

PER L'IDEA DELLA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA(*)

SOMMARIO: I. La vicenda storica. II. La determinazione concettuale.

Se l'espressione «Dottrina sociale della Chiesa» è pacificamente entrata nella coscienza ecclesiale e relativamente nella più ampia area culturale, sarebbe ingenuo ritenere che l'idea corrispettiva risulti ovvia e quindi sufficientemente precisa e univoca. Eccessita perciò di un tentativo di determinazione. Ci proviamo attraverso la ricostruzione schematica della vicenda storica e la determinazione concettuale.

I. LA VICENDA STORICA

1. Si consente generalmente a legare la nascita della Dottrina sociale della Chiesa all'enciclica *Rerum Novarum* di Leone XIII (1891). L'enciclica esprime la presa di coscienza esplicita dell'esistenza nel mondo occidentale della questione sociale e insieme della capacità della coscienza cristiana a darle una sua risposta. Se evidentemente essa suppone un retroterra, poiché non può essere fiorita nel deserto, d'altro lato però, sembra incongruo retrodatare la nascita della Dottrina sociale della Chiesa. I precedenti suggeriti infatti, che raramente si spingono oltre il «Sillabo» di Pio IX (1864), trascinano fatalmente dalla questione sociale nella questione politica, a significare, da un lato la continuità obiettiva tra le due questioni; ma, d'altro lato, nei termini del possibile, la loro legittima distinzione. Emerge dietro le due questioni, quella politica posta all'ordine del giorno dalla rivoluzione francese e quella sociale sollevata dalla rivoluzione industriale, a istituire la continuità dello sfondo comune, la questione della società moderna, che coi suoi problemi — il problema politico, prima, il problema sociale poi — provoca la coscienza cristiana.

La coscienza cristiana è propriamente la coscienza del «popolo di Dio» — se l'espressione qualificante non era ancora attuale al tempo di Leone XIII, era però ovviamente operante la realtà —; una coscienza

(*) Relazione tenuta al Convegno della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale in «La Dottrina sociale della Chiesa» (Febbraio — Aprile 1989); i cui Atti sono d'imminente pubblicazione presso l'editrice *Glossa*.

necessariamente complessa e variegata, sotto un monolitismo peraltro effettivo, in quanto prodotto dal riconoscimento pacifico dell'autorità/ autorevolezza del magistero papale a interpretare in modo autentico la coscienza cristiana. Forte di questa consapevolezza, Leone XIII dice la posizione cristiana sulla questione sociale. Avvia così una tradizione — la tradizione delle encicliche sociali, più generalmente dell'insegnamento papale — che si costituisce in correlazione con l'evolvere della questione sociale. Pertiene al giudizio storico, propriamente storico-teologico, valutare la puntualità della correlazione, sottraendolo al pregiudizio retorico o acritico.

La tradizione delle encicliche/insegnamento papale iniziata con la *Rerum Novarum* di Leone XIII continua ininterrotta su una linea ideale d'incremento e/o di precisazioni successive, fino alla *Mater et Magistra* di Giovanni XIII (1961), che programmaticamente si propone come momento di verifica ⁽¹⁾. Intende infatti rilanciare la Dottrina sociale della Chiesa, contro le varie critiche sollevate entro la Chiesa stessa, verificandone e precisandone la figura teorica. Imponendone infatti l'insegnamento nei Seminari, in quanto ritenuta necessaria per la formazione della coscienza e per la preparazione ministeriale dei futuri pastori, precisa che la Dottrina Sociale della Chiesa dev'essere insegnata nel corso di filosofia, poiché costituisce una branca dell'etica naturale, precisamente l'etica dei rapporti sociali. Evidentemente l'enciclica fa riferimento alla filosofia sistematica insegnata nei Seminari, che non avevano mai accettato, almeno in linea di principio, la «riduzione» della filosofia alla storia della filosofia, introdotta in Italia dalla «riforma Gentile» del 1923. Il quadro del curriculum seminaristico prevede quindi, oltre all'insegnamento della storia della filosofia, l'insegnamento della filosofia teoretica divisa nelle sue varie discipline — criteriologia, psicologia, cosmologia, ontologia, etica, teodicea —. Nel riferimento a questo quadro, la *Mater et Magistra* precisa che la Dottrina sociale della Chiesa ha il suo «luogo» nell'etica, cioè dev'essere innestata sull'etica. In altri termini, la *Mater et Magistra* intende la Dottrina sociale della Chiesa come una determinazione particolare dell'etica filosofica.

