

ANNALES THEOLOGICI

Rivista della Facoltà di Teologia
dell'Ateneo Romano della Santa Croce

Imprimatur: dal Vicariato di Roma
16 aprile 1991

L'enciclica Rerum novarum è stata il momento di avvio dello sviluppo della dottrina sociale della Chiesa, già esistente prima come enunciazione di principi morali isolati, ma bisognevole ancora di organicità e compiutezza. Nessun'altra enciclica è stata tanto rievocata come questa, che ha visto, dopo il primo quarantennio, una pressoché ininterrotta serie di corposi documenti pontifici commemorativi dei successivi decennali: dalla Quadragesimo anno di Pio XI alla Octogesima adveniens di Paolo VI, passando per il radiomessaggio La Solennità di Pio XII nel 1941 e per la Mater et Magistra di Giovanni XXIII, fino alle due encicliche dell'attuale Pontefice, la Laborem exercens e l'ultima, annunciata quando questo fascicolo era in fase di stampa.

A distanza di cento anni la luce dell'enciclica leoniana continua a balenare ininterrottamente, a riprova del suo carattere «profetico» e dell'esattezza del titolo di Magna Charta dell'insegnamento sociale della Chiesa, come più di una volta l'hanno definita i Romani Pontefici. Perciò abbiamo voluto dedicare quasi interamente il presente fascicolo a studi riguardanti l'enciclica, in se stessa e nel suo contenuto, la quale ha contribuito in modo così efficace a diffondere la doxa e la praxis cristiane nelle attività socioeconomiche. Un numero rievocativo come questo non significa fermarsi ad una visuale esclusivamente «retrospettiva», ma trattare, assieme agli aspetti storici, gli elementi che evidenziano la proiezione attuale dell'enciclica leoniana.

L'insegnamento sociale della Chiesa non è un compendio di politica, di economia, di sociologia o di antropologia culturale, ma trova le proprie basi nell'antropologia teologica, nella verità sull'uomo come si ricava dalla Rivelazione, ed esplicita soprattutto la sua dimensione mo-

rale e pratica: non ha quindi soluzioni tecniche da offrire, ma risposte etiche, dirette alla libertà dell'uomo. Forse ciò può spiegare le perplessità, e anche l'opposizione, con cui la dottrina sociale cristiana è stata recepita in alcuni settori del mondo economico e imprenditoriale e dagli epigoni della cultura marxista. Tale dottrina infatti non è un insieme di buone intenzioni o un elenco di proposte prescientifiche, ma un'offerta di prassi cristiana alla concreta libertà umana; donde la tensione che appare nei grandi temi del Magistero sociale: tra giustizia e carità, tra individuo e società, tra libertà e uguaglianza, tra sussidiarietà e solidarietà, tra lavoro e capitale; tensioni che non significano conflitto disgiuntivo, ma necessità di congiunzione tra i diversi aspetti della piena verità sull'uomo. In questo senso la Rerum novarum, così come gli altri documenti sociali del Magistero, si è collocata al di sopra sia dell'economismo «capitalista» che di quello «socialista», non per proporre una «terza via» equidistante, ma per svelare una via morale ed etica che rispetti la dignità di tutto l'uomo e di ogni uomo.

LA SITUAZIONE STORICA SECONDO LA RERUM NOVARUM

Enrique COLOM - Eduardo VOLPACCHIO

Sommario: I. *Motivi che indussero Leone XIII a iniziare l'enciclica esponendo i termini del problema* - II. *«Status quaestionis» sull'importanza dell'analisi storica fatta da Leone XIII nella «Rerum Novarum»*. - III. *Analisi della questione operaia nella «Rerum Novarum»:* A) Causa remota della situazione; B) I sei parametri che descrivono la crisi; C) Cause prossime della questione operaia. IV. *Alcune considerazioni sulla diagnosi della situazione delineata dalla «Rerum Novarum»:* A) La storia ha confermato la diagnosi; B) La precisione dell'analisi testimonia la preoccupazione di Leone XIII per i problemi sociali; C) Audacia di Leone XIII; D) Particolarità della lettura dei «segni dei tempi», fatta da Leone XIII. V. *Conclusione*.

L'enciclica *Rerum Novarum*¹ è tutt'altro che una teologia astratta elaborata senza rapporti con la realtà: in essa «il mio Predecessore Papa Leone XIII affrontò con chiarezza e lungimiranza la questione operaia»². Sin dalle prime pagine illustra la situazione effettiva presa in esame e analizza i vari aspetti della complessa problematica «per mettere in rilievo i principi per una soluzione secondo verità e equità»³.

¹ LEONE XIII, Enc. *Rerum Novarum*, 15-V-1891, ASS XXIII, 1890-1891, 641-670. La traduzione italiana e la numerazione di questo e degli altri documenti del Magistero — se non detto diversamente — corrisponde a quella di R. SPIAZZI (cur.), *I documenti sociali della Chiesa*, 2^a ed., Massimo, Milano 1988. Per la *Rerum Novarum* abbrevieremo RN seguito dalla pagina di ASS e dal numero della citata raccolta.

² GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'arrivo a Terni*, 19-III-1981, n. 3, IGPII IV-1, 1981, 695.

³ RN, p. 641, n. 1.

Ci proponiamo di evidenziare quale conoscenza e preoccupazione ebbe Leone XIII della concreta situazione operaia. Cercheremo di illustrare gli aspetti principali della diagnosi della «questione», in modo che sarà più facile cogliere l'importanza dell'enciclica, inquadrandola nell'epoca in cui fu scritta, «essendo legata a quel tempo per certi aspetti terminologici e concettuali e per la stessa impostazione di alcune questioni»⁴. Non è un documento al di fuori del tempo, ma la risposta del Romano Pontefice ad un problema sociale specifico: per cogliere il significato di tale risposta è necessario conoscere la situazione alla quale si riferisce e i sistemi sociali che in quel momento si contrapponevano: il capitalismo liberale e il socialismo. A tal fine non vi è nulla di meglio della descrizione fatta dalla stessa enciclica. La situazione storica dà ancor maggior valore alle affermazioni del Papa, poiché vanno «contro corrente», dirette ad un ambiente che pretende rinchiudere la Chiesa nelle sagrestie impedendole ogni influenza sociale, ad un ambiente, cioè, radicalmente contrario alla stessa pubblicazione dell'enciclica.

Il secondo motivo è esterno alla *Rerum Novarum*: dopo il Concilio Vaticano II c'è stato il tentativo di seppellire la Dottrina Sociale della Chiesa in nome di un preteso cambiamento di metodo che, da Giovanni XXIII e fino al Concilio Vaticano II e a Paolo VI, avrebbe portato al suo superamento. Per sostenere tale assunto alcuni autori hanno cercato di presentare l'elaborazione dottrinale del Magistero sociale precedente come essenzialmente deduttiva, contrappo-ndola alla lettura dei «segni dei tempi», che sarebbe diventata prioritaria dagli anni '60.

Conseguentemente, si è affermato che nella *Rerum Novarum* mancherebbe una seria analisi della problematica sociale: Leone XIII si sarebbe limitato a denunciare una situazione ingiusta e a proclamare alcuni principi dottrinali indipendenti dalla concreta realtà e validi come una ricetta per ogni circostanza. Ci proponiamo di dimostrare come sia infondata questa semplificazione: la *Rerum Novarum* non soltanto dà una efficace diagnosi della questione operaia, analizzando le cause e le principali circostanze, ma la riporta all'inizio del documento.

⁴ R. SPIAZZI, *Introduzione alla «Rerum Novarum»*, in «I documenti sociali della Chiesa», cit., 98.

I. Motivi che indussero Leone XIII a iniziare l'enciclica esponendo i termini del problema

La *Rerum Novarum* inizia analizzando la situazione socioeconomica dell'epoca, ma non per motivi aneddotici o casuali: fu necessario che lo facesse. Esamineremo brevemente i motivi che — secondo noi — indussero il Papa a farlo:

a) Leone XIII non riduce la questione sociale alla questione operaia: il Papa sa di aver dedicato altri documenti ai diversi problemi sociali; perciò, volendo esaminare un aspetto specifico, si rendeva necessario delimitare il campo d'intervento e definire in modo preciso la problematica⁵. Commentando l'enciclica leoniana è stato detto: «la *prima pagina* espone notevolmente la problematica che sarà quella dell'enciclica»⁶, oltre ad affrontare il tema con chiarezza: «ciò che facemmo altre volte per il bene della Chiesa e per la comune salvezza con le Nostre Lettere Encicliche sull' *Autorità politica, la Libertà umana, la Costituzione cristiana degli Stati*, e altri argomenti simili che ci parvero opportuni per confutare errori funesti, la medesima cosa crediamo di dover fare adesso, per gli stessi motivi sulla *questione operaia*»⁷.

b) Le classi operaie «per la maggior parte si trovano ingiustamente ridotte in miserrime condizioni»⁸: non si trattava di una circostanza congiunturale, moralmente neutra; era, quindi, necessario

⁵ Alcuni autori sono di diverso parere e ritengono che Leone XIII aveva una visione riduttiva della questione sociale, considerandola soltanto come questione operaia; così ad esempio, si è scritto: «L'orizzonte della *Rerum Novarum* è assai ristretto, poiché la "questione sociale" è ridotta alla sola "questione operaia", cioè ai problemi che sorgono nei rapporti tra operai ed imprenditori, senza che venga approfondita l'analisi del meccanismo da cui sorge il conflitto»: *La «Rerum Novarum» ottant'anni dopo*, in «La Civiltà Cattolica», editoriale non firmato, 122-2, 1971, 319.

⁶ R. COSTE, *Lo sviluppo del pensiero sociale della Chiesa dopo la «Rerum Novarum»*, parte 2, in «L'Osservatore Romano», 2-XII-1981, 5.

⁷ RN, p. 641, n. 1. Giovanni XXIII parlando della *Rerum Novarum* scrive: «Certamente non era la prima volta che la Sede Apostolica prendeva le difese dei poveri nel campo materiale. Altri documenti dello stesso Leone XIII ne avevano già spianata la strada; allora però venne formulata una sintesi organica dei principi ed una prospettiva storica così ampia che fa della Enciclica *Rerum Novarum* una summa del Cattolicesimo in campo economico-sociale»: GIOVANNI XXIII, Enc. *Mater et Magistra*, 15-V-1961, n. 17 (d'ora in poi MM).

⁸ RN, p. 641, n. 2.

denunciare la gravità e le cause del problema sociale, e condannare la situazione in modo concreto. Così come la situazione a cui si era giunti aveva cause ben definite — che l'enciclica denuncia —, per risolverla non si poteva proporre una ricetta generica: i principi cristiani dovevano aiutare a cercare soluzioni concrete per questa situazione concreta.

c) Molti cattolici erano disorientati di fronte ai termini concreti della questione operaia e sui mezzi da applicare per risolverla⁹. Anche se la povertà in cui vivevano gli operai era a tutti nota, non tutti ne percepivano le reali cause e, quindi, le soluzioni efficaci. Pio XI dà un quadro di questa situazione nell'enciclica *Quadragesimo anno*: vi erano molti cattolici che, consapevoli della situazione ingiusta, cercavano

«con sincerità un pronto rimedio e una salda difesa contro i pericoli peggiori; ma per la fiacchezza della mente umana anche nei migliori, vedendosi respinti da una parte quasi nocivi innovatori, dall'altra intralciati dagli stessi compagni di opere buone, ma seguaci di altre idee, esitando tra le varie opinioni non sapevano dove rivolgersi»¹⁰.

Per lo stesso Pontefice tre erano le più importanti posizioni che, in questo periodo, venivano assunte: coloro che «la ritenevano effetto necessario delle leggi economiche e perciò volevano affidata soltanto alla carità la cura di sovvenire agli indigenti, come se alla carità corresse l'obbligo di stendere un velo sulla violazione manifesta della giustizia»; quelli, al contrario, che «abbandonandosi all'impeto dei malvagi consigli, miravano ad una totale rivoluzione della società»; infine coloro che «un'educazione cristiana teneva lontani da tentativi così insani, persistevano tuttavia nel giudicare che molte cose in questa materia fossero da riformare interamente al più presto»¹¹.

Da qui deriva la necessità, avvertita da Leone XIII, di illustrare i termini del problema, come sottolinea un autore contempora-

⁹ Uno dei frutti dell'enciclica è il contributo che diede su questo aspetto. Alcuni anni dopo lo riconosceva il Pontefice affermando: «I cattolici poi colsero dai Nostri ammonimenti frutti abbastanza copiosi. In effetti ne trassero incoraggiamento e lena per ottime imprese, e ne attinsero la luce desiderata per continuare con sicurezza e più felicemente nello studio di tale materia. Ond'è che i loro dissidi in parte cessarono, in parte si mostrano più calmi»: LEONE XIII, Enc. *Graves de communi*, 18-I-1901, n. 2 (d'ora in poi GDC).

¹⁰ PIO XI, Enc. *Quadragesimo anno*, 15-V-1931, n. 6 (d'ora in poi QA).

¹¹ QA, n. 4. Cfr. MM, nn. 12-15.

neo: «il lettore è avvertito fin dall'inizio: il problema della condizione operaia sarà studiato in tutta la sua ampiezza e con la più grande franchezza. L'intenzione del Papa è prima di tutto di praticare, riguardo ad esso, un discernimento critico come ha fatto per gli altri grandi problemi sociali che ha già affrontati»¹².

II. «Status quaestionis» sull'importanza dell'analisi storica fatta da Leone XIII nella «*Rerum Novarum*»

Le opinioni sulla presenza o meno di una analisi della situazione storica nella *Rerum Novarum* sono contrastanti. Nel periodo che va dalla pubblicazione dell'enciclica fino all'ultimo Concilio il giudizio è praticamente unanime. Spesso senza molte precisazioni viene riconosciuta la bontà della descrizione di Leone XIII. Tali opinioni potrebbero essere sintetizzate con parole di Mario Romani: «È lo stesso solenne esordio dell'enciclica leoniana a tracciare una sintesi degli aspetti essenziali della fase di maturazione del movimento economico e sociale sul finire del secolo XIX (...), difficilmente imitabile, almeno per quanto riguarda l'efficacia e l'incisività con cui è presentata il suo elemento più preoccupante, la questione operaia»¹³. Il problema non preoccupò eccessivamente gli studiosi della Dottrina Sociale, che lo danno per scontato, come un dato acquisito sul quale non ritengono necessario soffermarsi, preferendo concentrarsi sugli aspetti dottrinali. Dell'enciclica interessa soprattutto l'insegnamento sulla proprietà, lo Stato, le associazioni operaie, il salario, ecc. Possiamo affermare che si tratta di un dato pacificamente accettato¹⁴.

¹² R. COSTE, *Lo sviluppo del pensiero sociale della Chiesa dopo la «Rerum Novarum»*, cit., 5.

¹³ M. ROMANI, *La preparazione della «Rerum Novarum»*, in «Vita e Pensiero», 44, 1961, 156.

