

# Riflessioni sulla dottrina sociale della chiesa nella storia del novecento

Antonino Romeo\*

**Sommario:** 1. Il “tempo della *Rerum novarum*. - 2. Chiesa e modernità- 3. Dottrina e storia nella *Quadragesimo anno*. - 4. Dalla Seconda guerra mondiale al Concilio Vaticano II. - 5. Da Paolo VI ai nostri giorni.

## 1. Il “tempo” della *Rerum novarum*

Nella storia della dottrina sociale della Chiesa cattolica un punto di riferimento ineludibile è rappresentato dall'enciclica *De conditione opificum*, meglio nota come *Rerum novarum*, che Leone XIII indirizzò ai fedeli il 15 maggio 1891. Di questo documento è stata ampiamente messa in risalto la novità rispetto alle precedenti posizioni della stessa Chiesa ed in effetti si tratta di un testo fortemente innovatore, come diremo più avanti, ma proprio l'epoca della sua pubblicazione induce a fare riflessioni di altro tipo. La Chiesa si apriva, infatti, ad una tematica fino a quel momento non affrontata in modo organico, ma lo faceva, appunto, con enorme ritardo rispetto alle urgenze della società.

In quello scorci finale dell'Ottocento, infatti, la rivoluzione industriale si era diffusa già da due secoli nei Paesi europei più avanzati, determinando non solo un'autentica svolta nel campo economico, ma modificando anche l'aspetto complessivo delle società interessate, gli stili di vita e le relazioni interpersonali, in un cambiamento culturale ed antropologico che non aveva l'eguale in nessun altro periodo della storia. A quell'epoca la povertà, dolorosa compagna di vita di tante generazioni, non era più soltanto quella che colpiva vecchi, malati, vagabondi ed invalidi, tutti soggetti a cui da sempre si era rivolta l'azione caritatevole della Chiesa, ma aveva assunto il volto dell'operaio della fabbrica, colui che era povero e sfruttato nonostante lavorasse e proprio per il fatto di lavorare in certe condizioni e all'interno di regolamenti ispirati solo allo sfruttamento. A denunciare tutto questo c'erano già stati i socialisti utopisti, da Fourier a Owen e Saint-Simon; ormai oltre quarant'anni prima Marx ed Engels

\*Storico (niro.49@libero.it)

avevano pubblicato il loro dirompente e messianico *Manifesto*; nel 1864 si era costituita la Prima Internazionale socialista, generica e vaga nei presupposti e nelle proposte, ma che, per il solo fatto di esserci, rivelava l'esistenza di un problema non più eludibile a livello europeo. Dal 1889 esisteva una Seconda Internazionale socialista, più organica e strutturata nei suoi riferimenti politici e culturali, e anche in Italia, Paese toccato ancora marginalmente dalla rivoluzione industriale, nel 1882 era sorto un Partito operaio che dieci anni dopo si sarebbe trasformato in Partito socialista. Non solo, ma a Parigi nel 1848 monsignor Denis-Auguste Affre, uno dei vescovi della città, era stato ucciso dai soldati sulle barricate dove era generosamente salito per difendere la causa degli operai parigini, a riprova di come ormai da tempo la questione sociale si fosse imposta all'attenzione generale, anche a quella del clero locale.

Dinanzi a tutto questo la Chiesa, pur da sempre protagonista e ispiratrice di infinite forme di carità, non colse l'importanza di quanto si stava verificando né tantomeno si rese conto che era nato un soggetto sociale e politico nuovo, il mondo operaio. A molti, anzi, sembrò essere complice di quello sfruttamento a cui gli operai erano sottoposti, perché aveva da sempre predicato ai poveri la rassegnazione e aveva indicato loro una prospettiva oltremondana di riscatto, che si collocava fuori dall'ambito della storia. Insomma, per dirla con Andrea Riccardi, il cattolicesimo si affacciava sul Novecento «in condizioni di ospite di un secolo che sembrava aver perso o essere destinato a perdere il proprio carattere tradizionalmente cristiano»<sup>1</sup>. Rispetto a tutto questo l'enciclica di Papa Pecci fu una novità assoluta, ma rimane da indagare la questione di fondo: perché tanta e così prolungata incomprensione del problema?

