

## Alcune riflessioni epistemologiche e metodologiche sull'Etica sociale cristiana in quanto disciplina teologica

Markus Krienke

*Facoltà di Teologia (Lugano)*

### 1. L'Etica sociale cristiana in relazione al Magistero e alla Prassi della testimonianza cristiana

A differenza della "Dottrina sociale della Chiesa", il cui soggetto è la Chiesa attraverso il Magistero autentico (*CDS* 79s.), l'Etica sociale cristiana si radica nella riflessione teologico-scientifica<sup>1</sup>. Essa può essere definita in una triplice dimensionalità: (1) attraverso l'Etica sociale, la Teologia cerca di dare risposta a certe problematiche della "società moderna", cioè ai problemi (a) attuali a livello sociale (b) in modo scientifico; (2) in quanto questa risposta deriva dall'Etica teologica, condivide con essa (a) il carattere normativo (ragione pratica) e (b) è di carattere teologico, cioè è basata sull'annuncio evangelico; (3) infine, (a) la sua base e definizione costituisce la Dottrina sociale della Chiesa, ma altrettanto è (b) re-interpretazione, applicazione e sviluppo della Dottrina sociale della Chiesa nonché il suo "mezzo di comunicazione" con le scienze sociali.

In quanto tale l'Etica sociale cristiana fa parte dell'etica teologica cioè della riflessione sugli atti sotto la differenza di "bene" e "male" nella prospettiva salvifica dell'annuncio cristiano. Parte integrante di questo annuncio è il valore intrinseco del creato in quanto creato, l'«autonomia delle realtà terrene» (*GS* 36) che culmina nel valore della dignità dell'uomo che, proprio perciò, avanza come nodo centrale della relazione tra etica teologica ed etica filosofica.

<sup>1</sup> Korff afferma che «nonostante la loro intima correlazione, l'annuncio sociale della Chiesa e la sistematica riflessione etico-sociale con il suo indirizzo teologico-scientifico hanno ognuno una propria finalità e ponderazione» (W. KORFF, *Grundzüge einer künftigen Sozialethik*, in *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 24 [1983] 29-49, qui 29).

## Alcune riflessioni epistemologiche e metodologiche sull'Etica sociale cristiana

### 1.1. L'Etica sociale cristiana all'interno dell'epistemologia teologica

In quanto si tratta del riferimento normativo alla prassi umana, l'Etica sociale cristiana si situa a livello sistematico nella Teologia morale – in quella disciplina a cui si rivolge il Magistero sociale della Chiesa stesso affidandole la sua Dottrina sociale (SRS 41; CDS 73). Condividendo con essa il criterio cioè la considerazione normativa degli atti sotto la differenza “bene-male” nella prospettiva salvifica della fede cristiana, la sua diversificazione dalla Teologia morale è risultato della stessa “svolta” paradigmatica della Teologia nella modernità verso la soggettività umana. Mentre per l'epistemologia teologica questo cambiamento può essere osservato in quei pensatori che mettevano le basi teologiche del Secondo Concilio Vaticano – e perciò anticipandolo –, il Magistero sancì questa svolta con i documenti di questo Concilio Ecumenico stesso<sup>2</sup>. Prima questo cambiamento maturava in quei precursori che dovevano ancora assumersene la responsabilità con la propria personalità e statura intellettuale (ad es. Rosmini).

A livello della riflessione teologica sul Magistero sociale della Chiesa questa svolta si esprime nell'istituzione di una nuova materia all'interno dell'epistemologia teologica, cioè dell'Etica sociale cristiana. Quando il Magistero uscì dal suo atteggiamento di ostilità allo sviluppo moderno della soggettività e alle rispettive ripercussioni a livello sociale e politico e fece sue le problematiche della “questione sociale” con l'enciclica *Rerum novarum* di Leone XIII<sup>3</sup>, lo sfondo epistemologico di queste considerazioni era ancora la dottrina neotomista del “diritto naturale”, cioè un sistema che non era in grado di valutare a livello teoretico le implicazioni della soggettività moderna<sup>4</sup>. Proprio perciò la teologia non doveva reagire in chiave epistemologica a questo nuovo sviluppo magisteriale<sup>5</sup>, dato che davanti a tal orizzonte si

<sup>2</sup> Per Campanini, con il Concilio cominciava una «terza stagione della Dottrina sociale cristiana» – dopo la prima di Leone XIII e quella tra Leone XIII e Giovanni XXIII (G. CAMPANINI, *La Dottrina sociale della Chiesa: le acquisizioni e le nuove sfide*, Bologna 2007, 10).

<sup>3</sup> Pur superando con l'enciclica *Rerum novarum* la radicale contrapposizione, da parte di Gregorio XVI e Pio IX, al mondo moderno, l'atteggiamento sospettoso di fondo doveva prevalere ancora per vari decenni (cfr. A. LOSINGER, “*Iusta autonomia*”. *Studien zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils*, Paderborn 1989, 114).

<sup>4</sup> A questo fondamento epistemologico sono dovuti sia gli innegabili pregi che i difetti nell'analisi concreta e nelle proposte effettive di questa enciclica (cfr. CAMPANINI, *La Dottrina sociale*, 22-34).

<sup>5</sup> «Ciò che colpisce [...] è che quando nelle indicazioni morali ecclesiastiche si delinea in forma specifica e peculiare una “dottrina sociale”, i manuali di teologia morale (anche i più avvertiti e teoricamente consapevoli) non sembrano accorgersene» (L. CASATI, *L'identità della Dottrina sociale nella riflessione della teologia morale*, in AA.VV., *La Dottrina sociale della Chiesa*, Milano 1989, 112-139, qui 114, cfr. 115). Così, fino alla fine della Seconda Guerra Mondiale, furono istituite solo due cattedre per “Dottrina sociale della Chiesa” (cioè a Münster, già fondata nel 1893, ed a Bonn).

trattava di eseguire solamente l'applicazione del fondamento della Teologia morale di allora, cioè del diritto naturale neotomista, ad una precisa situazione sociale. Il Magistero, rivolgendosi alla "questione sociale", si assunse quindi una situazione che aveva al suo centro la domanda della soggettività moderna senza però fare proprie le rispettive premesse epistemologiche stesse. Per i teologi della prima metà del XX secolo rimase ferma questa impostazione – per fare un esempio basta richiamarsi al "nestore della Dottrina sociale cattolica", il gesuita Oswald von Nell-Breuning<sup>6</sup>. Allo stesso momento, però, si rivela una delle conseguenze più significative di questa epistemologia, cioè la soppressione di qualsiasi momento dello "specifico cristiano", ossia esattamente di quel che fu chiamato "dimensione salvifica del Cristianesimo". In questa elaborazione, che può portare l'aggettivo "teologica" solo tra virgolette, si può individuare come tratto caratteristico dell'argomentazione dei rispettivi pronunciamenti da Leone XIII fino a Pio XII un astratto "diritto naturale". I riferimenti biblici sono piuttosto casuali e non fanno parte dell'argomentazione dei rispettivi documenti<sup>7</sup>.

Il cambiamento di questa prospettiva epistemologica con i documenti del Concilio Vaticano II fu anticipato a livello del pronunciamento magisteriale in materia sociale già con la *Mater et magistra* di Giovanni XXIII. Poi, la *Gaudium et spes* integrava – nello spirito del Concilio – la prospettiva del diritto naturale in quella storico-salvifica<sup>8</sup>. Qui viene realizzata, quindi, la "svolta" verso il soggetto umano da parte della teologia: la realtà del "genere umano" è considerata in fase di passaggio «da una concezione piuttosto statica dell'ordine delle cose, a una concezione più dinamica ed evolutiva» (GS 5). Come primo riflesso a questo cambiamento può esse-

<sup>6</sup> Cfr. J. HEINRICHS, *Sprung aus dem Teufelskreis. Sozialethische Wirtschaftstheorie*, vol. I, Varna et al. 2005, 175.

<sup>7</sup> Cfr. O. HÖFFE, *Riflessioni metodiche sulla Dottrina sociale della Chiesa*, in AA.VV., *Il magistero sociale della Chiesa*, 55-74, qui 58-62.

<sup>8</sup> Cfr. A. ACERBI, *La Chiesa nel tempo. Sguardi sui progetti di relazioni tra Chiesa e società civile negli ultimi cento anni*, Milano 1979, 182-272; cfr. GS 4, CDS 96. Secondo Anzenbacher, «*Gaudium et spes* intende il sociale a partire da un'antropologia teologica e dalla dimensione sociale della rivelazione. Così lo pone nell'orizzonte dell'ordine salvifico. In questa maniera, le domande social-etiche vengono dispiegate dalla determinazione universale di senso dell'uomo. La Dottrina sociale cattolica, in quanto etica cristiana ossia teologicamente fondata, entra pertanto nel dialogo con il mondo di oggi. Questa svolta teologica, avviata dalla Costituzione pastorale, influenzò durevolmente sia il successivo insegnamento sociale magisteriale che la ricerca cristiano-social-etica» (A. ANZENBACHER, *Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien*, Paderborn et al. 1998, 154). Questa svolta epistemologica favoriva un salto di qualità e di quantità nei pronunciamenti magisteriali in materia sociale, salto di cui dà nota Giovanni Paolo II nella *Sollicitudo rei socialis* (SRS 9).