¹⁴ Il che non significa che non vi siano studi approfonditi sull'analisi leoniana della situazione della sua epoca: si veda, ad esempio, V. MANGANO, *Il pensiero sociale e politico di Leone XIII*, Athenea, Milano 1931. Anche Federico Marconcini, in uno studio sul pensiero economico di Leone XIII, dedica una parte a quello che definisce «L'atteggiamento critico»: cfr. F. MARCONCINI, *L'unità del pensiero economico di Gioacchino Pecci negli scritti anteriori e posteriori alla «Rerum Novarum»*, in AA.VV., «Il XL anniversario della Enciclica «Rerum Novarum»», Vita e Pensiero, Milano 1931, 233-239: in questo studio non si fa riferimento all'enciclica, perché lo scopo dell'autore è dimostrare che tutti gli elementi dell'analisi economica di Leone XIII sono presenti negli altri documenti del suo magistero.

Alcuni autori dopo il Concilio Vaticano II, iniziarono a mettere in discussione la presenza nell'enciclica di elementi di carattere strutturale. È opportuno avvertire che la controversia non riguarda il testo della *Rerum Novarum*, ma la metodologia della Dottrina Sociale: la a-storicità dell'enciclica non è affermata come conclusione di uno studio, ma è assunta come un dato «a priori» che non ha bisogno di essere dimostrato. Ci si preoccupa soltanto di discutere sul preteso cambiamento di metodo che avrebbe portato al superamento della Dottrina Sociale¹⁵. Proprio il presupporre questo superamento li porta a non ritenere necessario uno studio approfondito della *Rerum Novarum* e, in genere, del Magistero sociale precedente a Giovanni XXIII, che sarebbero dei pezzi da museo che lo stesso Magistero successivo avrebbe archiviato¹⁶. I sostenitori del «cambiamento di metodo» ritengono cioè che Leone XIII non tenesse conto della situazione socioeconomica del suo tempo nella sua realtà e nelle cause strutturali, ma si limiti a segnalare un disordine morale come elemento determinante della crisi operaia e a cercare alcuni principi immutabili dai quali trarre automaticamente — indipendentemente dalla congiuntura — i modelli di società e l'atteggiamento che avrebbero dovuto assumere i cristiani. In altre parole, avrebbe descritto ciò che era osservabile a prima vista, limitandosi ad affermare che la causa era nell'allontanamento dalla morale cattolica e a proporre come soluzione il ritorno ad essa: la carità avrebbe risolto gli squilibri provocati dall'egoismo.

Riportiamo, come esempio, l'opinione di Joseph Famerée: «innanzitutto sembra che l'*analisi* del male sociale sia del tutto insufficiente: la natura e le cause sono descritte soltanto brevemente. Anzi, l'*analisi* del male sociale fa riferimento all'aspetto morale, senza co-

¹⁵ Tra gli autori che sostengono che si è verificato un cambiamento di metodo nella elaborazione della Dottrina Sociale vi sono diverse posizioni; forse chi ha una posizione più estrema, fino a definire ideologico questo insegnamento del Magistero, è M.D. Chenu, a sua volta criticato, tra gli altri, da G. COTTIER, *La dottrina sociale della Chiesa come non-ideologia*, in «Communio», 6-2, 1981, 35-47. EPP, R., *A propos de «La doctrine sociale de l'Eglise comme ideologie» de M.D. Chenu*, in «Revue des Sciences Religieuses», 54-1, 1980, 78-88. R. COSTE, *Debats actuels sur la «Doctrine Sociale» de l'Eglise*, in «Esprit et Vie», 89, 1979, 513-517.

¹⁶ Al contrario, un profondo studioso di questi temi scrive: «Lungi dal relegare agli archivi i testi più antichi, i documenti recenti servono a chiarirli meglio, ma ne sono anche abbondantemente tributari»: P. DE LAUBIER, *Il pensiero sociale della Chiesa Cattolica*, Massimo, Milano 1986, 16.

gliere la dimensione *strutturale*: la complessità degli ingranaggi economici non viene per nulla esaminata. Il testo è cioè condizionato da un certo riformismo morale, che vede la povertà sociale più come un problema morale (soggettivo) che come disordine sociale oggettivo: si comprende quindi che le cause, le radici oggettive del male o le strutture (oggettive) di ingiustizia non siano state analizzate»¹⁷. A sua volta Chenù afferma: «la commozione evangelica di Leone XIII di fronte alla miseria della classe operaia (...) non l'ha portato ad una analisi strutturale delle cause di questa miseria. Grave lacuna che durerà a lungo nel pensiero e nell'azione pubblica della Chiesa, prigioniera così di un riformismo morale»; ed anche: «quando uno comincia a leggere la *Rerum Novarum* è un po' sorpreso nel constatare che, dopo aver annunciato il suo proposito di rivendicare per gli operai condizioni degne della loro umanità, il Papa non affronta l'analisi della situazione»¹⁸.

Molto diversa è l'opinione di Franco Biffi che, in un articolo pubblicato nel 1981, si chiede se la *Rerum Novarum* è un'enciclica «a-storica», e aggiunge che «è stata ripetutamente qualificata come “documento a-storico”»: la ragione di tale astoricismo andrebbe ricercata nella sua base più filosofica che religiosa e nel suo metodo deduttivo (...) A nostro modesto parere, è stato proprio Leone XIII

¹⁷ J. FAMEREE, *De Rerum Novarum à Octogesima Adveniens*, in «Nouvelle Revue Théologique», 104, 1982, 89 (la traduzione delle citazioni presenti in questo articolo è nostra). In senso analogo R. AUBERT, *La Chiesa Cattolica dalla crisi del 1848 alla prima guerra mondiale*, in AA.Vv., *Nuova storia della Chiesa*, Vol. 5/I: *La Chiesa nella Società Liberale*, Marietti, Torino 1977, in particolare p. 196.

¹⁸ M.D. CHENU, *La Dottrina Sociale della Chiesa*, 2ª ed., Queriniana, Brescia 1982, 18-19 e 26. Altri autori parlano dello scarso spessore storico dell'enciclica: «Leone XIII realizza la “mediazione” tra fede, diritto naturale e “questione operaia” seguendo un metodo rigidamente deduttivo. Il punto di partenza non è l'indagine storica. Le premesse da cui muove l'enciclica sono (...) le definizioni universali della «filosofia perenne» cristiana (...). Da questi principi sommi e sempre validi si deducono a priori, sia il modello sociale ideale, sia i relativi comportamenti a cui i cristiani (e tutti gli uomini onesti) sono tenuti. La conseguenza è che i problemi concreti (quali il conflitto tra lavoro e capitale, il salario, l'intervento dello Stato in economia, il sindacalismo, le condizioni di lavoro) sono certamente presenti a Leone XIII, non tanto però nel loro spessore storico e operativo, quanto piuttosto come momento dottrinale, come campo in cui verificare e “mediare” i principi etici del cristianesimo»: *Dalla «Rerum Novarum» ad oggi*, in «La Civiltà Cattolica», editoriale non firmato, 132-3, 1981, 350. Per giustificare queste opinioni si dice che, parlando dell'enciclica leoniana, Pio XI afferma che si basa su «immutabili principi, attinti dal tesoro della retta ragione e della divina Rivelazione» (QA, n. 3): ciò, tuttavia, non è in contrasto col fatto che Leone XIII abbia tenuto ugualmente conto, come cercheremo di dimostrare, dei «segni dei tempi».

a darci un lucido e coraggioso esempio di lettura dei «segni dei tempi». Certo, con quei limiti che è facile arguire; ma è pur sempre almeno una lettura embrionale concreta di un contesto storico¹⁹; ed infatti il «momento storico» non mancò nella fase preparatoria alla sua stesura ed è presente nello stesso testo dell'enciclica.

Hanno una posizione intermedia coloro che riconoscono che vi è attenzione al problema strutturale, ma ritengono che sia insufficiente: «in verità a rileggere (...) l'enciclica di Leone XIII si è colpiti dallo spazio abbastanza esiguo riservato alla descrizione della condizione operaia»²⁰.

Il miglior modo per superare la polemica è un attento studio dell'introduzione della *Rerum Novarum*, per accertare se sono recepiti gli elementi fondamentali della situazione socioeconomica della fine del secolo XIX, almeno per quanto riguarda l'aspetto più preoccupante — oggetto dell'enciclica —: la questione operaia.

III. Analisi della questione operaia nella «*Rerum Novarum*»

Esamineremo qui l'analisi fatta da Leone XIII nei nn. 1 e 2 dell'enciclica, per verificare quanto sia esatta — e giusta — la diagnosi dei mali socioeconomici dell'epoca.

Il Romano Pontefice descrive la questione operaria e le sue cause in modo sintetico, quasi telegrafico, il che dimostra la maturità e profondità della conoscenza del problema, che intende presentare con completezza e concisione, sottolineando i punti essenziali senza perdersi in analisi accessorie. Angelo Brucculeri sottolinea che la *Rerum Novarum* «entra nel cuore della complessa questione, ne scopre le cause, ne esamina i molteplici aspetti, e dà quella soluzione che la fede, la scienza, la storia potevano dettare all'alta mente del grande Pontefice. Nulla sfugge alla sua fine sagacia sui gravi problemi di diritto privato, di diritto pubblico, di diritto sociale riguardanti l'operaio nelle sue varie relazioni. Certamente il Papa non doveva

¹⁹ F. BIFFI, *A novant'anni della «Rerum Novarum»*, in «Rivista del Clero Italiano» 62, 1981, 951.

²⁰ PH. LAURENT, *La Chiesa e i poveri*, Messaggero Padova, Padova 1985, 97. Cfr. anche C. SORIA, *Elementos para una comprensión de la Doctrina Social: problemas epistemológicos y teológicos*, in AA.VV., «Dalla «Rerum Novarum» alla «Laborem Exercens»: verso l'anno 2000», Pont. Com. *Iustitia et Pax*, Roma 1982, soprattutto p. 126.

entrare negli avvolgimenti delle singole questioni secondarie: non faceva un corso di economia politica. Ma i grandi tratti ch'egli ha segnato, chiudono come quadro sintetico il problema propostosi in tutta la sua compensione»²¹. Il che presuppone un notevole impegno e lavoro, perché la questione era realmente complessa e le cause molteplici.

Quando si studia l'*iter* dell'enciclica, si nota che l'introduzione compare soltanto negli ultimi schemi, fu una delle parti più rielaborata ed è evidente la preoccupazione di Leone XIII di fare una descrizione accurata:

«Dato che un'ardente brama di novità agitava da tempo gli Stati, ne veniva come conseguenza che i desideri di cambiamenti si trasferissero infine dall'ordine politico al settore collegato dell'economia.

Infatti, i progressi incessanti dell'industria, le nuove strade aperte dalle professioni, le mutate relazioni tra padroni e operai; l'accumulo della ricchezza nelle mani di pochi, accanto alla miseria della moltitudine; la maggiore coscienza che i lavoratori hanno acquistato di sé, e di conseguenza una maggiore unione fra essi e inoltre il peggioramento dei costumi, tutte queste cose hanno fatto scoppiare un conflitto. In ogni luogo gli animi sono sospesi e in trepida attesa: e ciò basta per dimostrare quanti gravi interessi sono coinvolti. Questa situazione preoccupa e impegna l'ingegno degli scienziati, le riunioni degli esperti, le assemblee del popolo, le delibere dei legislatori, le decisioni dei governanti, al punto che oggi non c'è problema che impegni maggiormente l'umanità (...)

Comunque sia, è chiaro, ed in ciò tutti sono d'accordo, come necessiti estremamente venir in aiuto senza indugio e con opportuni provvedimenti alle classi subalterne, che per la maggior parte si trovano ingiustamente ridotte in miserrime condizioni.

Infatti accade che — soppresse nel secolo scorso le corporazioni di arti e mestieri, senza nulla sostituire la loro posto, mentre le istituzioni e le leggi venivano allontanandosi dallo spirito cristiano —, a poco a poco le circostanze hanno consegnato gli operai soli e indifesi *alla disumanità* dei padroni e alla sfrenata cupidigia della concorrenza.

Accrebbe il male un'usura divoratrice, che sebbene condannata tante volte dalla Chiesa, continua lo stesso, sotto altra specie, ad opera di ingordi speculatori. A tutto ciò si aggiunga il monopolio della produzione e del commercio, attuatosi nelle mani di pochi, al punto che pochissimi ricchi e straricchi hanno imposto un giogo quasi servile all'infinita moltitudine dei proletari»²².

In questo denso ed eloquente paragrafo è condensato tutto il problema della questione operaia alla fine del secolo XIX. Si possono distinguere una causa remota generale, sei punti descrittivi della si-

²¹ A. BRUCCULERI, *La restaurazione morale e la «Rerum Novarum»*, in «La Civiltà Cattolica», 71-1, 1920, 124.

²² RN, pp. 641-642, nn. 1 e 2.

tuazione dei lavoratori e quattro cause prossime o immediate dello sfruttamento dei lavoratori. Cercheremo di analizzarle, evidenziando l'importanza delle singole espressioni, ben misurate e studiate²³.

A. Causa remota della situazione

«Dato che un'ardente brama di novità agitava da tempo gli Stati, ne veniva come conseguenza che i desideri di cambiamenti si trasferissero infine dall'ordine politico al settore collegato dell'economia»²⁴.

Leone XIII non si limita a denunciare una situazione intollerabile, né ad una descrizione fenomenologica di ciò che avviene. Approfondisce l'analisi risalendo alle cause remote: il movimento intellettuale che, applicato all'economia, ha provocato la crisi.

L'affermazione che il male è passato dall'ordine politico a quello economico indica l'origine remota comune di tutti gli aspetti della questione sociale: nei diversi campi si manifesterà in modo diverso secondo le cause prossime, ma il punto di partenza è lo stesso. L'analisi delle cause remote si limita ad un accenno, avendone già parlato in modo esteso nelle altre encicliche. Per Leone XIII, in effetti, l'origine della «brama di novità» ha un momento concreto:

«quel deplorable e funesto spirito di novità che è sorto nel secolo XVI, prese per primo a sconvolgere la religione, passò poi naturalmente da questa nel campo filosofico, e quindi in tutti gli ordini della comunità civile»²⁵.

L'origine risale, perciò, al secolo XVI, quando i popoli incominciarono a farsi prendere dalla *rerum novarum cupiditas* ed ebbe inizio una grave crisi della filosofia «che consiste in una contestazione filosofica della filosofia stessa, una negazione che rivolge la ragione contro se stessa cercando di risolvere l'impulso filosofico in una sublimazione o trasformazione di impulsi sensibili»²⁶. Questo movimento si produsse soprattutto in cenacoli intellettuali, finché nel secolo XVIII iniziarono a manifestarsi le conseguenze nei modelli sociali e politici.

²³ Dopo un dettagliato studio dell'enciclica ci rifaremo nelle linee generali — seguendo la sua sistematizzazione — allo schema di Franco Biffi sulla descrizione del problema: cfr. F. BIFFI, *A novant'anni dalla «Rerum Novarum»*, cit., 952-955.

²⁴ RN, p. 641, n. 1.

²⁵ LEONE XIII, Enc. *Immortale Dei*, 1-XI-1885, n. 10 a).

²⁶ R. BUTTIGLIONE, *Etica e scienze umane*, in AA.VV., «Persona, verità e morale», Città Nuova, Roma 1987, 499.