## 2. Chiesa e modernità

Non era certo la prima volta che la Chiesa arrivava tardi all'appuntamento con la storia ed è esemplare a questo proposito l'incomprensione mostrata nei confronti del capitalismo e delle sue potenzialità, che, pure, non erano in contrasto con lo spirito del Cristianesimo. Com'è noto, il capitalismo si manifestò fra Tre e Quattrocento nelle città italiane che

<sup>1</sup> A. RICCARDI, *Intransigenza e modernità. La Chiesa cattolica verso il terzo millennio*, Laterza, Roma-Bari 1996, 4.

più avevano tratto vantaggio dalle libertà comunali e, a tacere del resto, valorizzò certamente i talenti naturali dell'individuo, spostò l'uso della ricchezza dall'usura alle attività produttive e quindi al bene comune, che prevedeva anche la creazione di opere di solidarietà, come ospedali e Monti di Pietà. Il tutto avveniva in un contesto culturale in cui la Chiesa era l'unica grande agenzia educativa, la cui autorità non era messa in discussione in alcun modo, per cui le sarebbe stato possibile guidare quella grandiosa trasformazione. Di recente Luigino Bruni ha messo in evidenza il ruolo che la predicazione francescana ha avuto in quel particolare contesto, insegnando a trattare tutti i beni come beni comuni, non divisibili e non appropriabili da parte di un singolo, introducendo, con i Monti di Pietà e i Monti frumentari, una sorta di punto di incontro fra soggetti sociali diversi e indicando così una suggestiva via di cooperazione fra i vari interessi<sup>2</sup>.

Ma, pur essendo nata all'interno del mondo cattolico, ben presto quella civiltà si sviluppò fuori dal cattolicesimo, perché le innovazioni tecnologiche e l'accresciuto benessere esaltavano la consapevolezza e l'autostima dell'homo faber e la Chiesa «sentiva sfuggirle il dominio morale, ma anche giuridico ed economico, della società, un dominio che aveva acquisito come risultato dell'essere stata al centro della costruzione della civiltà moderna»<sup>3</sup>. La Chiesa identificò lo spirito del capitalismo solo nell'individualismo egoista, nella ricerca dell'utilità del singolo, nell'attenzione esclusiva ai beni terreni fino al disinteresse per la dimensione religiosa, nell'esaltazione utilitaristica della tecnica e, in sintesi, nella ricerca sfrenata della ricchezza. Questo «abisso incolmabile», come Fanfani avrebbe definito nel 1934 il rapporto fra le due concezioni, si precisò più nettamente nel corso dell'Ottocento attraverso il magistero dei diversi Pontefici che allora regnarono. Leone XII, nella *Ubi primum* del 5 maggio 1824, vide proprio nell'individualismo l'origine dei mali del suo tempo, il liberalismo e lo spirito di tolleranza, invitando i sovrani «a tradurre in norme coercitive le condanne papali»<sup>4</sup>; Gregorio XVI nella *Mirari vos* del 15 agosto 1832 condannò duramente la libertà di coscienza e riaffermò

<sup>2</sup> Cfr. L. BRUNI, *Capitalismo meridiano*, Il Mulino, Bologna 2022.

<sup>3</sup> V. ZAMAGNI, *Ricchi e poveri: pensare all'economia del benessere*, in *Cristiani d'Italia-Chiese, Società, Stato, 1861-2011*, a cura di Alberto Melloni, vol. II, Istituto della Encyclopedie Italiana, Roma 2011, 1185.

