddisfazione che è possibile trarne, tornano utili ad accrescere e a ricompensare la virtù; se la magnificenza e il benessere della città terrena, che sono la fonte del più nobile onore della società, si ispirano alla magni-

chiede al giovane ricco di lasciare tutto per seguirlo (cfr. Mt 19,16-30, Mc 10,17-27, Lc 18,18-30), ma allo stesso tempo mantiene l'amicizia con Giuseppe di Arimatea, che la Scrittura definisce un uomo ricco (cfr. Mt 27,57-60), senza mai chiedergli di rinunciare ai suoi beni per raggiungere la perfezione. L'idea che la perfezione cristiana risieda nell'avere o non avere ricchezze, ovvero beni materiali, è un materialismo inaccettabile.<sup>7</sup> Infatti, secondo gli economisti e i teologi, i beni finiti non possono soddisfare mai lo spirito umano, quindi la felicità dell'essere umano non risiede nel semplice piacere causato dal possesso di beni creati.<sup>8</sup> San Tommaso d'Aquino afferma che si prova gioia in modo naturale quando si raggiunge il fine, ma è il fine, non il piacere, a costituire la felicità. Non cerchiamo ciò che vogliamo per il piacere del processo di ricerca, ma proviamo gioia quando otteniamo ciò che vogliamo.<sup>9</sup> Attribuire lo stesso valore all'economia e alla vita morale può confondere chi compie questo ragionamento. Sarebbe come pensare che le perle abbiano un grande valore perché gli uomini si tuffano in acqua per raccoglierle, mentre in realtà sono le perle ad avere un grande valore e gli uomini si tuffano in acqua per raccoglierle.<sup>10</sup> Il Magistero non indica il rapporto tra teologia ed economia come quello tra due campi di studio uguali, ma insiste sul ruolo guida della dinamica economica proprio della morale. Ciò, come si vedrà più avanti, non significa che i pastori siano esperti in materia economica.

La terza prospettiva suggerisce che la perfezione cristiana consiste nel seguire la volontà del Padre per ciascuno dei suoi fedeli. Cristo non definisce il suo primato nella povertà, tanto meno se intesa come realtà

ficenza e al benessere della città eterna, non vi è nulla di disdicevole per la razionalità dell'uomo, né di contrario alle disposizioni divine» (LEONE XIII, Enc. *Laetitiae Sanctae*, 8 settembre 1893, ASS 26 [1893-94] 193-199). La versione italiana dei documenti del Magistero è presa dal sito ufficiale della Santa Sede, [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

<sup>7</sup> «A volte, si accentua, di esso, il “vendi tutto”, a volte invece il “dallo ai poveri”; cioè, ora lo spogliamento in vista di una radicale sequela di Cristo, ora la preoccupazione per i poveri» (R. CANTALAMESSA, *Povertà, Ancora*, Milano 1996, 43).

<sup>8</sup> «*For both Aquinas and for economists, human desire cannot be satiated by finite goods. Rather, we are driven by the desire for more*» (HIRSCHFELD, *Aquinas and the Market*, XV).

<sup>9</sup> «*Aquinas argues that delight in attaining an end naturally follows on reaching one's end, but it is the end itself that constitutes happiness. We do not seek what we want in order to take pleasure in it; rather, we take pleasure in getting what we want*» (*ibidem*, 96).

<sup>10</sup> Cfr. R. WHATLEY, *Introductory Lectures on Political Economy*, B. Fellowes, London 1832, 253.

solo materiale, ma nella carità: «Nessuno ha un amore più grande di chi dà la vita per i propri amici (Gv 15,13)».<sup>11</sup> In definitiva, il compito della morale sociale della Chiesa è indicare come raggiungere, da una prospettiva morale, un ordine sociale in cui tutti abbiano la possibilità di scoprire la propria vocazione e di seguirla.

## II. UNA MAPPA PER IL DIALOGO: FINI E MEZZI - IL BASILARE E L'IMPORTANTE

Con l'idea di tracciare una mappa per un possibile dialogo tra l'insegnamento morale cristiano e la dimensione economica, propongo di adottare due coordinate: l'idea che il cristianesimo è obbedienza a Dio e orienta in questo modo il fine di ogni essere umano e l'idea che il modo in cui vengono utilizzati i beni creati è solo un mezzo per raggiungere tale fine.<sup>12</sup> Ciò significa che la dimensione economica non può mai essere il fine dell'essere umano. Sostenere il contrario, infatti, significherebbe ridurre la dignità umana al semplice possesso di cose, valutare ciò che si è in base a ciò che si possiede e affermare che l'unica cosa che conta è il benessere terreno, il che equivale all'idolatria del materiale. Tale subordinazione dell'economia, intesa quindi come mezzo per raggiungere il fine morale dell'essere umano, permette di superare il rischio di porre l'economia e la morale sullo stesso piano, optando per l'una o per l'altra, come se fosse giusto arricchirsi a prescindere dall'etica o come se la vita morale fosse necessariamente contraria allo sviluppo economico del proprio ambiente sociale.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Cfr. HIRSCHFELD, *Aquinas and the Market*, 56.

<sup>12</sup> «La morale, allora, sarebbe questa *ricerca razionale sul contenuto della felicità*, un sapere su cosa vogliamo in realtà, e su come ciò si articola nei diversi ambiti e nelle varie decisioni della vita» (A. BELLOCCO, F.J. INSA, *Avviamento alla teologia morale. Natura, metodo, storia*, Edusc, Roma 2023, 12).

<sup>13</sup> «L'economia, infatti, è solo un aspetto ed una dimensione della complessa attività umana. Se essa è assolutizzata, se la produzione ed il consumo delle merci finiscono con l'occupare il centro della vita sociale e diventano l'unico valore della società, non subordinato ad alcun altro, la causa va ricercata non solo e non tanto nel sistema economico stesso, quanto nel fatto che l'intero sistema socio-culturale, ignorando la dimensione etica e religiosa, si è indebolito e ormai si limita solo alla produzione dei beni e dei servizi» (GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus Annus*, 1 maggio 1991, n. 39).

Pertanto, la prima coordinata per un dialogo sano tra l'economia e la morale sociale della Chiesa è il rapporto tra l'economia e la morale con il mondo dei fini e dei mezzi. I mezzi vengono scelti in vista di un fine, che può essere coerente o meno con la fioritura della persona. Fare uso di strumenti economici per schiavizzare o sfruttare esseri umani è un atto che distrugge, o almeno diminuisce notevolmente, la dignità delle persone coinvolte in tale processo.<sup>14</sup> Quando il fine scelto è dannoso per l'essere umano, l'uso di mezzi più perfezionati comporta un danno maggiore alla sua dignità. Se lo scopo è buono, come ad esempio aiutare i più bisognosi, ma i mezzi non consentono di raggiungerlo, allora tali mezzi non solo sono inefficienti, ma anche disumani. Da ciò deriva il fatto che la pratica di alcune teorie economiche finisce per corrompere intere nazioni.

La seconda coordinata risiede nella comprensione di ciò che è basilare, da un lato, e di ciò che è importante, dall'altro, per l'essere umano. La dimensione economica, che si occupa della produzione e della distribuzione adeguata dei beni materiali è basilare, in quanto l'essere umano è un essere corporeo. Tuttavia, la corporeità non è ciò che è più importante nell'essere umano, che è anche razionale e spirituale. Soddisfare i bisogni materiali non garantisce la felicità dell'uomo, le cui aspirazioni superano di gran lunga il limite del terreno.<sup>15</sup>

Queste due coordinate con due variabili consentono, quindi, di definire le aree di dialogo tra la dimensione economica e l'insegnamento morale cristiano:

<sup>14</sup> Cfr. B. BENESTAD, *Church, State and Society: An Introduction to Catholic Social Teaching*, CUA Press, Washington D.C. 2010, 39; CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, n. 17. «Riscoprire e far riscoprire la dignità inviolabile di ogni persona umana costituisce un compito essenziale, anzi, in un certo senso, il compito centrale e unificante del servizio che la Chiesa e, in essa, i fedeli laici sono chiamati a rendere alla famiglia degli uomini» (GIOVANNI PAOLO II, Esort. ap. *Christifideles Laici*, 30 dicembre 1988, n. 37).

<sup>15</sup> Cfr. R. DOMINGO, G. RODRÍGUEZ-FRAILE, *Espiritualizarse*, Rialp, Madrid 2024. Gli autori sostengono la necessità umana di elevarsi sul piano spirituale, lasciandosi alle spalle il livello corporeo e semplicemente razionale. Con un'interessante descrizione del cervello umano, affermano che il livello più elementare che condividiamo con gli animali (paleencefalo) può bloccare le nostre azioni, così come il secondo livello (mesencefalo) che controlla le nostre emozioni. Solo il terzo livello del cervello (telencefalo) ci permette di riflettere e raggiungere la pace che tanto cerchiamo.

	Basilare	Importante
Fini	Il lavoro umano	La vocazione dell'essere umano
Mezzi	L'organizzazione dei beni materiali	La libertà nella società

La mappa consente di esplorare alcuni concetti che interessano entrambe le discipline. Dal punto di vista teologico, Benedetto XVI suggerisce, ad esempio che i cristiani dovrebbero avere lo stesso interesse per la carità che per la vita sacramentale.<sup>16</sup> Aggiunge, inoltre, che si tratta di un compito da svolgere insieme a coloro che, come i cristiani, sono preoccupati per l'andamento del mondo in cui vivono.<sup>17</sup> Entrambe le discipline, la morale e l'economia, si ritrovano nella persona che agisce in questo ambito economico, poiché ogni azione umana nella dinamica economica è un atto libero e quindi risponde a un'intenzione morale.<sup>18</sup>

L'economia può essere un mezzo efficiente in considerazione della natura razionale e spirituale dell'essere umano, ad esempio perché consente l'acquisizione della proprietà privata attraverso il proprio lavoro. Il contesto economico deve garantire allo stesso modo che ogni persona possa liberamente e responsabilmente mettere i propri talenti e beni al servizio degli altri.<sup>19</sup> In definitiva, il dialogo tra la morale sociale e la dinamica economica potrebbe incentrarsi sul rispetto della proprietà privata, del lavoro umano, della giustizia sociale e sulla costruzione di una civiltà dell'amore e di una cultura della vita, valori propri della vocazione cristiana.<sup>20</sup>

Poiché la scienza economica non è unitaria, le sue molteplici teorie danno origine a numerosi strumenti che possono facilitare o, al contrario, ostacolare i fini dell'essere umano. Per evitare generalizzazioni ed errori grossolani, verranno brevemente analizzate le teorie economiche

<sup>16</sup> Cfr. BENEDETTO XVI, Enc. *Deus Caritas Est*, 25 dicembre 2005, n. 22.

<sup>17</sup> Cfr. *ibidem*, n. 29.

<sup>18</sup> PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2004, n. 334.

<sup>19</sup> Cfr. BENESTAD, *Church, State, and Society*, 317.

<sup>20</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus Annus*, n. 41.

più rilevanti. Tutte le teorie economiche ruotano attorno a tre domande: cosa è necessario produrre? In che quantità? Chi decide cosa e quanto produrre? Le teorie differiscono tra loro per le risposte che danno.<sup>21</sup>

### III. LE DIVERSE TEORIE ECONOMICHE

Le teorie economiche più conosciute possono essere raggruppate in quattro categorie: il collettivismo di matrice marxista, le correnti neo-classiche risalenti a Smith, il neo-keynesismo e la scuola austriaca di economia. È opportuno definire brevemente queste teorie per valutare se la loro applicazione favorisca o meno gli obiettivi umani di cui abbiamo parlato e i mezzi per raggiungerli.

*Il socialismo puro di matrice marxista* è una teoria che si concentra soprattutto sullo sviluppo materiale dei popoli, dando per scontato che esista un rapporto di necessità tra l'uomo e la natura. Quando qualcuno ha fame (bisogno soggettivo), deve soddisfare questo bisogno con il cibo (realtà oggettiva). Ciò porta l'uomo ad agire, ma quando il suo bisogno viene frustrato, ad esempio quando l'azione non porta alla soddisfazione dei propri bisogni, specialmente quando il lavoro non dà frutti al lavoratore, allora quel bisogno frustrato animalizza l'uomo, lo rende permanentemente inquieto.<sup>22</sup> Basata su un'antropologia falsa perché materialista e atea, è inoltre una teoria economica errata perché disincentiva il lavoro. Quando lo sforzo personale non ha alcuna influenza sui risultati economici, chi desidera lavorare molto e bene perde la motivazione a farlo. Chi invece non è stato educato al lavoro e riceve comunque una parte dei risultati economici grazie alla distribuzione dei beni, non potrà in alcun caso impegnarsi a lavorare.<sup>23</sup> Gli incentivi negativi al lavoro rendono questa teoria economica non solo un errore che porta alla miseria generalizzata, ma, negando ogni dimensione trascendente a ciò che è terreno, genera una dinamica economica con-

<sup>21</sup> «The market prices tell the producers what to produce, how to produce, and in what quantity. The market is the focal point to which the activities of the individuals converge. It is the center from which the activities of the individuals radiate» (VON MISES, *Human Action*, 258).

<sup>22</sup> Cfr. J.-Y. CALVEZ, *Marx et le Marxisme. Une pensée, une histoire*, Eyrolles, Paris 2007, 30.

<sup>23</sup> Cfr. Á. RODRÍGUEZ LUÑO, *Stato e Libertà. Introduzione all'etica politica*, Edusc, Roma 2021, 67-68.

traria al vero fine dell'essere umano.<sup>24</sup> Nelle parole di san Paolo VI: «Senza dubbio l'uomo può organizzare la terra senza Dio, ma “senza Dio egli non può alla fine che organizzarla contro l'uomo. L'umanesimo esclusivo è un umanesimo inumano”».<sup>25</sup>

*L'economia classica*, che ha avuto origine dalle riflessioni di Adam Smith, riteneva che l'interesse proprio degli attori economici avrebbe consentito lo sviluppo di tutti i cittadini.<sup>26</sup> Secondo questa impostazione, sarebbe possibile pianificare in un certo modo la produttività sulla base di modelli matematici. La teoria di Smith consisteva soprattutto in una filosofia morale, una sorta di osservazione del comportamento umano. Quando alcune persone lavorano nei campi, possono accumulare i frutti raccolti e venderne una parte in città. L'abbondanza di beni permette ad alcune persone di lasciare la campagna per dedicarsi ad altre attività in città, come la fabbricazione di strumenti che possono facilitare la produzione agricola. Più le persone creative inventano nuovi strumenti di capitale, maggiore e più facile sarà la produzione agricola, generando così una spirale positiva di sviluppo economico. Il rischio dei modelli neoclassici risiede nel progettare modelli per le dinamiche economiche che non tengono conto della libertà umana e spingono le persone a desiderare beni di cui in realtà non hanno bisogno. Come osserva Gabriel Zaid, una volta fatta propria l'idea che non esista nessun Dio che possa raddrizzare i torti, chi può occuparsi della redenzione dell'uomo se non l'uomo stesso, che ha raggiunto tale consapevolezza?<sup>27</sup> In definitiva, non è possibile pensare che l'essere umano possa rientrare in un modello economico, perché le persone non seguono schemi predefiniti. Utilizzare metodi propri delle scienze naturali come la fisica, la chimica e la biologia per le scienze sociali è un riduzionismo antropologico.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus Annus*, n. 41; BENEDETTO XVI, Enc. *Spe salvi*, 30 novembre 2007, n. 50.

<sup>25</sup> PAOLO VI, Enc. *Populorum Progressio*, 26 marzo 1967, n. 42.

<sup>26</sup> «*It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity, but to their self-love, and never talk to them of our own necessities, but of their advantages*» (A. SMITH, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Great Minds Series, Prometheus Books, New York 1991 [1776], 12).

<sup>27</sup> Cfr. G. ZAID, *El progreso improductivo*, Colegio de México, México 2004, 80.

<sup>28</sup> Cfr. F. VON HAYEK, *Studies on the Abuse and Decline of Reason. Text and Documents*, ed. Bruce Caldwell, The University of Chicago Press, Chicago 2010, 77.

*La teoria interventista* di John Maynard Keynes ha segnato una svolta nel pensiero economico. L'economista inglese riteneva che la domanda di beni fosse il motore dell'economia, contrapponendosi così a Jean Baptiste Say, secondo il quale, invece, era l'offerta a rappresentare il punto di partenza della crescita economica. Keynes affermava che, affinché un'economia cresca, è necessario aumentare il consumo di beni; pertanto, lo Stato deve aumentare l'accesso al credito, diminuire gli incentivi al risparmio e favorire gli scambi economici. Tale teoria fu adottata dai governi europei dopo la Seconda Guerra Mondiale, in quanto attribuiva allo Stato un'influenza considerevole sull'andamento economico, un aspetto particolarmente rilevante per la ricostruzione dell'Europa. Il risultato di alcuni decenni di applicazione di questa teoria è una società dei consumi, fondata sul debito pubblico e privato.<sup>29</sup>

*La scuola austriaca di economia* nasce dal pensiero di Carl Menger, che era alla ricerca di un'economia meno guidata dalla matematica e priva di qualsiasi intervento coercitivo. Tra i suoi principali esponenti, figurano Friedrich Hayek e Ludwig von Mises, che, oltre all'impossibilità di applicare le categorie delle scienze naturali alle scienze sociali, sottolineano l'*azione individuale* come chiave dello sviluppo economico. Hayek osserva che, per orientarsi in una foresta, non è necessario che l'autorità forestale indichi con dei cartelli da che parte si trovano le possibili uscite, ma è sufficiente che ogni persona osservi le tracce lasciate da chi è passato prima di lei, che man mano formano un sentiero che porta all'uscita. Allo stesso modo, l'economia non può essere guidata dallo Stato né da modelli economici, ma è l'agire libero e responsabile degli altri attori nella sfera economica quello che orienta ogni individuo.<sup>30</sup> Si tratta di una teoria economica che non è stata sufficien-

<sup>29</sup> «In breve Keynes ci dice che spendere di più, risparmiare meno e andare sempre più a fondo nel debito è il sistema per renderci più ricchi» (RODRÍGUEZ LUÑO, *Stato e Libertà*, 118-119). Su questo tema, si veda lo studio citato, ben documentato.

