



Gianni La Bella

Il manifesto terzomondista di Karol Wojtyła: la *Sollicitudo rei socialis*

A nove anni dalla sua elezione, il 30 dicembre 1987 Giovanni Paolo II matura la decisione di pubblicare la sua seconda enciclica sociale dopo la *Laborem exercens*, la «monografia» sui problemi del lavoro che aveva visto la luce il 14 settembre 1981, in occasione del ventesimo anniversario della *Populorum progressio* di Paolo VI del 26 marzo 1967 dedicata ai problemi dello sviluppo, «nuovo nome della pace». Con la nuova enciclica Wojtyła si pone due obiettivi: da una parte, rendere omaggio, ma non in modo soltanto celebrativo, allo storico documento montiniano e al suo insegnamento; dall'altra, «riaffermare la continuità della dottrina sociale e insieme il suo costante rinnovamento», mostrando in tal modo il valore perenne dell'insegnamento della Chiesa¹.

Il decennio che lo separa dall'inizio del pontificato si era svolto in uno scenario internazionale in radicale mutazione, segnato nel profondo dalla globalizzazione, dalla diffusione del libero mercato e dal riaccendersi di conflitti etnici e religiosi. Gli sviluppi della società contemporanea avevano smentito le previsioni di quanti preconizzavano un declino delle credenze e delle pratiche religiose, in una civiltà sempre più segnata dai processi di secolarizzazione. Gli anni Ottanta avevano visto il ritorno del sacro, la «rivincita di Dio» e, allo stesso tempo, il trionfo del liberalismo in tutto l'Occidente, in cui la formula «meno Stato più mercato» era divenuta un mantra per molte élites politiche e per molti opinionisti internazionali.

Le parole chiave del nuovo decennio erano state modernità, successo, ma soprattutto individualismo. Era stata una stagione di grande vitalità e benessere diffuso, che si erano tradotti in una vistosa esplosione dei consumi e nel rifiuto delle grandi utopie collettive.

¹ *Sollicitudo rei socialis*, Città del Vaticano 1989, p. 5.





Il valore della ricchezza sembrava essere tornato di moda, assieme al gusto di ostentarla. Erano stati anni di rivoluzione dei costumi all'insegna del riflusso, dominati da un individualismo difensivo, da una «soggettività senza interiorità» e dal ridimensionamento del valore delle ideologie, in cui si erano consumati fatti e avvenimenti che avevano segnato nel profondo il processo storico contemporaneo: il gigantesco progresso delle conoscenze scientifiche, l'emergere della questione ambientale, la tragedia di Černobyl' – che aveva messo l'umanità dinanzi ai rischi di una catastrofe nucleare –, l'allargamento del fossato Nord-Sud, l'indebitamento dei paesi del Terzo Mondo, la crisi della cooperazione economica internazionale, il risorgere di protezionismi, i sommovimenti all'interno del blocco comunista. Tutto sembrava essere messo in discussione, mentre il vecchio coesisteva con il nuovo in scenari densi di contraddizioni.

La genesi dell'enciclica

In questo quadro di sfide, scenari e interrogativi, sotto molti aspetti inediti, il papa sente che è giunto il momento per la Chiesa di far sentire la sua voce, con l'intento di offrire una propria chiave di lettura con cui decifrare e interpretare i radicali cambiamenti socio-politici prodottisi a livello internazionale, cercando di rispondere a quel planetario bisogno di liberazione dei popoli rimasto inascoltato dopo il fallimento delle utopie rivoluzionarie.

Giovanni Paolo II affida la stesura del nuovo documento pontificio a quel «laboratorio» che, durante il suo pontificato, è stata la Pontificia Commissione «Iustitia et Pax», guidata dal cardinale Roger Etchegaray, che ne era presidente, e dal vicepresidente Jorge Mejía. A questo dicastero della Curia romana, con cui stabilirà un rapporto di privilegiata collaborazione, Wojtyła affiderà l'elaborazione di larga parte del suo magistero sociale e anche l'organizzazione dell'incontro internazionale di Assisi del 27 ottobre 1986, uno degli eventi chiave del pontificato. Alla metà degli anni Ottanta la Commissione redigerà, su indicazione del papa, tre importanti documenti su una serie di questioni sociali, che dominano in quegli anni il dibattito internazionale: quello sull'approccio etico al debito internazionale, del 27 dicembre 1986; la riflessione sulla crisi abitativa, del 27 dicembre 1987, e infine quello sulla Chiesa di fronte al razzismo, del 3 novembre 1988.