<sup>4</sup> D. MENOZZI, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Einaudi, Torino 1993, 53.

orgogliosamente che la Chiesa, proprio per la sua origine divina, non aveva bisogno di riforme e di rinnovamento e doveva affidarsi in tutto e per tutto alla gerarchia; Pio IX, a citare soltanto la *Quanta cura* e il *Sillabo* dell'8 dicembre 1864, condannò con forza il pluralismo delle idee e la libertà di coscienza, escludendo con ciò stesso la Chiesa dalla costruzione della modernità. Lo stesso Leone XIII, che pure impresse una svolta significativa all'azione del papato, ancora il 18 gennaio 1901 ammonì nella *Graves de communi* sui possibili fraintendimenti del suo pensiero: «Non sia poi lecito di dare un senso politico alla democrazia cristiana. Perché, sebbene la parola *democrazia*, chi guardi all'etimologia e all'uso dei filosofi, serve ad indicare una forma di governo popolare, tuttavia nel caso nostro, smesso ogni intento politico, non deve significare se non una benefica azione cristiana a favore del popolo. I precetti della natura e del Vangelo, in quanto trascendono di proprio diritto i fatti umani, è necessario che non dipendano da alcuna forma di governo civile, ma possano convenire con tutti, sempre inteso che non ripugnino all'onestà e alla giustizia». In tal modo l'idea di democrazia veniva separata da quelle di libertà e di pluralismo organizzato, per cui lo stesso progetto leonino di una società più giusta finiva per essere affidato più all'evoluzione delle coscienze che ad una efficace e puntuale azione in questo senso.

La sua enciclica del 1891, come ha correttamente scritto Pietro Scoppola, è da considerare meritoriamente innovatrice per molti aspetti, innanzitutto perché «ribadisce il diritto di proprietà, ma ne sottolinea la funzione sociale; superando l'assenteismo liberale, attribuisce allo Stato il compito di promuovere la prosperità pubblica e privata, [...] afferma il valore umano del lavoro e il principio del salario sufficiente ad assicurare un tenore di vita umano; condanna la lotta di classe, ma riconosce il diritto degli operai di riunirsi in associazioni anche di soli operai»<sup>5</sup>. Sono tutte cose fondamentali, ma rimangono affermazioni intrise di paternalismo se non sono accompagnate, e non lo furono né, forse, avrebbero potuto esserlo, da una precisa presa di posizione in favore della democrazia e del pluralismo. In assenza di questa, la novità indubbiamente portata dall'enciclica di papa Leone determinò finalmente attenzione al problema sollevato, ma non ebbe sul dibattito politico dell'epoca quell'effetto che meritava di avere: i problemi sociali, soprattutto agli occhi degli operai e

<sup>5</sup> P. SCOPPOLA, *Chiesa e democrazia in Europa e in Italia*, in *I cattolici e la questione sociale*, a cura di E. Guerriero, Mondadori, Milano 2005, 156.

dei soggetti più indifesi, rimasero di pertinenza del movimento socialista e dei sindacati che ad esso si richiamavano.

Quest'esito fu dovuto anche alle perplessità che il testo leonino suscitò nell'episcopato e nel clero tutto, dove era diffusa l'opinione, come ha ricostruito Gabriele De Rosa, che fosse irrealizzabile un'organizzazione cattolica che si ponesse anche obiettivi sociali<sup>6</sup>. Il contesto divenne ancora meno favorevole con il successivo pontificato di Pio X, più propenso ad un'azione prudente e paternalista, mentre nel laicato cattolico prevaleva una sempre più stretta integrazione con la classe dirigente moderata e diventavano sempre più significativi gli interventi della finanza cattolica nello sviluppo economico del Paese<sup>7</sup>. Addirittura su *Civiltà Cattolica*, all'inizio del 1914, i padri Monetti e Chiaudano considerarono un'aberrazione la solidarietà di classe, videro un che di «rovinoso» e «intemperante» sia negli scioperi sia nell'intervento dello Stato per risolvere le controversie e riproposero come soluzione della questione sociale la carità, che avrebbe provveduto «ben meglio al quieto vivere e prosperoso dei nostri operai ravviandoli sui soavi sentieri della mansuetudine ed umiltà cristiana, che non quella esotica giustizia sociale che si vorrebbe accreditare fra noi coi suoi fremiti di lotta rivendicatrice, coi suoi vani sogni di sazie cupidigie e di novella età dell'oro»<sup>8</sup>. Di lì a pochi mesi sarebbe scoppiata la Grande Guerra, il «guerrone» presagito da Pio X, e a quelle masse sofferenti sarebbe stato difficile proporre ancora mansuetudine ed umiltà.