---

*Alcune riflessioni epistemologiche e metodologiche sull'Etica sociale cristiana*

---

re notato, all'interno della teologia tedesca, il nascere della disciplina dell'"Etica sociale cristiana"<sup>9</sup>.

Questo processo avvenne però per niente in modo univoco e monodirezionale. Mentre oggi, ad es., l'Etica sociale cristiana è disciplina ordinaria nell'insegnamento teologico in Germania, in Italia non esistono delle cattedre che portano questo titolo – invece viene insegnata la "Dottrina sociale della Chiesa". Al di qua delle Alpi, essa rimane quindi all'interno della "Teologia morale" e l'aspetto dell'agire sociale viene considerato strettamente all'interno della metodologia della considerazione etica dell'atto a livello individuale<sup>10</sup>. Dall'altra parte, nelle facoltà tedesche, dove è stata istituzionalizzata una "Etica sociale cristiana" all'interno delle facoltà teologiche, non si trova però una realtà uniforme, come si ci può accorgere paragonando la sterminata varietà di denominazioni di questa disciplina, dalla semplice definizione di "Etica sociale" fino a "Scienza sociale cristiana" od "Etica teologica in riferimento particolare alle scienze sociali"<sup>11</sup>. Questo fatto rende ovvio che la disciplina dell'Etica sociale cristiana all'interno dell'epistemologia cattolica non è una semplice applicazione univoca della "Dottrina sociale della Chiesa"; non è una deduzione logica o di qualsiasi metodo che ermeneuticamente si esaurirebbe nel discorso all'interno di questa Dottrina stessa. La materia teologico-scientifica dell'Etica sociale cristiana non presenta la prospettiva cristiana sul sociale nella forma di una "Dottrina" bensì si assume il compito di una continua riflessione epistemologica in confronto con le diverse scienze che si occupano della "realtà sociale" in tutte le sue sfumature (CA 54)<sup>12</sup> – riflessione che implica di per sé una molteplicità di approcci e metodi sui quali bisogna riflettere nella prospettiva di ricavarne la loro coerente base epistemologica.

---

<sup>9</sup> Fino a quel momento i titoli delle cattedre e degli insegnamenti fecero capo al concetto di "Dottrina". Il fatto che questa denominazione in alcune facoltà perdura fino ad oggi (ad es. Bamberg, Freiburg) non toglie niente al fatto che anch'esse si sono differenziate dalla Teologia morale nel modo descritto e che hanno, pertanto, realizzato la "svolta epistemologica".

<sup>10</sup> La decisione nella maggior parte delle facoltà teologiche, al di fuori dell'ambito tedesco, di non costituire una propria disciplina all'interno della Teologia morale, è radicata nella preoccupazione «di non togliere il sociale alla morale e di non ridurre il sociale delle considerazioni fondamentale-etiche» (D. MIETH, *Sozialethik als hermeneutische Ethik*, in *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 43 [2002] 217-240, qui 217s.).

<sup>11</sup> Per un breve sguardo panoramico cfr. AA.VV., *L'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa in Europa*, Milano 1998, 35-40.

<sup>12</sup> Cfr. CD 16s.

## 1.2. Etica sociale cristiana e Teologia morale

Primo elemento di questo fondamento epistemologico è quindi la svolta nell'analisi dei "fatti sociali" verso l'uomo in quanto soggetto. È stato proprio il nuovo sguardo sul soggetto umano che nella filosofia di Kant ha portato all'accentuazione differenziata dei vari ambiti dell'Etica filosofica in quanto radicata nei doveri verso se stessi e verso gli altri<sup>13</sup>. La terminologia kantiana del "dovere" rimanda alla dignità umana e obbliga l'uomo a «trattare se stesso, e tutti gli altri, *mai come un semplice mezzo*, ma sempre anche *al tempo stesso come un fine*»<sup>14</sup>. Come i due indirizzi di questo dovere etico, Kant indica se stessi e gli altri e struttura così l'ambito dell'atto etico.

Implicitamente sin dall'inizio le encicliche sociali, riprendendo i cambiamenti a livello sociale del XIX secolo, rendevano atto di questa differenziazione. All'interno di un approccio del diritto naturale neoscolastico questi cambiamenti non effettuavano però delle conseguenze a livello epistemologico. È grazie all'esplicita svolta metodologica da una visione social-romantica – sostanzialmente nei caratteri della *societas christiana* – all'attenzione verso la differenziazione e frantumazione dei vari sottosistemi culturali<sup>15</sup> che la Teologia fu messa in grado di realizzare epistemologicamente la differenziazione dell'Etica sociale cristiana dalla Teologia morale. Ci si rendeva conto del fatto che a livello delle strutture sociali il classico approccio dell'etica basata sul trattato delle virtù non riusciva più a fornire dei criteri per la valutazione e per la critica di queste strutture stesse. In quanto l'"agire" delle strutture si differenzia in modo fondamentale dall'agire di persone, si esplicava una nuova esigenza per la metodologia etica in senso generale. In questa differenziazione si esplicita quindi la modifica nell'aspetto materiale della considerazione etica: anche se sia la Teologia morale che l'Etica sociale cristiana guardano alla realtà della prassi umana, la prima analizza il suo aspetto individuale mentre l'altra guarda alla stessa realtà però nel suo aspetto sociale e alle istituzioni sociali in quanto prodotti dal lato sociale degli atti stessi<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Cfr. I. KANT, *La metafisica dei costumi*, a cura di G. Vidari, Roma-Bari 2006<sup>9</sup>, 272, 315s. (Principi metafisici della dottrina della virtù, § 2, 23).

<sup>14</sup> Cfr. I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di V. Mathieu, Milano 2003, 154s.

<sup>15</sup> Cfr. M. SCHRAMM, *Kontingenzerfahrung und Kontingenzmanagement – Christliche Sozialethik als theologische Systemethik*, in *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 43 (2002) 85-116.

<sup>16</sup> Mieth sottolinea questo aspetto: «Allora è chiaro che si può intendere *ogni* problematica etica allo stesso momento in chiave etico-individuale ed etico-sociale» (MIETH, *Sozialethik als hermeneutische Ethik*, 219). In questo senso capovole la "classica" impostazione dell'Etica sociale cristiana che vedeva la "svolta epi-

---

*Alcune riflessioni epistemologiche e metodologiche sull'Etica sociale cristiana*

---

La “svolta epistemologica” si esplicita però non solo al livello “materiale” come ritiene la “classica” Etica sociale cristiana. Per quanto riguarda l’aspetto “formale”, cioè criteriologico, è innanzitutto da constatare che le strutture certamente non possono “agire” eticamente bene o male in quanto sono le persone cui deve essere applicata questa distinzione etica. Ma è altrettanto vero che le strutture possono essere favorevoli o sfavorevoli all’agire morale; lo possono impedire o promuovere e, attraverso i loro meccanismi, possono far diventare cattiva un’azione intenzionalmente buona e viceversa. Per questo, esse sono tutt’altro che “neutrali”, semplicemente “poste”, bensì suscettibili del giudizio etico nella differenza “bene-male”. In quanto tali l’uomo non ha solo una responsabilità al di “sotto” delle norme, cioè al livello dell’atto individuale nel rispetto delle norme, ma deve esercitare anche la sua responsabilità *per* queste norme stesse: egli non ha solo una “responsabilità di obbedienza” (*Gehorsamsverantwortung*) verso queste norme, ma anche una “responsabilità per l’organizzazione” delle norme stesse (*Gestaltungsverantwortung*)<sup>17</sup>. L’applicazione della distinzione etica a questa realtà socio-strutturale si specifica, differenziandosi dalla morale, in “giusto-ingiusto”: la metodologia per la valutazione etica delle strutture sociali è la “giustizia”<sup>18</sup>, non il “bene”, e questo è il cambiamento nell’aspetto formale dell’epistemologia dell’Etica teologica alla base della nascita di questa nuova disciplina<sup>19</sup>.

Considerando questa differenziazione nei suoi momenti sistematici – formale e materiale – diventa chiaro che entrambe le discipline sono da interpretare in quanto si integrano a vicenda. Proprio perché non c’è solo differenza ma anche identità nell’aspetto formale, Lesch può giustamente sottolineare che l’etica sociale non è solo l’analisi di strutture ma sempre anche “etica”<sup>20</sup>. È in questa prospettiva che, secondo Heimbach-Steins, anche dopo la differenziazione moderna tra la domanda

---

stemologica” solo nel cambiamento dell’elemento materiale (in quanto vengono considerate le strutture e non i momenti individuali dell’atto) nel tener ferma l’identità di quello formale.

<sup>17</sup> W. KORFF, *Was ist Sozialethik?*, in *Münchener Theologische Zeitschrift* 38 (1987) 327-338, qui 328.

<sup>18</sup> Cfr. A. BONANDI, *L’interesse alla questione etica nel confronto tra Dottrina sociale della Chiesa e teorie non teologiche della giustizia nella società*, in AA.VV., *La Dottrina sociale della Chiesa*, 163-184.

<sup>19</sup> Su questo punto del cambiamento dell’aspetto formale (giudizio sotto la differenza del bene-male) si concentrava quindi la “classica” epistemologia dell’Etica sociale cristiana. Ritengo però con Mieth che la svolta coinvolga anche l’aspetto materiale. La “svolta epistemologica” deve essere individuata, quindi, *sia* nell’aspetto formale *che* in quello materiale, senza che questa svolta significhi distacco. Così c’è da intravedere anche la fondamentale continuità dalla Teologia morale all’Etica sociale *sia* nell’aspetto formale *che* in quello materiale.