In un altro passo il Papa dice:

«Certamente dove in filosofia mirano i *naturalisti* e i *razionalisti*, là riescono nelle cose morali e civili i partigiani del *liberalismo*, poiché applicano ai costumi e alla vita i principi posti da quelli. Infatti principio capitale del *razionalismo* è la sovranità dell'umana ragione, che ricusando la debita obbedienza alla ragione divina ed eterna, e proclamandosi indipendente, si fa a se stessa principio supremo e fonte e criterio della verità.

Ora allo stesso modo i seguaci del *liberalismo* pretendono che nella vita pratica non ci debba essere potere divino a cui obbedire, ma ognuno possa essere legge a se stesso; donde nasce quella filosofia morale, che chiamano *indipendente* e che, sottraendo sotto il pretesto di libertà, la volontà umana dall'osservanza dei divini precetti, suol dare agli uomini una licenza sconfinata. È facile capire dove arrivino tutte queste cose, alla fine, specie nell'ordine sociale (...). Messo nella sola e individuale ragione dell'uomo il criterio del vero e del bene, la distinzione del bene e del male sparisce; l'onesto e il disonesto non differiscono realmente fra loro, ma per l'opinione e il giudizio di ciascuno; il piacere arbitrario diviene lecito; e stabilita una morale che manca quasi affatto di forza da reprimere e ridurre al dovere le passioni turbulente, si spalancherà naturalmente la porta ad ogni corruzione»²⁷.

Queste parole di Leone XIII dimostrano una chiara consapevolezza: non accusa in generale alcune idee erranee dei problemi del suo tempo, ma le addita come causa di un sistema che non funziona, perché è stato modellato «a proprio arbitrio», senza far riferimento ai valori trascendenti dell'uomo. Le strutture politiche, sociali ed economiche sono ingiuste: determinano la questione sociale nelle diverse manifestazioni; ma al di sopra vi è l'ideologia che la alimenta. Non si tratta, quindi, di un riferimento a sistemi intellettuali o a modelli di società tra di loro indipendenti: i primi si attuano nei secondi e questi si ispirano a quelli.

I cambiamenti del secolo XIX — e la conseguente questione sociale — hanno un fondamento filosofico e, perciò, le cause non possono essere ridotte — come pretende il marxismo — all'ambito economico. Il cambiamento è culturale, sociale, politico, industriale, agricolo, ecc.; vi è una interdipendenza tra i diversi elementi che influenzano l'uno sull'altro. Il fatto che Leone XIII inizi l'analisi della situazione dall'origine comune dei problemi del suo tempo prova la maturità che aveva raggiunto della loro conoscenza.

Si può dire che la causa della questione operaia è l'incontro della rivoluzione liberale e della rivoluzione industriale, che nel secolo

²⁷ LEONE XIII, Enc. *Libertas*, 20-VI-1888, n. 10 a) e b).

XIX fa coincidere lo sviluppo crescente dei mezzi tecnici con la riduzione dei valori umani ai più bassi livelli e che in questa inversione di valori (l'uomo considerato come mezzo e gli strumenti come fine) sta essenzialmente il «problema sociale». «Le invenzioni e le trasformazioni economiche non producono necessariamente effetti, gli stessi effetti, indipendentemente dal quadro politico, intellettuale e sociale in cui si verificano. L'uomo può regolare od orientare nell'uno o nell'altro senso questi effetti. Le leggi «naturali» della tecnica e dell'economia agiscono inesorabilmente producendo anche risultati «naturali», soltanto se si accetta che debba essere così, che cioè questo sviluppo «naturale» non debba essere incanalato, modificato e disciplinato dall'azione dell'uomo. Non si può capire come si fece la Rivoluzione industriale e perché ebbe quelle conseguenze senza cogliere l'indissolubile relazione che vi fu tra il liberalismo illuminato e il capitalismo»²⁸.

Questo spiega perché il Papa rivendichi il diritto-dovere di intervenire: non si tratta di problemi meramente tecnici, ma di un sistema filosofico erroneo che, applicato all'economia, ha provocato la crisi²⁹; questa è la ragione d'essere della Dottrina Sociale della Chiesa ed è anche uno dei principali motivi per cui questa dottrina non dà soluzioni tecniche: una volta risolti i problemi etici ed umani, le difficoltà tecniche saranno facilmente superabili. Di qui che

«non è possibile trovare una soluzione valida, senza ricorrere alla religione e alla Chiesa»³⁰.

B. I sei parametri che descrivono la crisi

Individuata la causa remota, Leone XIII nel secondo paragrafo dell'enciclica descrive in modo quasi fotografico il conflitto, in sei punti; alcuni dei quali sono anche causa della situazione.

1) La Rivoluzione industriale e le sue conseguenze

«I progressi incessanti dell'industria, le nuove strade aperte dalle professioni»³¹.

²⁸ I. OLABARRI, *El hombre y el trabajo en la edad contemporánea a la luz de la «Laborem Exercens»*, in F. FERNANDEZ (cur.), *Estudios sobre la Enc. Laborem Exercens*, Ed. Católica, Madrid 1987, 110.

²⁹ Cfr. A. BRUCULERI, *La restaurazione morale e la «Rerum Novarum»*, cit., pp. 120-135.

³⁰ RN, p. 647, n. 13.

³¹ RN, p. 641, n. 1.

Si fa qui riferimento alla «rivoluzione industriale»: la rapida e profonda trasformazione dei sistemi di produzione, che con molti altri fattori, modificò radicalmente la vita delle persone e della società ed è molto più della introduzione di nuovi macchinari produttivi. Molti fattori concorsero a renderla possibile: la scoperta di nuove fonti di energie, le grandi invenzioni, la modernizzazione dei trasporti, i problemi dell'agricoltura che portano tante persone a trasferirsi nelle città, la concentrazione di capitali richiesta per sostenere i rischi della grande industria, ecc.

La rivoluzione industriale non nasce per generazione spontanea, ma è frutto di un processo storico, preceduto dalla trasformazione della mentalità borghese³². La nuova situazione causò, come vedremo, molti problemi agli operai, come le cicliche crisi economiche le cui conseguenze si ripercuotevano soprattutto sui lavoratori esposti alla disoccupazione. Un autore contemporaneo della *Rerum Novarum*, William Cunningham, parlando dell'industria tessile inglese, mise in evidenza che le invenzioni meccaniche e l'apertura dei prodotti inglesi ai mercati esteri rese l'industria meno stabile di quanto lo fosse prima della rivoluzione industriale; le oscillazioni furono più violente e maggiori furono le possibilità che alcuni concorrenti stranieri invadessero mercati fino a quel momento monopoli dell'industria inglese³³.

È importante sottolineare che, per quanto riguarda la rivoluzione industriale, il Pontefice non attribuisce ai nuovi metodi produttivi la colpa della questione operaia. Si può cogliere meglio il suo

³² La differenza è dovuta al fatto che «la borghesia non cerca di elevarsi al livello della nobiltà e di confondersi con essa, ma si afferma come classe più dotata e rivendica un mutamento delle strutture nelle quali si possano realizzare i suoi principi e modelli di azione. Il grande artefice della Rivoluzione Industriale fu, quindi, la borghesia polarizzata soprattutto ad arricchirsi e i cui sforzi sono rivolti alla mobilitazione dei beni economici. Perciò, la Rivoluzione Industriale trionfa soprattutto dove la borghesia è più solida e riesce ad inserirsi nei quadri direttivi della nazione, sostituendosi alla nobiltà»: V. VAZQUEZ DE PRADA, *Historia economica mundial*, volume II: *De la Revolucion Industrial a la Actualidad*, Rialp, Madrid 1974, 28.

³³ Cfr. W. CUNNINGHAM, *An Essay on Western Civilization in its Economics Aspects*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1898 (tr. it. *Saggio sulla civiltà occidentale nei suoi aspetti economici*, Vallecchi, Firenze 1973, 319; cfr. il paragrafo *La perdita della stabilità industriale*, pp. 318-320). Cunningham fa una analisi abbastanza obiettiva della situazione, non si limita a considerare gli inconvenienti della rivoluzione industriale ma ne mette in evidenza anche i molti aspetti positivi.

pensiero leggendo alcune parole dell'Enciclica *Graves de communi* sulle cause remote e prossime della crisi:

«Le gravi dispute, sopra l'economia sociale, che da qualche tempo perturbano non in una sola nazione la concordia degli animi, crescono ogni giorno e s'accendono tanto da impensierire giustamente e preoccupare anche gli uomini più prudenti. Furono falsi principi filosofici e morali, largamente diffusi, che originarono simili contese. Poi le invenzioni moderne dell'industria, la rapidità delle comunicazioni e una infinità di macchine volte a diminuire l'opera manuale e ad aumentare il guadagno inasprirono la questione. Da ultimo per le azioni malvagie di uomini turbolenti, approfonditosi il conflitto tra i ricchi e i proletari, le cose furono condotte a tal punto che gli Stati, turbati più spesso da sommosse, minacciano di essere travolti da grandi sciagure»³⁴.

2) Il sistema stabilisce tra il capitale e il lavoro una relazione antinomica

«Le mutate relazioni tra padroni e operai»³⁵.

In una atmosfera culturale permeata di individualismo e di utilitarismo, risultava più facile che i capitalisti rifiutassero ogni soluzione contraria ai loro interessi. Con il sistema del «laissez faire» i problemi si risolvono fatalmente a danno del più debole; il che porta alla esasperazione e determina uno stato di lotta permanente, con scioperi che spesso degenerano in gravi disordini.

La tensione nelle relazioni deriva dal fatto che i padroni avevano la libertà «pratica» — grazie al dogma della libera concorrenza e del guadagno che erano alla base del sistema liberale — di fare quanto era per loro più conveniente e gli operai una libertà «teorica» che li lasciava «soli e indifesi» nelle mani della «disumanità dei padroni», della «sfrenata cupidigia della concorrenza» e in balia delle circostanze di espansione o di crisi economica. L'operaio dell'industria si trovò quindi asservito in condizioni inumane di lavoro. Il Papa attuale, riferendosi all'antinomia capitale-lavoro, la definisce come:

«un cerchio molto importante di problemi, tra i quali si è venuto formando questo insegnamento nell'ultima fase, cioè nel periodo, la cui data, in certo senso simbolica, è l'anno della pubblicazione dell'enciclica *Rerum Novarum*.

³⁴ GDC, n. 1. «Non si condanneranno mai abbastanza simili abusi, ricordando ancora una volta solennemente che l'economia è al servizio dell'uomo. Ma se è vero che un certo capitalismo è stato la fonte di tante sofferenze, di tante ingiustizie e lotte fratricide, di cui perdurano gli effetti, errato sarebbe attribuire alla industrializzazione stessa dei mali che sono dovuti al nefasto sistema che l'accompagnava. Bisogna, al contrario, e per debito di giustizia riconoscere l'apporto insostituibile dell'organizzazione del lavoro e del progresso industriale all'opera dello sviluppo»: PAOLO VI, Enc. *Populorum progressio*, 26-III-1967, n. 26 (d'ora in poi PP).

³⁵ RN, p. 641, n. 1.

È noto che in tutto questo periodo, il quale non è affatto ancora terminato il problema del lavoro è stato posto in base al grande *conflitto*, che nell'epoca dello sviluppo industriale e insieme con esso si è manifestato *tra il «mondo del capitale» e il «mondo del lavoro»*, cioè tra il gruppo ristretto, ma molto influente, degli imprenditori, proprietari o detentori dei mezzi di produzione, e la più vasta moltitudine di gente che era priva di questi mezzi, e che partecipava, invece, al processo produttivo esclusivamente mediante il lavoro. Tale conflitto è stato originato dal fatto che i lavoratori mettevano le loro forze a disposizione del gruppo degli imprenditori, e che questo, guidato dal principio del massimo profitto della produzione, cercava di stabilire il salario più basso possibile per il lavoro eseguito dagli operai. A ciò bisogna aggiungere anche altri elementi di sfruttamento collegati con la mancanza di sicurezza del lavoro ed anche di garanzie circa le condizioni di salute e di vita degli operai e delle loro famiglie»³⁶.

La trasformazione radicale nelle relazioni di lavoro, nasce da correnti di pensiero materialiste ed economiciste, che portano all'errore pratico di considerare l'operaio come un mero mezzo produttivo. Giovanni Paolo II lo afferma con molta chiarezza:

«Evidentemente l'antinomia tra lavoro e capitale qui considerata — *l'antinomia* nel cui quadro *il lavoro è stato separato dal capitale e contrapposto ad esso*, in un certo senso onticamente, come se fosse un elemento qualsiasi del processo economico — ha inizio non solamente nella filosofia e nelle teorie economiche del secolo XVIII, ma molto più ancora in tutta la prassi economico-sociale di quel tempo, che era quello dell'industrializzazione che nasceva e si sviluppava precipitosamente, nella quale si scopriva in primo luogo la possibilità di moltiplicare grandemente le ricchezze materiali, cioè i mezzi, ma si perdeva di vista il fine, cioè l'uomo, al quale questi mezzi devono servire. Proprio questo *errore* di ordine pratico ha *colpito* prima di tutto il lavoro umano, *l'uomo del lavoro»*³⁷.

Proprio questo è l'errore che evidenzia Leone XIII: subordinare il lavoro al capitale, aver stabilito tra di essi un rapporto capovolto ed antitetico.

3) Si verifica una sperequazione nella distribuzione delle ricchezze

«L'accumulo della ricchezza nelle mani di pochi, accanto alla miseria della moltitudine»³⁸.

Con questa affermazione Leone XIII constata il risultato ottenuto dal sistema capitalista liberale nell'ultima decade del secolo. Fu

³⁶ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Laborem exercens*, 14-IX-1981, n. 11 a) e b) (d'ora in poi LE).

³⁷ LE, n. 13 d).

³⁸ RN, p. 641, n. 1

un aspetto che preoccupò il Papa dagli inizi del suo pontificato: «il conflitto tra poveri e ricchi, al di fuori di ogni prospettiva trascendente e quando le energie evangeliche fanno difetto, sfocia nei due termini d'una alternativa vecchia come la storia: "Accade necessariamente che la più gran parte del genere umano sia ridotta alla vile condizione di schiavitù, come si è visto lungamente presso le nazioni pagane, o che la società sia agitata da disordini continui e devastata da rapine e brigantaggio" (Leone XIII, Enciclica *Quod apostolici muneris*, 28-XII-1878)»³⁹. La società era in effetti divisa in due classi molto diverse e contrapposte:

«l'una, esigua di numero, che godeva di quasi tutte le comodità arretrate in sì grande abbondanza dalle invenzioni moderne; l'altra composta da un'immensa moltitudine di operai i quali, oppressi da rovinosa miseria, invano s'affannavano per uscire dalle loro strettezze»⁴⁰.

Leone XIII non si limita a segnalare un dato facilmente osservabile, ma esprime un giudizio: si tratta di una ingiustizia alla quale è necessario porre rimedio. L'estrema povertà dei proletari è contraria alla giustizia, perché usufruiscono delle ricchezze soltanto una parte — piccola — di coloro che hanno cooperato a produrla: i padroni. È invece una verità inconfutabile che:

«a darci questi beni è di necessità ed efficacia somma l'opera e l'arte dei proletari, sia che si applichi all'agricoltura, sia che si eserciti nelle officine. Somma, diciamo, poiché si può affermare con verità che il lavoro degli operai è quello che produce la ricchezza degli Stati.