È da precisare che l'etica e quindi la filosofia, cui rimanda la *Mater et Magistra*, è la «filosofia cristiana» ⁽²⁾. L'espressione non suona bene e può essere eccepita sulla considerazione che la filosofia non sopporta determinazioni particolari: è filosofia e basta. Effettivamente l'aggettivo «cristiano», nella sua singolarità, non sovrappone nulla alla filosofia.

(1) Cfr. G. COLOMBO, *Il compito della teologia nella elaborazione dell'insegnamento sociale della Chiesa*, in *L'insegnamento sociale della Chiesa*, Milano, 1988, 27-37. 27-30.

(2) Cfr. E. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, Paris, 1960, 191-216. Il dibattito però è riferito anche successivamente, cfr. H. DE LUBAC, *Sur la philosophie chrétienne. Réflexions à la suite d'un débat*, Nouv Rev Th 63 (1936) 225-253, ma cova sempre sotto la cenere, cfr. A. LIVI, *Il cristianesimo nella filosofia. Il problema della filosofia cristiana nei suoi sviluppi storici e nelle prospettive attuali*, L'Aquila, 1969.

Intende semplicemente preservarla dalle possibili corruzioni. In una parola, la «filosofia cristiana» è la «retta» filosofia.

In concreto, nei documenti del magistero ecclesiastico è la filosofia di S. Tommaso, che Leone XIII, il Papa della *Rerum Novarum* ha imposto d'insegnare nei Seminari e più in generale nelle scuole dipendenti dall'autorità ecclesiastica (enciclica *Aeterni Patris*, 1879); una direttiva che i Papi successivi hanno ripetutamente riproposto, fino a Pio XII (enciclica *Humani Generis*, 1950).

È da rilevare che nel contesto della *Mater et Magistra* ci si rende conto che la «filosofia cristiana» cui la Dottrina sociale della Chiesa viene rimandata, per sé sola, non basta, ma esige di essere integrata con un'appendice dedicata a fornire «sicure nozioni di economia e di scienze sociali». Evidentemente l'economia degli anni Sessanta del secolo XX non è più quella del tempo di S. Tommaso; e le scienze sociali sono un prodotto della società moderna; non esistevano al tempo di S. Tommaso. Di qui la necessità dell'integrazione.

In conclusione l'identificazione della struttura teorica della Dottrina sociale della Chiesa prodotta dalla *Mater et Magistra*, riconducendo sostanzialmente la Dottrina sociale della Chiesa all'«etica sociale» della «filosofia cristiana», da un lato sottrae la Dottrina sociale della Chiesa alla competenza esclusiva del magistero ecclesiastico, in particolare del magistero papale; e, d'altro lato, postula l'«aggiornamento» della «filosofia cristiana» mediante l'integrazione delle scienze economico-sociali per renderla adeguata alla trattazione della questione sociale sotto il profilo cristiano.

2. In realtà la *Mater et Magistra* fallì il suo scopo di rilanciare la Dottrina sociale della Chiesa. Dopo la *Mater et Magistra* infatti, la crisi della Dottrina sociale della Chiesa alla quale la *Mater et Magistra* intendeva porre rimedio, non solo è continuata, ma si è aggravata, addensando sull'idea di Dottrina sociale della Chiesa un periodo d'oscurità, d'incertezza, di tendenziale «liquidazione» che è durato fino al vigoroso rilancio dell'idea, operato da Giovanni Paolo II. Il sintomo più eloquente di questo periodo buio, è l'assoluta reticenza dei testi conciliari verso l'espressione Dottrina sociale della Chiesa. È stata evitata persino nella *Gaudium et Spes*. Superfluo precisare che la sordina posta nei testi del magistero sull'espressione Dottrina sociale della Chiesa, è più il frutto di un'azione di esplicita contestazione sviluppata in ambito soprattutto ecclesiale che non l'iniziativa dell'autonomo ripensamento da parte del magistero stesso, peraltro in qualche modo connivente (3).