<sup>20</sup> W. LESCH, *Zur normativen Logik gesellschaftlicher Strukturen*, in *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 43 (2002) 204-209, qui 209.

del “giusto” (quella dell’etica sociale) e quella del “buono” (della morale individuale) la prima «rimane sempre infiltrata da determinate intuizioni dei suoi sostenitori sulla vita buona»<sup>21</sup>. Con il risultato evidente che l’Etica sociale cristiana rimanda, anche dopo la differenziazione, costitutivamente alla Teologia morale.

Ma nello stesso tempo è da osservare che non c’è solo identità, ma anche differenza nell’aspetto materiale – qui la differenza si rivela di importanza non solo per la costituzione dell’Etica sociale cristiana ma anche le sue ripercussioni sulla Teologia morale in quanto informa quest’ultima del fatto che le decisioni individuali sono – di per sé – sempre socialmente pre-coniate. È attraverso questa prospettiva che l’Etica sociale cristiana ha generato un approccio più diretto a diversi contenuti dell’etica classica, sotto le condizioni degli sviluppi moderni<sup>22</sup>. In un certo senso, nella e “dopo” la modernità una Teologia morale, qualora vuole incidere sulla situazione attuale, dipende quindi anche dall’Etica sociale cristiana e riconosce in quest’ultima la sua moderna condizione di possibilità. Altrimenti la Teologia morale diventa una riflessione sull’agire ignorando le concrete condizioni di base.

Gli accennati rimandi reciproci non sono in nessun senso da mettersi l’uno contro l’altro – pena la ricaduta in significanti riduzionismi. Riducendo l’Etica sociale cristiana alla Teologia morale ci si illude di poter interpretare il “sociale” come la semplice “somma” delle azioni individuali; la riduzione contraria peccherebbe di considerare le persone unicamente come risultati e conseguenze dei sistemi sociali. Evitando entrambe le prospettive unilaterali, si arriva senz’altro al risultato di considerare in tutte e due le discipline l’«unica [...] Etica»<sup>23</sup>. Se in questo senso è proprio la prospettiva della *Spätmoderne* che, dopo l’astrazionismo moderno, cerca di riguadagnare una nuova visione sull’“intero”, a questo punto si aprono nuove prospettive di ricerca che però non sono da condurre in quanto “superamento” della modernità bensì come il suo costruttivo sviluppo prospettico.

<sup>21</sup> M. HEIMBACH-STEINS, *Sozialethik als kontextuelle theologische Ethik – Eine programmatische Skizze*, in *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 43 (2002) 46-64, qui 51.

<sup>22</sup> «Ma nell’etica normativa, rispetto all’etica individuale l’etica sociale prende la strada più diretta. Esercitando l’etica sociale, ad es., come etica del diritto, la giustezza del diritto costituisce, rispetto alla domanda individual-etica dell’osservanza del diritto, l’accesso più diretto a quel che è dovuto. O se si intende, per fare un’altro esempio, l’etica dello sport come parte dell’etica sociale, ci si pongono immediatamente delle domande etico-istituzionali come riguardo allo sport agonistico dei bambini nel rapporto ai diritti soggettivi. La prassi dell’osservanza delle regole all’interno dell’ordinamento istituzionale è così di seconda importanza» (MIETH, *Sozialethik als hermeneutische Ethik*, 219s.).

<sup>23</sup> H.-J. HÖHN, *Zerreißproben. Christliche Sozialethik im Spannungsfeld gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse*, in Id. (ed.), *Christliche Sozialethik interdisziplinär*, Paderborn-München-Wien 1998, 13-39, qui 38.

### Alcune riflessioni epistemologiche e metodologiche sull'Etica sociale cristiana

#### 1.3. La dimensione teologica dell'Etica sociale cristiana

La prospettiva teologica dell'Etica cristiana non è una "correzione" secondaria rispetto alla normatività etica ma opera proprio ai suoi fondamenti integrando la giustizia nell'orizzonte della "giustizia maggiore", radicalizzandola, e svolgendo proprio così il suo vero discorso "fondativo"<sup>24</sup>. L'integrazione della prospettiva etica nell'orizzonte teologico è l'ultimo garante contro l'assurdità dell'impresa etica cioè della pretesa di "giustizia sociale". Proprio quest'ultima viene completata, così, dalla prospettiva dell'"amore sociale"<sup>25</sup>. Senza l'amore, la giustizia diventa disumana (*DCE* 28); viceversa è proprio l'amore che è la «condizione finché la giustizia sappia vedere»<sup>26</sup>. Quest'ultimo aspetto può essere ritenuto la realizzazione etica della pretesa teologica di intendere la responsabilità per le strutture sociali con quell'istanza eminentemente personale a cui qualsiasi etica filosofica si astiene di ricorrere<sup>27</sup>. Questa responsabilità si fonda, in ultima analisi, nel fatto che l'Etica sociale cristiana è indirizzata all'uomo e riconosce in lui il suo criterio; l'uomo, nella prospettiva teologica, è a sua volta immagine di Dio<sup>28</sup>. In questa direzione, l'enciclica *Deus Caritas est* ha aperto senz'altro nuove prospettive sistematiche (cfr. *ibid.* 30).

Al livello dell'agire pratico, la prospettiva teologica fornisce al Cristiano una maggiore spinta ad impegnarsi per la formazione delle norme ed istituzioni sociali. L'azione salvifica di Dio, che si rivela in forma insuperabile nella Rivelazione in Gesù Cristo, è intimamente connessa all'"umanizzazione del mondo" e mai separata da questo aspetto<sup>29</sup> (cfr. *PP* 13). Mentre la concreta realizzazione di questa prospettiva dipende certamente dalla considerazione di situazioni esemplari e concrete, possia-

<sup>24</sup> Di solito, questa prospettiva fondativo-radicante si rifà alle Beatitudini del Discorso della montagna (cfr. J.-M. AUBERT, *Compendio della morale cattolica*, tr. it. G. Garatto, Cinisello Balsamo 1989, 32-39).

<sup>25</sup> Ad es. R. MARX – H. WULSDORF, *Christliche Sozialethik. Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder*, Paderborn 2002, 173. Cfr., per la correlazione tra "solidarietà" e "amore" e l'apporto dell'Etica sociale cristiana alla discussione attuale, A. BAUMGARTNER, *Solidarität und Liebe*, in Id. – G. PUTZ (edd.), *Sozialprinzipien – Leitideen in einer sich wandelnden Welt*, Innsbruck 2001, 91-106.

<sup>26</sup> N. MONZEL, *Solidarität und Selbstverantwortung. Beiträge zur christlichen Soziallehre*, München 1959, 53-71.

<sup>27</sup> Cfr. M. H. WERNER, *Verantwortung*, in M. DÜWELL – C. HÜBENTHAL – M. H. WERNER (edd.), *Handbuch Ethik*, Stuttgart-Weimar 2006, 541-548, qui 546s.

<sup>28</sup> Cfr. W. KORFF, *Sozialethik als Strukturenethik*, in Id. ET AL. (edd.), *Handbuch der Wirtschaftsethik*, vol. 1: *Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ethik*, Gütersloh 1999, 207-212, qui 210. Campanini analizza a livello della società una maggiore attenzione al primo aspetto, cioè alla Chiesa in quanto esperta e maestra di umanità, a scapito della percezione del suo annuncio specifico-salvifico (cfr. CAMPANINI, *La Dottrina sociale*, 7s.).

<sup>29</sup> KORFF, *Was ist Sozialethik?*, 335.

mo delineare come degli orizzonti generali quali la presa di posizione contro i totalitarismi di qualsiasi genere e contro le utopie salvifiche intramondane di ogni tipo, l'opzione per i poveri e l'opzione per una visione olistica e integrale dell'uomo.

#### 1.4. Etica sociale cristiana e Dottrina sociale della Chiesa

Considerando il cambiamento paradigmatico nell'epistemologia della Dottrina sociale della Chiesa<sup>30</sup> come avvenne con Giovanni XXIII non ci stupisce che proprio questo Papa esortava nell'enciclica *Mater et magistra* di «estender[ne] l'insegnamento» in «tutti i seminari» e in «tutte le scuole cattoliche di ogni grado» (MM 206). Mentre la competenza della Chiesa in campo sociale fu argomentato sin dalla *Rerum novarum* con la sua competenza sulla legge naturale, ora viene riconosciuta la specificità autonoma della realtà sociale, rimediando tra la storicità di quest'ultima e la Rivelazione appunto non con una «teologia dei due ordini», ma attraverso un confronto serio e positivo con le «scienze dell'uomo»<sup>31</sup>.

In quanto disciplina teologica, l'Etica sociale cristiana non si esaurisce nell'ascolto del Magistero in quanto – secondo la *Dei Verbum* – anche quest'ultimo è sottordinato alla Parola di Dio, come evidenzia Giuseppe Colombo. Entrambi costituirebbero quindi, secondo questa prospettiva, l'*obiectum quo* della disciplina teologica che trova poi, nel caso dell'Etica sociale cristiana, nel «sociale» il suo *obiectum quod*<sup>32</sup>.