È quindi giusto che il governo s'interessi dell'operaio, facendo sì che egli partecipi in qualche misura di quella ricchezza che esso medesimo produce»⁴¹.

In questa analisi vi è un'altra osservazione: la povertà operaia è diversa dalla povertà che sempre c'è stata nei secoli. Non si tratta di un problema congiunturale ma strutturale: il sistema capitalista liberale ha prodotto l'ingiusta distribuzione delle ricchezze. Ciò in quanto la libertà capitalista favoriva soltanto i potenti, che potevano indirizzare la produzione e il consumo al proprio interesse e potevano, con la loro capacità di far pressione sulle istituzioni, influire

³⁹ P. DE LAUBIER, *Il pensiero sociale della Chiesa Cattolica*, cit., 23.

⁴⁰ QA, n. 3. Cfr. anche MM, n. 14.

⁴¹ RN, p. 657, n. 27. A questo riguardo il Papa dedica un paragrafo dell'enciclica sulla necessità di diffondere la proprietà tra gli operai: «le leggi debbono favorire questo diritto, e fare in modo che cresca il più possibile il numero dei proprietari»: RN, p. 663, n. 38.

sul mercato, teoricamente concorrenziale e libero. Perciò il Papa afferma:

«I violenti mutamenti sociali hanno prodotto la divisione della società in due classi separate da un abisso profondo. Da una parte una fazione strapotente, perché straricca, la quale, avendo in mano ogni sorta di produzione e commercio, sfrutta per sé tutte le sorgenti della ricchezza, ed esercita pure nell'andamento dello Stato una grande influenza. Dall'altra una moltitudine misera e debole, dall'animo esacerbato e pronto sempre a tumulti»⁴².

In un altro passo dell'enciclica si denuncia questa situazione aggravata dall'influenza che i potenti esercitano sullo Stato: è una ingiustizia che il potere politico si occupi preferibilmente degli interessi dei ricchi a danno degli operai⁴³. Perciò il Pontefice invoca come necessaria ed urgente «una più equa ripartizione della ricchezza nazionale»⁴⁴.

4) La situazione ha favorito una crescente solidarietà operaia

«La maggiore coscienza che i lavoratori hanno acquistato di sé, e di conseguenza una maggiore unione fra essi»⁴⁵.

Questa frase sintetizza un intero capitolo della storia sociale del mondo operaio del secolo XIX. «La meccanizzazione dell'industria richiedeva una concentrazione della mano d'opera nei posti di lavoro. Le macchine erano costose e spesso pesanti e bisognava installarle in appositi edifici. La produzione meccanizzata richiedeva, per un maggiore rendimento delle macchine, un lavoro continuo e una dedizione esclusiva dell'operaio al lavoro per tutta la giornata. La divisione del lavoro, conseguenza della meccanizzazione, veniva facilitata dalla concentrazione di tutto il processo in una stessa fabbrica o in fabbriche contigue. Perciò, la meccanizzazione superò il sistema tradizionale di lavoro artigiano, disperso, e promosse una nuova forma, il *factory system*, caratterizzato dalla concentrazione degli operai in stabilimenti industriali»⁴⁶.

⁴² RN, p. 663, n. 39.

⁴³ «Essendo assurdo provvedere ad una parte di cittadini e trascurare l'altra, è stretto dovere dello Stato prendersi la dovuta cura del benessere dei lavoratori: non facendolo, si offende la giustizia che vuole si renda a ciascuno il suo»: RN, p. 656, n. 27 a).

⁴⁴ RN, p. 663, n. 38.

⁴⁵ RN, p. 641, n. 1.

⁴⁶ V. VAZQUEZ DE PRADA, *Historia económica mundial*, t. II, cit., 61-62. Sulla relazione tra la concentrazione urbana e la trasformazione delle strutture agrarie, cfr. *Ibid.*, 39; tra la stessa e la meccanizzazione dell'industria, cfr. *Ibid.*, 56. Sulla costituzione dei grandi centri urbani e le sue cause, cfr. *ibid.*, 189-193.

La concentrazione di un gran numero di operai nelle città rese possibile una presa di coscienza e un'azione collettiva che sarebbe stata difficile suscitare nei lavoratori agricoli; la «massa» di operai, che condivide lo stesso ritmo di vita e ha le stesse aspirazioni e sofferenze, avverte la necessità di una reciproca solidarietà. Gli operai agglomerati nei centri industriali, i disagi e la mancanza di alloggi decorosi, le sofferenze comuni, la contiguità con coloro che soffrivano la stessa situazione, andarono creando una evidente comunità di interessi e resero il malessere più consapevole e più intollerante. L'unione nella sofferenza accrebbe i legami e rese evidente la necessità della solidarietà.

Il Pontefice considera la crescente solidarietà tra i lavoratori un fattore positivo che darà un importante contributo alla soluzione della questione operaia. La maggiore unione tra gli operai porta alla nascita dei sindacati, prima illegali e poi con una libertà riconosciuta che Leone XIII rileva con soddisfazione.

«Vediamo con piacere formarsi ovunque associazioni di questo genere, sia di soli operai, sia miste di operai e padroni, ed è desiderabile che crescano di numero e di operosità»⁴⁷.

Giovanni Paolo II parlando della questione operaia nell'enciclica *Laborem exercens*, ricorda l'origine della solidarietà tra i proletari, sinteticamente descritta da Leone XIII:

«Tale questione — con i problemi ad essa connessi — ha dato origine ad una giusta reazione sociale, ha fatto sorgere e quasi irrompere un grande slancio di solidarietà tra gli uomini del lavoro e, prima di tutto, tra i lavoratori dell'industria. L'appello alla solidarietà e all'azione comune, lanciato agli uomini del lavoro — soprattutto a quelli del lavoro settoriale, monotono, spersonalizzante nei complessi industriali, quando la macchina tende a dominare sull'uomo — aveva un suo importante valore e una eloquenza dal punto di vista dell'etica sociale. Era la reazione *contro la degradazione dell'uomo come soggetto del lavoro*, e contro l'inaudito, concomitante sfruttamento nel campo dei guadagni, delle condizioni di lavoro e di previdenza per la persona del lavoratore. Tale reazione ha riunito il mondo operaio in una comunità caratterizzata da una grande solidarietà»⁴⁸.

5) La questione operaia non è soltanto un fatto economico: è soprattutto un problema morale

«Il peggioramento dei costumi»⁴⁹.

⁴⁷ RN, p. 664, n. 40.

⁴⁸ LE, n. 8 a).

⁴⁹ RN, p. 641, n. 1.

Si tratta di una delle denunce più importanti dell'analisi leoniana della situazione dell'epoca. A prima vista queste parole potrebbero sembrare una generica accusa dell'immoralità. Ma vedremo che non è così, perché colgono il nucleo delle strutture socioeconomiche del liberalismo.

Nell'ambiente dell'epoca, come frutto delle idee illuministe, vi era una illimitata fiducia nel progresso dell'umanità inteso come sviluppo materiale. Questo punto della *Rerum Novarum* evidenzia ciò che, più tardi, dirà Paolo VI:

«Ogni crescita è ambivalente. Necessaria onde permettere all'uomo di essere più uomo, essa lo rinserra come in una prigione, quando diventa il bene supremo, che impedisce di guardare oltre»⁵⁰.

Perciò Leone XIII, mentre loda il progresso e i beni che porta all'umanità, indica anche quanto sia insufficiente a soddisfare le ansie di trascendenza dell'uomo e i danni che provoca quando è in contrasto con queste aspirazioni, come avvenne durante la rivoluzione industriale⁵¹.

Le parole della *Rerum Novarum* sulla decadenza dei costumi, esaminata nel quadro dell'analisi storica, assumono un preciso rilievo: Leone XIII evidenzia il rapporto che vi è tra la corruzione dei costumi e le strutture economiche imperanti; segnala il fatto e sottolinea soprattutto le conseguenze dei peccati personali sulla società. Approfondendo l'analisi, il Magistero successivo svilupperà l'altro aspetto: l'influsso delle strutture sulle azioni personali. L'aver indicato questa relazione è uno dei meriti principali dell'analisi del Papa ed è un punto fondamentale della sua diagnosi, come è stato messo in

⁵⁰ PP, n. 19.

⁵¹ «La Chiesa non osteggia le cose nuove trovate: non contrasta che sempre più si cerchi d'ingentilire e rendere agiata la vita; che anzi nemica dell'inerzia e dell'ozio vuole che l'ingegno umano fruttifichi copiosamente con l'esercizio e la cultura: incoraggia ogni maniera di arti e mestieri; e colla sua virtù santificando il lavoro, fa il possibile perché l'uomo, mentre esercita l'ingegno e la mano, non perda di vista Iddio e i beni eterni»: LEONE XIII, Enc. *Immortale Dei*, 1-XI-1885, n. 17 b). Perché non si dimentichi che questo aspetto trascende l'uomo: «Noi abbiamo fatto cenno di proposito ai doveri morali e religiosi. Infatti alcuni pensano e fanno sì che tale opinione rimanga nel popolo, essere la cosiddetta *questione sociale* soltanto di carattere *economico*; al contrario con certezza essa è principalmente morale e religiosa, e che perciò bisogna scioglierla secondo le leggi morali e religiose (...). E questa è veramente la causa per cui Noi non abbiamo mai esortato i cattolici a fondare società ed altrettante istituzioni per un migliore avvenire della plebe, senza raccomandare ad un tempo di fondarle sotto la guida della religione e arricchirle con il suo costante aiuto»: GDC, n. 8.

evidenza da Giovanni Paolo II nell'enciclica commemorativa del xx anniversario dell'Enciclica *Populorum progressio*, che si possono applicare al nostro caso:

«In un documento pastorale, come il presente, un'analisi limitata esclusivamente alle cause economiche e politiche del sottosviluppo (e, fatti i debiti riferimenti, anche del cosiddetto supersviluppo) sarebbe incompleta. È necessario, perciò, individuare le cause di ordine morale che, sul piano del comportamento degli uomini considerati *persone responsabili*, interferiscono per frenare il corso dello sviluppo e ne impediscono il pieno raggiungimento»⁵².

Dopo questa analisi morale delle strutture sociali, conclude:

«Ho voluto introdurre questo tipo di analisi soprattutto per indicare quale sia la vera *natura* del male a cui ci si trova di fronte nella questione dello "sviluppo dei popoli": si tratta di un *male morale*, frutto di *molti peccati*, che portano a "strutture di peccato". Diagnosticare così il male significa identificare esattamente, a livello della condotta umana, *il cammino da seguire* per superarlo»⁵³.

Nel paragrafo successivo preciseremo meglio il ruolo che ebbe la separazione dell'etica dall'economia nella genesi della situazione: il liberalismo economico ha influito in modo decisivo sul «peggioramento dei costumi».

6) La questione sociale, come contrapposizione di classi

«Hanno fatto scoppiare un conflitto»⁵⁴.

La parte descrittiva si conclude con la presentazione dell'aspetto più evidente della questione operaia: la reazione dei lavoratori. Leone XIII considera la questione operaia come il problema centrale delle molte difficoltà sociali. Su questo scontro afferma:

«In ogni luogo gli animi sono sospesi e in trepida attesa: e ciò basta per dimostrare quanti gravi interessi sono coinvolti. Questa situazione preoccupa e impegna l'ingegno degli scienziati, le riunioni degli esperti, le assemblee del popolo, le delibere dei legislatori, le decisioni dei governanti, al punto che oggi non c'è problema che impegni maggiormente l'umanità»⁵⁵.

Seppe, quindi, in un momento complesso, individuare l'aspetto più urgente e rappresentativo della questione sociale dell'epoca. La diagnosi è esatta. L'importanza della questione sociale nella nostra

⁵² GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-XII-1987, n. 35 b).

⁵³ *Ibid.*, n. 37.

⁵⁴ RN, p. 641, n. 1.

⁵⁵ RN, p. 641, n. 1.

epoca deriva infatti in gran parte dei gravi problemi e conflitti che provocò la reazione dei lavoratori dell'industria. Tale reazione fu provocata sia dalla difficile situazione materiale in cui si trovava il proletariato industriale sia da diversi fattori spirituali⁵⁶.

In un altro passo dell'enciclica Leone XIII segnala l'aspetto paradossale di questa lotta — dato che il capitale e il lavoro concorrono insieme alla produzione —, e la necessità di comporre il dissidio tra le classi ed eliminare il male alla radice:

«L'una ha bisogno assoluto dell'altra: né può sussistere capitale senza lavoro, né lavoro senza capitale. La concordia fa la bellezza e l'ordine delle cose, mentre un perpetuo conflitto non può dare che confusione e barbarie»⁵⁷.

Il Papa non soltanto nega che la lotta di classe possa risolvere la questione operaia, ma condanna la visione della storia come una continua lotta fra le categorie sociali:

«Nella presente questione, l'errore maggiore è questo: supporre una classe sociale nemica naturalmente dell'altra; quasi che la natura abbia fatto i ricchi ed i proletari per combattersi fra loro in lotta perpetua: cosa tanto contraria alla ragione e alla verità. Invece è verissimo che, come nel corpo umano le varie membra si accordano insieme e formano quel tutto armonico che si chiama simmetria, così nella società le classi sociali sono destinate per natura ad armonizzarsi e ad equilibrarsi tra loro»⁵⁸.

Ritiene però, come abbiamo visto, legittime le rivendicazioni operaie. Giovanni Paolo II ha approfondito questo aspetto dell'ana-

⁵⁶ È importante non dimenticare «il ruolo che ebbero i fattori spirituali: la coscienza naturale che ogni uomo ha della dignità personale, la convinzione che ogni cristiano ha dell'uguaglianza fondamentale di tutti gli uomini, il sentimento naturale di indignazione di fronte all'ingiustizia e alla disuguaglianza ingiustificate e, perché no, gli stessi ideali del liberalesimo illuminato espressi dalla trilogia rivoluzionaria: "Libertà, Uguaglianza, Fraternità"»: I. OLABARRI, *El hombre y el trabajo en la edad contemporánea*, cit., 115-116.

⁵⁷ RN, p. 649, n. 15. Paolo VI, nel 1971, sottolineò il paradossale antagonismo descritto da Leone XIII: «Si moltiplicò la produzione e la ricchezza da un lato, si creò una moltitudine di lavoratori, poveri e soggetti, dall'altro; si delinearono in forma nuova le classi della società, divise ed opposte da enormi sperequazioni economiche; si polarizzò intorno a due termini, capitale e lavoro, questa paradossale situazione, l'associazione necessaria, cospirante ad un'opera comune, la produzione, e la dissociazione degli animi e degli interessi fino alla lotta sistematica fra coloro ch'erano impegnati nel fatto produttivo, creando così una società stretta allo stesso tempo ad una inevitabile collaborazione ed a un inevitabile conflitto»: PAOLO VI, *Omelia nel LXXX della «Rerum Novarum»*, 16-V-1971, IPVI, IX, 1971, 428-429.

⁵⁸ RN, pp. 648-649, n. 15.

lisi, distinguendo tra la «lotta per la giustizia sociale» e la «lotta di classe»⁵⁹:

«sulle orme dell'enciclica *Rerum Novarum* e di molti documenti successivi del Magistero della Chiesa bisogna francamente riconoscere che fu giustificata, dal punto di vista della morale sociale, la reazione contro il sistema di ingiustizia e di danno, che gridava vendetta al cospetto del Cielo, che pesava sull'uomo del lavoro in quel periodo di rapida industrializzazione»⁶⁰.