Gli addebiti critici contro la Dottrina sociale della Chiesa, e più radicalmente contro l'idea di Dottrina sociale della Chiesa sono registrati nella letteratura del tempo. Riflettono inequivocabilmente la situazione della comunità ecclesiale del momento, nei suoi fenomeni caratteri-

(3) Cfr. G. COLOMBO, art. cit., 28-29.

stici che globalmente sono stati riassunti nella cifra indicata con l'espressione: «fine dell'epoca costantiniana»; e che analiticamente si determinano nel declino della cultura cattolica; nella crisi dell'associazionismo cattolico; nel prevalere della cultura marxista; nella tendenziale trasformazione della filosofia nelle «scienze dell'uomo»; nella perdita di autorevolezza del magistero ecclesiastico; nella soggettivizzazione della fede cristiana; ecc. ecc. L'elencazione, benché solo rapsodica, mostra che i motivi della contestazione sono di vario genere, ma vengono trovati anche nella natura della Dottrina sociale della Chiesa, così come la *Mater et Magistra* ha inteso identificarla. In particolare, il suo risolversi nella «filosofia cristiana» è impietosamente denunciato dalla critica — per la verità, non sempre di profonda intelligenza né di altro profilo —: per la trasformazione/cambiamento della società, se non più radicalmente per la rivoluzione sociale, come può competere la «filosofia cristiana» con il primato della prassi, generalmente accolto e professato? La posizione della «filosofia cristiana» appariva tanto più esposta alla critica, in quanto da tempo ormai, era sentita come un peso per la stessa teologia. La teologia era stata vincolata alla «filosofia cristiana» precisamente da Leone XIII. Allora — seconda metà del secolo XIX — la teologia soffriva di una grave e annosa crisi a seguito del suo frantumarsi nella rincorsa scriteriata delle filosofie moderne proliferate dopo Cartesio. Leone XIII ha imposto alla teologia di rompere con le filosofie moderne e di ritornare alla «filosofia cristiana» di S. Tommaso ⁽⁴⁾. In realtà — dicono gli storici ⁽⁵⁾ — il progetto di Leone XIII era più vasto, cioè attraverso la «filosofia cristiana» (di S. Tommaso) intendeva portare rimedio, non solo alla crisi della teologia, ma più radicalmente alla crisi della società, la società di fine Ottocento, minacciata dall'«eversione socialista». In sintesi, la «filosofia cristiana» come fondamento teorico della società, quindi della dottrina sociale, oltre che della teologia.

A prescindere dal disegno generale, per quanto attiene la teologia, non si può negare che l'imposizione di Leone XIII di rompere con le filosofie moderne e di legare con la filosofia di S. Tommaso, a breve distanza, ebbe un effetto benefico sulla teologia, precisamente in quanto poté ricomporsi in unità. D'altro lato però, è altrettanto vero che, a più lunga distanza, il provvedimento indusse un effetto gravemente negativo, in quanto accelerò il processo di divaricazione tra la cultura cristiana e la cultura non cristiana, perché né la teologia, né i pochi centri di filosofia suoi alleati in Europa riuscirono a far valere e irradiare la «filosofia cristiana» di S. Tommaso; al contrario, la «filosofia cristiana» fu prima ghetizzata e poi emarginata totalmente dalla cultura moderna.

(4) G. COLOMBO, *Filosofia e Teologia nell'«Aeterni Patris»*, Rass Teol 22 (1981) 1-11; 98-107; ID.; *L'enciclica «Aeterni Patris» e la teologia*, Teol 8 (1983) 183-209.

(5) P. DE LAUBIER, *Un idéal historique concret de société. Le projet de Léon XIII*, Rev Thom 86/87 (1978) 385-412.

Si produsse così la divaricazione e l'estraneazione rispettiva tra la cultura cristiana e il mondo moderno che Paolo VI denuncerà come il dramma più grave per la società contemporanea ⁽⁶⁾.