<sup>30</sup> «*The way in which footpaths are formed in a wild broken country is such an instance. At first everyone will seek for himself what seems to him the best path. But the fact that such a path has been used once is likely to make it easier to traverse and therefore more likely to be used again; and thus gradually more and more clearly defined tracks arise and come to be used to the exclusion of other possible ways. Human movements through the region come to conform to a definite pattern which, although the result of deliberate decisions of many people, has yet not been consciously designed by anyone*» (VON HAYEK, *Studies on the Abuse*, 104).

temente presa in considerazione dalla morale sociale, forse perché il contesto in cui alcuni dei suoi esponenti hanno scritto li fa apparire come individualisti reazionari o contrari alla tutela che comunque deve esercitare la sfera politica. Tuttavia, la teoria in questione non auspica un anarchismo economico, ma che lo Stato rimanga entro i limiti delle sue funzioni specifiche.

#### IV. LE TEORIE ECONOMICHE E LE DIMENSIONI DEL DIALOGO CON LA MORALE SOCIALE

Ciascuno dei concetti delineati finora, tramite le categorie di *fini* e *mezzi*, elementi *basilari* e *importanti*, viene sviluppato in modo diverso dalle teorie economiche. Non tutte facilitano allo stesso modo il raggiungimento dei veri fini dell'uomo; anzi, in alcuni casi, l'applicazione pratica di queste teorie risulta contraria al fine che esse assicurano di perseguire.

##### 1. *L'organizzazione materiale*

Il primo quadrante, costituito dalla scelta di alcuni mezzi materiali basilari in vista del fine dell'essere umano, rappresenta il campo d'azione a cui si limita il socialismo marxista. Parafrasando Machiavelli, Marx pensa al mondo così com'è e non per come dovrebbe essere. Propone l'abolizione della proprietà privata e l'affidamento dell'istruzione dei figli allo Stato, al fine di garantire che la società diventi un motore di sviluppo senza fine.<sup>31</sup> La morale sociale della Chiesa, già secoli prima della *Rerum Novarum* di Leone XIII, affermava che la proprietà privata è parte inalienabile della dignità della persona umana.<sup>32</sup> Come dimostra Ignacio Ramoneda, possedere liberamente significa essere una persona, mentre privare qualcuno dei beni materiali contro la sua volontà significa attentare gravemente alla sua dignità. Inoltre, per negare la dimensione spirituale dell'essere umano, il modo più efficace è negare la proprietà privata, «per-

<sup>31</sup> Cfr. E. COLOMER, *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*, vol. III: *El postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger*, Biblioteca Herder, Barcelona 1990, 117-217.

<sup>32</sup> Cfr. A. CHAFUEN, *Cristiani per la libertà. Radici cattoliche dell'economia di mercato*, Liberilibri, Macerata 2007.

ché senza proprietà privata non può darsi lo specifico rapporto con Dio di dominare il creato, non ci si può mantenere la relazione con Dio». <sup>33</sup> La morale sociale della Chiesa ricorda quindi al socialismo di matrice marxista l'obbligo di rispettare sia la proprietà privata che la destinazione universale dei beni. Inoltre, indica che l'educazione dei figli è uno dei compiti principali dei genitori e che, in nome del principio di sussidiarietà, lo Stato non può sottrarre loro questo dovere e diritto inalienabile. <sup>34</sup>

Le scuole neoclassica e nekeynesiana utilizzano altri mezzi per privare la popolazione della sua proprietà privata contro la sua libertà. Le politiche monetarie che consentono allo Stato di stampare carta moneta fanno sì che il denaro posseduto dalla popolazione perda il proprio valore. <sup>35</sup> L'aumento della moneta in circolazione, ottenuto tramite un meccanismo che non richiede l'ancoraggio all'oro o ad altre valute in libera circolazione fa sì che lo Stato abbia di fatto la possibilità di utilizzare risorse che non gli appartengono. Oltre all'abuso della politica monetaria, l'abuso della politica fiscale delle nazioni è il risultato dell'applicazione dei modelli neoclassici e nekeynesiani alle dinamiche economiche: se esistono i paradisi fiscali, è perché esistono gli inferni fiscali. <sup>36</sup> Quando lo Stato, in nome del bene comune, contrae debiti per mantenere in funzione la propria burocrazia, si trova nella stessa situazione di una famiglia che vive al di sopra delle proprie possibilità, pensando che saranno i nipoti a pagare i suoi debiti. Nelle parole di Jean-Yves Naudet, il modo in cui gli Stati più sviluppati si sono indebitati rende la nostra generazione una generazione di ladri. <sup>37</sup>

<sup>33</sup> I. RAMONEDA PÉREZ DEL PULGAR, *El Séptimo Mandamiento: Fundamento antropológico y social de la propiedad privada*, Edusc, Roma 2021, 142.

<sup>34</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus Annus*, n. 36.

<sup>35</sup> Cfr. J. HUERTA DE SOTO, *Moneta, credito bancario e cicli economici*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, 521.

<sup>36</sup> Cfr. J.Y. NAUDET, *La Doctrine sociale de l'Église. Une réponse pertinente aux désordres du monde*, vol. 3, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, Marseille 2019, 162.

<sup>37</sup> «Faire financer le fonctionnement courant, donc une partie des salaires des fonctionnaires ou des dépenses de santé, par les générations suivantes est la chose la plus immorale qui soit. La politique des financements par la dette nous transforme en une génération de voleurs» (*ibidem*, 226).

La Chiesa non invita alla redistribuzione dei beni, ma al rispetto della proprietà privata e alla generosità verso i più bisognosi, in virtù della sua opzione preferenziale per i poveri.<sup>38</sup> Le relazioni strettamente materiali non bastano a costruire la comunità umana e, quindi, sono necessarie altre virtù come la generosità, la liberalità e la misericordia.<sup>39</sup> In questo contesto di base dell'organizzazione materiale, la scuola austriaca ricorda che non sembra corretto pensare che una società diventi più ricca nella misura in cui si indebita maggiormente, risparmiando il meno possibile, per vivere al di sopra delle proprie possibilità.<sup>40</sup>

## 2. *La libertà nella società*

Il socialismo marxista richiede una pianificazione centralizzata dell'economia, con l'obiettivo di generare il maggior numero possibile di risorse nel minor tempo possibile. L'applicazione di questa teoria si avvale di mezzi che non tengono conto del fine trascendente dell'essere umano. In questo postulato non c'è spazio per decisioni non economiche: si dimentica, ad esempio, che le piramidi d'Egitto non furono costruite per motivi turistici, cioè per essere ammirate dagli uomini, ma per garantire il riposo eterno del faraone con la sua famiglia e i suoi servi. Gli archi di trionfo dell'antica Roma e i suoi monumenti erano un modo per garantire la stabilità dell'impero e il rispetto delle leggi. È naturale che le nazioni soggette alla dinamica marxista cerchino di nascondere la realtà ai propri cittadini o li spingano ad abbandonare la propria nazione. Concentrandosi sull'aspetto materiale, questa teoria nega la libertà dell'essere umano ed è quindi inaccettabile dal punto di vista morale.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> Cfr. M. SCHLAG, *The Preferential Option for the Poor and the Catholic Social Teaching*, in G.V. BRADLEY, E.C. BRUGGER (eds.), *Catholic Social Teaching A Volume of Scholarly Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, 462-482.

<sup>39</sup> Cfr. BENEDETTO XVI, Enc. *Caritas in Veritate*, 29 giugno 2009, n. 6.

<sup>40</sup> «Se non avessimo avuto un Keynes [...], la scienza economica sarebbe certo un po' più povera, ma i popoli sarebbero tanto più ricchi e non conoscerebbero i morsi dell'inflazione» (W. RÖPKE, *Al di là dell'offerta e della domanda. Verso un'economia umana*, Edizioni di «Via Aperta», Varese 1965, 221).

<sup>41</sup> PIO XI, Enc. *Divini Redemptoris*, 19 maggio 1937, nn. 4-5.

Nel suo famoso studio sulla “ricchezza delle nazioni”, Adam Smith aveva notato che, ciò che è importante per lo sviluppo economico va oltre l’abbondanza della ricchezza materiale. Ad esempio, nel XVI secolo la Penisola Iberica era stata inondata dall’oro proveniente dalle colonie, ma quell’aumento della ricchezza circolante non aveva portato a uno sviluppo economico, bensì un’esplosione dell’inflazione. La stessa quantità d’oro permetteva l’acquisto di più beni all’estero, e ciò aumentò gli acquisti. L’oro spagnolo fu rapidamente trasferito nei regni vicini, dove era possibile acquistare più beni con la stessa quantità d’oro.<sup>42</sup> Nella proposta di Smith, l’importante non è moltiplicare i mezzi materiali, ma il valore del lavoro. Un’ora di lavoro produttivo dovrebbe tradursi in una retribuzione maggiore, in quanto l’applicazione della divisione del lavoro aumenta la produttività e consente di generare maggiore ricchezza per tutti.<sup>43</sup> Si tratta di ciò che Smith chiamava un’economia del *trickle-down*.

Le altre teorie economiche, in particolare il modello neoclassico e la scuola austriaca, danno ampio spazio all’individualismo economico, che è stato recentemente criticato da Michael Sandel.<sup>44</sup> Le possibilità economiche consentono ai più ricchi di acquistare beni che non dovrebbero essere messi in vendita, come le cariche governative o il diritto di non rispettare la legge. I sistemi economici che conferiscono tutto il potere allo Stato o a gruppi di potere, consentendo loro di instaurare una struttura totalitaria, sono contrari alla libertà umana.<sup>45</sup> Il sistema neoclassico, in questo senso, non rispetta la libertà dei cittadini, perché la dinamica economica si limita, come esito immediato, a soddisfare la volontà di chi può pagare di più per ciò che desidera, anche se non ne

<sup>42</sup> SMITH, *Wealth of Nations*, 146-147.

<sup>43</sup> «*Labour alone, therefore, never varying in its own value, is alone the ultimate and real standard by which the value of all commodities can at all times and places be estimated and compared. It is their real price; money is their nominal price only*» (*ibidem*, 25-26).

<sup>44</sup> «*For the more we think of ourselves as self-made and self-sufficient, the harder it is to learn gratitude and humility. And without these sentiments, it is hard to care for the common good*» (M.J. SANDEL, *The Tyranny of Merit. What’s Become of the Common Good?*, Penguin Books, New York 2022, 19).

<sup>45</sup> «*Today the logic of buying and selling no longer applies to material goods alone, but increasingly governs the whole of life. It is time to ask whether we want to live this way*» (M.J. SANDEL, *What Money Can’t Buy. The Moral Limits of Markets*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2012, 6).

ha bisogno. L'idea che l'affare degli affari sia fare affari (*the business of business is business*) e che sia possibile vendere qualsiasi cosa ad acquirenti consapevoli è contraria alla dignità della persona.<sup>46</sup>

Il pontificato di Benedetto XVI ha avuto come tema centrale l'evitare la dittatura del relativismo. La forza della maggioranza, concentrata in uno Stato o in una democrazia mal interpretata, non garantisce che venga scelto il meglio per tutti i membri di una certa società. Inoltre, concentrarsi sulla crescita economica a breve termine senza tenere conto dell'armonia sociale, sia a livello aziendale che a livello di società in generale, è molto dannoso per la sostenibilità della crescita economica.<sup>47</sup>

Papa Francesco ha trattato molto questo aspetto, sottolineando l'importanza della scelta dei mezzi economici in vista di un fine umano. A riguardo, ha utilizzato un'immagine semplice: quando fai l'elemosina, non limitarti a lasciare cadere la moneta (il che risolve i bisogni primari), ma tocca la mano, guarda negli occhi. Infatti, la possibilità di stabilire una relazione umana nella dinamica socioeconomica è ciò che conferisce importanza alla scelta dei mezzi economici.<sup>48</sup>

La teoria economica ha iniziato a dialogare con questa dimensione dando origine a nuovi concetti come *capitale umano*, *capitale narrativo*, *capitale spirituale* della società. Si tratta di un avvicinamento a quell'ordine naturale che va dal materiale al trascendente e che si concretizza, tra le altre cose, nell'arte.

### 3. *Il lavoro umano*

Karl Marx sosteneva che i principi sociali del cristianesimo giustificassero la schiavitù e l'oppressione del proletariato, promettendo un tesoro in cielo in cambio della miseria sulla terra. Secondo Marx, i principi sociali del cristianesimo consistevano nell'affermazione della sottomissione reciproca e, in definitiva, di tutte le "virtù della canaglia" tra i fedeli della Chiesa. In una visione materialista tipica delle teorie socialiste pure, l'unica questione importante è la redistribuzione della ricchezza, senza preoccuparsi di come effettivamente sia stata generata, al punto che se ne dà

<sup>46</sup> Cfr. BENEDETTO XVI, Enc. *Caritas in Veritate*, n. 38.

<sup>47</sup> Cfr. *ibidem*, n. 37.

<sup>48</sup> Cfr. FRANCESCO, *Video-Messaggio per la festa di San Gaetano (San Cayetano) in Argentina*, 7 agosto 2013.

una visione grossolanamente semplificata. Il lavoro umano è un elemento in più della produzione economica e, pertanto, può essere sostituito in qualsiasi momento per ottenere una maggiore efficacia materiale.<sup>49</sup> Oggi, è Thomas Piketty a riproporre la redistribuzione del capitale come mezzo per garantire che il lavoro umano sia veramente valorizzato.<sup>50</sup>

Pur non essendo totalmente materialista, Adam Smith non ha elevato il lavoro umano molto al di sopra di uno scambio di talenti. Nel suo noto esempio della fabbrica di spilli, la divisione del lavoro è importante perché una persona da sola riesce a produrne poche decine al giorno, mentre il lavoro organizzato permette di fabbricarne migliaia nello stesso intervallo di tempo. Il modello estremo di sviluppo che considera il lavoro come un ingranaggio della macchina sociale è il taylorismo, che richiede la maggiore ripetizione possibile delle singole azioni in vista della massima efficienza sociale. Pierpaolo Donati osserva con preoccupazione che oggi si sta diffondendo sempre di più una cultura della liberazione dal lavoro, che secondo questo autore è negativa perché il lavoro umano è un bene.<sup>51</sup> Si cerca la “libertà dal lavoro” perché, in pratica, abbiamo creato dei veri e propri campi di concentramento aziendali, dove i dipendenti sono schiavizzati e sottoposti a una rigida gerarchia di comando. In altre parti del mondo, invece, si ottengono benefici economici che hanno come prezzo l’abbandono della propria nazione, della propria famiglia o delle proprie tradizioni religiose e culturali. Ciò fa sì che il lavoro umano perda molto del suo valore e significato.

Giovanni Paolo II affermava che il lavoro è un’opera di auto-configurazione umana. L’operaio che realizza qualcosa di materiale lascia sempre qualcosa della propria umanità in ciò che fa; infatti, il lavoro manuale ha sempre una dimensione razionale e spirituale. Per elevare la sua riflessione al di sopra del mero ambito politico in senso stretto (partitico), il Papa distingueva tra la dimensione oggettiva del lavoro, l’unica che interessava a Marx, ossia la cosa realizzata, e la dimensione soggettiva, ossia il perfezionamento morale e spirituale del lavoratore grazie al pro-

<sup>49</sup> Cfr. COLOMER, *El postidealismo*, 120.

<sup>50</sup> Cfr. T. PIKETTY, *Capital in the Twenty-First Century*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA) 2014.

<sup>51</sup> Cfr. P. DONATI, *Quale lavoro? L’emergere di una economia relazionale*, Marietti, Genova 2017, 13.

prio lavoro.<sup>52</sup> La spiritualità del lavoro e la possibilità di spiritualizzarsi attraverso il lavoro rendono quest'opera umana un fine vero e proprio dell'uomo. I termini con cui la Chiesa esprime questo concetto, come faceva anche Josemaría Escrivá, sono la "santificazione del lavoro".<sup>53</sup>

San Tommaso d'Aquino riteneva che il lavoro fosse l'attività propria dell'uomo, così come il nuoto lo è per i pesci e il volo per gli uccelli.<sup>54</sup> Il lavoro è un fine basilare, poiché ogni persona può e deve lavorare, *alle dovute condizioni* se si tratta di lavoro in senso stretto, *sempre* se si tratta di lavoro in senso spirituale e allargato. Quindi, una società che distrugge i mezzi naturali necessari al lavoro è una società che si sta autodistruggendo. Allo stesso tempo, una società che si concentra esclusivamente sul benessere, mirando a garantire in futuro la possibilità di non lavorare, è una società che si sta costruendo contro se stessa.

Ho voluto inserire il lavoro tra i fini, separandolo dai mezzi economici, perché il lavoro va ben oltre la sfera materiale: è, in definitiva, un atto di carità verso gli altri e, quindi, la porta d'accesso al fine ultimo di ogni essere umano, fine che consiste nell'incontro con il suo Creatore.<sup>55</sup>

#### 4. *La vocazione dell'essere umano*

Chiunque intraprenda un'attività economica ha per fine l'arricchirsi. Nessuno apre una pizzeria per perdere soldi. Questa esigenza risponde a un bisogno fondamentale nell'ambito dei mezzi scelti. Se, inoltre, la persona apre questa attività perché le piace preparare la pizza, il mezzo

<sup>52</sup> GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Laborem Exercens*, 14 settembre 1981, nn. 5-6.