A tal punto conviene senz'altro fare una precisazione sui pronunciamenti magisteriali. Siccome il Magistero non si riduce al Papa ma comprende anche il collegio dei vescovi, gli enunciamenti ecclesiali che formano il *corpus* della Dottrina sociale della Chiesa includono pure l'«insegnamento sociale dei Vescovi» (CDS 80). Comunque spetta al Papa di «determinare l'indirizzo e [di] segnare lo sviluppo della dottrina sociale» (*ibid.*). L'Etica sociale cristiana ha invece il compito dell'interpretazione

<sup>30</sup> Cfr. a proposito G. ANGELINI, *La Dottrina sociale della Chiesa*, in AA.VV., *La Dottrina sociale della Chiesa*, Milano 1989, 15-111.

<sup>31</sup> Per questi quattro aspetti del cambiamento paradigmatico cfr. G. COLOMBO, *Il compito della teologia nella elaborazione dell'Insegnamento sociale della Chiesa*, in AA.VV., *Il magistero sociale della Chiesa. Principi e nuovi contenuti*, Milano 1989, 23-34, qui 27-29.

<sup>32</sup> Cfr. COLOMBO, *Il compito*, 31s. In questo senso, osserva Monti, «Dottrina sociale della Chiesa» e «riflessione teologica» sono connesse all'interno dell'«orizzonte imprescindibile [...] della fede cristiana» (E. MONTI, *La Dottrina sociale della Chiesa e il suo insegnamento. Spunti di riflessione a partire da alcuni recenti manuali e studi sistematici*, in *La Società Cattolica* 126 [1998] 769-816, qui 807). Quest'osservazione è indubbiamente vera, ma non porta una vera soluzione per la differenziazione tra le due istanze all'interno dell'orizzonte della fede. In questo senso, anche il terzo elemento evidenziato, la «prassi», si trova ugualmente all'interno della fede.

---

*Alcune riflessioni epistemologiche e metodologiche sull'Etica sociale cristiana*

---

e della spiegazione delle ragioni dei pronunciamenti magisteriali – ragioni che sono di ordine teologico<sup>33</sup> e di mostrare gli interni sviluppi, le linee di continuità ed i momenti solo difficilmente conciliabili<sup>34</sup>. Questo compito dell'indagine scientifica dei testi del magistero non si ferma però ad una tale interpretazione, ossia ad un'ermeneutica di primo grado, ma deve assumere anche l'aspetto di una meta-riflessione sui principi costitutivi ed intrinseci della Dottrina sociale della Chiesa in quanto tale. Peraltro, è quest'ultima stessa a rimandare costitutivamente al secondo livello di riflessione quando la *Octogesima adveniens* la definisce basata su «principi di riflessione, criteri di giudizio e direttive di azione» (OA 4; SRS 8).

Però l'Etica sociale cristiana va ancora oltre e ciò diventa chiaro già dal fatto che difficilmente il Magistero si può esprimere su tutti i campi delle problematiche sociali attuali o su tutti i temi delle ricerche delle scienze sul campo sociale in senso lato (data l'estrema differenziazione di quest'ultime, un tale fine non può nemmeno costituirne più un'"idea guida")<sup>35</sup>. In questi casi l'Etica sociale cristiana si assume la responsabilità di sviluppare questa dottrina *secundum et praeter magisterum*, però mai *contra magisterum*.

L'Etica sociale cristiana esercita la sua funzione di riflessione scientifica all'interno della Dottrina sociale della Chiesa proprio allo scopo di evitare che quest'ultima venga fraintesa come un mezzo di "politica ecclesiastica", come un'"ideologia"<sup>36</sup>, o un'"opinione" particolare di un'istituzione. Proprio per questo è la sua prima preoccupazione l'evidenziazione che le sue dottrine sono valide ugualmente per credenti come per non credenti<sup>37</sup> (cfr. MM 220). Per il Magistero, da parte sua, è perciò importante avere un appoggio scientifico che – in fase di preparazione – gli prestrutturi il discorso attuale<sup>38</sup> e che poi – in fase di esecuzione – lo accompagni con la funzione di mediazione e di spiegazione. Questi compiti acquistano un'ulte-

---

<sup>33</sup> Cfr. G. COTTIER, *Il compito della filosofia nell'elaborazione dell'Insegnamento sociale della Chiesa*, in AA.VV., *Il magistero sociale della Chiesa*, 35-53, qui 41.

<sup>34</sup> Cfr. HÖFFE, *Riflessioni metodiche*, 56s.

<sup>35</sup> Cfr. G. BEDOGNI, *La dottrina sociale della chiesa come teologia pratica. Un'indagine epistemologica*, Roma 2000, 55.

<sup>36</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre*, in K. VON BISMARCK – W. DIRKS (edd.), *Christlicher Glaube und Ideologie*, Stuttgart 1964, 24-30; Id., *Theologie und Ethos*, in K. ULMER (ed.), *Die Verantwortung der Wissenschaft*, Bonn 1975, 46-61, qui 57.

<sup>37</sup> Cfr. HÖFFE, *Riflessioni metodiche*, 60.

<sup>38</sup> Angelini, nel 1989, parlava del «difetto di una consistente elaborazione teologica relativa alla "questione sociale" quale questione storica concreta» e del «difetto di una elaborazione relativa al tema "società"» (ANGELINI, *La Dottrina sociale*, 74).

riore importanza nella misura in cui il Magistero si rende conto che «è difficile pronunciare una parola unica e proporre una soluzione di valore universale» (OA 4). A questo punto è proprio Colombo ad aver ritenuto che la *Mater et Magistra* effettua l'accennata svolta epistemologica «riconducendo sostanzialmente la Dottrina sociale della Chiesa all'«etica sociale» della «filosofia cristiana» [e cioè all'Etica sociale cristiana; M. K.]»<sup>39</sup>.

Identificata l'Etica sociale cristiana come quella disciplina differenziata dalla Teologia morale che considera il «fenomeno sociale» in quanto tale, a seconda del metodo dell'etica cristiana, l'appello magisteriale alla teologia si rivolge quindi all'Etica sociale cristiana. Da questa prospettiva deve quindi partire anche la questione del rapporto fra la Dottrina sociale della Chiesa e la rispettiva riflessione scientifica.

### 1.5. Etica sociale cristiana e la Prassi vissuta dei Cristiani

Questa dimensione di rapporto dell'Etica sociale cristiana con la «prassi vissuta» dei credenti si basa senza dubbi sul riconoscimento dell'autenticità dei laici da parte del Secondo Concilio Vaticano (AA 7). Il laico, quindi, non è un «automa» d'applicazione della Dottrina sociale della Chiesa, ma la sua propria responsabilità viene valorizzata attraverso l'interpretazione della stessa all'interno del suo proprio orizzonte storico<sup>40</sup>. In questo senso il Magistero riconosce espressamente l'autorità delle singole comunità cristiane di interpretare la loro precisa situazione alla luce del Vangelo e con l'aiuto della Dottrina sociale della Chiesa (OA 4; CA 57); Angelini sottolinea che in tale prospettiva sarebbe da aggiungere anche la Teologia<sup>41</sup> e cioè l'Etica sociale cristiana. Cosa possono desumere quindi i Cristiani che affrontano la realtà sociale in quanto imprenditori, giudici, artigiani, operai ecc., dalla Dottrina sociale cattolica e che contributo può dare a tal fine l'Etica sociale cristiana? Proprio perché la «Dottrina sociale della Chiesa» ha rinunciato ad essere una «terza via», un'ideologia teoretica, ossia un «sistema» di società, essa ha riguadagnato il

<sup>39</sup> G. COLOMBO, *Per l'idea della Dottrina sociale della Chiesa*, in AA.VV., *La Dottrina sociale della Chiesa*, 222-241, qui 225. Facendo così, prosegue Colombo, il Magistero «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» [ossia dell'Etica sociale cristiana; M. K.] mediante l'integrazione delle scienze economico-sociali per renderla adeguata alla trattazione della questione sociale sotto il profilo cristiano» (*ibid.*).

<sup>40</sup> Cfr. G. GATTI, *Lo sviluppo come problema morale*, in M. TOSO (ed.), *Solidarietà, nuovo nome della pace. Studi sull'enciclica «Sollicitudo rei socialis» di Giovanni Paolo II*, Leumann 1988, 102; BEDOGNI, *La dottrina sociale*, 182-192.

<sup>41</sup> ANGELINI, *La Dottrina Sociale*, 97.

---

*Alcune riflessioni epistemologiche e metodologiche sull'Etica sociale cristiana*

---

rapporto con la prassi umana in generale e cristiana in particolare (*SRS* 3, 41; *PP* 13, 81). Lo scopo è un miglioramento concreto delle condizioni sociali delle diverse società – espresso dal Magistero come “pace”, tra gli Stati e nella situazione sociale concreta all’interno degli Stati (*SRS* 10; *PP* 87). La Dottrina sociale e anche l’Etica sociale cristiana non si realizza nel “conoscere per conoscere”, ma sono indirizzate intimamente alla prassi, si riferiscono all’azione.

D’altro canto è proprio la prassi dalla quale attinge non solo il Magistero sociale della Chiesa ma anche l’Etica sociale cristiana nel suo compito di concretizzare l’annuncio della Dottrina sociale. Costituendosi nel “cambiamento paradigmatico”, il suo metodo non prosegue unilateralmente in modo deduttivo – metodo proprio della Teologia morale di allora – ma attraverso quello induttivo-ermeneutico, cioè attraverso il riconoscimento positivo dell’apporto della prassi e delle altre scienze umane e sociali<sup>42</sup> (*SRS* 1, 8; *CA* 54). Si potrebbe quindi dire che l’Etica sociale cristiana si situa proprio al punto di incontro tra quest’ultima prospettiva con il criterio deontologico-normativo della Teologia morale.