### 3. Dottrina e storia nella *Quadragesimo anno*

A quarant'anni di distanza dalla *Rerum novarum*, Pio XI pubblicò il 15 maggio 1931 la *Quadragesimo anno*, un'enciclica indubbiamente complessa e che va inquadrata nel tipo di ecclesiologia e nella visione politica di quel papa. Già nel 1925, con l'enciclica *Quas primas*, Pio XI aveva introdotto nel calendario liturgico la festa di Cristo Re, individuata

<sup>6</sup> Cfr. *I tempi della Rerum Novarum*, a cura di G. De Rosa, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, 384-668.

<sup>7</sup> C. BREZZI, *Cristianesimo sociale*, in *Il mondo contemporaneo- Storia d'Europa 1*, a cura di Bruno Bongiovanni, Gian Carlo Jocteau, Nicola Tranfaglia, La Nuova Italia, Firenze 1980, 188.

<sup>8</sup> *Ivi*, 190.

come rimedio al laicismo crescente nella società e che aveva l'obiettivo di instaurare un assetto politico soggetto alla regalità di Cristo e, per traslato, del Suo vicario in terra. Questa interpretazione emerge da quanto scrisse in materia il cardinale Camillo Laurenti, autorevole interlocutore del papa in materia, secondo il quale il riferimento di Pio XI era stata la *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII<sup>9</sup>.

Nella *Quadragesimo anno* veniva riaffermata la centralità di un ordine sociale equo, con lo Stato che avrebbe dovuto regolare un buon uso della proprietà e con l'indicazione di un'economia associativa finalizzata a consentire la partecipazione dei lavoratori agli utili dell'azienda. Papa Ratti, come sempre nei suoi documenti, era duro nel denunciare il socialismo collettivista e il comunismo, ma era altrettanto severo con le pratiche del liberismo manchesteriano, responsabile di aver creato «un potere despotic in mano di pochi, che spesso non sono neppure proprietari, ma solo depositari e amministratori del capitale di cui essi però dispongono a loro arbitrio [...]. Sono in qualche modo i distributori del sangue stesso di cui vive l'organismo economico, e hanno in mano, per così dire, l'anima dell'economia; sicché nessuno, contro la loro volontà, potrebbe nemmeno respirare». Sono parole forti con le quali venivano evidenziati con grande lungimiranza i pericoli dello strapotere della finanza, capace di determinare ricchezza senza produzione e senza sviluppo. D'altra parte erano passati solo due anni dal crollo di Wall Street e dall'esplosione di una crisi senza precedenti per vastità e intensità degli effetti prodotti, per cui Pio XI introduceva opportunamente il principio della giustizia sociale, finalizzata alla difesa del bene comune. Superava così «lo schema, presente nel documento leonino, secondo cui i rapporti fra gli uomini dovevano essere regolati solo dalla giustizia commutativa e dalla giustizia distributiva, per introdurre anche il principio della giustizia sociale. La beneficenza, il patronato, l'elemosina, apparivano così del tutto insufficienti: al cristiano si richiedeva l'esercizio di un'altra virtù, appunto la pratica della "giustizia sociale"»<sup>10</sup>. Alla carità come indispensabile componente di ogni progetto di azione sociale, si affiancava dunque l'idea di una più giusta distribuzione della ricchezza tra gruppi sociali e tra aree del mondo.

<sup>9</sup> Cfr. *Cattolicesimo e totalitarismo - Chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali (Italia, Spagna, Francia)*, a cura di D. Menozzi - R. Moro, Morcelliana, Brescia 2004, 7 e nota.

<sup>10</sup> D. MENOZZI, *Li avrete sempre con voi. Profilo storico del rapporto tra Chiesa e poveri*, Ed. Gruppo Abele, Torino 1995, 149.