Una lotta sociale che, agli inizi dell'ultima decade del secolo scorso, aveva raggiunto l'apice, come testimoniano due avvenimenti: «la pubblicazione della quinta edizione del Manifesto comunista con una prefazione di Engels, che annunciava prossimo il rivolgimento violento delle istituzioni politiche e sociali dell'Occidente, al quale avrebbero dato man forte anche i lavoratori d'oltreoceano; e la proclamazione del programma di Erfurt, elaborato da Kautsky, contenente un appello non meno infuocato alla rivolta contro l'ordine esistente, in nome degli interessi dei lavoratori»⁶¹.

Diminuire la virulenza di questa lotta funesta in cui si dibatteva la società umana fu uno dei fini che si propose Leone XIII con la *Rerum Novarum*⁶².

C. Cause prossime della questione operaia

Dopo aver indicato la causa remota e descritto i vari aspetti della società che influirono sulla crisi, Leone XIII approfondisce l'analisi e individua quattro cause prossime della «questione operaia».

1) Soppressione delle corporazioni

«Sopprese nel secolo scorso le corporazioni di arti e mestieri, senza nulla sostituire al loro posto (...), a poco a poco le circostanze hanno consegnato gli ope-

⁵⁹ Cfr. LE, n. 20 b).

⁶⁰ LE, n. 8 b).

⁶¹ F. VITO, *L'economia a servizio dell'uomo: caposaldo della dottrina sociale cattolica*, in «Vita e Pensiero» 44, 1961, 146.

⁶² Cfr. LEONE XIII, Lettera al Card. Gibbons *Multiplex causa*, 9-VII-1891, in «Leonis XIII, Acta» Vol. XI, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz 1971, 227-228. È interessante notare che due anni prima il card. Gibbons aveva scritto: «chiunque cerchi di seminare discordia tra il capitalista e il lavoratore, è un nemico dell'ordine sociale (...). Se questo scritto avrà contribuito in piccola misura a unire i detentori del capitale con i figli del lavoro, mi sentirò ampiamente ripagato»: J. GIBBONS, *Our Christian Heritage*, John Murphy Co., Baltimore 1889, 443.

rai soli (...) *alla disumanità* dei padroni e alla sfrenata cupidigia della concorrenza»⁶³.

La soppressione delle antiche corporazioni, che per sette secoli avevano disciplinato i rapporti di lavoro, è la prima delle cause prossime individuate da Leone XIII. Essa ha privato gli operai di uno strumento di difesa dei loro interessi: li lascia isolati di fronte ai potenti industriali, che in questo modo possono imporre arbitrariamente le «regole del gioco».

Questa diagnosi non vuole difendere le antiche corporazioni, né considera la loro soppressione la causa dello sfruttamento degli operai. Leone XIII è consapevole che uno dei motivi che ne determinò la scomparsa è che quelle strutture sociali non seppero far fronte alle innovazioni della società industriale: furono messe in crisi dai progressi dell'industria e divennero incompatibili con le nuove esigenze, le comunicazioni che ampliano i mercati, le società anonime, i grandi centri industriali, ecc.

Perciò il Papa dice che:

«I progressi della cultura, le nuove abitudini e gli accresciuti bisogni della vita esigono che questi sodalizi si adattino alle condizioni attuali»⁶⁴.

D'altra parte, al di là dei buoni servizi resi alla società e ai lavoratori, non si può idealizzare il funzionamento delle unioni medioevali: si trattava di una organizzazione con difetti evidenti, soprattutto quando venne meno lo spirito cristiano che le animava all'inizio. Gli operai difficilmente potevano diventare «maestri»; il monopolio sui lavori poteva dar luogo ad arbitri e costituiva una remora per il progresso; il potere pubblico giunse ad esercitare su di esse una pressione soffocante e trasformò i titoli di «maestro» e «giurato» in uno strumento politico. Questi difetti furono causa di molti abusi e tale organizzazione aveva indubbiamente bisogno, alla fine del secolo XVIII, di grandi riforme e di un particolare adeguamento alla realtà.

⁶³ RN, pp. 641-642, n. 2. La frase omessa nella citazione riguarda l'aspetto legislativo, che esamineremo nel punto seguente; si deve, tuttavia, tenere presente che «soli e indifesi» si riferisce ad entrambe le cause: soli per l'impossibilità di associarsi per difendere i propri diritti, indifesi non soltanto perché le leggi non li tutelavano, ma anche perché ne consentivano lo sfruttamento.

⁶⁴ RN, p. 664, n. 40.

Questa era la situazione delle corporazioni quando nel 1791 l'Assemblea Costituente francese approvò la legge Chapelier⁶⁵, con la quale, «venivano soppresse le corporazioni d'arti e mestieri allora vigenti; e veniva nello stesso tempo abolita la formazione di qualsivoglia associazione professionale, anche di fatto, che potesse comunque incidere sulle libertà dei singoli in campo economico»⁶⁶. Lo stesso deputato Chapelier spiegava i motivi che — secondo lui — rendevano necessaria la soppressione: «non deve essere permesso ai cittadini di certe professioni di riunirsi per i loro pretesi interessi comuni; non v'hanno più corporazioni nello Stato, non v'ha che l'interesse individuale di ognuno e l'interesse generale di tutti. Non è lecito ad alcuno di rappresentare un interesse intermediario ai cittadini, né di separarli dalla cosa pubblica con un interesse corporativo. Spetta alle libere convenzioni individuali di fissare la giornata per ogni operaio; e spetta al singolo operaio mantenere il contratto che ha fatto con colui che l'impiega»⁶⁷. Questa legislazione si estese rapidamente e molti paesi d'Europa e d'America la adottarono⁶⁸.

L'individuazione della soppressione delle corporazioni come una delle cause della questione operaia non è marginale. Non si tratta, infatti, di prendere atto che gli operai sono indifesi di fronte ai padroni, ma di un aspetto fondamentale dell'esame del problema, che riguarda le stesse strutture economiche. Le corporazioni furono l'ordinamento socioeconomico che disciplinò e organizzò le strutture produttive; con la loro soppressione l'industrializzazione — e la conseguente proletarizzazione — si sviluppò in modo selvaggio, senza la

⁶⁵ La legge ebbe dei precedenti. Prima della Rivoluzione francese, nel 1776, il ministro Turgot promulgò un decreto che sopprimeva le corporazioni e proclamava la libertà nel mondo del lavoro. Questa decisione trovò l'opposizione di coloro che ne volevano correggere gli abusi e adeguarle alle esigenze moderne: non ritenevano necessario abolirle, quanto piuttosto riformarle. L'opposizione vinse quando Turgot fu destituito e il decreto fu annullato. Il 17 marzo 1791 l'Assemblea Costituente dichiarò però definitivamente soppresse tutte le corporazioni. Il 15 giugno dello stesso anno questa risoluzione fu completata da un decreto-legge, che sarà noto con il nome del suo promotore.

⁶⁶ P. PAVAN, *L'ordine sociale*, Marietti, Torino 1953, 148.

⁶⁷ CHAPELIER, citato in *Ibid.*, 149; il testo dei tre primi articoli della legge è recepito in *Ibid.*, 148.

⁶⁸ Verso il 1815-1820 le corporazioni erano soppresse in quasi tutti i paesi dell'Europa. Continuarono ad esistere fino agli anni 1854-1860 soltanto in Prussia e in alcuni Stati germanici. Così Giovanni XXIII sintetizza lo stato giuridico delle associazioni nell'epoca della *Rerum Novarum*: «le associazioni sindacali, a seconda dei Paesi, o vietate o tollerate o considerate di diritto privato»: MM, n. 12.

creazione di una struttura sostitutiva capace di favorire l'armonia degli interessi di classe.

Perciò, l'analisi che mette in evidenza questa causa è certamente strutturale: prende in considerazione il fatto storico nei suoi aspetti tecnici.

Il liberalesimo ebbe bisogno di distruggere le associazioni intermedie: i pareri sono unanimi⁶⁹. Il regime giuridico dei lavoratori da esso propugnato si basava sulla libertà di lavoro e si può sintetizzare in tre proposizioni:

1. Soppressione di ogni norma giuridica che rendesse difficile o impedisce il trasferimento della mano d'opera.
2. Soppressione delle corporazioni o associazioni.
3. Libertà di patti e condizioni del lavoro tra padroni ed operai⁷⁰.

È importante evidenziare — come si può notare nelle parole di Chapelier — che il motivo della soppressione delle antiche corporazioni non fu la loro inadeguatezza. Fu invece conseguenza della ideologia del capitalismo liberale: non fu frutto di una analisi della società del tempo, ma — paradossalmente — una premessa del nuovo ordinamento sociale che si imponeva alla società. Il ruolo che ebbe la soppressione delle corporazioni — con tutto il suo peso ideologico — sulla questione operaia spiega la ferma rivendicazione di Leone XIII del diritto di associazione. Il sistema è privo di un elemento indispensabile per far fronte ai problemi del proletariato. Perciò

⁶⁹ «La visione liberale dell'uomo, nei suoi aspetti più radicali, richiedeva la distruzione e di fatto distrusse quelle che siamo soliti definire istituzioni intermedie, per eliminare ogni ostacolo all'azione della libertà individuale. Ad esempio, furono proibite le associazioni e le corporazioni; e, per gli stessi motivi, furono proibiti, per circa cento anni, tutti i tentativi di associazioni di lavoratori; tentativi più volte ripetuti perché, negate in teoria e in pratica le capacità associative della natura umana, la forza delle cose faceva comparire un gran numero di associazioni di ogni tipo, nonostante le proibizioni legali. Il primo e più importante diritto per il quale l'operaio dell'industria dovette lottare, e fino alla fine del secolo XIX non lo conseguì nei paesi più sviluppati, fu il diritto di associazione, condizione in un certo senso necessaria per tutti gli altri»: I. OLABARRI, *El hombre y el trabajo en la edad contemporánea*, cit., 118. Cfr. anche: W. CUNNINGHAM, *Saggio sulla civiltà occidentale nei suoi aspetti economici*, cit., 322; P. PAVAN, *L'ordine sociale*, cit., cap. VIII: *Le origini storiche del sindacalismo*, 145-163.

⁷⁰ Cfr. V. VAZQUEZ DE PRADA, *Historia economica mundial*, t. II, cit., 167-168, dove vi è la spiegazione del contenuto di ogni norma.

— come ricorda Pio XI — era necessario lamentare la mancanza di questo mezzo di tutela dei lavoratori, dato che

«con ingiustizia esosa negavano il diritto naturale di associarsi proprio a quelli che più ne avevano bisogno per difendersi dallo sfruttamento dei potenti»⁷¹.

Giovanni Paolo II conferma l'esattezza di questa diagnosi:

«L'esperienza storica insegna che le organizzazioni di questo tipo sono un indispensabile *elemento della vita sociale*, specialmente nelle moderne società industrializzate»⁷².

Rappresentano, quindi, un «indispensabile elemento» della vita sociale, sicché la loro mancanza nell'ordinamento economico implica una sua mancanza strutturale.

2) L'astensionismo dello Stato e il conseguente vuoto legislativo ha permesso lo sfruttamento degli operai

«Mentre le istituzioni e le leggi venivano allontanandosi dallo spirito cristiano, a poco a poco le circostanze hanno consegnato gli operai (...) indifesi *alla disumanità* dei padroni e alla sfrenata cupidigia della concorrenza»⁷³.

Leone XIII considera la mancanza di una legislazione a tutela dei lavoratori come la seconda causa immediata dello sfruttamento operaio: si è verificato un vuoto legale nella tutela dei diritti dei lavoratori. Secondo il Romano Pontefice questo vuoto è una omissione dello Stato ai suoi doveri. Il pensiero del Papa al riguardo è chiaro; dopo aver illustrato i doveri del potere pubblico in questo campo, conclude:

«I governanti dunque debbono in primo luogo concorrervi in maniera generale con tutto il complesso delle leggi e delle istituzioni politiche, ordinando e amministrando lo Stato in modo che ne risulti naturalmente la pubblica e privata prosperità (...); e ciò di suo pieno diritto e senza dar sospetto d'indebite ingerenze, giacché provvedere al bene comune è ufficio e competenza dello Stato. E quanto maggiore sarà la somma dei vantaggi che provengono da questa previdenza per tutti tanto minore bisogno vi sarà di tentare altre vie a vantaggio degli operai»⁷⁴.

⁷¹ QA, n. 30.

⁷² LE, n. 20 a).

⁷³ RN, p. 642, n. 2.

⁷⁴ RN, p. 656, n. 26.

Il non intervento dello Stato in campo economico è uno dei pilastri del liberalesimo. Giovanni Paolo II lo denuncia in perfetta sintonia con Leone XIII: l'ingiusto stato di cose

«era favorito dal sistema socio-politico liberale che, secondo le sue premesse di economismo, rafforzava e assicurava l'iniziativa economica dei soli possessori del capitale, ma non si preoccupava abbastanza dei diritti dell'uomo del lavoro, affermando che il lavoro umano è soltanto uno strumento di produzione e che il capitale è il fondamento, il coefficiente e lo scopo della produzione»⁷⁵.

Se si accetta la dottrina liberale, lo Stato limita le sue funzioni all'ambito «poliziesco»: si preoccupa della libertà e dell'ordine economico in modo negativo; ad esempio, elimina tutto ciò che si oppone al funzionamento senza ostacoli delle leggi «naturali» dell'economia, proibisce le associazioni perché le considera una limitazione della libertà individuale e, quindi, si mantiene al margine della vita economica, senza promuovere una politica economica e sociale che impedisca le conseguenze negative — almeno per molti — di un processo di industrializzazione abbandonato a se stesso. Giovanni XXIII, ricordando l'epoca della *Rerum Novarum*, precisa che tutto ciò è una conseguenza necessaria della causa remota della questione sociale:

«Come è noto, allora la concezione del mondo economico più diffusa e maggiormente tradotta nella realtà era una concezione naturalistica, che nega ogni rapporto tra morale ed economia. Motivo unico dell'operare economico, si affermava, è il tornaconto individuale. Legge suprema regolatrice dei rapporti tra gli operatori economici è una libera concorrenza senza alcun limite. Interessi dei capitali, prezzi delle merci e dei servizi, profitti e salari, sono determinati puramente e meccanicamente dalle leggi del mercato. Lo Stato deve astenersi da ogni intervento in campo economico (...). In un mondo economico così concepito la legge del più forte trovava piena giustificazione sul piano teorico e dominava sul piano dei rapporti concreti tra gli uomini. Ne risultava così un ordine economico radicalmente sconvolto»⁷⁶.

In definitiva, le tappe sono:

— *concezione meccanicistica e naturalistica della vita economica*: i fatti economici sono svincolati dalla vita morale, e considerati come oggetto esclusivo di una scienza della natura. «Ne scaturisce la pretesa teorica di una "scienza" economica costituita alla maniera di una "fisica sociale", le cui leggi irremovibili si potrebbero dedur-

⁷⁵ LE, n. 8 b).