I due prelati a capo della Commissione godono di un'ampia stima da parte del pontefice. L'ex arcivescovo di Marsiglia, dal 1984 depositario – come ha scritto Andrea Riccardi – di quella «diplomazia umanitaria» della Santa Sede attraverso cui Giovanni Paolo II intende farsi vicino alle situazioni di conflitto e di maggiore povertà del mondo, è «uno degli uomini di fiducia del papa»², l'uomo «delle missioni speciali»: Cina, Cuba, Vietnam, Iraq, ex Jugoslavia, Burundi. È lui il regista dell'incontro interreligioso di Assisi con cui Wojtyła rivendica il carattere religioso dell'impegno per la pace, consolidando l'autorità morale del pontificato romano di convocare i leader cristiani e delle altre religioni. L'altro – Jorge Mejía – è un argentino, biblista, compagno di studi del papa all'Angelicum, ritrovato quasi casualmente a Roma, durante una visita agli uffici del Segretariato per l'unità dei cristiani, a capo della Commissione dei rapporti con l'ebraismo. Wojtyła, pochi mesi dopo, lo nomina vescovo, trasferendolo al vertice della Commissione e facendone uno dei suoi *ghostwriter* per la stesura dei discorsi in materia sociale.

La redazione dell'enciclica è un iter complesso che prevede il coinvolgimento di una serie di esperti e una consultazione delle Conferenze episcopali nazionali, un processo che il papa segue in prima persona. La maggior parte dei vescovi interpellati da un questionario giunto da Roma suggerisce che il futuro documento affronti una serie di nuovi temi e problemi, tra cui: la questione dell'indebitamento, causa principale della paralisi economica dei paesi in via di sviluppo; il valore dei diritti umani; la ridefinizione del concetto di giustizia internazionale e dei contenuti di un nuovo ordine economico; gli effetti e le ricadute sociali dello sviluppo tecnologico; il problema dell'inquinamento e il rapporto tra natura e uomo; la crisi demografica e i temi di bioetica; il valore e il senso del dialogo interreligioso; il fenomeno del terrorismo e l'uso indiscriminato della violenza; il problema dei rifugiati; il commercio internazionale delle armi; i rapporti tra sovranità nazionale e solidarietà universale; la crisi delle ideologie; il valore della non violenza come strategia per una resistenza civile e, infine, il fenomeno dell'urbanizzazione selvaggia.

² A. Riccardi, *Giovanni Paolo II. La biografia*, Paoline, Cinisello Balsamo 2011, p. 247.





Sulla base di queste indicazioni, il 13 maggio 1986 il papa convoca una riunione nel Palazzo Apostolico a cui partecipano, oltre a Etchegaray e Mejía, il gesuita Jean-Yves Calvez del Centre d'Études et de Recherche d'Action Sociale, Rocco Buttiglione, filosofo e politologo, padre Aloysius Fonseca della «Civiltà Cattolica», Michel Schooyans, docente all'Università di Louvain-la Neuve, il cardinale Pietro Pavan e l'ex generale dei salesiani Egidio Viganò. Durante la conversazione è affrontata una serie di argomenti con diverse prospettive e valutazioni, che vedono tutti concordi riguardo alla necessità di rivisitare e aggiornare l'insegnamento sociale della Chiesa, rispetto a un'enciclica, quella di Paolo VI, che era stata scritta prima del 1968, avendo come preoccupazione quella di dare «un alito di speranza agli uomini stanchi e delusi».