<sup>53</sup> J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Cammino*, n. 359, disponibile su [www.escrivaworks.org](http://www.escrivaworks.org).

<sup>54</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Expositio Super Iob ad litteram*, in *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia*, t. 26, Iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio Fratrum Ordinis Praedicatorum, ad S. Sabina, Roma 1965, cap. 5, n. 7. Cfr. anche TOMMASO D'AQUINO, *Quodlibet VII*, in E. ALARCÓN (a cura di), *Corpus Thomisticum. S. Thomae de Aquino Opera omnia*, Universidad de Navarra, Pamplona 2000, <https://www.corpusthomisticum.org/>, q. 7, a. 1, co.; *Summa Theologiae*, in *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia*, t. 5, Iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio Fratrum Ordinis Praedicatorum, ex Typographia Polyglotta, Roma 1889, I, q. 102, a. 3, co. (dove l'Aquinato scrive che l'uomo è stato posto in Paradiso perché lo coltivasse e custodisse, «*ut operaretur*»). Non si tratta dell'intera attività naturale dell'uomo, la quale è ovviamente più vasta (*in primis religiosa*), perché il fine ultimo dell'essere umano è Dio.

<sup>55</sup> Cfr. BENEDETTO XVI, Enc. *Deus Caritas Est*, n. 1.

scelto diventa qualcosa di importante per lei. Tuttavia, il fatto di amare il proprio lavoro, che è qualcosa di importante, non porterà il pizzaiolo a smettere di far pagare le pizze che ha preparato con gioia, poiché l'utilità economica è basilare nella scelta dei mezzi. Quando qualcuno si dedica a regalare pizze perché ama cucinarle, ha smesso di avere un ristorante e ha aperto una mensa per i poveri, che non è un'impresa economica.

È molto frequente che coloro che amano svolgere un compito specifico non trovino uno spazio per dedicarsi, così che si vedono costretti, in considerazione di ciò che è basilare, a sacrificare ciò che è importante. Se ciò accade per quanto riguarda i mezzi, potrebbe accadere anche per quanto riguarda i fini umani. Non sembra impossibile che qualcuno si senta chiamato a una vocazione speciale nella Chiesa, che può essere anche una missione professionale: il Magistero, infatti, si esprime sull'imprenditore cristiano indicandolo come qualcuno che ha una vocazione speciale al servizio degli altri, ma ritiene difficile che la realizzi.<sup>56</sup>

La Chiesa ha l'importante compito di vegliare affinché i fedeli non si limitino ai loro fini basilari, ma raggiungano ciò che è più importante: l'essenziale per la felicità dell'essere umano, ovvero adempiere alla propria vocazione divina.

Una società che si limita a garantire i mezzi materiali basilari, costringendo i cittadini a un regime di sopravvivenza, è una società che rende difficile pensare ai propri fini e, ancor più, considerare il senso della propria vocazione. Da qui l'invito, rivolto dalla Chiesa a tutti i fedeli, a superare la povertà materiale e razionale in vista della ricchezza spirituale. Un terzo della popolazione mondiale versa in queste condizioni di povertà materiale e razionale. Il dialogo che la Chiesa instaura con i responsabili delle nazioni e dell'economia si riassume in un appello allo sviluppo umano integrale.

Una società incentrata sull'efficienza materiale non è meno ostacolo alla scoperta e all'accettazione della propria vocazione di una in cui domina la povertà materiale. Benedetto XVI ricordava che abbiamo creato capitali anonimi, di cui nessuno conosce a chi appartengano, ma per i quali gli esseri umani sono disposti a dare la vita. Si tratta di nuove forze che si trasformano in idoli che progressivamente dominano e schiacciano

<sup>56</sup> Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE. *La vocazione del leader di impresa. Una riflessione*, Città del Vaticano 2013, disponibile su [www.humandevlopment.va](http://www.humandevlopment.va).

l'essere umano.<sup>57</sup> Negli ultimi anni, Yanis Varoufakis ha insistito sul problema rappresentato dalla super finanziarizzazione dell'economia, incentrata non sulla produzione di beni e servizi, ma sul movimento di fondi da un luogo all'altro, con l'intento di generare ricchezze immediate.<sup>58</sup> Ciò ha forse dato luogo a una società in cui domina l'ansia, dove vivono ben 260 milioni di persone che hanno ricevuto una diagnosi di depressione e 300 milioni che soffrono di ansia cronica.<sup>59</sup> Di fronte a tutto ciò, la morale sociale ricorderà l'insegnamento del Signore nel Vangelo: «Il mio regno non è di questo mondo» (Gv 18,36) e allo stesso tempo, porrà la seguente domanda a ciascuno dei suoi fedeli: «quale vantaggio c'è che un uomo guadagni il mondo intero e perda la propria vita?» (Mc 8,36).

La crescita economica è positiva perché senza un minimo di benessere non è possibile vivere il Vangelo. Allo stesso tempo, un'attenzione sproporzionata per il materiale impedisce di vivere l'importanza della dimensione creativa della propria professione e la convinzione di essere stati messi dal Creatore su questa terra per porre tutti i propri talenti al servizio di Dio e degli altri. La dinamica economica è, in pratica, una *Gesellschaft* (impresa di scambio), ma ciò che è più importante è che diventi una *Gemeinschaft* (comunità di incontro).

## 5. CONCLUSIONE

Una volta esaminate le diverse coordinate del dialogo tra economia e morale sociale insegnato dal Magistero, ci si potrebbe chiedere dove collocare le nuove teorie economiche che esercitano tanta attrazione su una parte del mondo cattolico. Il riferimento è in particolare all'economia civile di Stefano Zamagni e Luigino Bruni, tra gli altri.<sup>60</sup> L'e-

<sup>57</sup> Cfr. BENEDETTO XVI, *Meditazione nel corso della prima congregazione generale dell'Assemblea Speciale per il Medio Oriente del Sinodo dei Vescovi*, 11 ottobre 2010.

<sup>58</sup> Cfr. Y. VAROUFAKIS, *Technofeudalism. What killed Capitalism*, Vintage Publishing, New York 2023, 26.

<sup>59</sup> DOMINGO, RODRÍGUEZ-FRAILE, *Espiritualizarse*, 19.

<sup>60</sup> L. BRUNI, *Il mercato e il dono. Gli spiriti del capitalismo*, Università Bocconi Editore, Milano 2015; *Il prezzo della gratuità*, Città Nuova, Roma 2006; *L'economia, la felicità e gli altri. Un'indagine su beni e benessere*, Città Nuova, Roma 2009; *L'ethos del mercato. Un'introduzione ai fondamenti antropologici e relazionali dell'economia*, Bruno Mondadori, Milano-Torino 2010; *Reciprocità. Dinamiche di cooperazione economia a società civile*, Bruno Mondadori, Milano 2006; S. ZAMAGNI, *L'economia del bene comune*, Città Nuova, Roma 2007.

conomia civile è lo sforzo di ricreare una dinamica economica come quella che esisteva negli antichi borghi medievali al tempo di Francesco d'Assisi, in cui le persone non solo conoscevano i prodotti degli altri, ma anche la loro cultura, la loro famiglia e il loro stile di vita. Si tratta di un'economia relazionale, in cui più che scambiare i beni si scambia la propria personalità con gli altri.

È comprensibile che un'idea del genere possa risultare attraente per chi desidera contemplare il Creatore dietro le cose create. Più che una proposta di teoria economica, sembra l'espressione del desiderio che il fine dell'uomo inizi a realizzarsi già tramite i mezzi scelti. Tuttavia, non è possibile trasformare i mezzi in fini, soprattutto nel fine ultimo: un lavoratore a cui si dicesse che deve vivere l'economia del dono potrebbe pensare di dover esercitare la propria professione gratuitamente o di dover regalare una parte del proprio stipendio a qualcuno che non conosce. In realtà, ciò che gli viene chiesto è di esercitare la sua professione come ha fatto Cristo sulla terra, in vista della redenzione e in obbedienza a Dio, che lo ha messo in questo mondo perché egli serva e ami Dio e il prossimo come se stesso.

Se si confondono i mezzi con i fini, affermando che il fine ultimo dell'essere umano è la gratuità e il dono, si potrebbe allora anche pensare che l'importante sia lo sviluppo di una comunità sulla terra: un'idea che, se non elaborata con particolare attenzione, potrebbe sfociare in teologie della liberazione o in materialismi ormai superati.

Il dialogo tra economia e morale sociale verte su temi quali la proprietà privata, la giustizia sociale, il lavoro umano e la vocazione dell'essere umano di fronte a Dio. Tra le varie teorie economiche che è possibile scegliere come mezzi per raggiungere il fine ultimo dell'uomo, quelle che pongono l'accento sulla libertà e la responsabilità personali facilitano maggiormente la scoperta della propria vocazione. Al contrario, quelle che si concentrano soprattutto sulla dimensione materiale rendono la dinamica economica un ostacolo a ciò che è più importante nell'essere umano: la sua libertà creativa e il suo incontro con il Creatore nel proprio lavoro.



# RECENSIONI



P. ARTEAGA ECHEVERRÍA, *Hacia una escatología pneumatológica en Yves Congar* (Tesi Gregoriana. Serie Teología 251), Gregorian & Biblical Press, Roma 2023, 298 pp.

La tesis doctoral de Pablo Arteaga Echeverría, profesor de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, se inscribe en uno de los debates más significativos de la reflexión teológica contemporánea: la relación entre escatología y pneumatología. Partiendo de la constatación de una cierta debilidad pneumatológica en el tratado escatológico moderno, así como de la tendencia a aislar la escatología del resto de los tratados teológicos, la investigación se propone examinar si la teología de Yves Congar puede interpretarse desde una perspectiva escatológica y, en particular, cuál es el lugar que ocupa el Espíritu Santo en ella. El estudio parte de la crítica de Congar a la tendencia de la teología moderna a reducir la escatología a un tratado de *ultimis rebus*, fenómeno que el autor describe como una verdadera cosificación de la escatología. En este punto, Arteaga señala que el aporte de Congar «fue de una doble matriz: de crítica y de propuesta. La primera parte fue una crítica al modelo escatológico previo a él, conocido como *De novissimis*, al decir que este carecía de un sentido orientativo que lo unificara y que había olvidado tres elementos fundamentales según su parecer; el segundo aporte fue una propuesta de renovación centrada en la recuperación del sentido escatológico, que Congar propone en un regreso al misterio de la Pascua de Cristo» (p. 43).

En este contexto, la obra plantea dos preguntas fundamentales que orientan todo el estudio: si la teología de Congar posee un carácter escatológico transversal, y cuál es el papel del Espíritu Santo en esa escatología. El objetivo principal consiste, por tanto, en verificar si el propio Congar responde, con su desarrollo teológico, a la exigencia que él mismo formuló de recuperar el verdadero sentido escatológico de la teología. El objetivo consecuente consiste en esclarecer cómo la pneumatología congariana – especialmente la desarrollada en la última etapa de su producción académica – se relaciona con dicha perspectiva escatológica.

Ante tal objetivo, la investigación se enfrenta a la tarea de revisar el *corpus* congariano. Así, su investigación adopta una metodología sistemática basada en el análisis global de la obra teológica del teólogo francés, que no es un escatólogo y «ha sido mayormente considerado un eclesiólogo y un pneumatólogo» (p. 9). La investigación procede mediante un acercamiento directo a las fuentes, trabajadas en su lengua original (francés), lo que permite sostener con mayor solidez la lectura transversal del corpus. En lugar de limitarse a un tratado específico, Arteaga examina de manera transversal diversos ámbitos de su pensamiento, con especial atención a los tratados de cristología, antropología, eclesiología y pneumatología. Este enfoque permite reconstruir cómo el horizonte escatológico atraviesa la teología congariana y configura su comprensión de la historia de la salvación.

La tesis se estructura en cinco capítulos, precedidos por una introducción general y seguidos de conclusiones, anexos documentales – entre los que destaca el borrador del n.º 48 bis del esquema conciliar *De Ecclesia* – y una extensa bibliografía.

El primer capítulo (pp. 15-60) tiene un carácter fundamentalmente metodológico y se propone identificar los elementos que permiten reconocer el sentido escatológico en la teología de Congar. A partir de un análisis amplio de sus escritos, el autor muestra que, aunque Congar no elaboró un tratado sistemático de escatología, su pensamiento está profundamente marcado por lo que denomina *sens eschatologique*. Este sentido escatológico se articula en torno a tres rasgos principales: (1) la tensión entre el “ya” y el “todavía no”; (2) el carácter dinámico de la historia de la salvación; y (3) la orientación teleológica hacia su consumación final. Según la lectura de Arteaga, estas dimensiones permiten reconocer una perspectiva escatológica transversal en la obra del teólogo francés y constituyen, además, un intento de reunir aspectos que, según el propio autor, no habían sido todavía considerados conjuntamente en los estudios dedicados a Congar. El capítulo subraya también algunos límites del propio pensamiento congariano, entre ellos cierta insuficiente valoración de los aportes teológicos precedentes en el campo de la escatología.

Sobre esta base, el segundo capítulo (pp. 61-102) examina la dimensión escatológica de la cristología y de la antropología en la teología de Congar. Arteaga muestra cómo diversos títulos cristológicos – Hijo de Dios, Mesías, instaurador del Reino y Alfa y Omega – adquieren una clara orientación escatológica en la interpretación congariana. En este contexto, Cristo aparece como el Adán escatológico que conduce a la humanidad hacia su plenitud definitiva y en quien se revela la *eschatos humanitas*. La antropología, estrechamente vinculada al Misterio Pascual, se comprende así como un proceso de reconciliación y restauración de la humanidad caída, cuya plena realización sólo se alcanza en el horizonte escatológico inaugurado por Cristo, lo cual resulta clave para comprender la relación entre pneumatología y escatología en Congar.

El tercer capítulo (pp. 103-159) se centra en la eclesiología y muestra cómo, según la interpretación de Arteaga, la comprensión congariana de la Iglesia puede leerse desde una perspectiva escatológica. El autor destaca particularmente la hermenéutica del *exitus-reditus*, mediante la cual la Iglesia se comprende como una realidad que procede de Dios y se orienta hacia Él en el desarrollo de la historia. La Iglesia aparece así como comunidad en camino, germen del Reino y signo anticipador de la comunión definitiva. En este marco, Arteaga identifica tres dimensiones fundamentales de la eclesiología congariana que reflejan su carácter escatológico: la tensión entre el ya y el todavía no; la dimensión comunitaria del Pueblo de Dios; y la orientación dinámica hacia la consumación final.

El cuarto capítulo (pp. 161-221) constituye un momento decisivo del estudio, pues en él se aborda directamente la cuestión de una posible pneumatología escatológica en la teología de Congar. Retomando las áreas teológicas analizadas previamente, Arteaga examina la misión escatológica del Espíritu Santo en tres ámbitos: en Cristo, en la humanidad y en la Iglesia. En este análisis, el Espíritu aparece como quien actualiza y universaliza la obra salvífica de Cristo, interiorizando en la humanidad los bienes escatológicos y conduciendo a la Iglesia hacia la plenitud del Reino. En este sentido, el autor interpreta la pneumatología congariana como una instancia que “escatologiza” la vida de la Iglesia y del mundo, en cuanto el Espíritu introduce, ya en la historia, el dinamismo que conduce a su consumación definitiva. Anticipando así una respuesta a la pregunta central de la investigación.

El quinto capítulo (pp. 223-251) recoge los resultados de la investigación y propone una definición de «escatología pneumatológica», entendida como «el estudio del movimiento dinámico que orienta la historia de la salvación hacia su término y consumación por la acción del Espíritu Santo» (p. 250). Esta síntesis permite al autor articular la dimensión escatológica de la teología congariana con su pneumatología, mostrando cómo la acción del Espíritu introduce ya en la historia la orientación hacia su plenitud definitiva. En esta perspectiva, el Espíritu aparece como don escatológico, prenda y promesa de la plenitud futura, que anticipa en la historia la presencia de la vida trinitaria hacia la cual se dirige toda la creación.

En ello reside uno de los aportes más significativos del estudio: la capacidad de ofrecer una lectura sistemática y transversal de la teología de Congar desde la perspectiva de la escatología y del Espíritu Santo. A través de un análisis amplio y cuidadosamente documentado del corpus congariano, Arteaga logra mostrar cómo el horizonte escatológico constituye una dimensión estructural de su pensamiento teológico. De este modo, la investigación sitúa con claridad a Congar dentro del movimiento de renovación escatológica de la teología del siglo XX, al mismo tiempo que pone de relieve la importancia de la pneumatología para comprender adecuadamente este horizonte.

La obra presenta, además, el mérito de realizar una síntesis teológica que el propio Congar reclamaba con frecuencia: la articulación orgánica de los diversos tratados teológicos en torno al dinamismo de la historia de la salvación. En este sentido, el estudio de Arteaga no sólo contribuye a una mejor comprensión del pensamiento del teólogo francés, sino que también abre perspectivas fecundas para la reflexión teológica contemporánea, particularmente en lo que respecta a la relación entre escatología, pneumatología y vida de la Iglesia.