Si dice spesso, ed è vero, che non è possibile capire il presente se prescindiamo dalla conoscenza del passato, ma il concetto è decisamente reversibile: non possiamo capire il passato se ci ostiniamo a leggerlo con gli occhi e i criteri del nostro presente. Proprio per questo motivo è utile contestualizzare gli enunciati dottrinali, appunto per vedere come potevano essere accolti da coloro ai quali erano direttamente rivolti e in quale trama di relazioni essi li collocassero. Nel 1931 erano trascorsi già due anni dalla firma dei Patti lateranensi, conclusi dalla Santa Sede con lo Stato italiano e con quello che il papa aveva definito «l’Uomo della Provvidenza» ed era in atto la costruzione dello Stato corporativo, prospettato già nella Carta del lavoro del 1927. Inoltre, proprio per fronteggiare gli effetti della crisi economica di quegli anni, il fascismo stava realizzando una vigorosa politica di interventi statali nel campo dell’economia, culminati fra il 1931 e il 1933 con la creazione di IRI ed IMI. L’enciclica papale certamente prescindeva da queste occasionali contingenze, ma conteneva riferimenti non irrilevanti a quanto avveniva allora in Italia e, comunque, alcune sue affermazioni furono interpretate come sponde offerte al regime fascista in materia di corporativismo e di statalismo. Nei paragrafi 92 e successivi si poteva infatti leggere: «Recentemente [...] venne iniziata una speciale organizzazione sindacale corporativa, la quale [...] richiede da Noi qualche cenno [...]. Le Corporazioni sono [...] veri e propri organi ed istituzioni di Stato, dirigono e coordinano i sindacati nelle cose di interesse comune. Lo sciopero è vietato; se le parti non si possono accordare, interviene il Magistrato. Basta poca riflessione per vedere i vantaggi dell’ordinamento per quanto sommariamente indicato; la pacifica collaborazione delle classi, la repressione delle organizzazioni e dei conati socialisti, l’azione moderatrice di una speciale magistratura». Ce n’era abbastanza per indurre i cattolici italiani a pensare che anche il papa approvava la politica del fascismo e non era poi il caso di rammaricarsi più di tanto se tutto questo comportava la perdita della libertà e la fine di ogni forma di pluralismo.

Certo, nella *Quadragesimo anno* c’era anche il forte richiamo a quello che poi sarà chiamato principio della “sussidiarietà”, invocato dal papa come difesa dell’autonoma possibilità di azione della Chiesa, ma si diceva pure che in uno Stato non più distratto da affari e cure di minor momento, «più forte riuscirà l’autorità e la potenza sociale, e perciò anche più felice e più prospera la condizione dello Stato stesso». Parole e concetti che non saranno suonati certo sgraditi a Mussolini.

Non si vuol negare che proprio questo richiamo alla sussidiarietà, e particolarmente mentre era in corso una fiera polemica con il regime sull’Azione cattolica, poneva le basi per i successivi documenti di papa Ratti che nel 1937 avrebbe preso le distanze dai totalitarismi europei del suo tempo e forse, con la *Humani generis unitas*, si riprometteva di farlo anche nei confronti del fascismo italiano. Il tutto, però, avveniva in una sorta di contesa interna alla medesima logica totalitaria e lo stesso Pio XI nel settembre 1938, parlando alla Federazione francese dei Sindacati cristiani in visita a Roma, disse in modo esplicito: «Se c’è un regime totalitario- totalitario di fatto e di diritto- è il regime della Chiesa, perché l’uomo appartiene totalmente alla Chiesa»<sup>11</sup>. Mancava del tutto ogni riferimento alla libertà che, per essere tale, deve essere plurale nelle sue manifestazioni e questa omissione precludeva al messaggio del papa l’ascolto e il rispetto di larga parte della società dell’epoca, soprattutto in quei Paesi dove più radicata era l’abitudine ad organizzarsi ed agire in modo libero e pluralistico. Anche in questo caso la lettura storica, fondata sulla contextualizzazione e sul metodo comparativo, consente di uscire dalla genericità dei discorsi dottrinali che, per la loro natura o per scelta consapevole, non prevedono il confronto con la realtà.