Nascendo nel contatto stretto con la prassi, l’Etica sociale cristiana, sulla scia dei documenti della Dottrina sociale della Chiesa, propone una visione assai realistica: contro qualsiasi utopia sociale che esalta le possibilità del «progresso» e dello «sviluppo» umano, ma anche contro un pessimismo che si presenta spesso in veste cinica, propone la reale «possibilità» del miglioramento delle condizioni sociali e la «fiducia per una vera liberazione» dell’uomo (*SRS* 47).

Come ulteriore aspetto dell’ambito della “prassi”, deve essere riconosciuto proprio in essa lo spazio nel quale avviene il discorso dell’Etica sociale cristiana con le altre scienze. L’Etica sociale cristiana lo intraprende, appunto, al fine di ottenere delle conoscenze sul funzionamento e sull’analisi della concreta realtà sociale: sui meccanismi economici, sulle realtà politiche e via dicendo (*OA* 40). Proprio attraverso l’apertura a questo dialogo, essa rinuncia alla pretesa di presentare non solo l’unica analisi valida ma anche le sole proposte efficaci per le problematiche sociali.

### **1.6. Dei tre elementi dell’“Etica sociale cristiana”**

Tutti e tre gli elementi, che si riferiscono ai rispettivi “attori” o “soggetti” differenziati precedentemente, si distinguono nettamente e definitivamente l’uno dagli altri ma mostrano anche un particolare legame tra di loro; questo legame è così intimo che talvolta fa diventare cangiante la definizione di ognuno dei tre. In tale otti-

---

<sup>42</sup> Cfr. T. MULDER, *L'insegnamento sociale della Chiesa nel Concilio Vaticano II e dopo*, in *Vita e Pensiero* (1975) 219-235; CASATI, *L'identità*, 117-119.

ca, ogni elemento può – sempre dalla prospettiva propria e sotto la propria specifica “forma” – considerare gli altri due come parti autentiche di se stesso; epistemologicamente si arriva, a tal punto, ad un momento in cui questi tre elementi si sovrappongono. Così, in determinati contesti, diventa possibile persino applicare sia la “Dottrina sociale della Chiesa”, sia l’“Etica sociale”, sia la “Prassi dei credenti” anche unitariamente.

In questa prospettiva si intuisce, in altre parole, un significato “lato” di questi concetti. Così, la “Dottrina sociale della Chiesa”, talvolta, viene intesa non solo in quanto riferito ai pronunciamenti del Magistero, ma in quanto comprende anche la fondazione teologica<sup>43</sup> e in quanto realizzata nella prassi dei credenti di tutta la Chiesa<sup>44</sup>. Questo metodo triplico, la Dottrina sociale della Chiesa l’ha inteso nel descrivere il suo metodo triadico composto di «vedere, giudicare e agire»<sup>45</sup>, rispettivamente del rivolgimento della Dottrina sociale della Chiesa all’analisi della realtà concreta, di giudicare in riferimento alla teoria e di agire nella prassi.

Ugualmente anche la “prassi dei credenti” che vivono la fede autenticamente realizzano la “Dottrina sociale della Chiesa” e rendono pratiche le conseguenze dell’Etica sociale cristiana persino quando non conoscono sempre e fino in fondo i documenti pontifici e le singole posizioni teologiche<sup>46</sup>.

E, infine, anche l’Etica sociale cristiana viene ritenuta, in un senso lato, non solo un elemento “autonomo” che si riferisca agli altri due, ma che in un certo senso suppone gli altri due come indispensabili punti di riferimento<sup>47</sup>, intravedendo nella “Dottrina” il suo elemento normativo-materiale e trovando nella prassi le sue domande cui deve dar risposta. Chiaramente, anche in questo caso non si tratta di un’“identificazione”, ma di una sovrapposizione degli ambiti; a differenza delle altre

<sup>43</sup> Monti distingue qui tra «Dottrina sociale della Chiesa *stricto sensu*» e «Dottrina sociale della Chiesa *lato sensu*» (*La Dottrina sociale*, 808-814), intendendo con la prima espressione i documenti magisteriali e con la seconda la «fondazione-sistematizzazione del magistero» da parte della teologia. Tuttavia non trova, per questa terminologia, dei riferimenti diretti ai testi magisteriali stessi.

<sup>44</sup> Cfr. C. E. CURRAN, *A century of catholic social teaching*, in *Theology Today* 48 (1991) 154-169, qui 162 (<http://theologytoday.ptsem.edu/jul1991/v48-2-article3.htm>, 27.02.2008). Ed il *Compendio* afferma che la Dottrina sociale della Chiesa «non è prerogativa di una componente del corpo ecclesiale, ma della comunità intera [...]. Tutta la comunità ecclesiale – sacerdoti, religiosi, laici – concorre a costituire la dottrina sociale, secondo la diversità di compiti, carismi e ministeri al suo interno» (*CDS* 79).

<sup>45</sup> CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale* del 30 dicembre 1989, 7s.; cfr. anche *CDS* 568.

<sup>46</sup> Cfr. CONFERENZA DEI VESCOVI D'INGHILTERRA E GALLES, *Il bene comune*, in *Regno documenti* 42 (1997) 40.

<sup>47</sup> Cfr. M. HEIMBACH-STEINS, *Kirchliche Sozialverkündigung – Orientierungshilfe zu den Dokumenten*, in EAD. (ed.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*, vol. I: *Grundlagen*, Regensburg 2004, 200-219.

---

*Alcune riflessioni epistemologiche e metodologiche sull'Etica sociale cristiana*

---

due l'Etica sociale cristiana rimane "scienza" e non diventa essa stessa "prassi" o "dottrina".

Siccome l'utilizzo dei tre concetti "in senso lato", da una parte, fa intravedere l'intima connessione sistematica tra di loro – ulteriore argomento per la fondazione epistemologica dell'Etica sociale cristiana –, d'altra parte li rende anche ambigui. Dato che il "senso lato" di questi concetti non trova un esplicito riscontro nei testi della "Dottrina sociale della Chiesa" non seguiremo un tale allargamento di questi stessi. Ciò non toglie nulla dal fatto che la realtà dell'effettiva "sovrapposizione" dei tre piani sia un momento epistemologicamente fondamentale per ognuno degli elementi distinti.

## 2. Il confronto dell'Etica sociale cristiana con la società

### 2.1. Il metodo "induttivo-deduttivo"

La Dottrina sociale della Chiesa cercava di dare unità metodologica a se stessa ed all'insieme dei tre elementi, ossia soggetti – come furono analizzati sopra –, proponendo il modello metodologico del "vedere, giudicare, agire". Perché l'Etica sociale cristiana non si costituisce né "deduttivamente" in un meccanismo applicativo della "Dottrina" né "induttivamente" come un'effettiva sociologia, il "circolo ermeneutico" che si esprime attraverso questo modello vale anche per essa, costituendosi nei momenti dell'osservazione delle situazioni concrete, con l'aiuto delle diverse scienze umane e sociali, passando per la diagnosi interdisciplinare e teologica, ed arrivando alla formulazione di concrete proposte di carattere normativo-etico<sup>48</sup>. Questo modello non deve illudere, però, dell'effettiva difficoltà della sua coerente realizzazione dove l'Etica sociale cristiana si trova nel discorso interdisciplinare di fronte a delle effettive «infrastrutture teoretiche non omogenee» che persino mettono a rischio la propria epistemologia<sup>49</sup>. Nonostante ciò esso ha evidenziato il "vuoto epistemologico" che si era spalancato a causa della svolta della Dottrina sociale della Chiesa da una concezione strettamente neotomistico-giusnaturalista al metodo induttivo-ermeneutico. L'Etica sociale cristiana è, per le sue caratteristiche analizzate in precedenza, la risposta a questa esigenza epistemologica.

---

<sup>48</sup> Cfr. M. SCHNEIDER, "Die Zeichen der Zeit verstehen". Zum Verhältnis von christlicher Sozialethik und Gesellschaftsdiagnose, in K. HILPERT – T. BOHRMANN (edd.), *Solidarische Gesellschaft. Christliche Sozialethik als Auftrag zur Weltgestaltung im Konkreten*, Regensburg 2006, 43-61, qui 49-51.

<sup>49</sup> BEDOGNI, *La dottrina sociale*, 215.