Como toda investigación de carácter doctoral, el estudio también reconoce algunos límites. Entre ellos, la imposibilidad de abordar exhaustivamente los contenidos específicos de la escatología congariana o de desarrollar comparaciones sistemáticas con otros enfoques teológicos contemporáneos. La investigación tampoco realiza un desarrollo biográfico contextual de Congar que permita situar su reflexión (ya sabemos que escatológica) en las circunstancias históricas y eclesiales que marcaron su itinerario teológico. Con todo, estos límites parecen más bien horizontes abiertos para futuras investigaciones.

En conjunto, *Hacia una escatología pneumatológica en Yves Congar* constituye una contribución significativa al estudio de la teología del siglo XX y al desarrollo de una escatología renovada en clave pneumatológica. Gracias a su rigor metodológico y a su lectura atenta de las fuentes, el trabajo de Arteaga ofrece una interpretación sólida del pensamiento congariano y propone un horizonte prometedor para el diálogo teológico actual sobre el papel del Espíritu Santo en la consumación de la historia de la salvación.

C. SALINAS PRIETO

G. DE LA MORENA, *Genesi dello scandalo cristiano. Origini storiche della fede nella divinità di Gesù Cristo*, Città Nuova, Roma 2025, pp. 360.

Il volume affronta con chiarezza e rigore una delle questioni fondamentali della ricerca cristologica: l'origine della fede nella divinità di Gesù. L'autore, docente presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce, persegue un duplice obiettivo: da un lato, accogliere con serietà i risultati più recenti degli studi storico-biblici; dall'altro, integrarli in una prospettiva teologica fondamentale che restituisca al dato storico la sua dimensione relativa. In questo senso, *Genesi dello scandalo cristiano* rappresenta un contributo originale, in quanto non si limita a raccogliere dati o a collocarli in un quadro meramente descrittivo, ma intende mostrare come la fede cristologica sia nata e abbia preso forma come evento di rivelazione trinitaria, collocato nella storia umana.

Il libro è strutturato in quattro capitoli, la cui progressione argomentativa è lineare e ben congegnata. Il primo capitolo (pp. 19-80) affronta la questione del "quando" la fede nella divinità di Cristo abbia avuto origine, prendendo in esame le prime testimonianze documentali di una prassi cultuale rivolta a Gesù. Il secondo capitolo (pp. 81-192) esamina le possibilità, interne al Giudaismo del Secondo Tempio, di concepire figure di mediazione dalla condizione divina: dal Figlio dell'uomo enochico alla Sapienza personificata, fino al *Logos* filoniano e al Memra dei Targumim. In questo capitolo, l'autore si inserisce nel filone inaugurato dalla cosiddetta "Terza Ricerca", che ha insistito sulla continuità tra il Cristianesimo nascente e le sue radici giudaiche. Tuttavia, senza negare tale continuità, l'autore sottolinea con forza l'irruzione di una novità assoluta: l'incarnazione del Figlio di Dio, resa ancora più scandalosa dall'evento della croce. Le due sezioni successive (pp. 193-259 e 261-318) affrontano la questione distinguendo tra "prima" e "dopo" la Pasqua. Prima della Pasqua, ciò che Gesù disse e fece per orientare la fede dei discepoli risulta fondamentale per scoprire la sua singolare coscienza filiale, la sua autorità nei confronti della religione giudaica e il suo rapporto unico con il Padre. Dopo la Pasqua, la riflessione sugli eventi pasquali contribuisce a sviluppare e chiarire la fede nella divinità di Cristo, come emerge dai testi neotestamentari, in particolare dalle formule inni e liturgiche che anticipano una riflessione teologica pienamente articolata.

La sintesi conclusiva (pp. 319-334) esplicita i guadagni teologici della ricerca. La centralità dell'Incarnazione, la necessità del Mistero pasquale, il ruolo decisivo dello Spirito nella comprensione della divinità di Cristo e la precedenza della tradizione liturgica sulla redazione scritturistica sono presentati come elementi strutturali di una fede che, fin dall'inizio, si è manifestata nella forma della celebrazione ecclesiale. Particolarmente interessante è l'accento posto sul primato della *lex orandi* rispetto alla *lex credendi*: la comunità cristiana ha pregato e cantato la divinità di Cristo prima ancora di formularla teologicamente. È qui che il lavoro si collega a una linea di ricerca che, da Daniélou a Cullmann fino a Hurtado, insiste sull'importanza della liturgia come laboratorio teologico originario.

Il discorso si muove all'interno di una prospettiva dichiaratamente credente. In particolare, nella ricostruzione delle parole e dei gesti di Gesù (terzo capitolo), lo studio segue la linea metodologica già tracciata da Joseph Ratzinger e da altri studiosi che

rifiutano l'egemonia di un paradigma positivistico come unico criterio di scientificità negli studi storici. In questo senso, il libro si inserisce nell'ambito dell'"ermeneutica credente", che riconosce al metodo storico la sua piena dignità, senza però isolarlo dal contesto teologico che gli conferisce un senso ulteriore.

Il volume affronta con equilibrio il rapporto tra continuità e novità nella cristologia nascente. L'autore rifiuta sia l'idea che la cristologia sia una semplice evoluzione naturale del Giudaismo, sia quella di una rottura totale con esso. Propone invece il concetto di "novità trasformatrice": una novità che nasce all'interno della tradizione giudaica, ma che ne modifica profondamente le categorie. Questa trasformazione, fondata sulla fede nella persona di Gesù come divino e vissuta nella sua storia concreta, costituisce fin dall'inizio il cuore della fede cristiana. È proprio il carattere rivoluzionario di questa novità a renderla scandalosa per i contemporanei e a mantenerne intatto, ancora oggi, il tratto distintivo, capace ancora di sorprendere e provocare.

Nel confronto con la bibliografia contemporanea, l'autore mostra una solida padronanza del dibattito, soffermandosi in particolare su Hengel (*Il Figlio di Dio*, 1984), Hurtado (*Come Gesù divenne Dio*, 2010) ed Ehrman (*How Jesus Became God*, 2014), senza tralasciare altri contributi significativi. Forse si avverte l'assenza di un riferimento al recente studio di Brant Pitre (*Jesus and Divine Christology*, 2024). A differenza di questi approcci, incentrati soprattutto sull'analisi storico-biblica, *Genesi dello scandalo cristiano* compie un passo ulteriore: mettendo in evidenza che la fede nella divinità di Gesù non può essere ridotta a un mero processo storico-religioso, ma deve essere compresa come un evento rivelativo, manifestatosi nella Pasqua e reso operativo dallo Spirito nella vita della Chiesa. Un ulteriore merito del volume è quello di tenere insieme tre prospettive spesso separate: il "quando" dell'origine della fede nella divinità di Cristo, il "come" del suo legame con la matrice giudaica e il "cosa" delle parole e dei gesti di Gesù che ne costituiscono il fondamento pre-pasquale.

Non mancano, certo, punti che richiederebbero un ulteriore approfondimento. Talvolta l'autore appare sbrigativo nel confrontarsi con interpretazioni diverse e lo spazio dedicato alla discussione di alcuni passi ambigui potrebbe essere ampliato. In altri momenti, la costante insistenza sull'ermeneutica credente rischia di ridurre il dialogo con approcci non confessionali. Tuttavia, questi aspetti sembrano derivare soprattutto dal desiderio dell'autore di privilegiare la chiarezza e la solidità del nucleo tematico, piuttosto che disperdersi in eccessive digressioni.

In sintesi, *Genesi dello scandalo cristiano* è un'opera che restituisce con chiarezza la novità della fede nell'Incarnazione e ne mostra le radici nel Giudaismo, insieme alla sua forza trasformante. Integrando ricerca storica e riflessione teologica, il volume offre una lettura limpida e stimolante della nascita della fede cristiana, rendendolo un contributo prezioso per la riflessione cristologica contemporanea.

A. DUCAY

G. DE VIRGILIO, T. TOFFETTI LUCINI (a cura di), *Ascoltare e vivere la Parola di Dio*. Atti del Festival Teologico-Biblico sulla Costituzione Dogmatica *Dei Verbum* nel LX anniversario dell'apertura del Concilio Ecumenico Vaticano II. Sanremo 28 agosto - 2 settembre 2023, Prefazione di S.B. Card. Pierbattista Pizzaballa, Edusc, Roma 2024 («*Analecta Sancti Romuli dell'Istituto Teologico Pio XI di Sanremo*», 2), pp. 314.

Il volume intende offrire un approfondimento teologico e pastorale dei preziosi contenuti della Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione *Dei Verbum*, considerati nella loro rilevanza per l'odierna vita ecclesiale. Il testo, inserito nella collana *Analecta Sancti Romuli* dell'Istituto Teologico Pio XI di Sanremo, raccoglie gli studi proposti in occasione del "Festival teologico-biblico *Dei Verbum*", tenutosi a Sanremo dal 28 agosto al 2 settembre 2023 in occasione del 60° anniversario dell'apertura del Concilio Ecumenico Vaticano II. Il festival ha permesso di tracciare un bilancio significativo del cammino intrapreso per recepire la Costituzione sulla divina Rivelazione. Seguendo l'articolazione della Costituzione conciliare, la presente proposta editoriale consta di quattordici contributi che affrontano le principali questioni del documento. I contributi provengono da autorevoli figure della teologia e dell'esegesi biblica italiana e internazionale e offrono, nel loro insieme, un approccio integrato capace di unire la riflessione teologica alla pastorale concreta, offrendo spunti utili sia per lo studio in ambito accademico che per la predicazione, la formazione catechetica e la *lectio divina*.

Ad aprire il volume è la Prefazione del card. Pierbattista Pizzaballa, Patriarca latino di Gerusalemme (pp. 7-9), che ribadisce la necessità, particolarmente attuale, che la Parola di Dio possa essere ascoltata e incontrata da un'umanità ferita da tanta violenza e che possa «spronare il credente a fare la differenza, a rendere tangibile nella vita ciò che la Parola celebra» (p. 8). Il percorso di riflessione inizia dunque con lo studio teologico-ecumenico del card. Kurt Koch, dal titolo *Dei Verbum: continuità e nuovi approfondimenti* (pp. 13-33). La sintesi storico-teologica del percorso di fede della Chiesa lungo i secoli, che pone al centro la Parola di Dio, è molto buona, così come è molto puntuale la breve analisi circa il rapporto fra esegesi storico-critica e interpretazione teologica e spirituale della Scrittura. L'ultimo punto, "Vivere con la Parola di Dio nella Chiesa" (pp. 31-33), avrebbe forse potuto essere completato, oltre alle opportune indicazioni per il predicatore, con qualche riflessione e suggerimento pratico per una più fruttuosa accoglienza della Scrittura come Parola di Dio nelle comunità cristiane. Seguono la trattazione dei primi due capitoli del documento conciliare: *La Dei Verbum cap. I e II: La divina rivelazione e la sua trasmissione*, a cura di Pierantonio Tremolada (pp. 35-42). Lungi dal mostrare la pretesa di essere esaustivo sul tema o capace di apportare originali spunti di riflessione, il contributo riesce nell'intento, dichiarato in conclusione, di far emergere l'importanza che la *Dei Verbum* attribuisce alla Rivelazione e di identificare il processo di trasmissione da essa avviato.

Nel terzo studio, Carlos Jódar Estrella approfondisce il ruolo centrale di Cristo nella Bibbia, con un contributo dal titolo *Il Cristo: Parola unica della Sacra Scrittura* (pp. 43-58). La questione è presentata con un'ottima prospettiva sintetica e con un'efficace

modalità espositiva, fino alla pertinente riflessione conclusiva sulle conseguenze per l'atteggiamento e l'opera dell'interprete. Il quarto contributo, di Maurizio Girolami, dal titolo *Scrittura e tradizione apostolica nei Padri della Chiesa* (pp. 59-87), analizza la relazione tra Scrittura e tradizione apostolica alla luce del concetto della storia come luogo della Rivelazione. Si tratta di un'ottima sintesi teologico-patristica sull'argomento, e l'intento di evidenziare come il documento *Dei Verbum* affondi le sue radici nella riflessione dei Padri è ben riuscito. Tuttavia, sarebbe valsa la pena di sottolineare l'attualità e la fecondità che il riferimento ai Padri può avere nell'esegesi contemporanea e in un approccio più teologico-pastorale alla Scrittura. Corrado Sanguineti, affronta il nevralgico tema teologico dell'ispirazione, trattando con una panoramica convincente e con un'analisi equilibrata, il capitolo III della *Dei Verbum* nel suo contributo dal titolo *La Dei Verbum III: L'ispirazione divina e l'interpretazione della S. Scrittura* (pp. 89-110). L'approfondimento del tema, unitamente alla riflessione sul canone biblico, è offerto da Paolo Costa nel suo *Prospettive sull'ispirazione e il canone biblico* (pp. 111-153), un contributo abbondante, convinto e convincente, arricchito da un'ampia e valida bibliografia.

Nel settimo studio, di carattere più teologico-pastorale, Mauro Maria Morfino concentra la sua attenzione sulla relazione tra *Esegesi, ermeneutica e lectio divina* (pp. 155-176). Nel successivo contributo, Adriano Tessarollo presenta i capitoli IV-V del documento conciliare: *La Dei Verbum capitoli IV-V: L'unità dei due Testamenti* (pp. 177-193). Si tratta di una presentazione che potremmo definire classica e lineare, ma che tuttavia avrebbe meritato di essere completata con il riferimento alla bibliografia più recente sull'argomento, peraltro spesso qualificata. Michelangelo Priotto focalizza invece, nel nono contributo, l'attenzione sull'annuncio veterotestamentario della Parola di Dio nel libro del Deuteronomio: *Il Deuteronomio: l'annuncio mosaico della Parola* (pp. 195-207). Attraverso un commento esegetico e teologico al proemio dell'ultimo libro del Pentateuco (Dt 1,1-5), l'autore accompagna il lettore in una riflessione su quest'opera profetica di Mosè, grazie alla quale l'annuncio della Parola di Dio giunge a Israele. Una riflessione coerente e che apre a ulteriori indagini e approfondimenti.

Nel decimo studio, Claudio Doglio riprende e tratta il classico tema della storicità dei Vangeli con una riflessione dal titolo *Il carattere storico e l'origine apostolica dei Vangeli* (pp. 209-234). Si tratta di una presentazione organica ed equilibrata, ma carente di riferimenti a utili e preziosi studi di recente pubblicazione. La trattazione del capitolo VI della *Dei Verbum* è opera di Giuseppe De Virgilio, autore dell'articolo *Il capitolo VI della Dei Verbum: la Parola di Dio nella vita della Chiesa* (pp. 235-250). Il contributo, capace di ben sottolineare l'attualità del documento conciliare, si caratterizza per l'ampio respiro teologico e pastorale, secondo lo stile migliore dell'autore, uno dei due curatori del volume. Il dodicesimo contributo è invece opera di Lukasz Popko, che si occupa della traduzione dei testi biblici nel suo articolo dall'eloquente titolo: *Che cosa può imparare il traduttore moderno della Bibbia dai traduttori ispirati dell'antichità?* (pp. 251-277). Si tratta di un contributo erudito nel contenuto, convincente nell'esposizione e concreto nelle proposte attuative. Nel tredicesimo contributo, Rino Fisichella affronta con chiarezza nell'argomentazione e concretezza nell'attualizzazione, il rapporto fra Scrittura e Teologia in *L'importanza della Sacra Scrittura per la Teologia (DV,24)* (pp. 279-291). Infine, nel quattordicesimo e ultimo articolo, Sergio Militello offre una riflessione, pertinente e stimolante, sulla Parola di Dio nel canto liturgico dal titolo *La Parola di Dio fatta canto* (pp. 293-306).

Nel complesso, questo volume appare ben studiato nella sua struttura, ricco nel suo contenuto, ottimamente fruibile nella sua lettura. Possiamo inoltre sottolineare la ricchezza di alcuni contributi dal punto di vista della riflessione teologica: Tremolada, Girolami, Sanguineti e De Virgilio affrontano con rigore i principali punti teologici della *Dei Verbum*. Altri contributi si distinguono per l'approfondimento storico: Doglio, Priotto e Costa con le loro analisi offrono solidità allo studio degli aspetti tradizionali della riflessione teologica proposti dal documento conciliare. Di altri, infine, possiamo sottolineare al contempo l'originalità e l'attualità: Popko e Militello apportano utili chiavi di lettura, rispettivamente, per una metodologia traduttiva e per la dimensione liturgico-musicale. Un libro che ci auguriamo possa essere accolto favorevolmente da studiosi di scienze bibliche, teologi, catechisti e operatori pastorali impegnati nell'apostolato biblico, nonché da tutti coloro che – alla luce del dettato del Concilio Vaticano II sulla centralità della Parola nella vita del Popolo di Dio – desiderano impegnarsi in un percorso di formazione biblica permanente per poter collaborare in modo più competente e attivo alla missione della Chiesa.

A. POMPILI

A. DUCAY, *Gesù, persona e identità*, Edusc, Roma 2024, 350 pp.

Antonio Ducay, nato a Saragozza (Spagna) nel 1957, è docente ordinario di Cristologia presso la Pontificia Università della Santa Croce (Roma). Nel corso della sua vita accademica, ha approfondito delle tematiche cristologiche e mariologiche. Tra le sue pubblicazioni in lingua italiana su queste discipline si segnalano: *Il Concilio di Calcedonia 1550 anni dopo* (LEV, Città del Vaticano 2003); *La Prediletta di Dio. Sintesi di Mariologia* (Aracne, Roma 2013); *Il Figlio Salvatore. Breve Cristologia* (Cantagalli, Milano 2014); *Riportare il mondo al Padre. Corso di Soteriologia Cristiana* (Edusc, Roma 2016); *Gesù. Coscienza, libertà, redenzione. Saggio di Cristologia* (Edusc, Roma 2019).