#### 4. Dalla Seconda guerra mondiale al Concilio Vaticano II

La Seconda guerra mondiale, così furiosamente ideologica e così brutalmente totale e invasiva, modificò non solo gli scenari politici, ma anche le coordinate culturali con cui fino a quel momento si era ragionato sulla società. Questo vale anche per l’azione svolta dalla Chiesa in campo sociale che, negli anni della guerra e in modo particolare nel biennio conclusivo, fu rivolta a dare protezione, asilo e sollievo a tutti coloro che ne facevano richiesta, senza discriminazioni di alcun genere. Pio XII non scrisse encicliche sociali né modificò l’approccio dottrinale con cui la Chiesa aveva sempre affrontato il problema della povertà, ma aprì le porte delle chiese e dei conventi a tutti i perseguitati, per qualunque motivo lo fossero, e, come disse nel radiomessaggio per il Natale del 1952, ritenne sufficiente ispirarsi all’atteggiamento di Cristo stesso, senza chiedersi «le ragioni economiche e sociali della povertà, né cercando di ri-

<sup>11</sup> Cfr. *Cattolicesimo e totalitarismo*, op. cit., 7.

muoverle, ma soccorrendo, ovunque si presenti la necessità, i bisognosi. [...] Molto più dei suoi predecessori insisterà perché i cristiani si impegnino per il conseguimento della giustizia sociale e del bene comune»<sup>12</sup>. Probabilmente nacquero da qui le esperienze francesi dei preti operai, che condivisero la condizione degli ultimi sul luogo di lavoro e nelle periferie delle città, o dei Piccoli fratelli e delle Piccole sorelle, che si fecero compagni dei bisognosi attraverso l'amicizia e la solidarietà. Ma anche in Italia ci fu una fioritura di iniziative e di riflessioni che, in una Chiesa che ancora continuava a pensarsi come *societas perfecta*, che si appagava delle adunate di massa, del consenso formale e che viveva quelli che sono stati definiti «i giorni dell'onnipotenza», portarono il seme dell'inquietudine e della ricerca. Erano a volte intellettuali e politici di primo piano, come Giuseppe Dossetti e Giorgio La Pira, più spesso sacerdoti come don Zeno Saltini, che voleva trasformare le pietre di scarto in testate d'angolo nel suo progetto di Nomadelfia, o come don Primo Mazzolari, che predicava la necessità di una rivoluzione cristiana capace di rispondere finalmente al grido di dolore dei più poveri, quelli verso i quali Cristo si piega dalla Croce per naturale istinto, o come don Lorenzo Milani, che si identificò totalmente con la gente povera e sfruttata di Barbiana e si rese conto che una stessa Chiesa non può abbracciare sfruttati e sfruttatori.

Per restituire alla Chiesa una più chiara fisionomia e perché ritrovasse una collocazione più feconda di risultati, il 25 gennaio 1959, a tre mesi dalla sua elezione, Giovanni XXIII annunciò la decisione di convocare un Concilio ecumenico e lo fece con parole che indicavano già quale sarebbe stata la prospettiva verso cui orientarsi. Era necessario, disse in quell'occasione il papa, «precisare e distinguere fra ciò che è principio sacro e Vangelo eterno e ciò che è mutevolezza dei tempi [...]. Occorre fare nostra la raccomandazione di Gesù di saper distinguere i segni dei tempi [...] e scorgere in mezzo a tante tenebre, indizi non pochi che fanno bene sperare»<sup>13</sup>. E l'11 settembre, un mese prima dell'inizio dei lavori conciliari, in un radiomessaggio il papa affermò che «in faccia ai paesi sottosviluppati la chiesa si presenta quale è, e vuole essere, come la chiesa di tutti, e particolarmente dei poveri»<sup>14</sup>. Nel 2006 John W. O' Malley S.J.,

<sup>12</sup> G. LA BELLA, *Fare la carità: attività e attivismo*, in *Cristiani d'Italia-Chiesa, società, Stato 1861-2011*, vol.2°, cit. 1203.