⁷⁶ MM, nn. 12 e 13.

re per ragionamento»⁷⁷. E ciò con una visione fortemente utopistica: un autore liberale, buon conoscitore ed interprete di Adam Smith, scrisse all'inizio di questo secolo: «Perseguire con intelligenza il proprio interesse serve generalmente agli altri, oltre che a se stessi, perché le istituzioni della società prevedono limiti abbastanza stretti per assicurarne l'obiettivo. Quando però le istituzioni non riescono a garantire che l'interesse del singolo sia utile agli altri, la società le abbandona o le cambia»⁷⁸.

— *principio individualista della libertà*: per l'antropologia liberale l'uomo è soltanto un essere individuale, non sociale; è quindi autosufficiente, e non vi è un fondamento reale per imporgli — né tantomeno consentirgli — vincoli sopraindividuali. La libertà individuale posta come norma suprema è principio fondamentale, che nell'ambito economico si manifesta come interesse individuale: «“Io non ho mai saputo — affermava Adam Smith — che sia stato fatto molto bene da coloro che affettano di commerciare per il bene pubblico”. Chi invece persegue il proprio interesse, promuove anche quello della nazione in un modo molto più efficace che se mirasse intenzionalmente a questo. Solo l'azione di uomini liberi e interessati produrrebbe benessere»⁷⁹.

— *la libera concorrenza come timone dell'economia*: così come l'interesse individuale è il motore dello sviluppo, la libera concorrenza è il timone che disciplina e guida gli interessi individuali verso il bene generale; perciò si converte in legge suprema e cardine del sistema capitalista: disciplina il movimento economico, determina la quantità e la qualità di ciò che si deve produrre e stabilisce i prezzi dei prodotti. Le singole imprese — cellule del mercato — devono essere governate da un calcolo, i cui dati sono il capitale, il lavoro e il prezzo del mercato: sicché il lavoro — impiego, salario, condizioni dei lavoratori — è un elemento del processo produttivo, esposto agli alti e bassi secondo l'altalena dell'offerta e della domanda.

— *il sistema, quindi, riduce lo Stato alla funzione di un gendarme*: lo limita al mantenimento dell'«ordine naturale», alla protezione e difesa della proprietà e, comunque, a promuovere una legisla-

⁷⁷ J.M. IBAÑEZ LANGLOIS, *La dottrina sociale della Chiesa*, Ares, Milano 1989, 250.

⁷⁸ E. CANNAN, *The economic Outlook*, P.S. King and Son, London 1922, 25.

⁷⁹ J. HÖFFNER, *La dottrina sociale cristiana*, Paoline, Roma 1979, 165.

zione che garantisce il libero esercizio dell'economia; tra le quali si inseriscono le leggi antiassociative: in quanto le coalizioni operaie interferirebbero con le «libere» relazioni economiche. «Lo Stato — così richiedeva Adam Smith nel 1776 — dovrebbe eliminare tutti i sistemi che favoriscono e che limitano. Allora si stabilirebbe spontaneamente il sistema chiaro e semplice della libertà naturale. I compiti dello Stato sarebbero limitati alla protezione del paese dai nemici esterni, alla creazione di un diritto sicuro all'interno e alla istituzione di organismi pubblici improduttivi ma indispensabili (per es. scuole e strade)»⁸⁰.

— *si afferma la legge del più forte*: l'idealizzazione delle potenzialità del mercato per risolvere i problemi che dovessero nascere dal suo funzionamento — carattere «naturale» delle sue leggi — e l'ottimistica affermazione dell'automatica armonizzazione degli interessi — ognuno cercando i suoi, aiuta anche gli altri — diedero di fatto luogo all'impero della «legge della giungla». Il che nella concezione liberale è positivo: non si deve dimenticare l'influenza che le teorie di Darwin e Malthus ebbero in campo socioeconomico⁸¹.

Leone XIII non soltanto promosse una adeguata legislazione del lavoro e condannò duramente la legge del più forte, ma — con grande senso umano e cristiano — ricordò ripetutamente che lo Stato ha ancor più l'obbligo di proteggere proprio i più deboli:

«I diritti vanno debitamente protetti in chiunque li possieda, e il pubblico potere deve assicurare a ciascuno il suo, impedendo e punendo le violazioni. Tuttavia nel tutelare questi diritti dei privati, si deve avere un riguardo speciale ai deboli e ai poveri. La classe dei ricchi, forte per se stessa, abbisogna meno della pubblica difesa; la classe proletaria, che manca di sostegno proprio, ha speciale necessità di cercarla nella protezione dello Stato. Perciò agli operai, che sono nel numero dei deboli e bisognosi, lo Stato deve di preferenza rivolgere le sue cure e le sue provvidenze»⁸².

Questa richiesta di Leone XIII non si fondava soltanto su motivi di giustizia e di carità, ma anche su una chiara visione dei «segni dei tempi»: l'armonizzazione automatica degli interessi prevista dai liberali non si verificò. Certo «le teorie e previsioni del liberalismo

⁸⁰ *Ibid.*, 164.

⁸¹ Con le idee del primo si spiegava il progresso e il miglioramento sociale con il prevalere dei più forti (darwinismo sociale); e quelle del secondo giustificavano i bassi salari e il dispotismo verso i poveri.

⁸² RN, pp. 658-659, n. 29 b).

manchesteriano sollevarono ondate di ottimismo — parallelo all'ottimismo con cui si svilupparono le scienze naturali —, nella supposizione che a breve scadenza si sarebbe arrivati ad un benessere economico di portata universale. Veramente l'industrializzazione ottenne grandiosi successi nel campo socioeconomico, anche nei riguardi degli strati nullatenenti della popolazione; tuttavia il problema sociale generato fu tanto più grave quanto maggiore era stato l'ottimismo precedente (...) «Tutta l'economia è così divenuta orribilmente dura, inesorabile, crudele» (QA, n. 108). E fu questo che rese patente la falsità delle premesse liberali e premeva un cambiamento del sistema»⁸³. I difetti del sistema avevano provocato i mali che sarebbe stato logico prevedere. Tuttavia, l'ideologia non cambiò. Non voleva vedere nella miseria degli operai una conseguenza delle strutture e continuava a sperare che l'ordinamento «naturale» l'avrebbe risolta. Lo Stato conservava la sua ferrea posizione di astensionismo⁸⁴.

Dalla metà del secolo XIX la reazione operaia mise in crisi l'ordine sociale e vi fu chi cominciò a richiedere una legislazione a difesa dei lavoratori. Questi sforzi si scontrarono con l'ideologia, che non voleva accettare l'intervento dello Stato in questo campo, a cui si unirono difficoltà pratiche: la concorrenza straniera faceva temere che la promulgazione di leggi sociali avrebbe introdotto un insopportabile svantaggio per le industrie nazionali. In questo clima intellettuale e congiunturale, la denuncia di Leone XIII e l'affermazione del ruolo dello Stato in campo economico acquistano una forza speciale: rivelano la profondità dell'analisi e l'audacia delle proposte operative.

3) L'assolutizzazione del ruolo del capitale nel processo produttivo giustifica l'appropriazione di tutti i frutti, e converte il lavoro in mero strumento di produzione

«Accrebbe il male un'usura divoratrice, che sebbene condannata tante volte dalla Chiesa, continua lo stesso, sotto altra specie, ad opera di ingordi speculatori»⁸⁵.

⁸³ E. COLOM, *Fare e agire in economia*, in AA.VV., *Persona, verità e morale*, cit., 705.

⁸⁴ È interessante ricordare, anche se le condizioni erano molto cambiate, che la Grande Depressione del 1929 fu particolarmente difficile perché il governo degli Stati Uniti, per il principio della non ingerenza, non volle prendere nessuna misura che avrebbe potuto quanto meno mitigare le estreme conseguenze.

⁸⁵ RN, p. 642, n. 2.

Il riferimento all'«usura divoratrice» allude ad un altro aspetto fondamentale del capitalismo liberale. Un tema che fu un rompicapo per i moralisti cattolici del secolo scorso. Per cogliere l'importanza di queste parole della *Rerum Novarum* è necessario esaminare il ruolo del capitale — e, quindi, dell'interesse — nell'economia capitalista e la differenza dalla forma classica di usura condannata dalla Chiesa. Perciò ci soffermeremo a considerare la peculiarità che il denaro, il capitale e l'interesse hanno in questo sistema ⁸⁶.

a) *Denaro e interesse*. — Il denaro è il mezzo abituale di scambio, che dall'antichità sostituì il baratto nelle relazioni commerciali. Perciò è innanzitutto una misura del valore delle cose. Il costo della produzione si calcola ad es. con il prezzo in denaro, perché l'industriale con esso acquista sul mercato gli elementi necessari per continuare la produzione. Anche il prodotto finale si misura in denaro: è necessario immetterlo sul mercato ad un prezzo che consenta, oltre che a coprire i costi, di ottenere un guadagno che ripaghi gli sforzi e i rischi e di continuare il processo produttivo. Questo calcolo di costi e benefici è alla base di ogni economia, ma soprattutto del sistema capitalista. In questo sistema ha però un'altra funzione: il denaro, oltre a mezzo di scambio, ha di per sé un valore di scambio, ossia ha un prezzo. Ha quindi un duplice aspetto: ha un valore di scambio ed è un valore economico, perciò, è concettualmente diverso dal denaro inteso soltanto come misura di valori.

Questo nuovo tipo di denaro produce il capitale che, a sua volta, ha due modi diversi: il «capitale industriale» e il «capitale finanziario». Il primo comprende l'insieme dei mezzi di produzione, che rendono più produttivo il lavoro svolto ⁸⁷. La formazione di questo tipo di capitale e il suo utilizzo nel processo produttivo richiede il secondo: le risorse necessarie per il funzionamento dell'industria, ossia per costruire la fabbrica, acquistare materie prime, pagare i salari, mantenere i macchinari, ecc. Questo denaro serve prima che l'imprenditore abbia riscosso ciò che ha prodotto; il mezzo per ottenerlo

⁸⁶ Seguiremo l'analisi di J. MESSNER, *La cuestión social*, Rialp, Madrid 1961, 113-116.

⁸⁷ Adam Smith lo spiegava con un esempio classico: con l'aiuto di una macchina un operaio può produrre in un giorno migliaia di aghi di alta qualità, diversamente non ne avrebbe potuto fabbricare venti, o forse neppure uno solo in tutto il giorno.

è il credito. L'industria, quindi, richiede la formazione di grandi capitali per poter lanciare sul mercato una merce competitiva⁸⁸.

La necessità del credito dà origine all'interesse, che è il compenso che il proprietario del capitale riceve per il suo utilizzo. Il prestito di denaro è sempre esistito, ma con l'industria assunse una nuova forma. Fino ad allora si trattava di un bene «fungibile», non produttivo, mentre ora è un «motore» del processo produttivo nei suoi due sensi: come capitale rappresentato da alcune installazioni industriali o come credito che consente di avere in anticipo i frutti della produzione (anticipo che rende possibile la stessa produzione).

Sia la Sacra Scrittura che i Padri della Chiesa e la teologia medioevale condannarono il prestito ad interesse, poiché il compenso per il prestito di una cosa «fungibile» è illecito e contrario alla giustizia. Perciò, con la formazione del capitale, che si realizzava attraverso un prestito in denaro (considerato fino ad allora come un bene fungibile), sorse il problema della liceità dell'interesse. Si tratta di un problema molto dibattuto negli anni precedenti alla *Rerum Novarum* dai «cattolici sociali»⁸⁹.

Vi è molta differenza, tuttavia, tra i prestiti classici e quelli che muovono l'industria moderna: in effetti, si tratta di due cose essenzialmente diverse. Anticamente il denaro non produceva nulla: o si spendeva o si prestava perché altri comprassero beni di consumo; in entrambi i casi, il denaro non dava frutto e perciò pagare un interesse per il prestito — in condizioni normali — era usura. Nell'economia moderna cambia la funzione del denaro: si converte in strumento di produzione; il prestito produce una utilità per chi lo riceve, perciò è lecito richiedere un interesse. «In relazione al capitale, la teologia morale tradizionale afferma che l'«usura» è illegittima, vale a dire che la «cosa» separata dall'uomo non dà diritto a un automatico incremento di valore: la fecondità «fisica» del denaro è quindi sottoposta all'ordine fondamentale delle relazioni morali tra persone. Da

⁸⁸ Per l'avvento della rivoluzione industriale, di fatto, giocò un ruolo molto importante il capitale. In effetti, come sottolinea W. Cunningham, molte invenzioni del sec. XVII non poterono essere immediatamente utilizzate per mancanza di capitali; soltanto nel secolo XVIII Londra divenne un importante centro finanziario e non era più impossibile rischiare in importanti e costosi esperimenti spesso necessari per il successo finanziario di un miglioramento delle macchine: cfr. W. CUNNINGHAM, *Saggio sulla civiltà occidentale nei suoi aspetti economici*, cit., 316.

⁸⁹ Cfr. gli interventi sull'argomento al convegno di Haig nel 1883, in A. DE GASPERI, *I tempi e gli uomini che prepararono la «Rerum Novarum»*, Vita e Pensiero, 2ª ed., Milano 1984, 26-29.

qui la condanna del prestito a interesse finché, nel corso della storia, il denaro non prende forma di «capitale». A partire da questa nuova situazione, l'utile che trae origine dall'apporto di denaro è considerato in sé legittimo a motivo del servizio che la persona presta tramite il suo denaro, e del conseguente rischio che questo servizio comporta, a patto che tale utile si accompagni alla corresponsione del giusto salario al lavoratore»⁹⁰.

b) *L'usura divoratrice capitalista*. — Chiarita la liceità morale del prestito ad interesse, possiamo approfondire l'errore strutturale del sistema capitalista, individuato da Leone XIII come terza causa della questione operaia. Il problema morale che, nel capitalismo, vi è nel rapporto del capitale con l'interesse, è dovuto in parte all'assolutizzazione l'importanza del capitale nel processo produttivo e, dall'altra, all'automatismo di questa relazione. Esaminiamo questi due aspetti per capire meglio l'analisi leoniana.

Il sistema attribuisce al capitale un ruolo decisivo tra i fattori della produzione. Questa centralità ha un fondamento reale dato che le dimensioni delle imprese, e la complessità e durata dei processi di produzione, richiedono grandi capitali, rappresentati dalle installazioni fisse, dalle materie prime, dai fondi di previdenza, ecc. Inoltre, la continua necessità di migliorare la produzione, sia per non soccombere alla concorrenza e sia per espandere l'impresa, richiedono un continuo investimento di capitali. In una visione economicista è facile considerare il capitale come vero — ed unico — creatore dei valori economici.

Questa assolutizzazione del ruolo del capitale come fattore decisivo del processo produttivo, porta ovviamente ad attribuirgli tutto il frutto del processo. Gli altri elementi che intervengono nella produzione sono considerati — allo stesso livello — come strumenti del capitale: materie prime, manodopera, condizioni di mercato, ecc. I salari, la durata della giornata lavorativa, le condizioni di lavoro sono perciò un fattore in più del processo, regolati dalla legge della domanda e della offerta⁹¹. L'operaio era trattato come uno stru-

⁹⁰ J.M. IBAÑEZ LANGLOIS, *La dottrina sociale della Chiesa*, cit., 167-168.