Nel panorama teologico attuale non mancano proposte di taglio accademico destinate alla formazione degli studenti di teologia, in particolare manuali e sintesi pensati per l'insegnamento della cristologia. Tuttavia, chi è chiamato a insegnare questa disciplina sa bene che non è sempre facile rispondere pienamente alle esigenze di una presentazione organica e unitaria di questo trattato. Alcune opzioni, sebbene enfatizzino con decisione determinati aspetti del dogma cristologico, rendono arduo per il docente integrare altri elementi in una visione unitaria, organica e coerente. È proprio in questo contesto – nell'intento di superare tale difficoltà di integrazione dottrinale – che si colloca il volume *Gesù. Persona e identità*, che intendiamo qui presentare.

Il volume è strutturato secondo la tripartizione classica della cristologia – biblica, storica e sistematica – che ne rende immediatamente trasparente l'impianto complessivo. La prima parte, dedicata alla figura di Gesù nel Nuovo Testamento, si apre con una riflessione metodologica sulla necessità e sul senso dello studio storico di Gesù (pp. 19-37), per poi affrontare in modo articolato la questione del Gesù storico (pp. 39-107). Segue l'analisi della comprensione della figura di Gesù all'interno

del Nuovo Testamento (pp. 109-147), nella quale trova spazio anche una sezione specificamente dedicata alla progressiva articolazione della fede nella sua divinità.

La seconda parte del libro (pp. 149-200) è dedicata allo sviluppo della riflessione cristologica nell'epoca patristica e dei primi concili ecumenici e segue l'andamento cronologico abituale dei manuali di cristologia. L'autore ha consapevolmente evitato di sviluppare ampiamente questa sezione senza tuttavia rinunciare alla chiarezza e alla qualità delle sintesi dottrinali proposte. La trattazione si conclude con un'esposizione della dottrina del II Concilio di Nicea (787).

La terza parte, di carattere sistematico (pp. 203-298), affronta cinque temi centrali della cristologia. I primi tre sono direttamente connessi al mistero dell'incarnazione nel suo insieme: il disegno di Dio nel Verbo incarnato, l'evento dell'incarnazione e il mistero dell'identità personale di Cristo. Gli ultimi due, invece, sono dedicati rispettivamente alla scienza e conoscenza di Gesù uomo e alla sua grazia e libertà. Il volume si conclude con un breve epilogo (pp. 299-301), nel quale l'autore richiama la prospettiva complessiva che ha guidato l'intero percorso. Due appendici sulla scienza e sull'autocoscienza di Cristo (pp. 303-330), insieme a una bibliografia generale (pp. 331-342) e un indice degli autori citati (pp. 343-347), completano l'opera.

Le opzioni teologicamente più incisive del volume emergono soprattutto nella terza parte, nella quale l'autore compie scelte di notevole coerenza e fecondità sistematica. Se ne possono segnalare in particolare due. In primo luogo, la cristologia è impostata a partire dalla prospettiva dell'amore divino che si abbassa fino a condividere pienamente la condizione umana, in evidente sintonia con l'inno cristologico di Filippesi 2: «Gesù spoglia se stesso perché copre la distanza tra la sua condizione divina e la condizione di servo, che lo rende uno di noi, e lo conduce all'umiliazione e all'obbedienza fino alla morte [...] La *kenosi* non può essere intesa come una rinuncia del Figlio a essere Dio, o a prescindere da qualche proprietà divina (per diventare veramente umano), perché in tal caso Dio cesserebbe di essere immutabile. La *kenosi* non si riferisce a Dio in quanto tale, a Dio (il Figlio) nel suo "divenire", nel suo atto di assumere la nostra condizione umana» (pp. 234-235).

Tale impostazione è assunta con rigore, senza cedere a semplificazioni: l'autore affronta infatti in modo esplicito la questione dei limiti dell'abbassamento, tenendo insieme la reale solidarietà di Gesù con l'umanità e la sua singolarità di Figlio che, per esperienza propria, rivela il Padre e l'amore trinitario: «Quali sono i limiti assunti dal Cristo terreno? Il criterio fondamentale per rispondere a queste domande si trova nella causa, nel motivo per cui si verifica la *kenosi* [...] Egli si incarna *propter nos et propter nostram salutem*. I limiti della *kenosi* sono quindi determinati dal motivo per cui è stato inviato nel mondo, cioè *dalla missione* che è venuto a compiere» (p. 236).

In questo equilibrio delicato – uno dei punti più sensibili della riflessione cristologica – la missione diventa il criterio regolativo dell'abbassamento: il Verbo dispone delle prerogative divine in quanto funzionali alla realizzazione dell'opera salvifica. Si tratta di una scelta teologicamente sobria e ben argomentata, che consente di evitare sia una divinizzazione (monofisita) dell'agire storico di Gesù sia una sua riduzione puramente umana: «È opportuno parlare di una *kenosi* di Cristo, di uno spogliamento economico delle sue prerogative personali (come la felicità, la pienezza e la potenza), uno svuotamento i cui limiti sono determinati dalla missione stessa che egli è venuto a realizzare»

(p. 300). È in questa prospettiva che deve essere interpretata l'affermazione secondo cui, durante la sua vita terrena, l'umanità di Gesù emerge in primo piano, mentre la sua divinità rimane come velata e si manifesta solo secondo le esigenze della missione (p. 300).

Una seconda scelta di rilievo riguarda il nesso stretto tra unione ipostatica e unzione dello Spirito. L'autore esclude giustamente la possibilità di pensare a un'incarnazione del Verbo che non comporti, nello stesso atto, una piena unzione dell'umanità assunta: «L'atto di assunzione è anche un atto di Unzione» (p. 263). L'unione personale costituisce Gesù come Cristo, Unto dallo Spirito, anche se tale unzione si dispiega poi in forma storica, progressiva e dinamica nei misteri della sua vita. Questa impostazione viene sottolineata nei capitoli conclusivi, allo scopo di comprendere la conoscenza umana di Gesù: «Questa “unzione dello Spirito” agisce su tutte le dimensioni della natura umana, compresa la sfera della conoscenza. L'effetto dell'Unzione nella sfera della conoscenza è ciò che intendiamo per “luce ipostatica”» (p. 263). La cosiddetta «luce ipostatica» – dono di grazia stabilmente presente nell'anima umana di Cristo – appare come il principio soprannaturale che fonda la sua conoscenza vera e piena del Padre e del disegno salvifico (cf. p. 262): «In Lui risplendeva una luce più elevata della fede, una luce intrinseca che proponiamo chiamare “luce ipostatica”. In questo senso, la psicologia di Cristo era davvero unica, poiché questo dono speciale gli permetteva di percepire e di esprimere in termini umani la sua identità divina» (p. 262). L'autore sottolinea che «l'“illuminazione divina” che ha il Gesù terreno è, in ultimo termine, conseguenza dell'unione ipostatica» (p. 263). Da questa prospettiva, la vita trinitaria diventa per Gesù il principio interiore del suo stesso processo di conoscenza umana.

Alcune delle intuizioni e delle opzioni teologiche proposte dall'autore possono naturalmente essere oggetto di discussione e di ulteriore precisazione, ma nel loro insieme, tuttavia, esse risultano ben fondate e sorrette da un impianto argomentativo coerente. Nel volume non è presente uno sviluppo sistematico della soteriologia, ambito al quale l'autore ha già dedicato uno studio specifico (*Ripartire il mondo al Padre*, Edusc, Roma 2016). Nel suo complesso, *Gesù. Persona e identità* si presenta come un'opera teologicamente affidabile, capace di offrire agli studenti una presentazione solida, unitaria e ben argomentata della persona di Gesù Cristo, risultando particolarmente adatta all'insegnamento istituzionale della cristologia.

M.A. AROZTEGI ESNAOLA

V. FIOCCHI NICOLAI, F. BISCONTI, D. MAZZOLENI, *Le catacombe cristiane di Roma. Storia, immagini, epigrafi*, Schnell & Steiner, Regensburg 2025, pp. 254.

Nel 1998, in vista del Grande Giubileo del 2000, questi tre specialisti pubblicarono nella stessa casa editrice il volume che, in occasione dell'Anno Santo 2025, è stato ristampato e aggiornato con i risultati di quasi venticinque anni di nuove ricerche e progressi. Tra gli esempi, si possono citare gli interventi di restauro – tra il 2012 e il 2016 – di numerosi affreschi nei cubicoli della catacomba dei santi Marcellino e Pietro, lungo l'antica via Labicana.

Il volume, suddiviso in tre parti, affronta ciascuno degli aspetti specificati nel titolo. La prima parte, di carattere storico, intitolata *Origine e sviluppo delle catacombe romane* (pp. 9-89) è stata scritta da Vincenzo Fiocchi Nicolai, professore ordinario di Archeologia Cristiana presso l'Università di Roma Tor Vergata e docente di Archeologia degli antichi cimiteri cristiani presso il Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana. L'Autore colloca le prime catacombe all'inizio del III secolo, quando «le comunità cristiane di Roma e di altri centri del mondo antico sentirono l'esigenza di disporre per la prima volta di spazi funerari collettivi ed esclusivi» (p. 13) e di garantire una degna sepoltura anche ai cristiani più poveri. A questa prima fase risalgono le catacombe di San Callisto – che intorno all'anno 230 ospitava 1.200 sepolture –, quelle di Priscilla, Domitilla e Pretestato. Nel giro di pochi anni, se ne aggiunsero altre, dando vita a un fenomeno che interessò oltre sessanta cimiteri ipogei nelle aree suburbane di Roma.

Le pagine di questa sezione illustrano il tracciato degli scavi delle gallerie, realizzate seguendo un progetto complessivo e un'ottimizzazione dello spazio, soprattutto grazie alla moltitudine di tombe a loculo che, nella loro semplice uniformità, manifestano il forte senso di uguaglianza che animava i primi cristiani. Si scoprono anche i cubicoli, solitamente decorati con affreschi, che acquistano una monumentalità crescente man mano che ci si avvicina all'età costantiniana. Un periodo di grande splendore fu raggiunto durante il pontificato di Damaso (366-384), grazie all'abbellimento e alla valorizzazione delle tombe dei martiri. Tuttavia, tra il V e il VI secolo, la consuetudine di seppellire i defunti in superficie ridusse la frequentazione dei cimiteri sotterranei a scopi quasi esclusivamente devozionali. Questo cambiamento di mentalità, unito ai danni causati dalla guerra greco-gotica e dalle invasioni successive, portò al progressivo abbandono di questi luoghi di sepoltura.

In sintesi, l'analisi dell'evoluzione storica mette in luce gli elementi strutturali che caratterizzano i cimiteri ipogei cristiani. Rispetto all'edizione del 1998, il nuovo volume include la ricostruzione della Cripta dei Papi nella catacomba di san Callisto, frutto di recenti ricerche. L'immagine permette di apprezzare la struttura e gli affreschi che probabilmente ricoprivano le volte (p. 19, fig. 6). È stato inoltre aggiunto l'itinerario di visita dei pellegrini alla tomba del martire Alessandro nel cimitero dei Giordani (p. 71, fig. 70) e l'immagine nel cubicolo del Docente, del *Coemeterium Maius* (p. 40, fig. 33).

La seconda parte del volume, *La decorazione delle catacombe romane* (pp. 90-179), è stata redatta da Fabrizio Bisconti, scomparso prematuramente nel 2022. Bisconti era professore ordinario di Archeologia Tardoantica e Iconografia Cristiana e Medievale presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Roma Tre, nonché docente di Iconografia cristiana presso il Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana. In questa sezione, il grande studioso spiega l'interesse degli antichi per la decorazione degli spazi sotterranei. Egli sostiene che la presenza di semplici dettagli decorativi sulle tombe – come fondi di recipienti vitrei, monete, figure in avorio e frammenti di ceramica – non aveva solo lo scopo di identificare le sepolture dei fedeli, come suggerito da Giovanni Battista de Rossi. Piuttosto, era espressione del desiderio di imitare, seppur con mezzi limitati, le decorazioni dei mausolei in superficie, talvolta anche infrangendo la “legge dell'uguaglianza” delle tombe.

Contemporaneamente, poiché si trattava di buie gallerie sotterranee, la presenza di pareti intonacate e lucernari creava un tenue effetto di luce, al quale si aggiungeva il riflesso delle lucerne sui vetri, generando un'atmosfera suggestiva grazie a un «impatto luminescente» (p. 102). Accanto a questi accorgimenti, una decorazione più elaborata si riscontra negli arcosoli e nei cubicoli, dipinti con affreschi dai colori vivaci. L'Autore offre una spiegazione dettagliata, corredata da oltre settanta immagini, sia del procedimento decorativo – basato sulla divisione degli spazi tramite linee rosse e verdi – sia della formazione di un repertorio iconografico specificamente cristiano. Questo repertorio, che si ritrova anche sui sarcofagi, include scene bibliche, a cui si aggiungono motivi profani reinterpretati in chiave cristiana, come i celebri Orfeo e la Fenice.

Le rappresentazioni includono temi come scene bucoliche e di caccia, banchetti funebri, la rappresentazione dei sacramenti, riferimenti realistici ai mestieri, figure del buon pastore, di filosofi e di santi. Per ciascuno di questi soggetti, l'Autore ne analizza le influenze e i modi di realizzazione. È rilevante il riferimento all'evoluzione della ritrattistica nelle catacombe, che raggiunge un «impulso espressionistico» nei primi decenni del IV secolo. Tuttavia, secondo Bisconti, «la storia dell'arte delle catacombe deve ancora essere scritta e, forse, si potrebbe proprio iniziare dai volti» (p. 167). Le nuove immagini aggiunte in questa sezione sono significative. Da un lato, la fotografia di una sepoltura con i resti di un lenzuolo funebre (p. 106, fig. 98) offre un'illustrazione diretta delle pratiche di sepoltura. Dall'altro lato, il dettaglio dell'abbraccio tra Pietro e Paolo e la scena dell'Ascensione (p. 172, figg. 158 e 159), entrambi affreschi provenienti dall'ex Vigna Chiaraviglio, rappresentano le manifestazioni pittoriche più tarde, che culminano nell'ultima fase artistica delle catacombe romane.

La terza parte, a cura di Danilo Mazzoleni, professore emerito di Epigrafia classica e cristiana presso il Pontificio Istituto di Archeologia cristiana, e anche docente di Archeologia Cristiana presso l'Università degli Studi di Roma Tre e la Pontificia Università Lateranense, è dedicata alla *La produzione epigrafica delle catacombe romane* (pp. 180-231). Per illustrare i contenuti di questa disciplina, l'Autore si avvale di un vastissimo e variegato *corpus* di oltre 40.000 epigrafi cristiane giunte fino a noi, raccolte nella monumentale antologia *Inscriptiones Christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores*, opera, alla cui realizzazione hanno collaborato nel corso del XX secolo, Angelo Silvagni, Antonio Ferrua e, in seguito, lo stesso Danilo Mazzoleni.

L'Autore illustra le principali caratteristiche delle epigrafi cristiane e colloca le più antiche nel III secolo. Queste prime iscrizioni sono riconoscibili per il loro «daco-nismo arcaico» (p. 183), manifestato da un semplice simbolo – un'ancora, un pesce o una colomba – posto accanto al nome del defunto. Tuttavia, non deve sorprendere che si continuino a riscontrare nomi di origine pagana, come Ermete, Ercole, Apollo, Achille, Posidonio e Neptunia, una scelta probabilmente dettata dall'abitudine o da una semplice moda. A volte, il nome è accompagnato da appellativi insoliti e curiosi, ispirati a qualità fisiche – *Nigrinus*, *Albucius*, *Rhodacilla* – o da epiteti affettuosi come «piccolina»: *pisinna* (ICUR -VIII, 21238), *Micina* (ICUR X, 27060). Si trovano inoltre menzioni di rappresentanti della gerarchia ecclesiastica, sia negli ordini maggiori che in quelli minori, tra i quali si annoverano i *fossores*, considerati parte di quest'ultimo ordine fino al V secolo.

Altre formule lasciano intravedere le credenze di questi cristiani: la loro fede nella resurrezione, la centralità di Cristo e il desiderio di ricevere il battesimo. Alcune iscrizioni, sebbene non molto numerose, alludono al mestiere svolto in vita dai defunti: commercio, artigianato, vendita di alimenti, edilizia, medicina, veterinaria – con l'espressivo *mulomedicus* (ICUR V, 15403) – sartoria e insegnamento. Tutto ciò riflette una società variegata dal punto di vista lavorativo e documenta tali attività anche tramite disegni incisi sulle lapidi, che raffigurano gli strumenti utilizzati nei vari mestieri.

Infine, sono di particolare interesse le venti epigrafi databili tra il 370 e il 380, realizzate da Dionisio Filocalo, calligrafo del papa-poeta Damaso. Senza dubbio, gran parte del successo delle composizioni damasiane fu dovuto anche alla bellezza delle lettere filocaliane: «una particolare grafia, derivata dalla capitale quadrata classica che si distingue da tutte le altre adottate dai cristiani per l'alto livello qualitativo e per l'attenta preparazione che precedeva l'incisione dei testi, disposti con grande regolarità e simmetria» (p. 219). Una novità in queste pagine è la rappresentazione incisa su diverse lapidi di due fabbri che lavorano il ferro (p. 200, fig. 179) e di un seminatore che getta i semi (p. 202, fig. 182).