In questo senso essa è una disciplina sistematica e appartiene perciò alla Teologia morale. Solo la prospettiva normativa sull'atto nell'interrelazione alla Dottrina sociale e la Prassi dei credenti riesce a inserire la posizione teologica nella dinamica delle varie scienze umane e sociali. Con la domanda "strutturale" essa trasferisce la domanda tra "ragione pratica" e "fede" proprio a quell'istanza con la quale la modernità credeva di superare questa *vexata quaestio*. Perciò essa è caratterizzata fondamentalmente dal confronto con questa ragione che ha separato la domanda religiosa dalla formazione dei vari sottosistemi culturali, e cioè con la ragione "secolarizzata". Davanti a questa sfida, che oggi si propone anche come un discorso eminentemente pratico, la Teologia pastorale ribadisce giustamente che «la teologia morale [...] possiede strumenti necessari ma non sufficienti»<sup>50</sup> per l'interpretazione della Dottrina sociale della Chiesa, ma restringe così, d'altra parte, lo "specifico campo d'indagine" di questo compito – e quindi dell'Etica sociale cristiana – all'«azione ecclesiale»<sup>51</sup> perdendo la sua pretesa normativa nel discorso con la ragione «secolarizzata». Invece è proprio la prospettiva morale che inserisce il momento etico-valutativo nella considerazione delle azioni e delle strutture in quanto tali – e appunto non considerate all'interno dell'ambito dell'agire ecclesiale<sup>52</sup>. La prospettiva universale è intrinseca all'Etica sociale cristiana e senza questa la Dottrina sociale della Chiesa diventa un *ethos* particolare, interno di un gruppo di credenti<sup>53</sup>. Così la "svolta epistemologica" nell'insegnamento sociale verrebbe trasformata addirittura in una "rottura" ossia in un'opzione per il modello epistemologicamente opposto: da una "Dottrina" basata sul "diritto naturale" neotomista ad un "ethos" particolare di una comunità di credenti. Senza la debita attenzione alla "ragione naturale" – e questo può essere considerato l'aspetto sempre legittimo espres-

<sup>50</sup> *Ibid.*, 217.

<sup>51</sup> S. LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale*, Brescia 1989, 365.

<sup>52</sup> In questo senso, è lo sguardo storico che conferma la considerazione epistemologica: prima del suo nascere come disciplina vera e propria, l'Etica sociale cristiana fu trattata nelle facoltà tedesche all'interno dell'ultimo trattato della Teologia morale che trattava della "giustizia" (cfr. K. HILPERT, *Christliche Sozialethik an der LMU München. Die Herausbildung als eigenständige theologische Disziplin* [LMUniversum, 4], München 2007, 22).

<sup>53</sup> Perciò risulta epistemologicamente fuorviante la proposta di Bedogni: «Sotto questo profilo, la DSC potrebbe essere considerata teologia morale se morale è inteso come sinonimo dell'ambito della prassi, cioè nei termini della categoria strutturante dell'Alleanza, in riferimento alla risposta dell'uomo. In questo caso però la teologia morale non dovrebbe porsi come trattato distinto dalla teologia spirituale, dalla teologia pastorale, ecc.» (*La dottrina sociale*, 219). La problematicità di questa posizione, quindi, si rivela già nella determinazione dello statuto epistemologico della Teologia morale stessa.

---

*Alcune riflessioni epistemologiche e metodologiche sull'Etica sociale cristiana*

---

so dal programma del “diritto naturale”<sup>54</sup> –, la Dottrina sociale della Chiesa diventa, in ultima analisi, un’espressione di “fideismo”<sup>55</sup>.

Questa considerazione epistemologica non toglie nulla al diritto e anzi al pregio della considerazione pastorale della Dottrina sociale della Chiesa. La Teologia pastorale deve diventare un legittimo luogo della sua interpretazione, mentre l’Etica sociale cristiana costituisce il suo luogo epistemologico all’interno delle discipline teologiche in quanto le conferisce, attraverso la sua riflessione nella dinamica di “ragione pratica” e “ragione teologica”, la sua unità e coerenza a livello epistemologico. Dato che quest’ultimo fine la Dottrina sociale non può realizzarlo essa stessa, è l’Etica sociale cristiana alla quale è affidata questa metariflessione (*LE* 1; *CA* 3).

Attraverso l’Etica sociale cristiana, quindi, si mediano in modo epistemologicamente corretto la “Dottrina sociale della Chiesa” e le scienze umano-sociali<sup>56</sup>. Perciò questa disciplina sgrava la Dottrina sociale della Chiesa dal dilemma: «o si rinuncia a scegliere una teoria, cadendo automaticamente nella genericità, o si procede nel discernimento di una tra quelle formulate»<sup>57</sup>.

## 2.2. I principi strutturanti l’Etica sociale cristiana

Il cambiamento paradigmatico si esprime attraverso il principio fondamentale dell’Etica sociale cristiana, cioè la personalità (*CDS* 105-107). In *GS* 41 e 76 la Chiesa si assume il compito di proteggere e difendere la trascendenza della persona umana, cioè di assicurare il suo fondamento sottratto alla società. È in questo concetto che si chiarisce la giusta comprensione del concetto tanto combattuto e frainteso dell’«autonomia degli uomini» (*GS* 36, 41). Se allora la dignità umana è da

---

<sup>54</sup> Per la discussione sugli aspetti sempre legittimi del “diritto naturale” e perciò a pieno titolo riaffermabili nel discorso attuale cfr. W. HÄRLE – B. VOGEL (edd.), *Vom Rechte, das mit uns geboren ist. Aktuelle Probleme des Naturrechts*, Freiburg-Basel-Wien 2007.

<sup>55</sup> «Se non vi fosse una mediazione scientifica e culturale tra Rivelazione e “mondo”, l’ISCH sarebbe soltanto un sistema fideistico, bello (o brutto) quanto si vuole, ma pur sempre fideismo. Esso si applicherebbe soltanto ai “credenti” non in quanto popolo di Dio *universalisticamente* chiamato alla santità, ma in quanto “setta”, una setta fra le tante» (P. DONATI, *L’insegnamento sociale della Chiesa può essere guida etica della prassi nella società post-moderna?*, in *Il magistero sociale*, 265-293, qui 267).

<sup>56</sup> Bedogni ne discute e valuta alcuni approcci, non trovando appunto una soluzione soddisfacente (*La dottrina sociale*, 130-150), e dovendo rilevare per la “Dottrina sociale della Chiesa”: «La riflessione che la DSC svolge, considerata la complessità dei problemi sociali e delle loro diverse dimensioni e caratteristiche, sotto questo profilo, non può rifarsi ad una regola generale, univoca, valida ovunque e comunque» (*ibid.*, 141; cfr. 215).

<sup>57</sup> BEDOGNI, *La dottrina sociale*, 144.

considerare «intenzionalmente identica»<sup>58</sup> con la moderna fondazione razionale dell'etica nell'imperativo categorico – per cui l'uomo deve essere riconosciuto sempre anche come fine e mai solo come mezzo –, con questo è assicurata la comunicazione di fondo tra l'Etica sociale cristiana e le scienze. La prima ed essenziale conseguenza viene formulata in GS 25: «[e]tenim principium, subiectum et finis omnium institutorum socialium est et esse debet humana persona». La dignità della persona sta al centro dell'Etica sociale cristiana (CA 11) e viene trattata in quanto essa ha delle ripercussioni per il suo fatto sociale (CA 54).

Da questa fondazione derivano, nell'ambito della “ragione moderna”, i principi di solidarietà<sup>59</sup> e sussidiarietà<sup>60</sup> (CDS 185-188, 192-196; QA 79s.). Detto brevemente e perciò molto riduttivamente, solo in una società solidale l'uomo può realizzare il suo essere uomo e la sua dignità. Questa realizzazione, però, dipende essenzialmente dalla garanzia che, proprio nella sua personale dignità, egli sia sottratto alla cattura collettivista. Solidarietà e sussidiarietà si rimandano così a vicenda e riescono solo in questa interazione a proteggere la dignità personale dell'uomo individuale. È proprio in questa bidirezionalità che l'Etica sociale cristiana dà il suo contributo all'attuale discussione politico-sociale, nella quale la “sussidiarietà” viene spesso utilizzata come motivo per minare la solidarietà sociale. Dall'altro canto, questi principi della determinazione della relazione tra persona individuale e piano strutturale-sociale impediscono di trattare la “società” come un *macroantropos*<sup>61</sup>. Le strutture devono essere giudicate nella prospettiva del *singularis homo*; i principi sociali affermano che questo fine non si ottiene “moralizzandoli” o “antropologizzandoli” in un sillogismo troppo affrettato.

Inoltre, sono i cambiamenti sociali della *Spätmoderne* che non consentono più di astrarre, nella discussione sociale, dall'argomento dell'ambiente; e l'Etica sociale cristiana riesce a reagire a questi sviluppi con i tentativi di integrare i classici prin-

<sup>58</sup> T. HAUSMANNINGER, *Christliche Sozialethik in der späten Moderne*, in Id. (ed.), *Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne*, Paderborn et al. 1993, 45-90, qui 70.

<sup>59</sup> Cfr. A. BAUMGARTNER – W. KÖRFF, *Das Prinzip Solidarität. Strukturgesetz einer verantworteten Welt*, in *Stimmen der Zeit* 208 (1990) 237-250.

<sup>60</sup> Cfr. A. BAUMGARTNER, “Jede Gesellschaft ist ihrem Wesen nach subsidiär”. Zur anthropologischen und theologischen Begründung der Subsidiarität, in K. W. NÖRR – T. OPPERMAN (edd.), *Subsidiarität: Idee und Wirklichkeit. Zur Reichweite eines Prinzips in Deutschland und Europa*, Tübingen 1997, 13-22; M. KRIENKE, *La sussidiarietà come concetto europeo tra identità e libertà*, in F. L. MARCOLUNGO (ed.), *Identità europea e libertà* (La filosofia e il suo passato, 16), Padova 2006, 125-137.

<sup>61</sup> Secondo Possenti, la società è «un *macroantropos*; è la parola “uomo” scritto in grande» (V. POSSENTI, *Natura della Dottrina sociale della Chiesa (alcune tesi)*, in AA.VV., *Il Magistero sociale della Chiesa*, 75-99, qui 79).