Il documento avrebbe dovuto riprendere questi temi, sia da un punto di «vista retrospettivo», nel senso di identificare ciò che era cambiato in bene o in male negli ultimi vent'anni, sia dal punto di vista «prospettico», offrendo cioè una parola chiarificatrice sulle sfide dell'uomo alle soglie del XXI secolo. Il papa conclude l'incontro formulando alcune considerazioni che, oltre a rispecchiare il suo pensiero, costituiranno la falsa riga dell'intelaiatura della futura enciclica. Wojtyła tra le altre cose afferma:

Penso sarebbe necessario un documento per riaffermare il concetto fondamentale della *Populorum Progressio*, cioè la nozione di «progresso» che fu accettato al principio come profetico e poi dimenticato e sepolto nel silenzio [...]. Forse è necessaria oggi una nuova interpretazione di questa nozione, approfondendo le considerazioni di fondo e introducendo nuovi elementi di fatto. Dovrebbe essere un documento commemorativo, che segni però anche un'altra tappa. Bisogna ravvivare una speranza ed anche correggere delle false interpretazioni. A suo tempo i Marxisti la accettarono come se desse loro ragione, perché conteneva alcuni elementi presenti teoricamente anche nella loro dottrina, anche se poi continuamente contraddetti di fatto. Forse adesso sarebbe il tempo di andare a fondo su di una grande questione. I destini della nostra epoca, i suoi successi e le sue sconfitte, almeno per ciò che riguarda l'Occidente, sono legati al modo in cui si è cominciato a concepire lo sviluppo dell'umanità circa 200 anni fa. Alla base sia del marxismo che del capitalismo sta il medesimo pensiero economicista e materialista che subordina l'uomo all'economia. Il metodo ed il modello ideale di società sono diversi, ma la concezione dell'uomo è la stessa, ed eguale è la subordinazione della persona alle categorie econo-



niche. Vi è oggi una crisi delle ideologie che la Chiesa deve affrontare con una critica di fondo di ciò che è stato identificato come progresso, dell'ideologia del progresso e con un'indicazione positiva del vero progresso [...]. Oggi la Chiesa è sfidata dalle crisi in cui versano, per diversi motivi, ambedue i sistemi sociali ed ideologici dominanti. Tale crisi diventa particolarmente evidente nel terzo mondo. Essi non hanno proposte autentiche da fare per il progresso di quei popoli. Il capitalismo si concentra sul reddito e sul potere economico, il marxismo sul potere politico. Ambedue sono in opposizione al Sud e lo lasciano senza aiuto. Essi non sono in grado di elaborare a partire dai loro principi alcun programma per il Terzo Mondo. Qual è il programma dell'Occidente per il Terzo Mondo? La denatalità. E quello marxista: le forniture d'armi per fare la rivoluzione. L'esempio terribile dell'Etiopia dice ciò che hanno da offrire sia gli occidentali che i marxisti. Che significato di progresso per gli africani hanno oggi il Challenger americano oppure i nuovi o più sofisticati missili sovietici? Nessuno [...]. Bisogna cambiare i principi della nostra civilizzazione: tornare ai principi del diritto naturale e del Vangelo. Senza di ciò, questo progresso è rovinoso. Naturalmente il documento non può essere solo critico. Deve difendere il concetto di sviluppo e presentare i suoi veri elementi che non sono solo di ordine economico, ma anche di ordine personalistico, morale, familiare, etc. L'economia appartiene all'ordine delle condizioni e dei mezzi; le ideologie materialistiche l'hanno trasformata in un fine. Nei paesi del progresso si finisce così per vivere – anche se questa espressione sarà difficilmente digeribile per molti – un antiprogresso³.

Sulla scorta di queste indicazioni un gruppo ristretto di esperti si incontra in diverse occasioni per assemblare il documento definitivo, che ha una prima stesura ad opera del vicepresidente della Commissione, Jorge Mejía. Il testo è inviato, come prassi, a una serie di altri dicasteri vaticani – il Consiglio degli affari pubblici della Chiesa, la Congregazione per la dottrina della fede, il Pontificio consiglio della cultura –, ad alcuni cardinali, tra cui Pietro Pavan e Mario Luigi Ciappi, e a una serie di esperti al di fuori del recinto vaticano. Come succede non di rado in questi casi, le osservazioni, le integrazioni e i suggerimenti che giungono dai vari lettori sono contraddittori: qualcuno vorrebbe quel che un altro trova superfluo o sbagliato.

³ Copia del verbale della riunione del 13 maggio 1986, in Archivio Storico Pontificia Commissione «Iustitia et Pax», oggi Dicastero per il servizio dello sviluppo umano integrale, fondo *Sollicitudo rei socialis*, non inventariato.