Il volume si conclude con una ricca bibliografia (pp. 232-253) che, rispetto all'edizione precedente, è stata aggiornata con oltre 200 titoli pubblicati tra il 2000 e il 2024. Il libro contiene 208 immagini, in gran parte provenienti dagli archivi della Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, distribuite lungo le pagine. Ci troviamo, dunque, di fronte a uno studio che, rivolto a un pubblico interessato alla materia, offre un materiale di elevato rigore scientifico. La solida conoscenza dell'argomento, la precisione e la logica nella presentazione, unite a una profonda comprensione delle credenze e della mentalità antiche, favoriscono un approccio entusiasmante a questo campo così prezioso e significativo dell'archeologia cristiana. Esprimiamo le nostre più vive congratulazioni e il nostro profondo ringraziamento alla Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, agli Autori e alla casa editrice per questa insigne pubblicazione.

S. MAS

F. FORLANI, *Mors et Vita Duello. Un itinerario di agiografia antica e medievale*, Edusc, Roma 2023, pp. 296.

È ogni martirio un disegno di Dio? Quando uno storico apre *Mors et Vita Duello*, si immerge in un “duello ammirabile” tra la vita e la morte, nonché in una “diagnosi pedagogica” che cerca di comprendere cosa sia avvenimento e cosa sia invenzione. Il lettore si trova così a camminare all'interno di un racconto della Storia e per la storia dei racconti, senza dimenticare che non si tratta di narrazioni aleatorie, ma di traiettorie di persone che hanno raggiunto lo *status* di eroe cristiano, configurando un fiume di modelli di santità in cui ogni lettore potrà immergersi, sia che abbia fede sia che non ne abbia.

Questo volume non è solo un'antologia di fonti, sebbene la sua lettura evochi le celebri opere dei grandi editori e commentatori di collane documentarie e di fonti antiche. Quando un discepolo riferisce fedelmente ciò che ha visto, o un giornalista indaga le versioni dei testimoni di fatti tragici e ne scrive i dettagli in cui tutti conver-

gono, emergono due autori: l'evento che grida e il *reporter* che ascolta, oggettività e soggettività unite. Se si tratta della vita di un santo, il racconto diventa un cammino percorribile che possiede un grande potere didattico o moralizzante. La tentazione di questi cronisti è sempre stata un fatto anch'esso storico che ha potuto oscurare la fedeltà ai fatti. Come giudicare questi racconti che hanno appassionato così tante generazioni? Filippo Forlani (1981), Dottore in Teologia e Storia della Chiesa, ricercatore e professore associato presso la Pontificia Università della Santa Croce, indaga e offre un manuale in cui s'intrecciano la lettura di fonti dirette e un metodo agiografico critico, spiegato con chiarezza fin dall'Introduzione (pp. 13-18). La genesi del libro è svelata nella Prefazione scritta dal prof. Jerónimo Leal: «è il frutto di anni di studio e insegnamento, e offre agli studenti e ai lettori un testo capace di presentare l'agiografia con un approccio innovativo, pur mantenendo il rigore metodologico e una notevole profondità interpretativa» (pp. 11-12).

Per i ricercatori, risultano essenziali i primi quattro capitoli, oltre al 9 e al 10, poiché la loro lettura permette di scoprire un metodo critico per convalidare la storicità di un racconto agiografico. Attribuire veridicità a un racconto su un santo solo per la sua bellezza è imprudente, così come negare il valore di una fonte antica solo per la sua intenzionalità è un atteggiamento semplicistico, indegno di un buon storico. Come discernere gli aspetti attendibili di un testo? Come comprendere il prisma dell'agiografo e del suo pubblico, e distinguere la testimonianza fedele dall'emulazione di modelli precedenti?

Il capitolo 1 (pp. 19-34) traccia il consolidamento dell'agiografia come scienza storica lungo l'Età Moderna. Si analizza come la Riforma protestante, mettendo in discussione la base storica di opere come la *Legenda Aurea*, abbia spinto la Chiesa cattolica a intraprendere una revisione critica di matrice umanista. Lo sviluppo di questa disciplina è illustrato attraverso le figure dei Bollandisti e dei Maurini. Il capitolo 2 (pp. 35-70) classifica le fonti liturgiche, narrative e altre, come l'epigrafia, l'archeologia e persino la filmografia, giustificando la necessità di un approccio multidisciplinare.

Metodologicamente, il capitolo 3 (pp. 71-82) è un pilastro fondamentale dell'opera: dopo aver esposto le coordinate agiografiche di Delehaye per verificare la storicità e l'identità di ogni santo, l'autore descrive le tre scuole interpretative (conservatrice, ipercritica e critica). Forlani opta per la scuola critica, che integra l'analisi storico-filologica con la comprensione culturale del documento, evitando il rifiuto a priori del soprannaturale. La discussione affronta il cambio di paradigma dell'ultimo secolo, secondo il quale il testo agiografico è uno specchio dei modelli di perfezione anelati dalla società nel corso delle diverse epoche.

Il capitolo 4 (pp. 83-100) si colloca a metà strada tra la teoria e la prassi. L'autore pone in risalto la distinzione tra l'eroe classico e il santo cristiano: se il primo muore per valori astratti, il martire muore per la sua adesione a Cristo, la cui imitazione è il modello spirituale e letterario ultimo. Il martire diventa *alter Christus* e il suo sacrificio è celebrato come una vittoria escatologica dello stesso Cristo.

Queste riflessioni non si presentano in forma tassativa, ma come frutto di un dialogo con l'evoluzione delle vite dei santi. Questo duetto tra l'agiografo antico e lo storico attuale inizia con il racconto della morte eroica del giudeo Eleazaro, quella dello stoico Seneca e quella del protomartire Stefano. Da questi tre esempi emerge un

ritornello persistente: se la figura dell'*exemplum ad imitandum* è una necessità antropologica condivisa dalla cultura classica e dal cristianesimo, la differenza fondamentale risiede nella causa della condanna e nella disposizione interiore.

I capitoli 5 e 6 (pp. 101-230) vanno dall'arena agonistica dei martiri e delle loro *Passiones* fino alle prime *Vitae* dei santi non martiri, passando per l'arena del deserto con la paradigmatica *Vita Antoni* di Atanasio. Tutte queste fonti sono fondamentali per identificare alcuni luoghi comuni delle agiografie successive. Sebbene ogni documento richieda un'attenta analisi critica, man mano che la composizione si allontana da questi primi secoli, l'esperto di agiografia deve impiegare con maggiore fermezza il rasoio, al fine di separare lo storico dal letterario.

I capitoli 7 e 8 (pp. 231-330) ci introducono nel Medioevo, epoca in cui la *translatio* delle reliquie di san Marco a Venezia aveva un peso politico cruciale, e in cui le agiografie dei grandi fondatori – Romualdo, Bernardo o Francesco d'Assisi – conferivano solidità alle *Regole* dei loro ordini religiosi. In quest'epoca assume importanza l'inclusione in ogni *Vita* del suo corrispondente trattato *De miracolis*, il quale era in relazione con il processo di canonizzazione, che si andava sviluppando in questi secoli, come descritto nei capitoli 9 e 10 (pp. 331-364).

L'opera *Mors et Vita Duellu* unisce la pedagogia di un manuale al rigore della ricerca della verità storica, distinguendosi per il dialogo tra il metodo critico-storico e la dimensione spirituale e narrativa delle agiografie analizzate. Tutti i capitoli sono corredati da una bibliografia rilevante e ampia (mai esaustiva). L'autore focalizza questo volume sulla tradizione latino-occidentale, senza ignorare la ricchezza dell'Oriente cristiano. Questo approccio fornisce una chiarezza considerevole, anche se lascia al lettore il desiderio di vedere questo metodo applicato ai sinassari orientali in futuro. Dal mio punto di vista, questo libro è un'eccellente introduzione alla ricerca agiografica, di facile lettura, grazie sia alla pregevole selezione di *Vitae*, sia alla narrazione sottile ed epica di Forlani. Per gli specialisti di agiografia sarà un'acuta provocazione la lettura del capitolo 4, così come i commenti al *Martirio di Policarpo*, alla *Vita di Ambrogio* e alla *Legenda Maior di san Francesco*.

Infine, l'*Excursus* dell'ultimo capitolo (pp. 365-384) è di lettura obbligata: qui la bellezza dell'evoluzione agiografica raggiunge il suo apice, in cui si mescolano l'arte drammatica, la fedeltà storica e la riflessione sull'origine ultima della santità. Con la storia, il racconto e l'analisi di *Assassinio nella Cattedrale*, ravviva il genere agiografico, mettendolo in relazione con altre espressioni artistiche: «L'analisi di un'opera teatrale scritta ad oltre 750 anni di distanza dagli eventi può offrire spunti di riflessione sul rapporto tra verità storica e modello narrativo, tipico dei testi agiografici. Dal punto di vista storico, la vita e il martirio di Becket sono ben documentati e attestati da numerose fonti. Tuttavia, nell'opera di Eliot emerge una dimensione creativa e narrativa che è funzionale a trasmettere allo spettatore la drammaticità degli eventi» (p. 365). Il professor Forlani invita a viaggiare con il Nobel T.S. Eliot, che, pur essendo fedele alle fonti agiografiche contemporanee a Becket, ha analizzato la questione in chiave drammatica: la morte di Becket fu una vera *imitatio Christi*?

A. TORRES GARCÍA

J. LÓPEZ DÍAZ, *Laical. Una identità cristiana. Una visione del lavoro. Una spiritualità*, Rialp, Madrid 2025, pp. 131.

In un'epoca in cui si sperimentano gli effetti di una forte secolarizzazione, non mancano coloro che riflettono sulle forze che hanno plasmato la cultura cristiana nei secoli passati, cercando in esse ispirazione per il futuro. Questo spiega, ad esempio, l'interesse suscitato dal fenomeno del monachesimo, non solo per l'influenza positiva che ha rappresentato, direttamente o indirettamente, su tutte le società cristiane, ma anche come forma radicale di vivere il cristianesimo che può servire da riferimento per i cristiani e come esperienza che si propone come ispirazione per il futuro.

Non si può comprendere il cristianesimo attuale senza riconoscere l'influenza positiva di questa e di tutte le forme di quella che è stata chiamata «vita religiosa». Tuttavia, questo ritorno al passato nasconde talvolta un giudizio negativo sulla possibilità di condurre una vita cristiana piena senza, in qualche modo, abbandonare il mondo in cui ci è toccato vivere. In questo modo vengono oscurati alcuni degli insegnamenti centrali dell'ultimo Concilio Ecumenico, come la chiamata universale alla santità, il protagonismo dei laici nella missione della Chiesa e la loro missione specifica di santificare le realtà umane dall'interno. Per questo motivo è opportuno un libro come questo, che, fin dal titolo, richiama l'attenzione sull'identità e la missione dei laici cristiani.

L'autore, Javier López Díaz, è professore emerito della Pontificia Università della Santa Croce, dove ha insegnato Teologia Dogmatica e Teologia Spirituale ed è stato titolare della cattedra "San Josemaría Escrivá".

L'opera è strutturata in tre parti, ben evidenziate nel sottotitolo. Nel primo capitolo (pp. 11-69), l'autore si concentra sull'identità dei laici cristiani, alla luce della storia della spiritualità cristiana. Si sottolinea che essere nel mondo era la situazione comune tra i primi cristiani e che, quindi, anche i fedeli comuni, che non erano ministri, si sentivano pienamente chiamati alla santità in virtù del battesimo. Diversi fattori, tra cui la consapevolezza delle difficoltà che il mondo presenta per la vita cristiana, danno luogo a un allontanamento da esso che, a poco a poco, si tradurrà nelle diverse forme di vita religiosa e nella loro evoluzione storica. Accanto ai grandi benefici che essa ha apportato alla Chiesa nel corso dei secoli, l'autore sottolinea il pericolo di identificare la ricerca della santità con la decisione di abbracciarla, contribuendo a far dimenticare che tutti i cristiani sono chiamati a essere santi.

Il XX secolo, in particolare, vede tuttavia una rinascita della consapevolezza della vocazione laicale. L'autore passa in rassegna diversi fenomeni, come l'Azione Cattolica, che ha promosso la collaborazione dei laici con la gerarchia. A suo avviso, tuttavia, nonostante i suoi indubbi effetti positivi, essa presentava alcuni limiti, poiché correva il rischio di presentare i laici come un mero strumento della gerarchia e di trascurare il vero posto che spetta loro nella Chiesa. Ciò costringeva a riflettere profondamente sul significato della secolarità, che appare come la sua nota distintiva, che non significa solo vivere nel mondo, ma, in virtù della propria vocazione cristiana, cercare la santità portando le realtà del mondo verso Dio. La secolarità, per il cristiano, non è una condizione meramente sociologica, ma anche pienamente teologica.

Tra i vari progressi e le varie discussioni esaminate, un ruolo speciale è riservato a san Josemaría Escrivá e al Concilio Vaticano II, di cui è considerato un precursore. Il Concilio sottolinea che «l'indole secolare è propria dei laici» (*Lumen gentium*, 31). Ciò ha dato luogo ad alcune discussioni sul rapporto con il mondo che compete agli altri membri della Chiesa. In particolare, l'autore sostiene, contrariamente a quanto affermato da Karl Rahner, che questa affermazione non nega la secolarità dei sacerdoti secolari, anche se nella loro missione svolgono un ruolo importante i loro compiti ministeriali, senza tuttavia allontanarli dal mondo. Si tratta, nelle parole dell'autore, di un fenomeno di «prevalenza» della loro funzione sacra, alla quale è subordinata la loro funzione nell'ordine profano, anche se sono radicalmente inseriti nel mondo. E, contrariamente anche a quanto sostenuto da Rahner, non viene nemmeno messa in discussione la secolarità dei laici che collaborano con la gerarchia. D'altra parte, secondo l'autore, non si nega che tutta la Chiesa abbia una dimensione secolare, che corrisponde, a suo modo, anche ai religiosi.

Per comprendere il ruolo dei laici, è fondamentale riconoscere che la loro missione nella Chiesa non deve attendere di ricevere un incarico dalla gerarchia, ma deriva dalla loro condizione di battezzati e si sviluppa a partire dal posto che occupano nella società. Inoltre, e su questo punto l'autore polemizza con von Balthasar, i laici non hanno bisogno di alcuna consacrazione aggiuntiva rispetto a quella ricevuta nel sacramento del battesimo. Ciò impone lo sviluppo di un'autentica spiritualità laicale. A questo compito sono dedicati i capitoli seguenti.

Il secondo capitolo (pp. 71-93) è una nota storica e teologica sulla santificazione del lavoro. In esso viene analizzata la concezione biblica del lavoro, messa a confronto con quella del mondo antico. Entrambe le concezioni sono importanti per comprendere la visione cristiana del lavoro, che è positiva fin dall'inizio, anche se passa in secondo piano quando assumono un ruolo centrale forme di vita cristiana che abbandonano e sostituiscono le occupazioni secolari. In questo modo, il valore santificante del lavoro ordinario viene trascurato. A superare questa negligenza non hanno contribuito i riformatori protestanti che, pur insistendo a modo loro sull'importanza del lavoro e della vita quotidiana, non gli attribuivano un valore santificante, ma al massimo un segno di salvezza. L'autore segnala la comparsa, per la prima volta, dell'espressione «santificazione del lavoro» nel magistero pontificio in un articolo pubblicato su *L'Osservatore Romano* il 3 febbraio 1927, che riporta un discorso di Pio XI a un gruppo di lavoratori dell'Azione Cattolica. In quel periodo nacquero alcune iniziative, come la J.O.C. in Francia, che dal 1925 proponeva di santificare il lavoro trasformandolo in preghiera, anche se riferendosi esclusivamente al lavoro manuale.

In questo contesto, si nota l'importanza della proposta di san Josemaría, che insiste sul fatto che il lavoro, in tutte le sue forme, santifichi e incoraggi i cristiani a porre Cristo, attraverso il loro lavoro e uniti al suo sacrificio sulla Croce, al vertice di tutte le attività umane. Questa dottrina è stata ripresa anche dal Magistero, che ha riconosciuto il valore del lavoro, anche quello svolto all'interno delle strutture terrene, come si può vedere nei documenti come l'enciclica *Laborem exercens* di Giovanni Paolo II e nello stesso Catechismo della Chiesa Cattolica.

Il terzo capitolo (pp. 95-131) è dedicato allo sviluppo dei tratti essenziali di una «spiritualità laicale». Per farlo, si concentra su tre parole: filiazione, eredità e sacerdozio. Secondo l'autore, attorno a esse «si può riassumere il nucleo del contributo di san Josemaría alla teologia e alla vita della Chiesa, che lo rende un maestro di spiritualità laicale» (p. 97). Nella sua esposizione, egli sottolinea il ruolo della filiazione divina, ricevuta nel Battesimo, e la sua connessione con la condizione sacerdotale del cristiano, che si realizza anche nelle occupazioni secolari, nelle quali il cristiano si trova «a casa sua» perché ha ricevuto il mondo in eredità. Questa eredità non riguarda solo la contemplazione di Dio e la comunione dei santi, ma anche le realtà terrene, in cui il cristiano è chiamato a rendere presente, ad anticipare, il regno di Dio.

In sintesi, l'autore difende il protagonismo del laico cristiano e la necessità di coltivare una spiritualità che risponda al posto teologico che gli compete. In questo senso, la condizione di figlio di Dio ricevuta nel battesimo implica la vocazione alla santità e all'apostolato. Questa chiamata non lo separa dal mondo, ma lo invita a partecipare ad esso insieme ai suoi concittadini, in piena libertà, consapevole della sua responsabilità.