⁹¹ Forse l'accusa di fondo fatta al capitalismo è giustamente questa: la disumanizzazione del lavoratore, che è trattato come pura merce. Ricordando i principi fondamentali della *Rerum Novarum*, Giovanni XXIII scriveva: «Essi riguardano anzitutto il lavoro che deve essere valutato e trattato non già alla stregua di una merce, ma come espressione della

mento della produzione, allo stesso livello di una macchina; perciò il suo lavoro, come qualsiasi merce, doveva adeguarsi al prezzo del mercato. Si giunge così alla famosa «legge di Bronzo» del salario e ad altre conseguenze pessimistiche, che portarono a definire l'economia come «la scienza triste»⁹². Si tratta, da un altro punto di vista, della dissociazione del lavoro e del capitale come nuova forma di relazioni tra operai e padroni nel sistema capitalista, che ha importanti conseguenze per l'attribuzione del frutto della produzione. Se il lavoro è uno strumento in più tra quelli che utilizza il fabbricante, il salario è una merce da contrattare e «logicamente» il beneficio del processo produttivo dovrà andare a chi lo ha reso possibile: il capitale. Così si verifica l'ingiusta appropriazione di tutto il frutto del lavoro. Pio XI, riferendosi a questa epoca, la descrive con queste parole:

«Per lungo tempo certamente il capitale troppo aggiudicò a se stesso. Quanto veniva prodotto e tutti i frutti che se ne ricavano, il capitale rivendicava per sé, lasciando appena all'operaio tanto che bastasse a ristorare le forze e a riprodurle»⁹³.

Questo è il nuovo tipo di usura divoratrice: il padrone del denaro lo fa fruttificare solo per sé.

Questo principio liberale e le sue nefaste conseguenze pratiche furono chiaramente denunciate da Leone XIII: «né può sussistere capitale senza lavoro, né lavoro senza capitale»⁹⁴. Pio XI, dopo aver citato queste parole del suo Predecessore, aggiunge:

«Per il che è del tutto falso ascrivere o al solo capitale o al solo lavoro ciò che si ottiene con l'opera unita dell'uno e dell'altro; ed è del tutto ingiusto che l'uno aroghi a sé quel che viene fatto, negando l'efficacia dell'altro»⁹⁵.

persona umana. Per la grande maggioranza degli uomini il lavoro è l'unica fonte da cui traggono i mezzi di sussistenza e perciò la sua remunerazione non può essere abbandonata al gioco meccanico delle leggi del mercato; deve invece essere determinata secondo giustizia ed equità»: MM, n. 21.

⁹² Secondo la legge di Bronzo i salari dovevano necessariamente tendere al minimo vitale; il che si voleva dimostrare con un semplice ragionamento, che i liberali ritenevano inconfutabile: se si aumentano i salari, gli operai avranno più figli e crescerà l'offerta di manodopera, il che provocherà la diminuzione dei salari; se i salari sono al di sotto del minimo vitale, molti operai non resisteranno al tenore di vita, diminuiranno in numero e aumenterà la domanda di manodopera, il che farà salire di nuovo il salario al minimo vitale. Il fatto che queste previsioni, così come altre, non si siano avverate è un'ulteriore dimostrazione della loro infondatezza.

⁹³ QA, n. 55.

⁹⁴ RN, p. 649, n. 15.

⁹⁵ QA, n. 54.

L'altra critica a questo aspetto del sistema riguarda il modo di calcolare il beneficio — interesse — percepito dal capitalista per l'investimento fatto, che si è soliti valutare con le sole leggi del mercato, senza alcun riferimento alla morale⁹⁶: il sistema non ammette regole diverse dal mercato, che non è suscettibile di valutazioni morali. È classica l'affermazione: «con frasi della Bibbia non si costruiscono le ferrovie». In questo modo l'etica viene separata dall'economia, che non conosce altro limite all'interesse che non sia quello determinato dal mercato. L'errore di questa impostazione sta nel fatto che considera soltanto l'aspetto economico, dimenticando che si tratta di una attività umana nella quale, quindi, interviene tutto l'uomo; si finisce così per ridurre la persona alla sola dimensione economica. Non si deve dimenticare che «l'economia cerca di soddisfare le necessità materiali della persona; ma siccome tra le stesse necessità materiali deve esistere una gradazione e un completamento, cioè "un ordine", così l'attività economica deve essere collocata nel giusto ambito, non solo riguardo alle leggi scientifiche e tecniche, ma anche rispetto alle necessità di tutto l'uomo: si deve ordinare al bene integrale della persona, alla sua completa realizzazione e maturità, che non è solo materiale e temporale, ma che trascende il campo dell'economia»⁹⁷.

Di per sé, il capitalismo non è una economia usuraia; è però un'economia fondata sull'interesse individuale del capitalista — e peraltro molto complessa —, che dà molte possibilità di appropriazione illecita del plusvalore dei prestiti di capitale, ossia per l'«usura divoratrice sotto altra specie» come la definisce la *Rerum Novarum*.

c) *Rilevanza della condanna leoniana*. — Data l'importanza che il capitale ha nel sistema e le sue conseguenze, è necessario valutare il significato delle parole dell'enciclica. I due primi schemi, tra le cause della questione operaia, menzionavano il credito, considerato come una delle strutture fondamentali del capitalismo liberale⁹⁸. Il terzo

⁹⁶ Cfr. J. MAZZEI, *Principi etici ed economica*, in AA.VV., «Il XL anniversario della Enciclica "Rerum Novarum"», cit., 304-375. L. DUVAL-ARNOULD, *L'Encyclique «Rerum Novarum» et les droits de la morale sur l'économie politique*, in *Ibid.*, 174-178.

⁹⁷ E. COLOM, *Fare e agire in economia*, cit., 709.

⁹⁸ Il primo testo italiano affermava: «Il Capitalismo poi, qual è inteso oggidì per il traffico dei valori, distaccati dalle cose e considerati come stanti a sé, ha riprodotta sotto altro aspetto l'usura, già condannata dalla Chiesa, e cacciata la società sotto la tirannia del danaro. E esso, attribuendo ai valori, così riguardati, una fecondità che non hanno, e dotan-

schema riprende gli stessi concetti, utilizzando alcuni passi dei due testi precedenti e sopprimendone altri. Nei tre testi non si facevano distinzioni e si identificava il credito del sistema capitalista con le forme di usura tradizionali; e perciò fu condannato senza alcuna distinzione.

Con la successiva redazione viene modificata l'impostazione del problema, che rimarrà nella edizione definitiva. Le parole che la *Rerum Novarum* utilizza contro il sistema economico sono gravi, ma si riferiscono agli abusi ed agli eccessi del capitalismo in esito alla assolutizzazione del suo ruolo nel processo produttivo. Leone XIII condanna l'usura degli avari, degli avidi, degli speculatori, non il capitale in se stesso, né il credito o l'interesse. È ancora una volta evidente la profondità del Pontefice che, in quel momento agitato, seppe distinguere il ruolo che avevano i nuovi valori nell'economia moderna, che non potevano essere considerati elementi infecondi separati dalle cose⁹⁹.

4) La situazione è aggravata dalla presenza di monopoli, che contrasta con l'obbligato isolamento operaio

«A tutto ciò si aggiunga il monopolio della produzione e del commercio, attuatosi nelle mani di pochi, al punto che pochissimi ricchi e straricchi hanno imposto un gioco quasi servile all'infinita moltitudine dei proletari»¹⁰⁰.

doli, mediante il credito, d'una rapidità prodigiosa di giro, ha resa possibile l'accumulazione della ricchezza nazionale in poche mani. Quindi la sterminata dovizia di alcuni, divenuti perciò strapotenti, e l'impoverimento, più o meno esteso, di tutti gli altri»: G. ANTONAZZI (cur.), *La Enciclica «Rerum Novarum». Testo autentico e redazioni preparatorie dai documenti originali*, Storia e Letteratura, Roma 1957, 39, rr. 15-21.

Il secondo schema, riprendeva alcune frasi del precedente, e descriveva il problema così: «Non v'ha dubbio che a provocare codesta minaccia abbia in gran parte concorso l'usura, condannata sempre dalla Chiesa come un vero furto, ma riapparsa ora nuovamente sotto altri nomi. Vogliamo parlare della dottrina di quegli economisti, i quali distaccando i valori dalle cose, e come stanti da sé, licenziano il capitalismo a far traffico de' valori né più né meno che delle cose stesse. Attribuendo quindi ai valori, così riguardati, una fecondità propria che non hanno, e dotandoli, mediante il credito, d'una rapidità prodigiosa di giro, questo falso capitalismo ha resa possibile l'accumulazione della ricchezza nazionale in poche mani. Di qui la sterminata dovizia di alcuni, e l'impoverimento, più o meno esteso, di tutti gli altri, e la società stessa cacciata sotto la tirannia del danaro»: *Ibid.*, 53, rr. 22-31.

⁹⁹ La mancata condanna del credito ad interesse sorprese i membri dell'Unione di Friburgo, che la aspettavano: cfr. A. DE GASPERI, *I tempi e gli uomini che prepararono la «Rerum Novarum»*, cit., 28-29.

¹⁰⁰ RN, p. 642, n. 2.

Leone XIII indica come quarta causa prossima dello sfruttamento operaio l'esistenza di monopoli, che aggrava maggiormente la situazione dei lavoratori. Se in un mercato teoricamente di libera concorrenza gli operai isolati — per il divieto di associazioni — sono in una evidente inferiorità di condizioni, quando sul fronte opposto dei padroni si stringono alleanze, le imprese piccole sono incorporate da altre più grandi, ecc., la situazione diventa disperata. Questa era la situazione che si era venuta a creare per la progressiva costituzione di monopoli.

Questo aspetto della diagnosi leoniana individua la chiave dello sviluppo del sistema capitalista liberale, descritto anche da Marx, che, dinanzi alla progressiva accumulazione di capitali e di incorporazioni di imprese in altre — fenomeno dell'epoca — extrapolò una profetica spirale all'infinito che avrebbe portato all'autodistruzione del capitalismo; il che è stato smentito dalla storia per le correzioni che sono state successivamente introdotte nel sistema capitalista. La diagnosi della *Rerum Novarum* è però corretta, perché si riferisce allo sviluppo naturale del capitalismo. In effetti, «il vecchio liberalismo s'era battuto per la libera contrattazione e la libera concorrenza, ma non aveva visto che la costituzione dei monopoli può eliminare la libera concorrenza con la libera contrattazione. Solo qualora la libera concorrenza sia pienamente salvaguardata dall'una e dall'altra parte, l'interesse personale serve al bene comune. Perciò bisogna impedire che i mercati vengano soffocati dalla formazione di monopoli, monopoli parziali, oligopoli, cartelli, sindacati, concentrazioni industriali, ecc., mentre i monopoli inevitabili andrebbero posti sotto il controllo pubblico»¹⁰¹. Ancora una volta dobbiamo notare la profonda analisi dell'ordinamento socio-economico-produttivo dell'epoca fatta da Leone XIII. Vediamo in dettaglio a cosa si riferisce il passo della *Rerum Novarum* che stiamo esaminando.

a) *I monopoli*. — I monopoli furono una conseguenza della dinamica del capitalismo liberale: il fenomeno sorge come contrasto al postulato della libera concorrenza per superare la lotta accanita per la conquista del mercato da essa stessa causata. «Dalla fine del secolo XIX l'impresa capitalista si orienta verso una progressiva concentrazione. La struttura e il funzionamento dell'impresa la spinge

¹⁰¹ J. HÖFFNER, *La dottrina sociale cristiana*, cit., 169-170.

in questa direzione; le installazioni (macchine, impianti industriali) erano sempre più costose; l'organizzazione tecnica (laboratori, servizi di vendita, propaganda e trasporto) più complessa e gli stocks di materie prime e i salari dei lavoratori obbligavano a esborsi considerevoli. D'altra parte, poiché le fluttuazioni del mercato e la crescente concorrenza richiedevano una produzione a basso costo, soltanto le grandi imprese erano in grado di far fronte a queste esigenze»¹⁰².

La concorrenza impone al produttore di stabilire i prezzi in base all'offerta e alla domanda, servendo — almeno in teoria — meglio il consumatore e la società, anche se personalmente non ha questa intenzione. Il sistema rende difficile il guadagno e la stessa sopravvivenza economica, poiché il continuo miglioramento della tecnica e dell'organizzazione obbliga, per avere prezzi competitivi, ad adeguare continuamente i metodi di produzione. La situazione migliora invece notevolmente se gli imprenditori di un determinato settore si mettono d'accordo per limitare la concorrenza concordando i prezzi di vendita. Questo evita quella sfrenata concorrenza che porterebbe alla rovina gran parte dei produttori, instaurando una coesistenza che, nelle linee generali, ricorda quella degli antichi maestri artigiani. Le modalità di accordo sulla disciplina dei prezzi sono diverse: tacito accordo, convenzione, organizzazione contrattuale, ecc.; anche i mezzi sono di diversa natura: disciplina delle condizioni di vendita, ripartizione delle zone di distribuzione o di quote della domanda totale, fissazione dei prezzi base, ecc. Queste forme sono note come disciplina dei cartelli della concorrenza; in senso stretto, si intende per cartello la fusione contrattuale di imprese indipendenti per l'attuazione dei fini citati.

b) *Le società per azioni*. — Un elemento di primaria importanza nella concentrazione delle imprese sono le società per azioni. In esse, il desiderio di guadagno diventa indipendente, poiché coloro che partecipano con il proprio denaro non intervengono nella gestione dell'impresa. I vantaggi di questo tipo di società è che, spesso, è l'unico modo per ottenere l'accumulazione di capitali necessaria per poter competere in un determinato settore della produzione. Inoltre, il carattere anonimo della proprietà delle azioni, che possono passare da

¹⁰² V. VAZQUEZ DE PRADA, *Historia económica mundial*, t. II, cit., 237.

una mano all'altra senza che l'impresa ne risenta, facilita la continuità nella gestione dell'impresa e la pianificazione.

Le società per azioni, tra gli altri difetti, possono facilmente disinteressarsi del bene comune e essere un elemento di pressione difficilmente controllabile proprio per il loro carattere anonimo. Questa caratteristica, nel sistema liberale puro, ha conseguenze negative per gli operai: «se per gli estranei alla società i rapporti di proprietà sono anonimi — infatti le partecipazioni alla proprietà (azioni) possono essere facilmente trasferite (perciò in Francia è conosciuta con il nome di «società anonima»), nella maggior parte dei casi si nasconde anche la gestione negoziale dietro la firma impersonale. Nello sviluppo dell'economia libera individualista sorsero presto frotte di sfruttatori privi di scrupoli, che seppero approfittare dell'anonimato e trovarono possibilità di sfruttamento nella creazione, nella gestione o nella distribuzione dei benefici. I maggiori abusi si verificarono nel «periodo fondazionale» tra gli anni 1870-1880»¹⁰³.

Insomma, quando l'ideologia è naturalista e amorale, la concentrazione dei capitali e la formazione dei monopoli accentra in mano di pochi un potere economico dispotico e danneggia molto i lavoratori. Questo processo consegnò gli operai alla mercè di un piccolo gruppo di capitalisti, che potevano imporre arbitrariamente le condizioni, imponendo «un giogo quasi servile all'infinita moltitudine dei proletari»¹⁰⁴. Questo punto dell'analisi leoniana evidenzia un altro merito: la piena aderenza ai processi di sviluppo in corso. Infatti, la concentrazione capitalista che si stava verificando, se non era uno dei postulati teorici del liberalesimo economico, ne rappresentava lo sviluppo pratico.