Le critiche non mancano. Il cardinale polacco Andrea Maria Deskur teme che la nuova enciclica subisca la stessa sorte del documento di Paolo VI, che a suo tempo incontrò «una stridente e purtroppo non del tutto immeritata critica»⁴. Il segretario del Consiglio degli affari pubblici della Chiesa, il futuro cardinale Achille Silvestrini, rileva la vaghezza con cui si definisce una serie di fenomeni socio-politici ed economici. Lo preoccupano le ricadute politiche della contrapposizione tra i blocchi, che bisogna definire meglio, il silenzio sul movimento dei non allineati, il ruolo dell'Onu e i principi ispirativi della relativa carta fondativa. Ma le maggiori obiezioni vengono da tre gesuiti, il padre Hervé Carrier, segretario del Pontificio consiglio della cultura, l'austriaco Johannes Schasching, docente di dottrina sociale della Chiesa alla Pontificia università gregoriana, e Joseph Joblin, gesuita, uno dei più ascoltati consultori della Santa Sede durante i pontificati di Paolo VI e Giovanni Paolo II, per i quali il progetto di documento non è portatore di eccessiva novità.

A giudizio del primo, quanto scritto nella bozza dell'enciclica non tiene conto dei più recenti studi sui contenuti e la nozione di sviluppo, rischiando di essere solo una «meditazione sulla *Populorum Progressio* alla luce della situazione odierna». Inoltre, il testo si muove troppo nell'astratto, ricorrendo con frequenza a espressioni come «meccanismi economici», senza precisare quali. Ci sono riserve anche sull'uso dell'espressione «strutture di peccato» e nei confronti di termini come «blocchi» o «Primo», «Terzo» e «Quarto Mondo»⁵. Critiche sono espresse anche dalla Segreteria di Stato, per voce di Ronald Minnerath, futuro arcivescovo di Digione, per cui «il contenuto non offre idee nuove rispetto al magistero passato [...], il testo si muove troppo nell'astratto, [...] manca di slancio capace di motivare i lettori a impegnarsi più generosamente per lo sviluppo integrale».

In due successive colazioni di lavoro, il 29 ottobre e il 24 novembre 1987, a cui partecipano oltre a Etchegaray e Mejía i due segretari del papa, Stanislaw Dziwisz e Emery Kabongo, e monsignor Crescenzo Sepe, *trait d'union* con la Segreteria di Stato, i suggerimenti di modifica giunti sono integrati nel testo, tenendo conto delle

⁴ Copia della lettera di A.M. Deskur ad A. Casaroli, 22 dicembre 1987, *ibid.*

⁵ Copia della lettera di H. Carrier a E. Martínez Somalo, 12 ottobre 1987, *ibid.*



critiche avanzate. Il papa non cela la sua irritazione rispetto ai veti incrociati che giungono dai vari consultori: «Dice il p. Carrier che bisogna maturare il testo. Ma, io dico: la maturazione ha un limite. Mi ricordo con l'Enciclica sullo Spirito Santo che gli esperti erano divisi: chi pro e chi contro»⁶. I commensali di Giovanni Paolo II colgono il nervosismo e il malumore del papa per una consultazione che si protrae da troppo tempo e cercano, con una serie di ragionamenti e valutazioni, di rassicurarlo sulla validità del documento, tanto che Wojtyła, al termine del pranzo, commenta disteso: «Ecco, i vostri pareri mi hanno aiutato a ritrovare la fiducia. Allora: Avanti!».

Per affrettare i tempi, il papa incarica il presidente di «Iustitia et Pax» di sollecitare il voto del cardinale Ratzinger, alla testa della Congregazione per la dottrina della fede. Vicissitudini che spiegano come l'iter di questa enciclica sia stato piuttosto complesso. Il fatto stesso che la sua pubblicazione sia stata rinviata di oltre due mesi lascia intendere come fino all'ultimo il testo sia stato oggetto di limature e integrazioni. L'enciclica, infatti, porta la data del 30 dicembre 1987 e sarà presentata alla stampa solo alla fine di febbraio.