Effettivamente la teologia, dopo il primo momento di benessere, incominciò ad avvertire il peso e l'improduttività del vincolo con la «filosofia cristiana», che nella obiettiva difficoltà di risalire a S. Tommaso, si rivela una filosofia solo parzialmente fedele a S. Tommaso e quindi sostanzialmente infedele. Il peso e l'improduttività del vincolo, la teologia lo ha denunciato, in forma clamorosa, due volte nel corso del secolo: all'inizio, suscitando la questione modernista e a metà secolo proponendo la «Théologie nouvelle». In entrambi i casi non fu una denuncia fortunata, ma neppure felice. Sopra tutto perché la proposta alternativa in entrambi i casi mancava di consistenza critica. Così il vincolo della teologia con la «filosofia cristiana» di S. Tommaso durò, grosso modo, fino alla vigilia del Concilio Vaticano II, quando si precisò definitivamente che la teologia mal sopportava il vincolo con la «filosofia cristiana», non per disistima verso la «filosofia cristiana» di S. Tommaso, neppure nella forma «ridotta» del neo-tomismo, ma perché, esercitando un condizionamento eccessivo sulla teologia, ne bloccava il recupero della identità autentica.

Effettivamente il vincolo con la «filosofia cristiana» predeterminava la figura della teologia, che, al limite, risultava una «sovrastuttura» della «filosofia cristiana». Le verità soprannaturali della teologia infatti, erano concepite come aggiuntive e integrative delle verità naturali della filosofia cristiana. In sintesi, secondo questa figura, la teologia è il prodotto della combinazione di ragione e fede concepite come adeguatamente distinte: la ragione che riceve le verità della fede e le sottopone, nei limiti del possibile, al processo della comprensione razionale. In conclusione, a denunciare il limite della teologia così detta *ad mentem S. Thomae*, la critica superficiale parlava di una teologia «troppo filosofica», cioè fondata più sulla ragione che sulla fede; mentre la critica più penetrante ravvisa il limite nella separatezza pregiudiziale istituita tra la ragione e la fede ⁽⁷⁾.

Questa figura di teologia — sostanzialmente soggiacente alla costituzione *Dei Filius* del Concilio Vaticano I (1870) —, proprio nel suo limite, mette in risalto l'intenzionalità della Dottrina sociale della Chiesa delineata dalla *Mater et Magistra*. Poiché la Dottrina sociale della Chiesa è finalizzata a ordinare la società, dev'essere proponibile a tutti i cittadini, non solo ai credenti/cristiani. Ebbene, riferendosi alla «filosofia cristiana», che non è però la filosofia solo dei cristiani, ma è la filosofia di tutti gli uomini, poiché è la filosofia della retta ragione, la Dottrina sociale della Chiesa è, per questo, proponibile a tutti gli uomini di buona volontà, e condivisibile da tutti gli uomini di buona volontà, senza

(6) *Octogesima adveniens* (?).

(7) G. COLOMBO, *La ragione teologica*, in *L'evidenza e la fede*, Milano, 1988, 7-17.

implicare la fede: la Dottrina sociale della Chiesa è infatti filosofia, non teologia; e se la teologia non si può fare senza la fede, la filosofia al contrario esclude programmaticamente la fede.

Per la verità è piuttosto sorprendente che il riferimento risolutivo alla filosofia sia potuto sembrare il punto di forza della Dottrina sociale della Chiesa, ancora al tempo di Giovanni XXIII (*Mater et Magistra*). Effettivamente è stato subito eccepito come la ragione fondamentale della sua fragilità.

Indubbiamente, l'idea di «filosofia cristiana» quando Giovanni XXIII pensò di rilanciarla nel contesto della *Mater et Magistra*, era fragile, ancora una volta, non in se stessa, ma nella sua capacità di efficacia storica (*Wirkungsgeschichte*): non aveva prospettive di riuscita. Se poteva averne — o sembrava averne, perché non fu così — negli anni Ottanta del secolo scorso, quando Leone XIII l'aveva rilanciata la prima volta, non ne aveva più al tempo di Giovanni XXIII, negli anni Sessanta del nostro secolo, fondamentalmente per due ragioni: sia perché la «filosofia cristiana» di S. Tommaso aveva fallito tutti i tentativi di rilancio succedutisi nell'intrattempo; sia perché la stessa filosofia in generale, per dimissione sfiduciata o per presa di coscienza lucida, aveva rinunciato al compito di «riconciliare la società». Su questa considerazione non stupisce che la *Mater et Magistra* non sia riuscita a rilanciare la Dottrina sociale della Chiesa fondata nella «filosofia cristiana» e, al contrario, abbia fornito l'occasione per rincarare le critiche contro di essa.