<sup>13</sup> Cit. in G. ALBERIGO, *Breve storia del concilio Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2005, 16.

<sup>14</sup>

storico e studioso del Concilio di Trento e del Vaticano I, sulla rivista *Theological Studies* si domandò ironicamente: «Vatican II: did anything happen?» (Vaticano II: accadde qualcosa?). Non è compito del presente saggio rispondere a questa domanda, ma ci sembra molto appropriata la risposta che dà in merito Giuseppe Ruggieri, secondo il quale, per capire la novità di quel Concilio, è sufficiente soffermarsi sulla nuova interpretazione che in quella sede venne data alla parola della zizzania. Se per secoli si era detto che compito della Chiesa era quello di sradicare l'erba cattiva, ora veniva fornita una lettura più rispondente al testo di Matteo: la zizzania crescerà insieme all'erba buona, simbolo del male che esiste nella storia e non può essere ignorato, ma le energie dovranno essere rivolte non a sradicare l'erbaccia, ma a far crescere rigogliosamente i semi buoni. Il Concilio non era stato convocato per condannare gli errori e lanciare anatemi contro una modernità che si allontanava dalla Chiesa, ma per riprendere dall'antichità il modello del panegirico che dipinge un ritratto ideale e suscita ammirazione e voglia di corrispondergli<sup>15</sup>.

In questo contesto rasserenato, dove la Chiesa si apriva a riconoscere la libertà di coscienza ed ammetteva che non raramente anche le altre religioni «riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini. [...] Essa esorta i suoi figli affinché, con prudenza e carità, per mezzo del dialogo e della collaborazione con i seguaci delle altre religioni, [...] riconoscano, conservino e facciano progredire i valori spirituali, morali e socio-culturali che si trovano in essi»<sup>16</sup>.

Questo diverso modo di atteggiarsi difronte alla società del tempo, consentì allora, e finalmente, alla Chiesa di non apparire più espressione della cultura dell'Occidente capitalista e colonialista, che magari rimedia ai suoi torti con la carità e la filantropia, ma di essere veramente interlocutrice di tutti gli uomini dell'intero pianeta. In questo rinnovato contesto, anche le indicazioni sulla giustizia sociale acquistarono nuova dimensione e nuovo rilievo.

#### 4. Da Paolo VI ai nostri giorni

Dopo la morte di Giovanni XXIII, toccò a Paolo VI riprendere il Con-

<sup>15</sup> G. RUGGIERI, *Ritrovare il Concilio*, Einaudi, Torino 2012, 19 s.

<sup>16</sup> Costituzione conciliare *Nostra aetate*, par. 2.

cilio e lo fece nella sessione del 1963 ribadendo che «La Chiesa guarda ai poveri, ai bisognosi, agli afflitti, agli affamati, ai sofferenti, ai carcerati, cioè guarda a tutta l'umanità che soffre e che piange: essa le appartiene per diritto evangelico». Chiudendo poi l'assise conciliare, propose la parabola del buon samaritano come paradigma della spiritualità del nostro tempo e come ispirazione per il buon cristiano, che è l'uomo della compassione e, come Gesù, «va e fa lo stesso». Agisce con gli altri uomini, in spirito di rispettosa e fraterna collaborazione, non predica, non esclude e non condanna.