Tra consensi e critiche



Per meglio garantire un'autentica interpretazione dei contenuti dell'enciclica e rispondere, seppur indirettamente, a molte delle critiche avanzate dalla stampa, la Santa Sede decide di affidare a un *parterre* di esperti di prim'ordine una serie di articoli da pubblicare nella prima pagina de «L'Osservatore Romano», nel quadro di una rubrica che ha come tema «Riflessioni sull'Enciclica di Giovanni Paolo II a vent'anni dalla *Populorum progressio*». I contributi sono affidati a Gianpaolo Salvini, Johannes Schasching, Hervé Carrier, Henri Cazelles, Rocco Buttiglione, Antonio Quarracino, Armando Rigobello, Michel Schooyans, Yves Congar, Francis Blanchard, Franz Furger, John Finnis, Carlos Flórez, Óscar Rodríguez Maradiaga, Jozef Tischner, Bernard J. Przewozny, Pietro Rossano.

La *Sollicitudo rei socialis* è accolta dalla stampa in modo contraddittorio, sotto il segno della «novità» per alcuni e sotto il segno della «continuità» per altri; secondo questi ultimi l'enciclica sarebbe

⁶ Copia del verbale dell'incontro del 29 ottobre 1987, *ibid.*



espressione di uno stile magisteriale, più attento agli aspetti squisitamente morali che a quelli più propriamente politico-sociali. I commenti più pungenti e critici vengono, in particolar modo, dal mondo dell'*establishment* economico-finanziario statunitense. Negli Usa i *columnist* conservatori del «Washington Post», come William Safire, scrivono che Giovanni Paolo II rischia di apparire come il maggior relativista politico-morale del nostro tempo. A suo avviso le sue concezioni dei problemi geopolitici sono superate da almeno dieci anni. Il papa è colpevole di avere attaccato comunismo e capitalismo liberale come due facce dell'integralismo e di incitare ogni «demagogo del nuovo ordine economico mondiale»⁷. L'editoriale del quotidiano tedesco «Die Welt» del 22 febbraio 1988, firmato da Günter Zehm, arriva quasi ad accusare il pontefice di filo-comunismo. L'enciclica è definita un documento «dell'altro ieri», a cui sfuggono le differenze tra Est, Ovest e Sud.

Commenti altrettanto pungenti vengono da segmenti del liberismo cattolico americano, come Michael Novak e Robert A. Sirico, impegnati nel tentativo di cristianizzare l'ideologia del libero mercato, che criticano il papa per avere, di fatto, assunto una presunta equidistanza, nei riguardi dei due blocchi, equiparando i due sistemi. «Quei passaggi dell'enciclica – scrive il direttore del Dipartimento religioso dell'American Enterprise Institute – sul “parallelismo” morale tra Est e Ovest ci sono sembrati contrari a quanto insegnano settant'anni di storia. Le nazioni cattoliche del Terzo Mondo, sono povere a motivo del loro pregiudizio antiliberale [...]. Questo il papa non lo capisce»⁸. L'autorevole quotidiano francese «Le Monde», pur sottolineando alcuni aspetti innovativi del documento pontificio, rileva con stupore che manca qualsiasi accenno al ruolo troppo spesso negativo delle multinazionali. Le reazioni del mondo dell'alta finanza assumono a volte toni distaccati e sarcastici, in cui si nascondono giudizi e commenti spesso banali, che trovano il loro fondamento unificante nel liquidare il papa come un incompetente sui temi economici.

⁷ W. Safire, *A Relativist Pope Who Loves neither East nor West*, in «New York Times», 25 febbraio 1988.

⁸ M. Novak, *Ma il papa non ci capisce*, in «30Giorni», VI/4, aprile 1988, pp. 43-46. Si veda anche *Cattolicesimo, liberalismo, globalizzazione*, a cura di F. Felice, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.

Enzo Forcella sul quotidiano «la Repubblica» del 24 febbraio 1988 polemizza con il testo wojtyliano evidenziando «l'ingenuità retrograda del papa», che da un lato riconosce come nei paesi del Terzo Mondo l'eccesso di natalità crei difficoltà allo sviluppo, ma, dall'altro, ribadisce gli anatemi contro il controllo delle nascite. «Come si può pensare – scrive – di correggere lo squilibrio tra popolazioni e risorse senza al tempo stesso accettare i contraccezioni e sollecitare una natalità responsabile?». Il giornale della Confindustria, «Il Sole 24 Ore», il 22 febbraio 1988 esprime, attraverso la penna di Felice Mortillaro, un commento piuttosto acre, riconoscendo al pontefice il solo merito di non avere scritto che la dottrina sociale è la terza via tra capitalismo e collettivismo marxista; per il resto non c'è una cosa che vada bene. Valutazioni critiche vengono anche dal mondo del cosiddetto dissenso cattolico. José Ramos Regidor scrive su «Com-Nuovi Tempi» che, nonostante alcuni elementi positivi, l'enciclica resta un documento eurocentrico «che non assume la prospettiva del Sud del mondo codificata nelle Conferenze di Medellin del 1968 e di Puebla del 1978»⁹.