Si comprende anche che la critica più dura sia venuta dalle teologie progressiste. Negli anni Sessanta, al tempo della *Mater et Magistra*, la teologia in generale si era ormai svincolata dalla «filosofia cristiana» di S. Tommaso, e quindi aveva smesso la figura definitasi con la riforma di Leone XIII. In alternativa, non aveva però, ancora prodotto una figura sufficientemente consensuale, rischiando, al contrario, di ricadere nello stato di frantumazione o pluralismo selvaggio al quale, almeno momentaneamente aveva posto rimedio la riforma di Leone XIII. Questo spiega, anche se solo in parte, il discredito e la diffidenza che la teologia post-conciliare si è guadagnata nell'opinione pubblica ecclesiale⁽⁸⁾, per la verità, scarsamente informata e istruita. In ogni caso però, al di là di tutti i rischi e pericoli, la teologia aveva realizzato un guadagno fondamentale per l'autocomprensione e la determinazione della propria figura. Sull'onda del movimento biblico, che si era sviluppato rigogliosamente anche in area cattolica, dopo la crisi d'inizio secolo, e nel riferimento autorevole alla costituzione conciliare *Dei Verbum*, la teologia aveva recuperato e si era ricentrata sul proprio principio, la rivelazione e quindi la fede. Conseguentemente, in forza del ritorno al proprio principio, la teologia ha superato la separazione pregiudiziale di

(8) Emblematica la denuncia appassionata di J. MARITAIN, *Le paysan de la Garonne*, Paris, 1966.

ragione e fede sulla quale era costituita la teologia riformata da Leone XIII, sciogliendosi contestualmente dal vincolo che la legava alla «filosofia cristiana». A giudizio di alcuni sta qui la ragione di tutti gli smarrimenti della teologia post-conciliare. D'altro lato però, nessuno contesta, né può contestare il guadagno della rifondazione della teologia nel proprio principio, la rivelazione/fede, che, a scanso di equivoci, non deve essere intesa nel senso di squilibrare sulla fede ciò che prima era squilibrato sulla ragione; ma nel senso di recuperare la nozione autentica di fede e così superare la separatezza pregiudiziale di fede e ragione.

Purtroppo, neppure in teologia le cose vanno sempre come dovrebbero andare. Di fatto, recuperato il proprio principio e sciolta dalla «filosofia cristiana», la teologia, non solo ha cercato il confronto critico con la filosofia moderna e post moderna, come era suo preciso dovere; ma, come invece non avrebbe dovuto, talvolta ne ha subito la seduzione, seguendola nella sua vicenda tendenzialmente suicida di dissoluzione nelle «scienze dell'uomo», fino a sottoscrivere in modo acritico il principio del primato della prassi.

A questo principio si sono ispirate le due forme più progressiste della teologia contemporanea, che hanno mosso la contestazione più radicale alla Dottrina sociale della Chiesa: la teologia politica (TP) mitteleuropea e la/e teologia/e della liberazione (TL) latino-americana/e. Nonostante la puntigliosa volontà di differenziazione esibita dalla teologia della liberazione rispetto alla teologia politica, le due teologie, che almeno tendenzialmente coincidono nella struttura teorica, correlativamente coincidono nella critica alla Dottrina sociale della Chiesa.

Due sono i capi d'imputazione principali: l'uno scontato l'altro piuttosto sorprendente. Il primo è l'accusa d'inefficienza, in quanto la Dottrina sociale della Chiesa si mostra non solo inadeguata, ma risulta obiettivamente inidonea a svolgere il compito cristiano quale si configura nella società attuale: la società borghese per la teologia politica, e la società povera, oppressa, terzomondista per la teologia della liberazione. L'altro capo d'accusa è quello, non solo di occultare, ma conseguentemente di pervertire il cristianesimo. Poiché la Dottrina sociale della Chiesa occultava il cristianesimo nell'etica sociale, essa, anziché contrastare, asseconda obiettivamente il processo storico, innescato dall'illuminismo, diretto a separare la religione dalla società e propriamente a emarginare il cristianesimo dalla società, favorendo gli obiettivi del soggetto storico borghese e quindi trasformando la teologia, che dovrebbe assumere la figura di critica della società in «ideologia politica».