Di Paolo VI è memorabile la *Populorum progressio* del 26 marzo 1967, giorno di Pasqua. Quel papa, così alieno dai gesti spettacolari, esordiva con una frase destinata ad accompagnare il cammino di tante generazioni: «I popoli della fame interpellano oggi drammaticamente i popoli dell'opulenza. La Chiesa trasale sentendo questo grido d'angoscia, e chiama ognuno a rispondere con amore alla chiamata del proprio fratello» (par. 3). Richiamando il *De Nabuthe* di S. Ambrogio, ricordava con lui che «la terra è data a tutti, e non solamente ai ricchi» (par. 23), riconosceva «l'apporto insostituibile dell'organizzazione del lavoro e del progresso industriale all'opera dello sviluppo» (par. 26) e, pur negando l'utilità dell'insurrezione rivoluzionaria, ne ammetteva la possibilità «nel caso di una tirannia evidente e prolungata che attenti gravemente ai diritti fondamentali della persona e nuoccia in modo pericoloso al bene comune del paese» (par. 31). Non si sottraeva all'impegno di indicare strumenti concreti da adoperare contro la povertà e li individuava nella programmazione frutto di un lavoro plurale, nelle organizzazioni internazionali come il Fondo mondiale, nelle regole da imporre al mercato per mettere un freno alla legge del libero scambio e alla concorrenza, che è sì incentivo al miglioramento, ma che può diventare prepotente e sopraffattrice. Papa Montini metteva in guardia già allora contro i rischi del ricorrente nazionalismo, per privilegiare la messa in comune degli sforzi, e vedeva lucidamente quanto male potesse arrecare allo sviluppo dei popoli il riemergere del razzismo, sempre presente a tutte le latitudini.

Era un progetto planetario e globale che, per realizzarsi aveva bisogno del più ampio concorso possibile di forze e soggetti differenti. Paolo VI non si sottraeva alla sfida e, pur non ammettendo dottrine materialistiche ed atee, riconosceva che «un pluralismo di organizzazioni professionali e sindacali è ammissibile e, da certi punti di vista, utile, se serve a proteggere la libertà e a provocare l'emulazione» (par. 39). La Chiesa parlava final-

mente di pluralismo, di libertà, di cooperazione fra diversi, di dialogo fra civiltà: si faceva, insomma, compagna di strada di tutta l'umanità in cammino, nella comune convinzione che «lo sviluppo è il nuovo nome della pace».

A più di mezzo secolo di distanza da quel testo di papa Montini, piace sottolineare che la parola del buon samaritano è stata ripresa da papa Francesco per farne il fondamento del suo messaggio di giustizia sociale, rivolto «a creare una cultura diversa, che ci orienti a superare le inimicizie e a prenderci cura gli uni degli altri»<sup>17</sup>. Questo messaggio reso solenne nella *Fratelli tutti* attraversa tutto il magistero di papa Francesco, che in altra occasione ha detto: «Nessuno può affrontare la vita in modo isolato [...]. C'è bisogno di una comunità che ci sostenga, che ci aiuti e nella quale ci aiutiamo a vicenda a guardare avanti. Com'è importante sognare insieme! [...] Da soli si rischia di avere dei miraggi, per cui vedi quello che non c'è; i sogni si costruiscono insieme»<sup>18</sup>. La Chiesa si fa anch'essa viandante, in un cammino comune che tutti ci riguarda perché tutti siamo alla ricerca delle stesse mete e nessuno conosce in anticipo l'itinerario giusto.

---

<sup>17</sup> FRANCESCO, *Fratelli tutti*, Libreria Editrice Vaticana 2020, par.57 p. 62.

<sup>18</sup> *Discorso nell'incontro ecumenico e interreligioso con i giovani*, Skopje- Macedonia del Nord (7 maggio 2019), ora in *Fratelli tutti* cit. par. 8 p. 29.

**Riassunto:** Questo saggio ricostruisce alcuni aspetti della dottrina sociale della Chiesa, da Leone XIII a Francesco, mettendoli in relazione alle vicende storiche del Novecento, che hanno influito non poco anche sulle scelte del magistero papale. In particolare si evidenzia il passaggio da Chiesa *societas perfecta* a Chiesa “viandante” in un cammino comune.

**Parole chiave:** democrazia, libertà di coscienza, pluralismo.

**Abstract:** This essay reconstructs some aspects of the Church's social doctrine, from Pope Leo XIII to Pope Francis, putting it into the context of the historical events of the twentieth century, which had no small influence on the decisions of the Papal Magisterium. Particular attention is paid to the change from the Church of the *societas perfecta* to the “Wayfarer” Church of a common spiritual path.

**Key Words:** democracy, freedom of conscience, pluralism.