Al contrario, commenti fortemente positivi vengono da numerose dichiarazioni della gerarchia cattolica internazionale, dai movimenti ecclesiali, dalle organizzazioni non governative, dal mondo sindacale e dalla maggioranza delle élites politiche e sociali dei paesi del Terzo Mondo, secondo le quali l'enciclica wojtyliana condensa una nuova grammatica interpretativa dei grandi conflitti sociali ed economici dei nostri tempi, giungendo a definire una nuova virtù cristiana, quella della solidarietà, attraverso la rinuncia a ogni forma di imperialismo economico, militare e politico e la trasformazione della reciproca diffidenza in collaborazione.

Sono in molti a sottolineare come il papa abbia invitato a superare la logica dei due blocchi, responsabili della miseria del Terzo Mondo, chiedendo la definizione di «un grado superiore di ordinamento internazionale», a favore dell'unità del genere umano. Nell'enciclica il papa chiede alla comunità internazionale di assumere la sfida del contrasto alla fame e alla miseria, combattendo l'ideologia del «progresso illimitato» e solo economico che ha provocato nuove povertà,

⁹ J. Ramos Regidor, *Una valutazione da parte del Sud*, in «Com-Nuovi Tempi», 27 marzo 1988, p. 3.

ingiustizie e paure. Scelta preferenziale per i poveri, unità del genere umano, questione ecologica, dimensione mondiale della questione sociale, non violenza, interdipendenza come categoria morale attraverso cui ridisegnare i profili della comunità internazionale, solidarietà come virtù generatrice di un nuovo senso della vita e di nuovi comportamenti, rapporto tra etica ed economia, valore umanistico del benessere economico sono alcuni dei temi che segnano la trama del testo papale e che numerosi commentatori evidenziano nei loro interventi.

La svolta dell'enciclica

La *Sollicitudo rei socialis* segna una tappa decisiva di quel rilancio del pensiero sociale cattolico propugnato da Giovanni Paolo II. La dottrina sociale negli ultimi anni era passata di moda, ritenuta una materia di seconda categoria anche nell'insegnamento dei seminari, nel migliore dei casi un'appendice della teologia morale. Il documento papale parte dalla constatazione che «il fossato tra Nord e Sud non solo persiste, ma si è allargato», affermando che, nonostante i fallimenti registrati, «non sono giustificabili né la disperazione, né il pessimismo, né la passività», volendo scuotere chi si rassegna «per timore, indecisione e codardia». Il punto chiave dell'enciclica è nei paragrafi 20-24, dove il papa parla delle «cause politiche» del mancato sviluppo e le indica nella lotta economica, ideologica e militare tra i due blocchi, accusando di neocolonialismo e imperialismo sia l'Occidente capitalista, sia l'Oriente comunista, e affermando che entrambi hanno tradito le «legittime attese dell'umanità».

La critica che Giovanni Paolo II muove al bipolarismo uscito da Jalta è di natura storica, tesa a documentare, in un certo senso, l'esaurimento dei due sistemi, il loro fallimento pratico, frutto di errori di natura teorica e ideologica, una contrapposizione che ha condizionato pesantemente lo sviluppo e l'autodeterminazione dei popoli. Di fronte alla crisi delle grandi teologie interpretative la Chiesa riconosce la propria responsabilità e torna a parlare il linguaggio religioso utopico, focalizzato sull'interdipendenza e il destino comune del mondo. Il testo dell'enciclica va oltre la visione bipolare e non è semplicemente terzomondista. La sua originalità, in una certa misura la sua profezia, sta nell'insistenza con cui riafferma l'unità sostanziale-solidale del mondo, sottolineando l'universalità

della questione sociale, l'interdipendenza tra pace e sviluppo e la centralità della questione ecologica, anticipando sfide e problemi degli scenari di quella che sarà la futura globalizzazione.