Questo libro offre, in modo chiaro e sintetico, una storia della presa di coscienza del ruolo dei laici nella Chiesa e una buona sintesi dei principi essenziali di una spiritualità laicale. Ci ricorda che essere nel mondo non è un modo ridotto o meramente "basico" di essere cristiani, ma implica una vocazione a pieno titolo. Il recente recupero del suo valore rappresenta un invito a coltivarla con maggiore determinazione nella nostra epoca, senza che le difficoltà portino ad abbandonarla. Senza trascurare altri eventi rilevanti, il libro si concentra in modo particolare sul contributo di san Josemaría. Vale la pena ricordare che l'autore di questo libro lo è anche, assieme a Ernst Burkhardt, di un'ampia opera volta a esporre lo spirito che ha vissuto e predicato, *Vita quotidiana e santità nell'insegnamento di San Josemaría. Studio di teologia spirituale*, in cui molti di questi temi sono ampiamente sviluppati.

J.I. MURILLO

J.J. SILVESTRE, *San Josemaría y la liturgia. Apuntes biográficos, teológico-litúrgicos*, Rialp, Madrid 2024, pp. 302.

¿Se puede decir que el fundador del Opus Dei tenía una concepción original de la liturgia? Y si es así, ¿en qué consistía y cuáles fueron sus fuentes de referencia? A estas preguntas trata de responder Juan José Silvestre, docente de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, en su obra *San Josemaría y la liturgia. Apuntes biográficos, teológico-litúrgicos*. La obra pretende ser una contribución al campo de los estudios sobre el pensamiento litúrgico de San Josemaría Escrivá de Balaguer. Pocos son los estudios que hasta el momento se han adentrado en este ámbito. Junto con algunos artículos sobre aspectos más marginales, quizás los más notables sean la edición crítico-histórica de su obra *Camino* (Pedro Rodríguez, Rialp, Madrid 2002) y diversas voces del *Diccionario de San Josemaría Escrivá de Balaguer* (Monte Carmelo-Instituto Histórico San Josemaría Escrivá de Balaguer-Fundación Studium, Burgos 2013). En particular, *Liturgia: visión general*, de Félix María Arocena.

Después del Prólogo de Mariano Fazio, vicario auxiliar del Opus Dei (pp. 11-15) y una breve Introducción (pp. 17-19) el autor presenta el pensamiento sobre la liturgia del fundador del Opus Dei en tres capítulos. El libro se cierra con una Conclusión (pp. 291-294) y la Bibliografía (pp. 295-299).

El primer capítulo trata sobre San Josemaría y la liturgia eucarística en los primeros años de su vida sacerdotal (1925-1940) (pp. 21-97). En él se muestra la sintonía de San Josemaría con los principales presupuestos del Movimiento Litúrgico, que tuvo oportunidad de conocer en sus primeros años de sacerdocio, gracias sobre todo a su amistad con Germán Prado y Justo Pérez de Urbel. Entre las novedades difusas por el Movimiento que San Josemaría practicó se encuentra, por ejemplo, la “Misa dialogada”, que celebraba habitualmente en la residencia de estudiantes de la que era capellán en Madrid, en los años Treinta. Un aspecto novedoso del capítulo es la descripción del proyecto *Devociones litúrgicas* (pp. 89-97), conservado en el Archivo General de la Prelatura del Opus Dei. Se trata de un escrito que San Josemaría preparó para la publicación en 1939, pero que «afortunadamente» (son sus propias palabras) no llegó a ver la luz. Según Silvestre, la razón de esta afirmación es que el libro le hubiera requerido un tiempo del que no disponía en los años inmediatamente posteriores a la Guerra Civil española (pp. 92-93), cuando el Opus Dei comenzaba su expansión por España y el extranjero.

A las enseñanzas y actitudes del fundador del Opus Dei hacia la liturgia durante los años del Concilio Vaticano II está dedicado el segundo capítulo (pp. 99-220). La primera parte (pp. 100-143) constituye una introducción a la historia del Concilio, a la vida de San Josemaría durante ese momento histórico y a la doctrina del Vaticano II sobre la liturgia. La segunda en cambio es una profundización en ciertas ideas claves del pensamiento del Fundador del Opus Dei sobre la Misa «en el contexto del Vaticano II» (pp. 144-206): la Eucaristía como prolongación del amor de la Trinidad entre los hombres, la Misa como «centro y raíz» de la vida del cristiano y la posibilidad de hacer «de todo el día una Misa». El capítulo se cierra con una sección dedicada a la «prudencia» de San Josemaría ante la difundida confusión en cuestiones litúrgicas durante el inmediato post-Concilio (pp. 207-220). Es este un punto especialmente interesante, porque permite entender sus disposiciones para implementar gradualmente las normas de la liturgia renovada en los centros del Opus Dei, a partir del final de los años 60.

El tercer y último capítulo del libro se titula «San Josemaría, un mistagogo moderno» (pp. 221-289). Dos serán las fuentes principales de esta sección del libro: la meditación de San Josemaría «La Eucaristía, misterio de fe y de amor», publicada en su libro de homilías *Es Cristo que pasa* (1973), y sus comentarios a los ritos de la Misa de su obra inédita *Devociones litúrgicas*. Probablemente este sea el capítulo más interesante del libro, por el uso de material inédito y porque muestra que el proyecto de *Devociones litúrgicas* le permitió el estudio de destacados autores del Movimiento Litúrgico. Las ideas contenidas en estas notas escritas en 1938, probablemente aprovechando un período de menor actividad pastoral en Burgos durante la Guerra Civil, de algún modo le acompañaron el resto de su vida. En este capítulo, Silvestre muestra las coincidencias entre las notas tomadas para el libro *Devociones*, la homilía sobre la Eucaristía, publicada treinta y cinco años después, y los autores influidos por el Movimiento Litúrgico que San Josemaría pudo haber consultado.

Según Silvestre, el “amor”, divino y humano, constituye el hilo conductor y la clave hermenéutica de toda la concepción del culto de San Josemaría. Junto a este, el otro elemento que nos permite captar su concepción de la celebración eucarística es la lectura trinitaria que hace de la misma. Unas palabras de Escrivá resumen este doble fundamento. En un comentario al Introito de la Misa dice: «Yo beso apasionadamente el altar. Pienso que allí se renueva el Sacrificio del Calvario; y allí, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se vuelcan con la humanidad [...] Llenos de deseos de amor, de reparación y de sacrificio. Él nos ha dado su Amor y amor con amor se paga» (p. 242).

La gran capacidad mistagógica de San Josemaría, es decir, su talento para extraer de los ritos litúrgicos consecuencias operativas para la vida cristiana, casa con el carácter profundamente práctico – no tanto especulativo – de sus escritos espirituales. En este sentido, se puede decir que su obra se sitúa en el filón abierto por los autores españoles del Siglo de Oro, como Fray Luis de Granada, San Juan de Ávila, San Ignacio de Loyola y, sobre todo, Santa Teresa de Jesús. De hecho, es precisamente esta continuidad entre la celebración y la vida ordinaria un aspecto clave de San Josemaría: «lo que es más propio del santo, es la unión [entre] celebración eucarística y vida, así como el carácter personal, vivencial, de amor, que el autor anima a manifestar en la Misa, a través de gesto y palabras» (p. 289).

Dos son los grandes méritos de esta obra. En primer lugar, debemos agradecer al profesor Silvestre la meticulosa tarea de haber recopilado el vasto patrimonio de los escritos y alusiones de San Josemaría al culto divino, disperso en una gran variedad de fuentes. En estos textos vemos entrelazarse tres aspectos de su biografía que influyen decisivamente en sus ideas: el contacto con el Movimiento Litúrgico desde su juventud, la luz fundacional del Opus Dei y su propia vida espiritual, en la que la Misa constituía el centro indiscutible. Estos tres factores se enriquecen mutuamente, alimentando el dinamismo teológico y existencial de sus enseñanzas, que tienen su fundamento en el sacerdocio común de los fieles, ejercitado activamente en el culto litúrgico y en el culto existencial de la vida. El segundo mérito de la obra consiste en haber dado a conocer la obra inédita *Devociones litúrgicas*. El trabajo de archivo ha permitido al autor desvelar un aspecto de la vida de San Josemaría hasta ahora poco conocido: las fuentes de su conocimiento del Movimiento Litúrgico.

En nuestra opinión, una mayor contextualización y análisis histórico, espiritual y teológico de la reflexión del fundador del Opus Dei sobre la liturgia habría otorgado un valor más notable a este trabajo. El autor se anticipa a esta posible crítica ya en la Introducción, en la que afirma que se trata de un estudio «fundamentalmente positivo» y «sistemático», lo que explica el abundante uso de citas textuales. Silvestre confía a posteriores estudios la «crítica» del pensamiento litúrgico de San Josemaría (p. 19). Esta índole fundamentalmente compilatoria más que analítica caracteriza también algún trabajo precedente y análogo del mismo autor. En concreto, aquel en el que expuso el pensamiento litúrgico del Papa Ratzinger (*Con la mirada puesta en Dios. Re-descubriendo la liturgia con Benedicto XVI*, Palabra, Madrid 2014).

De hecho, son continuas en todo el libro las referencias a las obras de Joseph Ratzinger y al magisterio de Benedicto XVI. Después de San Josemaría, es el autor más citado del volumen. Parece como si Silvestre considerara a Ratzinger-Benedicto XVI como la voz más autorizada de la teología litúrgica contemporánea, así como la clave hermenéutica privilegiada para entender la reforma del culto postconciliar.

Por otro lado, en la Bibliografía se podrían haber incluido las referencias a los textos del Magisterio de la Iglesia citados y, sobre todo, a las fuentes de las palabras de San Josemaría que constituyen el fundamento del libro, sean estas editadas o de archivo. Al mismo tiempo, un índice de nombres hubiera sido un instrumento de consulta de agradecer.

Esperamos que el libro pueda ser un punto de partida para futuros estudios sobre la reflexión litúrgica del Fundador del Opus Dei. San Josemaría es un buen ejemplo de la así llamada “teología de los santos”, en la cual la experiencia vivida de aquellos que han experimentado una particular comunión con Dios resulta fuente para la reflexión teológica. Usando una imagen, podríamos decir que cuando el teólogo llega, después de una ardua ascensión intelectual, a la cumbre del conocimiento de Dios, encuentra allí al santo que, de modo natural y relajado, conversa con el Creador. Pues bien, podemos decir que la experiencia y escritos del Fundador del Opus Dei son un fruto maduro de este diálogo en la cumbre del Amor de Dios.

F. LÓPEZ-ARIAS

L. TOUZE, *La speranza del Regno. La dimensione politica e cosmica della spiritualità cristiana*, Edusc, Roma 2025, pp. 300.

Cosa vuol dire *sperare nel regno*? L'anno appena trascorso, il 2025, è stato il centenario dell'istituzione della festa liturgica di Cristo Re: è il momento opportuno per approfondire la categoria del *regno di Dio* e le sue implicazioni spirituali, come compiuto qui da don Laurent Touze (Straordinario di Teologia spirituale e Direttore del Dipartimento di Teologia Spirituale della Facoltà di Teologia, Pontificia Università della Santa Croce).

La categoria è teologicamente decisiva per comprendere «l'unione tra le dimensioni sociali e individuali della santità» (p. 27): un problema particolarmente attuale per il fedele nel contesto odierno, segnato da crisi antropologiche, sociali, ecclesistico-istituzionali e spirituali e, in risposta, da isolamento e ripiegamento nel privato o completa identificazione dell'impegno cristiano con il cambiamento delle strutture sociopolitiche ed economiche in chiave di progresso terreno. Touze ricostruisce cosa sia il regno per mostrare al lettore cosa esso realmente richieda. Le sue dimensioni collettive e individuali non possono essere separate tra loro. Isolamento, assenza di speranza o una fede intimista (orientata alla salvezza unicamente propria e dei propri cari, sul modello della *Benedict Option*) si rivelano contrari agli insegnamenti biblici, che hanno sempre un orizzonte sociale. Sono “sintomi” spirituali negativi e vicoli ciechi anche per la società umana. La vita spirituale del singolo, nel rispondere alle esigenze di costruzione del regno, non può comportare solo la propria santificazione personale, ma richiede anche l'evangelizzazione della società in cui egli vive. In tal modo, Touze offre con forza una soluzione molto equilibrata, imperniata sulla «magnanimità sociale» (p. 11) come *imitatio Christi*: in essa si intrecciano realismo radicato nella fede, speranza e carità; il peccato e il limite non sono l'ultima parola sulla storia e sull'agire umano, che può e deve esprimersi anche socialmente proprio perché è amore di Dio e del prossimo, sostenuto da Dio stesso.

Come centro del discorso, infatti, emerge Cristo: il regno, «il potere vivo che Dio esercita sul mondo» (p. 11, con le parole di Ratzinger), non è possibile senza il re biblico e questo re è appunto «Cristo crocefisso» (p. 146) – anzi, «il regno è Cristo» (p. 198). Quindi, il cristiano, dovendo diventare *alter Christus* per santificarsi, deve anche regnare come Cristo. Cristo, però, è un Re singolare, che regna in potenza amando e offrendosi oblativamente dalla croce. Allo stesso tempo, dalla croce cambia realmente la società e il mondo intero, attirandoli a Sé: «[O]mnia traham ad meipsum» (Gv 12,32). Il regno è quindi redenzione, regno di carità, di potente amore gratuito e oblativo, al cui cuore c'è l'Eucaristia. Come voluto dall'azione salvifica di Cristo, il regno, sociale e cosmologico, ha «due stati» (p. 226): il regno perfetto, solo escatologico e definitivo, e la sua realizzazione imperfetta già presente e in costruzione sulla terra, nella storia, ma che, insidiata dalle potenze demoniache, dovrà passare per un apparente insuccesso terreno determinato dall'anticristo. In breve, tra progresso sociale e crescita del regno esiste «distinzione senza separazione» (p. 199) – qui l'autore rintraccia «la terminologia trinitaria, cristologica, o forse [...] la terminologia dell'articolazione tra naturale e soprannaturale» (*ibidem*). Se le strutture sociali concorrono all'instaurazione del regno e ne sono in qualche modo parte, ma non devono essere confuse con esso, è invece la Chiesa che incarna in modo speciale il regno, sia terreno che eterno, perché essa è Cristo stesso.

Dunque, *sperare nel regno* implica esercitare la *magnanimità sociale*: un atteggiamento spirituale fondato sul riconoscimento positivo ma non utopistico della possibilità umana di cambiare la società e il mondo terreni secondo l'amore di Dio, nonostante il peccato e il limite (cfr. p. 211). A uno sguardo attento, è il vertice virtuoso tra estremi opposti: il disimpegno intimista e il messianismo terreno, ateo e secolarizzato o sacrale. «Il credente è chiamato a cambiare il mondo con la forza dell'amore di Cristo» (p. 10), partecipando della potenza del regno, quella di Cristo crocefisso, «specialmente grazie all'ordine sacramentale» (p. 198). Nel solco del Concilio Vaticano II, ciò che contribuisce a costruire il regno nella società terrena è la presenza attiva e caritativa dei cristiani: un impegno sociale evangelico, evangelizzatore, in modo analogico nelle diverse vocazioni paradigmatiche, da non intendere in modo quasi integralmente politico.

I fini di Touze sono prettamente spirituali, primariamente come servizio ai fedeli. Tuttavia – ed è un merito – il testo consolida quel ponte tanto necessario tra teologia spirituale e morale sociale. Qui i due campi d'indagine sono profondamente intrecciati, tanto che una piena soluzione spirituale del problema implica toccare il rapporto tra Stato e Chiesa e la libertà religiosa. La dimensione escatologica del regno illumina quella sociale, portando a non confonderla con teocrazia, direzione politica da parte della gerarchia ecclesiastica o una civiltà cristiana sotto forma di stato confessionale. Le strutture sociali imperfette di quaggiù non vanno identificate con il regno, concorrono ad esso anche come *katéchon* ma non sono sufficienti perché esso si realizzi e, se buone, rimangono fragili e non definitive. Il rapporto tra società umana e regno è un equilibrio virtuoso tra due estremi, che pretendono entrambi che la società umana sia il regno ma senza Cristo: divinizzazione della società – il che spesso significa di una particolare società storica – e secolarizzazione.

Il testo, focalizzato sull'articolazione tra gli aspetti individuali e cosmico-collettivi della categoria di *regno*, è articolato in tre momenti, esegetico, storico-teologico e teologico-sistematico, che corrispondono ai tre capitoli: «I. Pensare con Dio: la storia

del regno nella Bibbia» (pp. 17-97); «II. Il regno di Dio nella storia: le occultazioni successive del messaggio biblico sul Regno» (pp. 99-174); «III. Per una sistematica della collaborazione umana al regno di Dio» (pp. 175-252). Il quadro tracciato ruota attorno al «mosaico» (p. 53) e al *prefazio*. Il primo è l'insieme che emerge dai testi biblici sul re e sul regno, da leggere nella loro interezza per non tradirne il messaggio, selezionando una parte a scapito dell'intero (un tradimento *in primis* epistemologico). Il secondo è la preghiera liturgica della festa di Cristo Re, indicante il regno sociale di Cristo, regno di giustizia e di pace (si noti che sono i tratti del *bene comune*). Per cogliere l'interezza di questo affresco, bisogna attendere il terzo capitolo, che trae le conclusioni in prospettiva sistematica: non è possibile vivere davvero «il *prefazio* senza il *mosaico*» (p. 199). Valorizza San Josemaría Escrivá, il Magistero e la teologia più recenti, senza dimenticare il confronto con la filosofia.