Identica la denuncia della teologia della liberazione. Riferendosi alla Dottrina sociale della Chiesa, fondata sui diritti dell'uomo, che è la forma fino a oggi più evoluta della Dottrina sociale della Chiesa, scrive José Luis Segundo, uno dei rappresentanti più referenziati della teologia della liberazione: «nella misura in cui la Chiesa, parlando e agendo

fa pensare che il Vangelo s'identifica oggi con la difesa dei diritti umani, trasmette la triste notizia dell'adesione al capitalismo internazionale». E ne fornisce la ragione: «In questo modo infatti — continua — vengono riconosciuti solo i diritti umani riconosciuti dalla società borghese; ma senza denunciare le strutture che a livello nazionale e internazionale provocano la violazione di tali diritti». Conseguentemente questo serve a «sviare verso canali inoffensivi la ribellione dei popoli che stanno pagando in modo disumano il prezzo del rispetto di questi diritti nei paesi ricchi» (9). È nel riferimento a prese di posizione di questo tipo, che la Congregazione per la Dottrina della fede nella prima delle due Istruzioni emanate contro la teologia della liberazione, rileva: «La Dottrina sociale della Chiesa è respinta con disprezzo. Essa procede, si dice, dall'illusione di un possibile compromesso propria delle classi medie che sono senza destino storico» (X, 4).

3. Riservandoci il diritto di verifica, riteniamo di poter affermare che il rilancio della Dottrina sociale della Chiesa promosso da Giovanni Paolo II e sfociato nell'enciclica *Sollicitudo rei Socialis*, è stato suggerito dalla reazione contro la Teologia della liberazione. Tutti gli osservatori hanno rilevato l'inversione di tendenza rigorosamente perseguita da Giovanni Paolo II in favore della Dottrina sociale della Chiesa. Con lui innegabilmente si apre una nuova fase nella vicenda storica della Dottrina sociale della Chiesa, dopo la fase di crisi rilevata ma non risolta da Giovanni XXIII (*Mater et Magistra*), dopo la sordina posta dallo stesso magistero sull'espressione Dottrina sociale della Chiesa, dopo la critica impietosa praticata, non solo in America latina, contro la Dottrina sociale della Chiesa.

Scopertamente il rilancio è contestuale alla vicenda della Teologia della liberazione, incomparabilmente di maggior peso e di più gravi conseguenze per la Chiesa, che non la sparuta Teologia politica. Effettivamente neppure Giovanni Paolo II parla di «Dottrina sociale» nella sua enciclica *Laborem exercens* (1981), pure strettamente relativa alla *Rerum Novarum*; mentre, d'altro lato, già a Puebla (1979) a dieci anni da Medellin (1968) nel discorso inaugurale della Conferenza latino-americana, Giovanni Paolo II invitava a tornare alla «Dottrina sociale della Chiesa», superando — diceva — «dubbi e sfiducia». La *Sollicitudo rei Socialis* viene un decennio dopo, ma è preceduta di poco dalle due Istruzioni della Congregazione per la Dottrina della fede (6.8.1984; 22.3.1986), che, nella sostanza, da un lato contestano la

(9) Citato in J. RAMOS REGIDOR, *Gesù e il risveglio degli oppressi. La sfida della teologia della liberazione*, Milano, 1981, 189. Il testo è del 1977 — cfr. *Ib.*, 257 —; non è però che l'espressione di una teoria generale che Segundo aveva già esposto precedentemente mutandola da H. Assmann, cfr. V.C. SEGUNDO, *Liberazione della teologia* (tr. it.) Brescia 1976 (1975), 124-130. Sia per la TP in generale, sia per la TL rimandiamo ai nostri studi: G. COLOMBO, *La teologia politica di Johannes Baptist Metz*, Teol 4 (1979) 327-367; *Id* in *L'evidenza e la fede*, o.c., 182-198.

Teologia della liberazione e dall'altro propongono in alternativa la Dottrina sociale della Chiesa. Emerge così un filo continuo da Puebla alla *Istruzioni* della Congregazione e infine alla *Sollicitudo rei Socialis*, che, senza restringere indebitamente l'orizzonte, tiene però la (nuova) Dottrina sociale della Chiesa mirata sulla teologia della liberazione.