### Alcune riflessioni epistemologiche e metodologiche sull'Etica sociale cristiana

cipi con quello dello sviluppo sostenibile<sup>62</sup>. Attraverso questi cambiamenti attuali è palese in che senso l'Etica sociale cristiana può trasmettere degli stimoli alla Dottrina sociale della Chiesa ed aiutarla presentandole delle possibili direzioni di sviluppo.

Allo stesso momento questo approccio dei "principi" dell'Etica sociale consente di integrare altri approcci rilevanti per la disciplina. Da un lato c'è quello, legato alla tradizione del "diritto naturale", che riconosce nel "bene comune" il fondamento strutturale della riflessione cristiana sulla società<sup>63</sup>. Dall'altro lato si può osservare un filone crescente che cerca di radicare la disciplina interamente sulla questione della "giustizia sociale", tentando in questo modo di ricollegarla alla discussione attuale sulle "teorie della giustizia"<sup>64</sup>. Mentre un concetto di ragione moderna ha basato l'Etica sociale cristiana sulla sistematica dei "principi" – frutto del confronto con la filosofia kantiana – gli sviluppi nella *Spätmoderne* ci danno l'occasione per integrare positivamente, su questa base, anche quegli approcci che rivalutano delle concezioni del "bene" rispetto al "giusto", ossia altrettanti modelli contenutistici del "giusto".

### 2.3. L'interdisciplinarietà dell'Etica sociale cristiana

Tenendo conto della suddivisione delle società moderne in sottosistemi autonomi ma interdipendenti<sup>65</sup>, l'Etica sociale cristiana non si sforza più di proporre "ideologicamente" un ordine alternativo di società ed esclude ogni interpretazione che la potrebbe trasformare in una «terza via»<sup>66</sup>. Al contrario essa si limita al compito – in realtà più esigente nonché più adatto alla *Spätmoderne* – di stabilire dei concreti "criteri per la prassi"<sup>67</sup>.

Questo compito si basa, da un lato, sulla Teologia morale fondamentale cioè sul discorso etico-fondativo della normatività in prospettiva teologica<sup>68</sup>. Dall'altro lato

<sup>62</sup> Cfr. M. VOGT, *Globale Nachbarschaft. Christliche Sozialethik vor neuen Herausforderungen* (Benediktbeurer Hochschulschriften, 16), München 2000, 37-43.

<sup>63</sup> Cfr. A.-F. UTZ, *Sozialethik*, vol. I: *Die Prinzipien der Gesellschaftslehre*, Heidelberg-Löwen 1958, 127-185.

<sup>64</sup> Cfr. M. HEIMBACH-STEINS, *Soziale Gerechtigkeit – Prüfkriterium gesellschaftlicher Strukturen*, in *Theologisch-praktische Quartalschrift* 149 (2001) 226-236.

<sup>65</sup> Cfr. N. LUHMANN, *Soziologische Aufklärung*, vol. IV, Opladen 1994, 13-63.

<sup>66</sup> POSSENTI, *Natura della Dottrina sociale*, 82, differenza in questo punto che la Dottrina sociale della Chiesa sia una «filosofia pubblica» ma non un'«ideologia». Sullo sfondo del suesposto, anche l'accezione «filosofia pubblica» sembra troppo forte ossia ancora troppo vicino al concetto della «terza via».

<sup>67</sup> MIETH, *Sozialethik als hermeneutische Ethik*, 228.

<sup>68</sup> Cfr. CASATI, *L'identità*, 123s.

si tratta di svolgere questo discorso proprio all'interno del dialogo interdisciplinare con le varie scienze rappresentanti dei vari sottosistemi culturali come anche del dialogo culturale con le diverse realtà dell'insieme del "sociale" stesso<sup>69</sup> (cfr. CA 35s.).

In questo senso, si tratta di elaborare, insieme alla sociologia, i concetti fondamentali rilevanti e di determinarli. È l'*Octogesima adveniens* a stimolare espressamente questo processo (OA 7-21) senza tacere sui rischi che potrebbero derivare dalla «elaborazione di modelli sociali da imporre poi come tipi di condotta scientificamente provati» (OA 39). Perciò viene affermata la necessità di evitare il ricorso troppo immediato ed irriflesso ai "modelli sociali" – compito dell'Etica sociale cristiana alla quale è affidata questa responsabilità. Il rischio è concretamente quello che se un tale ricorso ai "modelli sociali" avviene in modo troppo sbrigativo, vengono inconsciamente – e perciò involontariamente – riprese le logiche interne dei vari sottosistemi.

Al contempo stesso, l'Etica sociale cristiana può contribuire positivamente al discorso delle scienze umane e sociali introducendo proprio quella "domanda etica" che esse – nel processo della differenziazione moderna – hanno estromesso dalla loro epistemologia. È chiaro che la prospettiva etica non può essere aggiunta esteriormente ad esse – una tale esteriorità è il dilemma fondamentale della maggior parte delle discussioni etiche attuali –, ma deve mirare ad una riflessione epistemologico-fondamentale. Proprio l'Etica sociale cristiana, nata come "domanda epistemologica", può contribuire competentemente a un tale dialogo.

È il discorso della *Spätmoderne* a presentare una riapertura delle scienze a tale domanda. Da un lato, la logica interna dei sottosistemi non conduce più al lineare aumento del benessere degli uomini ma rivela i suoi limiti fondamentali nel non esser più in grado di affrontare adeguatamente le tematiche che esigerebbero una prospettiva integrale. Dall'altro lato, anche i vari sottosistemi rovesciano ad un certo punto del loro sviluppo e cominciano a produrre delle interne disfunzionalità. In entrambe le prospettive nuove, "di limite" rispetto al progetto della modernizzazione, un'Etica sociale cristiana attuale guadagna un nuovo campo di indagine: nel secondo caso deve incentivare la domanda strutturale; nel primo caso si tratta di ripensare la teoria dell'atto e la questione della responsabilità nelle situazioni di

<sup>69</sup> «Sono passati di gran lunga i tempi nei quali un'Etica sociale cristiana si poteva presentare unicamente come un'ermeneutica dei documenti ufficiali della Chiesa di carattere dottrinale o monitorio» (H.-J. HÖHN, *Die Zeit der Gesellschaft – Sozialethik als Zeitdiagnose*, in *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 43 [2002] 260-287, qui 261).

---

*Alcune riflessioni epistemologiche e metodologiche sull'Etica sociale cristiana*

---

ignoranza sulle conseguenze non prevedibili. In queste domande si tratta per l'Etica sociale cristiana senz'altro di contribuire con la propria competenza in ordine alla sua funzione normativo-critica (cfr. GS 15)<sup>70</sup> che esercita proprio nei riguardi del principio di personalità (cfr. OA 39; SRS 41). Così essa diventa «parte di un confronto auto-problematizzante della modernità con se stessa»<sup>71</sup>. Per la Chiesa e la Teologia non si tratta di fornire un giudizio astratto-scientifico e presuntuosamente «imparziale»<sup>72</sup>. Affinché nonostante questa de-finizione della competenza dell'Etica sociale cristiana la sua critica non venga percepita come un intervento «con regole esterne»<sup>73</sup> e che possa esercitare la sua funzione stimolante (OA 47), essa è rivolta costitutivamente al dialogo interdisciplinare.

### 3. Etica sociale cristiana come etica delle strutture e come etica delle decisioni

Questi due indirizzi appena accennati di un'Etica sociale cristiana nella *Spät-moderne* coincidono – per la sua fondazione epistemologica non a caso – nella distinzione fondamentale del “sociale” cioè in quello sistem-teorico (Parsons, Luhmann) e quello atto-teorico (Weber, Habermas)<sup>74</sup>.

#### 3.1. Etica delle strutture

Per capire e quindi per organizzare (o trasformare) le condizioni sociali c'è innanzitutto il bisogno di capire la *basic structure* della società<sup>75</sup>. Solo su questa base si può anche arrivare ad intravedere la «grammatica dei conflitti sociali»<sup>76</sup>. Un

---

<sup>70</sup> Cfr. U. NOTHELLE-WILDFEUER, *Kirchliche Sozialverkündigung und Moderne. Vernunft – Freiheit – Fortschritt*, in HAUSMANNINGER (ed.), *Christliche Sozialethik*, 17-42, qui 40s.

<sup>71</sup> HAUSMANNINGER, *Christliche Sozialethik*, 48.

<sup>72</sup> Cfr. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti*, 6, 8.

<sup>73</sup> S. MOSSO, *Nuovi contenuti e nuovi problemi nell'Insegnamento sociale della Chiesa*, in AA.VV., *Il Magistero sociale della Chiesa*, 173-200, qui 188.

<sup>74</sup> «Con il confronto di approcci teoretici dell'atto e del sistema (ossia di approcci comunicativi e funzionalistici), l'ambito delle teorie delle scienze sociali e social-etici è probabilmente, da principio, interamente descritto, ma ciò non esclude delle mediazioni come ad es. nella forma di un'ermeneutica del sociale» (LESCH, *Zur normativen Logik*, 205).

<sup>75</sup> J. RAWLS, *Collected Papers*, a cura di S. Freeman, Cambridge-London 1999, 256-258.