Il primo capitolo, con due sezioni dedicate rispettivamente ad Antico e Nuovo Testamento, fa emergere come l'intero mosaico del regno, «riassunto e compimento della storia della salvezza» (p. 18), abbia al «centro» (p. 97) Cristo Re. La connotazione del regno nell'AT è politica ed è illuminata dalla percezione dei contemporanei di Gesù, i quali attendevano il re-sacerdote davidico (di Israele, dell'universo e di tutte le nazioni) che avrebbe inaugurato il regno nel presente. Il re biblico, ricostruito soffermandosi sui due più importanti re davidici storici (Adamo e Davide), è una «persona collettiva» (p. 48) alla cui regalità è associato il popolo. Il NT – di cui si esaminano la regalità di Cristo manifestata dalla sua biografia e dai suoi misteri e gli insegnamenti sul regno – trasforma il simbolo del regno in cosmico, dove l'elemento morale e religioso ha una certa priorità su quello politico, pur conservato. Cristo re costruisce il suo reame di Redenzione sulla croce, offrendovi il sacrificio perfetto del suo corpo-tempio e attraendo gli esseri umani e il cosmo al Padre, unendo le dimensioni terrena ed escatologica. Gesù introduce la libera cooperazione umana all'instaurazione del regno, aprendo a ognuno l'idea del re come persona collettiva. Partecipare a costruire il regno è «collaborazione sacerdotale e amorevole dei cristiani alla vittoria sul demonio» (p. 93). Socialmente, Gesù «non annuncia né la regalità violenta degli zeloti né il rifiuto della politica dei farisei» (p. 86). Si trova qui la conferma di un insegnamento della Dottrina Sociale della Chiesa: «Gesù non propone un programma politico concreto, ma invita alla conversione dei cuori, grazie alla quale la libertà degli uomini si apre a innumerevoli concretizzazioni» (p. 81). Da ultimo, «[i]l regno c'è unicamente se c'è il re» (p. 97).

Il secondo traccia un panorama delle varie accezioni cristiane di regno nelle quattro età, tramite una selezione di autori emblematici, tra cui: i Padri, in particolare Sant'Agostino, l'*agostinismo politico* (inteso con Arquillière come «confusione tra politica e religione a favore della Chiesa e specialmente del papa» [pp. 121-122]), Gioacchino da Fiore, Lutero, Immanuel Kant e Albert Schweitzer (influyente su alcuni teologi della liberazione). Touze porta il lettore a toccare con mano che le «tentazioni cicliche» esaltano unilateralmente un dettaglio del mosaico, dimenticando il contesto ermeneutico biblico (cfr. p. 139): nel Medioevo, la «canonizzazione» (p. 119) o sacralizzazione dell'ordine politico; nell'età moderna, l'interiorizzazione esclusiva o la secolarizzazione del regno; in quella contemporanea, la «mancata riscoperta del regno biblico» (p. 100). Il «geniale equilibrio di verità» (p. 113) di Sant'Agostino è realismo quanto all'articolazione complessa e storica delle relazioni tra regno di Dio, Chiesa e stato e

relativizzazione senza delegittimazione del potere politico. Molto interessante Gioacchino da Fiore come avvio di un pensiero secolarizzante che apre la via dell'utopia sociale moderna, ad es. di Auguste Comte, e del messianismo terreno.

Il terzo offre degli elementi per pensare il mosaico del regno per intero, soffermandosi sul Concilio Vaticano II e su autori particolarmente significativi in senso positivo o negativo, quali Carl Schmitt, Reinhold Niebuhr, Adam Mickiewicz, i teologi del regnocentrismo sociale, Charles Dupuis SJ, Paul Knitter, Louis Bouyer e San Josemaría Escrivá. I tre grandi temi affrontati «come una scala per salire verso il regno» (p. 228) sono: 1) la relazione tra società umana e regno divino, la quale «può collaborare» (p. 175) ad esso; 2) la relazione tra Chiesa e regno, laddove la prima «è lo strumento voluto da Dio come necessario» (*ibidem*) ed è «il reame di Dio» (p. 228) sulla terra e in cielo, non solo *sacramento del regno*; 3) l'Eucaristia, mezzo tramite cui «Cristo sconfigge il male e regna sulla storia e sul cosmo [...] anche nella società degli uomini» (p. 175) e centro della spiritualità del regno: qui i fedeli «[i] credenti partecipano «alla potenza divina per collaborare all'instaurazione del regno» (p. 225). Il tema si intreccia con la dibattuta nozione di *katèchon* (questione interessantissima). Grazie a Bouyer ed Escrivá, la libertà dei laici, altri-re, emerge «come fattore di cambiamenti positivi» (p. 210) che rendono presente oggi sulla terra qualcosa del regno. Ciò significa prima di tutto che il fedele deve far «regnare intorno a sé la carità» (p. 218), fino ad estendersi a tutto il mondo, anche tramite ogni atto dell'esistenza quotidiana vissuto «in una logica oblativa, e dunque sociale, di dono a favore degli altri» (p. 243). Perciò, la confusione di ruoli tra gerarchia ecclesiastica e governanti politici è meno efficace dal punto di vista dell'evangelizzazione, anzi «nociva» (p. 217). È la ragione del rifiuto della sottomissione politica alla gerarchia ecclesiastica, che sia l'applicazione di un piano politico clericale o l'adozione della formula costituzionale dello stato confessionale. Il capitolo si chiude giustamente con la regalità della Madonna, modello per il cristiano e il regno della quale prepara quello di Cristo.

Touze ha avuto il coraggio di proporre una «spiritualità *politica*» (p. 260) evitando gli scogli «uguali e contrari» dell'utopismo sociale, divinizzato o secolarizzato, e della teocrazia (che oggi non è morta). Il testo guarisce da tentazioni millenaristiche, pelagiane o di conoscere la storia come Dio e, più in generale, dalle pretese di costruire il regno senza Cristo, che sia tramite la divinizzazione dell'ordine sociale, tramite la secolarizzazione o tramite l'equivalenza di tutte le religioni. Il regno è sì anche dominio della società e del mondo ma secondo la prospettiva di Dio, ossia un sacrificio oblativo d'amore per il vero bene degli altri e della società e per la gloria di Dio stesso. Il cristianesimo non sostituisce la vita politica e, con «una certa relativizzazione dei paradigmi storici del regno» (p. 217), l'ordine sociale conforme ai valori del regno deve essere costruito con la santità dei singoli cristiani. Proprio perché cristiani e, quindi, chiamati ad essere *alter Christus* tramite Maria, ad amare come Dio, devono cristificare anche l'ambiente in cui vivono, la società e il cosmo, cambiando le strutture sociali per renderle sempre più conformi all'amore di Dio e del prossimo (che ne discende).

Il libro conferma che l'approccio cristiano al regno sociale quaggiù è uno sfidante equilibrio dell'*et-et*, la «via stretta»: non una società di giustizia e pace perfetta e definitiva ma un tentativo non velleitario animato dall'amore di Dio e del prossimo, dove il peccato, con l'ottimismo cristiano, non è l'ultima parola, perché «[!]» ambizione

paterna di Dio per i suoi figli è più vera del male» (p. 260). È per questo che tale via è spiritualmente riassumibile dalla magnanimità sociale; infatti, la magnanimità, per San Tommaso d'Aquino, è la virtù che fa aspirare rettamente a cose grandi e, dotata di un livello naturale, è compagna della speranza soprannaturale. Il lascito di questo libro è una chiamata a partecipare e soprattutto l'apertura spirituale, un respiro grande dell'anima che liberamente e responsabilmente corre verso Dio, ma proprio per questo non può dimenticare di "portare con sé" la comunità in cui vive, anche a livello sociale e politico – regnando con Cristo dalla croce.

M. SAVARESE



## LIBRI RICEVUTI

- P. ARTEAGA ECHEVERRÍA, *Hacia una escatología pneumatológica en Yves Congar*, (Tesi Gregoriana. Serie Teologia 251), Gregorian & Biblical Press, Roma 2023, pp. 298.
- G. DE LA MORENA, *Genesis dello scandalo cristiano. Origini storiche della fede nella divinità di Gesù Cristo*, Città Nuova, Roma 2025, pp. 360.
- G. DE VIRGILIO, T. TOFFETTI LUCINI (a cura di), *Ascoltare e vivere la Parola di Dio*. Atti del Festival Teologico-Biblico sulla Costituzione Dogmatica *Dei Verbum* nel LX anniversario dell'apertura del Concilio Ecumenico Vaticano II. Sanremo 28 agosto - 2 settembre 2023, Prefazione di S.B. Card. Pierbattista Pizzaballa, Edusc, Roma 2024 («Analecta Sancti Romuli dell'Istituto Teologico Pio XI di Sanremo», 2), pp. 314.
- V. FIOCCHI NICOLAI, F. BISCONTI, D. MAZZOLENI, *Le catacombe cristiane di Roma, storia, immagini, epigrafia*, Schnell & Steiner, Regensburg 2025, pp. 254.
- F. FORLANI, *Mors et Vita Duello. Un itinerario di agiografia antica e medievale*, Edusc, Roma 2023, pp. 296.
- A. DUCAY, *Gesù, persona e identità*, Edusc, Roma 2024, 350 pp.
- «Medellín. Biblia, Teología y Pastoral para América Latina y el Caribe» 49 (2023) 251-384. *La teología pastoral en el contexto formativo del CEBITEPAL. 50 años al servicio de la formación en América Latina*, pp. 384.
- «Medellín. Biblia, Teología y Pastoral para América Latina y el Caribe» 50 (2024) 1-226. *El desarrollo de la Sacrosanctum Concilium en América Latina. 60 años de renovación litúrgica desde la perspectiva latino-americana*, pp. 226.
- «Medellín. Biblia, Teología y Pastoral para América Latina y el Caribe» 50 (2024) 233-512. *Inteligencia artificial, desafíos a la acción humana*, pp. 384.
- J. LÓPEZ DÍAZ, *Laical. Una identidad cristiana. Una visión del trabajo. Una espiritualidad*, Rialp, Madrid 2025, pp. 131.
- «Itinerarium» 71/2 (2025). *O Concílio de Niceia 325-2025. Cântico do Irmão Sol 1225-2025. O pensamento de Manuel Barbosa da Costa Freitas e de Joaquim Cerqueira Gonçalves*, pp. 588.
- J.J. SILVESTRE, *San Josemaría y la liturgia. Apuntes biográficos, teológico-litúrgicos*, Rialp, Madrid 2024, pp. 302.
- «Oblatio» 14/3 (2025). *Oblate Mission Today. Mission oblate aujourd'hui. Misión oblata hoy*, pp. 170.
- «Studi Cattolici» 781 (2026/3), pp. 80.

- L. TOUZE, *La speranza del Regno. La dimensione politica e cosmica della spiritualità cristiana*, Edusc, Roma 2025, pp. 300.
- N. VALENTINI, *Respirare con i due polmoni. Sguardi ecumenici sul pensiero ortodosso e l'Europa orientale*, «Studi Ecumenici» (2025/1-2), («Quaderni Studi Ecumenici», 51), ISE San Bernardino, Venezia 2025, pp. 248.

# ISTRUZIONI PER AUTORI

## 1. INVIO DEI CONTRIBUTI

Le collaborazioni possono essere inviate tramite il sito

[www.annalestheologici.it](http://www.annalestheologici.it)

oppure per posta al seguente indirizzo:

Redazione di «Annales theologici»  
Pontificia Università della Santa Croce  
Via dei Farnesi, 83 – 00186 Roma  
Tel. 06/681641 – Fax 06/68164600  
email: [annales@pusc.it](mailto:annales@pusc.it)

Gli originali devono essere inviati alla redazione sia in supporto cartaceo che in file di word processor, preferibilmente in formato di interscambio RTF (in luogo della copia stampata su carta, si può eventualmente inviare un file PDF). Nel caso si trovi nel manoscritto qualche testo in caratteri non latini, occorre assicurarsi che si utilizzi lo standard Unicode.

I contributi possono essere redatti in lingua italiana, francese, inglese, portoghese, spagnola o tedesca. Per gli studi e le note, è necessario allegare un abstract di circa 100 parole sia in lingua originale che in lingua inglese.

Il manoscritto deve essere inedito.

I contributi inviati saranno sottomessi alla valutazione di due referees.

*I libri in saggio per recensione vanno inviati per posta all'indirizzo della redazione indicato sopra.*

## 2. TESTO PRINCIPALE

Le citazioni vanno in tondo tra virgolette, se si tratta di passi brevi; se hanno, invece, una certa estensione (superiore alle cinque righe) vanno in corpo minore tondo senza virgolette, precedute e seguite da una riga bianca.

Per l'uso delle virgolette si seguano i seguenti criteri: nelle lingue neolatine (italiano, francese, spagnolo, portoghese), si usino le virgolette basse «» per le citazioni, le virgolette alte “” per le enfasi e per le citazioni interne di secondo livello. Nella lingua inglese e tedesca si accettano impieghi diversi, purché all'interno del testo si segua un criterio univoco.

Non vanno lasciati spazi bianchi fra le virgolette e l'inizio o la fine di una citazione, fra capitoli e versetti dei passi biblici, fra una parola e un segno di interpunzione, o fra la parola e il numero di richiamo della nota in esponente. Per i contributi in lingua francese, si inserisca, se è possibile, uno spazio unificatore prima dei seguenti segni di interpunzione : ; ! ? “ «

Per eventuali omissioni all'interno di una citazione si usino tre puntini di sospensione fra parentesi quadre: [...].

Per le frasi incidentali segnalate da trattino, si usi il trattino medio –.

All'interno del testo, il numero di richiamo della nota va dopo eventuali segni d'interpunzione.

Le parole cui si vuol dare particolare enfasi vanno tra virgolette alte, quando si desidera adoperare un termine con una accezione particolare, diversa dalla primaria (es. L'omiletica settecentesca, da noi giudicata “barocca”, conteneva in realtà...); vanno, invece, in corsivo quando si desidera dare particolare risalto ad un termine (es. la parola creatrice in corrispondenza con la parola profetica, rappresenta...).

Evitare l'uso di elenchi puntati lungo il testo dell'articolo.

Per le singole parole in lingua diversa da quella impiegata per il testo, e per i titoli delle opere citate sia nel testo, sia nelle note, si usi il corsivo. Fanno eccezione i nomi propri, di Istituzioni, ecc. Si eviti l'uso del grassetto.

### 3. APPARATO CRITICO

Per le citazioni bibliografiche si seguano i seguenti esempi:

Volumi: A. DI BERARDINO, B. STUDER, G. D'ONOFRIO, *Storia della teologia*, 3 voll., Piemme, Casale Monferrato 1993-1995; G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, Città Nuova, Roma 2004, 123-130.

Articoli di riviste: R. WIELOCKX, *Limites et ressources de l'exégèse thomasiennne. Thomas d'Aquin sur Jn 4,46-54*, «Annales theologici» 18 (2004) 425-447.

Opere collettive: E. AGAZZI, *Realismo*, in G. TANZELLA-NITTI, A. STRUMIA (a cura di), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, II, Urbaniana University Press - Città nuova, Roma 2002, 1181-1189; G. AMBROSIO, *Cristianità: unità della fede e universalismo cristiano*, in I. SANNA (ed.), *Emergenze umanistiche e fondamentalismi religiosi. Con quale dialogo?*, Studium, Roma 2008, 160; W.H. SCHMIDT, *Dio ('el)*, in E. JENNI, C. WESTERMANN (a cura di), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, I, Marietti, Torino 1978, 124-130.

Per l'indicazione dei curatori, si segua la dicitura del frontespizio (ed., edd., dir., a cura di, ecc.).

Nelle successive citazioni di una stessa opera, omettere l'iniziale del nome. Si ripetano il Cognome dell'autore (in maiuscoletto), seguito da una virgola, e le prime parole significative del titolo, seguite dalla virgola e dal numero della pagina (o delle pagine) cui si fa riferimento. Esempi: SEQUERI, *Il Dio*, 144. CONGAR, *Le Christ*, 30.

*Nota bene:*

- a) L'indicazione della casa editrice è obbligatoria.
- b) Il luogo di pubblicazione va sempre nella lingua originale. Città del Vaticano è sempre in italiano.
- c) Non impiegare "cit.", "op. cit." o espressioni analoghe.
- d) *ibidem* e IDEM, da scriversi sempre per esteso, vanno rispettivamente in corsivo e in maiuscoletto.
- e) "confronta" va abbreviato sempre cfr. Non si usino diciture analoghe (cf., vid., vedi, ecc.).
- f) Le sigle e le abbreviazioni usate vanno sempre sciolte la prima volta; non si usino mai abbreviazioni per i titoli di riviste, ma si esprimano per esteso.
- g) Per i libri della Sacra Scrittura, impiegare le abbreviazioni presenti sulla edizione del Catechismo della Chiesa Cattolica (1997) corrispondente alla lingua in cui si scrive, senza usare il corsivo. Nelle abbreviazioni che contengono un numerale, unirlo alla sigla. 1Gv, 2Cor, 2Re, Mt 2,25-27, ecc. per evitare la separazione a capo.
- h) I testi del Magistero della Chiesa vanno indicati sempre con la data di emissione, con riferimento alla fonte documentale (AAS, EV, «Insegnamenti», «La Documentation Catholique», ecc.).

#### 4. RECENSIONI

Esempio di titolo del libro recensito. GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *Filosofia e rivelazione. Attese della ragione, sorprese dell'annuncio cristiano*, San Paolo, Milano 2008, pp. 246. L'informazione della collana va omessa se non significativa.

Non ci sono note a piede di pagina. Eventuali riferimenti bibliografici vanno inseriti fra parentesi tonde lungo il testo della recensione. La recensione non prevede sottotitoli e divisioni parziali.

Firmare con nome e cognome per esteso, in maiuscoletto, allineato a destra.