Occorrerebbe comparare analiticamente le linee di Dottrina sociale della Chiesa fornite dalle due Istruzioni e quelle dell'enciclica. Se — com'è probabile — il confronto dà esito positivo, si deve concludere che la Teologia della liberazione è all'origine della nuova proposta di Dottrina sociale della Chiesa, che logicamente non dovrebbe essere la semplice riproposizione dell'antica, ma dovrebbe presentarsi ristrutturata, come risposta alle critiche venute in particolare dalla Teologia della liberazione. Di fatto, per la rivelazione dei contenuti, occorre doverosamente indugiare sulla seconda *Istruzione* che, rispetto alla prima, si assume il compito della *pars aedificans*. Si articola in cinque capitoli, compresi tra l'Introduzione e la Conclusione. I primi quattro profilano una storia della libertà narrata sul filo della «storia della salvezza». A conclusione di questa storia, l'*Istruzione* propone il cap. V, conclusivo dell'*Istruzione* stessa: «La Dottrina sociale della Chiesa: per una prassi cristiana della liberazione». Sulla premessa che «il principio supremo della morale sociale cristiana, fondata sul Vangelo e in tutta la tradizione dai tempi apostolici e dall'epoca dei padri della Chiesa fino ai recenti interventi del magistero» è il «grande comandamento dell'amore», precisa che «l'insegnamento sociale della Chiesa è nato dall'incontro del messaggio evangelico e delle sue esigenze, che si riassumono nel comandamento supremo dell'amore di Dio e del prossimo e nella giustizia — con i problemi derivanti dalla vita della società».

Effettivamente il dettato dell'*Istruzione* che riconduce «l'insegnamento sociale della Chiesa» al messaggio evangelico e alle sue esigenze, cioè al comandamento dell'amore (di Dio e del prossimo) e alla giustizia, trova la sua espressione coerente nell'affermazione della *Sollicitudo rei Socialis* secondo la quale la Dottrina sociale della Chiesa appartiene alla teologia *et quidem* alla teologia morale (n. 41).

Per coloro che praticano la teologia è superfluo, ma per gli altri è necessario segnalare in questo testo che il Vangelo — più generalmente la Bibbia — la tradizione patristica, gli interventi del magistero, sono gli elementi strutturali o piuttosto fondanti della teologia. Di qui la continuità dell'enciclica *Sollicitudo rei Socialis* con l'*Istruzione*. La novità dell'affermazione rispetto alla storia anche recente della Dottrina sociale della Chiesa — si pensi alla *Mater et Magistra* — non può essere sottovalutata e deve trovare una spiegazione plausibile non solo sotto il profilo logico, ma anche storico. Probabilmente si trova proprio tenendo mirata la *Sollicitudo rei Socialis* sulla teologia della liberazione. Effettivamente se l'accusa più radicale, mossa dalla Teologia della liberazione (e insieme dalla Teologia politica) contro la Dottrina sociale della Chiesa era quella di occultare il cristianesimo nell'etica natura-

le e quindi favorirne l'emarginazione dalla società, la rifondazione della Dottrina sociale della Chiesa nella morale cristiana (e non semplicemente nella morale naturale) significa recepire la critica e, sotto questo profilo, fornire la risposta più adeguata, che neppure la Teologia della liberazione può contestare. Coerentemente Giovanni Paolo II può rilanciare la Dottrina sociale della Chiesa esortando ad elaborarla e conseguentemente praticarla con fiducia.

II. LA DETERMINAZIONE CONCETTUALE

1. Occorre elaborarla, perché la Dottrina sociale della Chiesa, che nell'ultima enciclica ha chiarito la propria identità di principio, non è già fatta, ma è da fare. Non è già fatta nella *Sollicitudo rei Sociali* (né nelle precedenti encicliche papali); la *Sollicitudo rei Socialis* infatti, è solo un intervento del magistero, che esplicitamente rimanda alla teologia morale. Evidentemente elaborare la teologia morale non è compito del Papa, è compito dei teologi moralisti, secondo le regole della teologia morale, che comprende l'insegnamento del magistero (papale, conciliare, episcopale) ma non si esaurisce in esso; comprende inoltre, anzi pregiudizialmente il riferimento alla parola di Dio/la rivelazione, relativamente alla quale il magistero esercita il suo ministero; comprende inoltre la «continuità» con la tradizione di fede cristiana; comprende anche il riferimento alla filosofia e alle scienze dell'uomo, perché senza la filosofia non si può comprendere il senso dell'uomo, non solo di ciò che è, ma neppure di ciò che fa, della sua prassi, un senso che deve essere confrontato con il senso «cristiano», perché obiettivamente costituisce un'attesa o una provocazione al senso cristiano; e così il riferimento alla filosofia comprende/deve comprendere il riferimento alle scienze dell'uomo, sia perché esse pure rientrano nella questione del senso, sia perché il messaggio cristiano comporta intrinsecamente esigenze pratiche, tanto per la vita personale quanto per la vita della società. In altri termini la Dottrina sociale della Chiesa non intende ridursi a un fascio scomposto di raccomandazioni sia pure autorevoli, che il Papa trasmette periodicamente ai cristiani; la Dottrina sociale della Chiesa ambisce a dignità scientifica, teologica e quindi scientifica.