Una delle affermazioni più nuove dell'intero testo è quella dove il papa accusa di «idolatria» i due sistemi che si dividono il mondo, dominati entrambi dalla schiavitù del denaro, dalla ideologia della classe, dalla tecnologia. Sia il materialismo occidentale sia il collettivismo marxista mirano – secondo Wojtyła – all'estinzione della religione. Dirà il cardinale Etchegaray, nel giorno della presentazione dell'enciclica, che in essa «respira anima e corpo» Wojtyła. Il papa denuncia, con accenti nuovi, i mali che affliggono il mondo contemporaneo, declinando gli squilibri che hanno condotto all'assenza di un vero progresso dell'uomo.

Uno dei motivi di fondo della *Sollicitudo rei socialis* è proprio la critica a un approccio economicistico e a una concezione unicamente materialistica dello sviluppo. Dietro alle cause politiche si celano infatti quelle che Giovanni Paolo II chiama le cause morali del sottosviluppo, che consistono in una catena di errori individuali e collettivi, che con il tempo si sono cristallizzati in «strutture di peccato», ossia in mentalità, cultura, modi di pensare e agire. Quest'ultimo concetto è caro a Wojtyła, che lo riprenderà in numerosi altri suoi interventi. Delineato il profilo della solidarietà e dello sviluppo, quali intrinsecamente inerenti alla fede e alla morale cristiana, l'enciclica ammette con coerenza che la Chiesa «non ha alcuna soluzione tecnica da proporre» (§ 41). Questa netta precisazione introduce la definizione di «dottrina sociale della Chiesa», come «categoria a sé» e non come terza via tra capitalismo liberista e collettivismo marxista, operando, in un certo senso, il passaggio della dottrina sociale dal campo della filosofia morale a quello della teologia. In questo quadro, ed è questa un'altra novità sostanziale del documento pontificio, il papa assume l'opzione preferenziale per i poveri come un'articolazione particolare del concetto di «bene comune», allargandolo alla dimensione mondiale.

L'enciclica vede la luce dopo l'incontro internazionale per la pace svoltosi ad Assisi il 27 ottobre 1986, a cui fa esplicito riferimento, e si caratterizza per una forte accentuazione ecumenica, aperta non solo alle altre confessioni cristiane, ma anche alle altre religioni, in vista della pace. Il papa invita cristiani, credenti delle grandi religioni mondiali e non credenti a cooperare per lo sviluppo dell'umanità,



come sottolinea con forza il vescovo Rossano nel suo articolo di commento pubblicato il 19 marzo 1988 su «L'Osservatore Romano»¹⁰. Ad Assisi Giovanni Paolo II assume in una nuova prospettiva il valore della non violenza, indicando in modo fermo e deciso, in una via povera e spirituale, la strada per realizzare l'unità e la pace del genere umano. Wojtyła è convinto, e questa enciclica ne è la prova, che la Chiesa «esperta di umanità» ha nel suo vissuto un'esperienza storica e sociale che le permette di esprimere una visione sull'uomo e sulla storia, non rinunciando alla sua liberazione.

Nel sentire wojtyliano, con la caduta del muro di Berlino, e i rivolgimenti geopolitici, economici e culturali che ne seguiranno, l'esigenza di elaborare un pensiero sociale cristiano si farà ancora più forte perché il papa non vuole che la Chiesa venga percepita o identificata con il capitalismo occidentale. Come scrive Andrea Riccardi nella sua biografia del pontefice polacco, Giovanni Paolo II non «rinuncia alla critica verso il sistema occidentale, anche quand'è ormai vincitore con la caduta del Muro e la globalizzazione»¹¹. Di questo sarà espressione l'enciclica *Centesimus annus* del 1991, in cui il pontefice mostrerà come la fine del comunismo non significhi ancora la realizzazione del programma sociale della Chiesa, auspicando la nascita di un capitalismo «civilizzato», centrato su un'economia sociale di mercato, assumendo sempre più il ruolo di coscienza morale universale.



¹⁰ P. Rossano, *La collaborazione ecumenica e interreligiosa*, in «L'Osservatore Romano», 19 marzo 1988.

¹¹ Riccardi, *Giovanni Paolo II* cit., p. 379.