<sup>76</sup> Così il sottotitolo del tedesco originale di A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, tr. C. Sandrelli, Milano 2002.

approccio radicalmente sistemico come quello di Luhmann esclude la prospettiva etica da una tale grammatica in quanto essa costituirebbe un elemento disturbante per una descrizione formale e astratta della stessa ed interpreta, di conseguenza, anche l'etica nella prospettiva di essere un sottosistema culturale. Questo metodo non solo esclude l'etica dalla considerazione sistemica ma la priva proprio della sua dimensione morale. Qualsiasi "moralizzazione" sarebbe un fattore che ostacolerebbe l'efficienza del sistema stesso, quindi anche del "sistema etico". In questa prospettiva, la «morale» appare evidentemente come il «prezzo della modernità»<sup>77</sup>.

Una moderna tematizzazione dell'aspetto etico deve in primo luogo rispettare le logiche del sistema e riconoscere i limiti che esso pone a qualsiasi tentativo di risolvere problemi strutturali attraverso la loro "moralizzazione". L'efficienza di un tale metodo – della riduzione dell'Etica sociale alla Morale individuale – si rivela nelle problematiche attuali troppo spesso come relativamente scarso. Un'etica al livello della società attuale deve sviluppare altre strategie di implementazione della dimensione etica nelle strutture. A tale merito fu proposto, ad esempio, il triplice modello dell'ordinamento politico (ad es. l'impostazione e la legislazione del sistema economico), dell'auto-vincolamento istituzionale (ad es. tramite i codici della stampa e dei mass media, possibilmente connessi con delle possibilità di sanzioni), e dell'operazionalizzazione dell'*ethos* individuale (ad es. strategie particolari di aziende)<sup>78</sup>.

Solo una collaborazione stretta con le scienze sociali può aiutare ad individuare la domanda in che senso non è già la differenziazione dei sottosistemi con la loro modernizzazione e razionalizzazione a causare attualmente le conseguenze disfunzionali ma in quanto queste conseguenze possono anzi derivare dal disturbo della logica interna del rispettivo sotto-sistema attraverso gli influssi da strutture esterne di potere. L'Etica sociale cristiana aiuta, in un primo momento, a valutare la delineata "positività" delle strutture in quanto tali. Le estreme diseguaglianze nella società moderna sono non solo dovute alla logica interna del sottosistema economico, ma anche a delle disfunzionalità di quest'ultimo causate da strutture esterne di potere. Un'affrettata riduzione dell'Etica sociale a Morale individuale, cioè un'immediata "moralizzazione" di queste strutture, non solo non aiuta a trovare le risposte adeguate, ma non ha neanche la minima *chance* di essere intesa a livello sociale e istituzionale. Allo stesso momento l'Etica sociale non deve neanche assorbire in

<sup>77</sup> Cfr. O. HÖFFE, *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Frankfurt a. M. 1993.

<sup>78</sup> Cfr. T. HAUSMANNINGER, *Was ist Strukturenethik?* ([http://www.kthf.uni-augsburg.de/de/prof\\_doz/sys\\_theol/hausmanninger/online\\_bib/ethikbegruendung/was\\_ist\\_struckturenethik/](http://www.kthf.uni-augsburg.de/de/prof_doz/sys_theol/hausmanninger/online_bib/ethikbegruendung/was_ist_struckturenethik/), 27.02.2008).

---

*Alcune riflessioni epistemologiche e metodologiche sull'Etica sociale cristiana*

---

sé l'aspetto della Morale individuale perché così si priverebbe di ogni possibilità ad implementare questa prospettiva nelle strutture sociali.

### 3.2. Etica delle decisioni

Con lo spostamento della domanda etica alle strutture – che nella prospettiva cristiana si rivelano spesso come «strutture di peccato» (CDS 118s.) – l'Etica sociale cristiana non si priva però della prospettiva sull'atto concreto. Perdendo quest'ultima e concependosi solo sulla base della differenziazione moderna, anche l'Etica si lottizzerebbe arrivando così ad una «taylorizzazione della morale»<sup>79</sup>. In questo modo perderebbe ogni possibilità per il suo compito più originale, cioè l'individuazione delle strutture di responsabilità. Il concetto di «responsabilità» sostituisce, non a caso, dopo la svolta epistemologica, quello classico del «dovere» in quanto implica la storicità dell'agire umano. Ma è proprio quest'aspetto che lo sviluppo moderno e *spät*-moderno della differenziazione e frantumazione della realtà sociale mette in crisi. Frantumata così anche l'«infrastruttura» della responsabilità, questo compito si trova di fronte alla sua sfida definitiva: mentre i rischi per la società sono in aumento, l'individuazione delle strutture di responsabilità diventa sempre più difficile. Chi può essere individuato responsabile per i danni alla natura che ormai minacciano l'umanità stessa? Chi è responsabile per le conseguenze negative della globalizzazione sulle strutture sociali nazionali? Questa situazione delle «responsabilità crescenti entro dei margini che si restringono»<sup>80</sup> non ci consente un semplice ritorno ad un'«etica della convinzione», ma ci indirizza allo studio di quelle strutture stesse che sparpagliano le responsabilità. Anche in questi casi una riconduzione dell'Etica sociale a Morale individuale non sarebbe una soluzione all'altezza del problema, in quanto cercherebbe la responsabilità a un livello dove ormai o non è più individuabile o dove l'individuo può togliersela di dosso argomentando con le «logiche» e le «leggi» del rispettivo sottosistema<sup>81</sup>. Dato che tali argomenti strutturalmente non prevedono più la morale, le strutture di responsabilità si dileguano automaticamente. Anche a questo livello di responsabilità istituzionalizzate, l'Etica sociale cristiana propone quindi un'effettiva metodica per implementare la morale

---

<sup>79</sup> M. VOGT, *Methoden ethischer Entscheidungsfindung* ([http://www.kaththeol.uni-muenchen.de/einrichtungen/lehrstuehle/christl\\_sozialethik/personen/m\\_vogt/lehrveranst/ws0708\\_grundlagen/grundlagen-zsf08.pdf](http://www.kaththeol.uni-muenchen.de/einrichtungen/lehrstuehle/christl_sozialethik/personen/m_vogt/lehrveranst/ws0708_grundlagen/grundlagen-zsf08.pdf), 27.02.2008).

<sup>80</sup> J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1989<sup>3</sup>, 186.

<sup>81</sup> Cfr. ad es. per il «sottosistema» economico P. ULRICH, *Zivilisierte Marktwirtschaft. Eine wirtschaftsethische Orientierung*, Freiburg-Basel-Wien 2005<sup>2</sup>, 33-41.

in modo non “moralizzante” in quanto non si ferma all’appello alle singole coscienze pretendendo strutture effettive di controllo a livello sociale<sup>82</sup>.

#### 4. Epilogo

Nel 2000, Gianni Bedogni ha avanzato l’alternativa drammatica davanti alla quale la Dottrina sociale della Chiesa si trova esposta: «o si accetta la posizione di chi, in modo rassegnato, non può costatare altro che un’irrisolvibile incertezza epistemologica, e allora il ritenere la DSC sapere teologico rimane essere soltanto un’affermazione sovradeterminata e per certi aspetti infondata, o si vuole perseverare nel tentare una più decisa chiarificazione dello statuto epistemologico della DSC e individuare una formalità teologica più adeguata rispetto a quella difesa fino ad oggi»<sup>83</sup>. Le sfide attuali a livello sociale, sia nazionale che globale, ci costringono a optare per la seconda delle alternative suggerite. Il presente saggio ha individuato la Teologia morale come luogo sistematico per questo tentativo, differenziando però da essa epistemologicamente e metodologicamente l’Etica sociale cristiana. A differenza della Teologia morale essa è in grado di affrontare la questione socio-strutturale. La necessità di giudicare le strutture secondo il criterio della “giustizia” e di riacquistare la dimensione della responsabilità dell’agire umano, scarta allo stesso momento la possibilità di collocare tale compito all’interno della Teologia pastorale.

Wilhelm Korff, uno dei fondatori della disciplina dell’Etica sociale in seguito alla svolta epistemologica, ha evidenziato che “personalità”, “solidarietà” e “sussidiarietà” – quali principi fondamentali di questa disciplina – non si possono dedurre dalla tradizione etica in quanto esprimono delle dimensioni della domanda etica epistemologicamente nuove. Queste dimensioni convergono nello sfidare le strutture basali della società stessa e nel renderle compito della responsabilità umana<sup>84</sup>.

<sup>82</sup> Cfr. VOGT, *Globale Nachbarschaft*, 34-36.

<sup>83</sup> BEDOGNI, *La dottrina sociale*, 233.

<sup>84</sup> Cfr. A. BAUMGARTNER – W. KORFF, *Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität, Subsidiarität*, in KORFF (ed.), *Handbuch der Wirtschaftsethik*, vol. I, 225-237, qui 226.

---

*Alcune riflessioni epistemologiche e metodologiche sull'Etica sociale cristiana*

Se Niklas Luhmann accusa la Teologia di prendersi, nei confronti delle altre scienze, più di quanto darebbe<sup>85</sup>, è proprio l'Etica sociale cristiana a dare l'occasione per falsificare quest'affermazione.

Contributi

---

<sup>85</sup> «Nello scambio interdisciplinare, che sta aperto davanti alla teologia come scienza, il suo bilancio è cronicamente deficitario: essa prende più di quanto dà» (N. LUHMANN, *Funzione della religione*, tr. it. S. Belardinelli, Brescia 1991, 248).