Sostanzialmente il compito della Dottrina sociale della Chiesa è quello di sviluppare la capacità della fede cristiana a comprendere la società e i suoi problemi e conseguentemente a mettere in circolo le energie e mobilitare le forze per risolverli. Di qui, da un lato il riferimento alla rivelazione, perché la fede è istruita dalla rivelazione. Evidentemente però il riferimento alla rivelazione dev'essere sistematico, secondo le regole della teologia, non rapsodico né approssimativo; e, d'altro lato, il riferimento alla società e ai suoi problemi; anche qui riferimento sistematico, scientifico, a norma delle scienze sociali.

In ultima analisi, la Dottrina sociale della Chiesa esprime l'assunzione da parte del «popolo di Dio» — la Chiesa — del compito sociale, che non può essere lasciato nelle mani dei non cristiani, se l'essere cristiano comporta il riferimento alla fede/rivelazione mentre il non essere cristiano non lo comporta; e se la fede/rivelazione è luce anche per comprendere la società e i suoi problemi.

A tranquillizzare gli animi, da questa prospettiva non c'è da temere che derivi il conflitto pregiudiziale tra cristiani e non cristiani sulla questione sociale, perché deriva semplicemente l'impegno dei cristiani nel sociale che — secondo la fede cristiana, già iscritta obiettivamente nella prima dottrina sociale di Leone XIII, ma iscritta obiettivamente anche nella nuova dottrina sociale di Giovanni Paolo II —, dev'essere coltivato, promosso, liberato nella sua «autonomia», perché non tollera sovradeterminazioni di alcun genere, neppure di carattere cristiano, o più precisamente, il carattere cristiano del sociale è la sua «autonomia» ⁽¹⁰⁾.

2. Ancora due annotazioni: la prima riguardante ancora l'idea di Dottrina sociale della Chiesa e la seconda la questione della Dottrina sociale della Chiesa come compito dei laici. Non le svolgo, mi limito ad accennarle.

2.1. È evidente che, nell'orizzonte aperto della Dottrina sociale della Chiesa, l'indicazione preziosa data dalla *Sollicitudo rei Socialis*, non è esaustiva, ma solo aperitiva. In particolare, l'acquisizione — perché tale deve considerarsi (almeno fino a una più profonda autocomprensione) — che la Dottrina sociale della Chiesa ha il suo «luogo» nell'ambito della teologia morale, non esaurisce la questione, semplicemente la orienta. La questione resta aperta perché è comandata dal compito proprio della Dottrina sociale della Chiesa, che certo fa riferimento alla teologia morale, ma insieme fa riferimento anche ad altre discipline teologiche — penso in particolare alla teologia pastorale o pratica —. In conclusione il lavoro della determinazione dell'idea o figura della Dottrina sociale della Chiesa è avviato, non è concluso.

2.2. Quanto alla questione della Dottrina sociale della Chiesa come compito dei laici, richiamato anche recentemente nella *Christifideles laici*, è evidente che dev'essere reimpostata in funzione della nuova idea di Dottrina sociale della Chiesa. In questa prospettiva, esclude pregiudizialmente che possa essere prodotta, almeno nella sua completezza, da laici non teologi; in altri termini, se c'è un apporto peculiare dei laici, dev'essere integrato nella visione teologica.

GIUSEPPE COLOMBO

30 giugno 1989

Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale

(10) CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, n. 36; GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici*, n. 42.