IV. Alcune considerazioni sulla diagnosi della situazione delineata dalla «*Rerum Novarum*»

A. *La storia ha confermato la diagnosi*

L'introduzione della *Rerum Novarum* fa una sintesi degli aspetti essenziali della situazione socioeconomica della fine del secolo XIX, difficilmente superabile, almeno per brevità ed incisività. È sorpren-

¹⁰³ J. MESSNER, *La cuestión social*, cit., 99.

¹⁰⁴ RN, p. 642, n. 2.

dente come la natura e la vastità del mutamento verificatosi nelle strutture e negli equilibri tradizionali della vita dei popoli in questo periodo trovi rispondenza nella descrizione dell'enciclica.

Quando si vuole approfondire l'analisi di un periodo storico, è chiaro che il trascorrere del tempo e la conseguente maggiore prospettiva — acquietate le passioni e le agitazioni del momento — rendono più sereno ed equilibrato il giudizio, essendo più facile valutarne le cause e le conseguenze. Ma ciò che meraviglia, considerando l'analisi storica di Leone XIII, è che la sua diagnosi non è stata migliorata. Ne troviamo conferma nel Magistero sociale successivo: quando i Papi fanno riferimento alla problematica dell'epoca, lo fanno — spesso con parole della *Rerum Novarum* — con le stesse coordinate e cause che troviamo nell'introduzione leoniana¹⁰⁵. Infatti, la *Rerum Novarum* «fu e resta di eccezionale importanza e attualità per la lucidità ed il coraggio con cui insegna a guardare i problemi nuovi che il divenire storico pone alla Chiesa e all'umanità»¹⁰⁶.

Si può trovare un'ulteriore conferma nel fatto che i Romani Pontefici ripetutamente considerano «profetico» il documento leoniano per l'acuta analisi, in un certo senso tutt'ora attuale¹⁰⁷, poiché l'economicismo — anche se in forma non così selvaggia come allora — è sempre presente nell'economia mondiale.

B. La precisione dell'analisi testimonia la preoccupazione di Leone XIII per i problemi sociali

I Successori di Leone XIII hanno affermato che la *Rerum Novarum* è una testimonianza dell'attenzione della Chiesa per i problemi sociali; l'esattezza della diagnosi è, tra l'altro, una testimonianza evidente dell'attenzione del Papa per le preoccupazioni concrete degli uomini. Giovanni Paolo II nel 1981 si chiedeva perché, dopo tanti anni, la Chiesa continuava a ricordare la *Rerum Novarum*. Tra i vari

¹⁰⁵ Cfr., tra gli altri, ad esempio: QA, nn. 3-10 e 31-34; Pio XII, Rdm. *La Solennità*, 1-VI-1941, n. 6; MM nn. 11-27; LE nn. 7-8; GIOVANNI PAOLO II, *Discorso a Perugia*, 26-X-1986, n. 2, IGPII IX-2, 1986, 1233-1234.

¹⁰⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso per il XC della «Rerum Novarum»*, 15-V-1981, n. 2.

¹⁰⁷ Tra gli altri, cfr.: QA, nn. 16 e 39; Pio XII, Rdm. *La Solennità*, 1-VI-1941, nn. 7, 11, e 25; MM, nn. 9-10; PAOLO VI, Lett. Ap. *Octogesima adveniens*, 14-V-1971, n. 1; IDEM, *Omelia nel LXXX della «Rerum Novarum»*, 16-V-1971, IPVI, IX, 1971, 429; GIOVANNI PAOLO II, *Discorso*, 13-V-1981, IGPII IV-1, 1981, 1171-1176.

motivi — il più importante dei quali è l'attualità della sua dottrina — affermava che è «dimostrazione irrefutabile della trepida e solerte attenzione della Chiesa per il mondo del lavoro»¹⁰⁸. L'audace e profonda analisi della realtà storica di Leone XIII dimostrava una preoccupazione «concreta» ed effettiva dei problemi dell'epoca, che assume ancor più rilievo se si considera che era di fatto «prigioniero» in Vaticano per la occupazione di Roma del 1870, otto anni prima del suo arrivo alla Sede di Pietro.

Paolo Vi sintetizza in sette massime l'eco della *Rerum Novarum* e nella prima afferma: «La Chiesa si è interessata a fondo della questione sociale. Nessuno la può rimproverare di assenza, di timidezza, di superficialità, d'incostanza. Essa ha sentito il grido di dolore del proletariato operaio, non solo, lo ha fatto proprio»¹⁰⁹. Ritroviamo la stessa idea in molti altri passi del Magistero che presentano la *Rerum Novarum* come dimostrazione chiara ed evidente della preoccupazione della Chiesa per i problemi dell'uomo e della società¹¹⁰.

Questa considerazione — anche se non ci soffermeremo ad esaminarla — è importante anche per motivi esterni alla *Rerum Novarum*, date le ingiuste accuse rivolte alla Chiesa di aver affrontato con ritardo la problematica socioeconomica, e soltanto dopo aver constatato che la massa dei lavoratori si allontanavano da Essa. La stessa storia dimostra l'infondatezza di questa accusa; anzi, conferma la preoccupazione reale, concreta, efficace, silenziosa, disinteressata, della Chiesa — attraverso molte istituzioni e documenti — per la difesa della dignità della persona umana nei duemila anni di cristianesimo¹¹¹. Perciò si può affermare che «quando si dice che la

¹⁰⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso*, 13-V-1981, n. 2, IGPII IV-1, 1981, 1172.

¹⁰⁹ PAOLO VI, *Omelia nel LXXV anniversario della «Rerum Novarum»*, 22-V-1966, IPVI IV, 1966, 250.

¹¹⁰ Cfr. BENEDETTO XV, *Discorso ai rappresentanti delle giunte diocesane di Azione Cattolica*, in «La Civiltà Cattolica», 70-1 1919, 500; QA, n. 146; PIO XI, Enc. *Divini Redemptoris*, 19-III-1937, n. 35; PIO XII, *Radiomessaggio*, 24-XII-1942, in «Discorsi e Radiomessaggi di S. S. Pio XII», Vol. IV, Ed. Poliglotta Vaticana, 336-342; PAOLO VI, *Discorso ai lavoratori della O.I.L.*, 16-IV-1969, IPVI VII, 1969, 378-379; GIOVANNI PAOLO II, *Discorso a Sao Paolo*, 3-VII-1980, n. 7, IGPII III-2, 1980, 86.

¹¹¹ «La Chiesa ha formulato, predicato e praticato un insegnamento sociale fin dalla sua nascita, come si può vedere dagli *Atti degli Apostoli*. L'idea convenzionale che questa dottrina abbia avuto inizio nel 1891 con la *Rerum Novarum* è una semplificazione indebita. Solo a titolo di esempio: ciò che la Chiesa chiama oggi in America Latina «l'opzione preferenziale per i poveri», è già riscontrabile nel Magistero del secolo XVIII riguardo agli indios americani (BENEDETTO XIV, *Immensa pastorum*, 1741, n. 2, e *Omnium sollicitudinum*, 1744,

Chiesa non ha avuto il coraggio di condannare lo sfruttamento dei lavoratori da parte della società capitalista, è che o si ignorano le sue prese di posizione oppure si è in malafede»¹¹².

C. Audacia di Leone XIII

La situazione storica giustifica pienamente che i Papi dopo Leone XIII abbiano sottolineato la sua audacia e fermezza nell'affrontare il problema¹¹³. Giovanni Paolo II, in un discorso a Perugia, si soffermò sul coraggio che richiese la pubblicazione della *Rerum Novarum*:

1) «La voce di Leone XIII si levò coraggiosa in difesa degli operai, degli oppressi, dei poveri, degli umili, degli sfruttati, e non fu che l'eco della voce di Colui che aveva proclamato beati i poveri e gli affamati di giustizia». E più avanti: «nell'enciclica (...) c'è il coraggio di farsi carico della *questione operaia*»¹¹⁴. Leone XIII sapeva che il suo messaggio avrebbe provocato l'opposizione di alcuni¹¹⁵, che sarebbero giunti persino ad accusarlo di essere socialista; fu «un messaggio che scandalizzò molto i lettori cattolici e non cattolici nel 1891. Alcuni pensarono che la Chiesa passasse al socialismo o almeno che essa si mescolasse a questioni che non la riguardavano»¹¹⁶. Ma questo non impedì di affrontare il problema e far propria la causa degli oppressi.

2) «Nell'Enciclica — continua Giovanni Paolo II — c'è il coraggio di accettare e affrontare le "novità" dei tempi senza paure

nn. 34-37). Quelli che più tardi saranno chiamati «utili eccessivi del capitale» erano stati trattati nella *Vix pervenit* (1745) in termini di condanna dell'usura. Quella che noi oggi chiamiamo «speculazione» viene giudicata già nella *De synodo diocesana* (1748). Gregorio XVI, nella *In supremo apostolatus* (1839), si esprime duramente sulla schiavitù e sulla tratta dei negri. L'elencazione di esempi di questo genere potrebbe continuare a lungo»: IBAÑEZ LANGLOIS, J.M., *La dottrina sociale della Chiesa*, cit., 20-21.

¹¹² R. COSTE, *Lo sviluppo del pensiero sociale della Chiesa dopo la «Rerum Novarum»*, parte 2, cit., 5.

¹¹³ Cfr., tra gli altri: QA, nn. 9, 13, 28, 31, 39; Pio XII, Rdm. *La Solennità*, 1-VI-1941, n. 9; MM, n. 18; PAOLO VI, Lett. Ap. *Octogesima adveniens*, 14-V-1971, n. 5; GIOVANNI PAOLO II, *Discorso*, 13-V-1981, n. 2, IGPII IV-1, 1981, 1172.

¹¹⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso a Perugia*, 26-X-1986, n. 2, IGPII IX-2, 1986, 1233-1234.

¹¹⁵ Cfr. QA, n. 13; MM, n. 16.

¹¹⁶ P. DE LAUBIER, *Il pensiero sociale della Chiesa Cattolica*, cit., 43. Cfr. P. PAVAN, *Il 90° anniversario della enciclica «Rerum Novarum»*, in «Rivista di Teologia Morale», 13, 1981, 487.

e impazienze»¹¹⁷. Leone XIII non si limitò a denunciare la situazione: senza farsi trattenere dagli ostacoli e senza paure — dopo un approfondito studio — affronta una situazione nuova, sì che «non solo è stata una vigorosa ed accorata condanna della «immeritata miseria» in cui giacevano i lavoratori di allora, dopo il primo periodo dell'applicazione della macchina industriale al campo dell'impresa, ma ha posto soprattutto le fondamenta per una giusta soluzione di quei gravi problemi della convivenza umana che vanno sotto il nome di «questione sociale»»¹¹⁸. Leone XIII richiede una profonda trasformazione; non si limitò a proclamare alcuni diritti, ma pose il problema di un mutamento radicale di valori: il primato della persona sull'economia e, quindi, del lavoro sul capitale, mutamento che mette fuori gioco sia il sistema liberale che quello socialista.

3) «Nella "Rerum Novarum" — insiste il Papa attuale — c'è il coraggio di richiamare a tutti la originalità del Vangelo»; e più avanti spiega perché: «in un'epoca illuminista e positivista, Leone XIII offrì l'insegnamento del Vangelo per combattere alla radice le disparità sociali e per ricondurre le trame della convivenza sociale alle interiori responsabilità della coscienza umana»¹¹⁹. Ebbe, pertanto, il coraggio di affrontare l'argomento in un ambiente che pretendeva relegare la morale e la religione nel «santuario della vita privata», senza alcuna influenza nell'azione pubblica. Non si tratta soltanto di governi che non chiedono la sua opinione, ma in gran parte apertamente ostili alla Chiesa. Nei loro confronti Leone XIII difese il suo diritto ad intervenire e proclama il suo dovere di farlo¹²⁰.

D. Particolarità della lettura dei «segni dei tempi» fatta da Leone XIII

a) *Una lettura teologica.* — Abbiamo visto l'esattezza della diagnosi di Leone XIII: considera il problema negli aspetti tecnici, scientifici, economici, politici, ecc.; ma la prospettiva è più alta. La sua lettura nei «segni dei tempi» è anche dottrinale, per tre motivi.

¹¹⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso a Perugia*, cit., 1234.

¹¹⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso*, 13-VI-1981, n. 1, IGPII IV-1, 1981, 1171-1172.

¹¹⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso a Perugia*, cit., 1234.

¹²⁰ Cfr. RN, p. 641, n. 1; p. 647, n. 13; pp. 654-655, nn. 23-24; p. 670, n. 50.

Innanzitutto, perché la fede dà al cristiano una visione delle cose, una concezione dell'universo, da cui non è possibile prescindere quando si esaminano aspetti parziali quali sono, nel nostro caso, i rapporti economici; e questa visione implica una azione coerente: l'unità di vita¹²¹. Un cattolico che volesse fare un'analisi sociale prescindendo da essa non sarebbe sincero: vi sono tanti dati che ha dalla fede, dei quali è necessario tener conto. Se studia un sistema economico non può considerare i mezzi di produzione e la distribuzione di ricchezza in modo asettico: chi lavora è un uomo, creato e redento da Dio, con la conseguente dignità di figlio di Dio, con un fine trascendente che non si sovrappone ai suoi impegni terreni perché è proprio in e attraverso questi che li persegue. Non si possono considerare i mezzi — tale è la tecnica — senza far riferimento al fine. I sistemi non sono moralmente neutri: vi è una legittima autonomia del temporale, ma non è assoluta¹²².

Il secondo motivo — strettamente connesso al primo — è che uno studio fatto dalle sole scienze umane non può essere il punto di partenza — il solo — di una dottrina che vuole rendere più giuste — nel senso cristiano del termine — le strutture: «le scienze umane, in quanto forme di sapere riguardanti l'uomo, occupano un posto importante nell'insieme del pensiero umano. Tuttavia, il criterio supremo della verità — anche di quella umana — e dell'agire personale non può essere ciò che l'uomo fa, o può fare, con successo: la verità e la norma di condotta — sia a livello individuale, che sociale — è un dono di Dio che l'uomo deve accogliere con gioia, e che, certamente, può respingere chiudendosi in se stesso. In tal modo, l'insegnamento sociale cristiano non deve pensarsi come la "sublimazione" di una conoscenza meramente di ragione; usa certamente gli stessi significanti delle scienze sociali — le realtà e le parole umane — tuttavia i significati sono diversi: realtà e parole divine che l'uomo deve vivere nella società terrena»¹²³. Partendo da una corretta diagnosi

¹²¹ Il tema dell'«unità di vita», cioè il fatto che ogni fedele deve far sì che tutto il suo agire, anche quello che sembra più profano, sia rivolto a Dio, è stato trattato più volte dal Magistero della Chiesa; un'interessante analisi di questo aspetto e dei suoi fondamenti teologici si può trovare in M. BELDA, *La nozione di «unità di vita» secondo l'Esortazione Apostolica «Christifideles laici»*, in «Annales Theologici», 3, 1989, 287-314.

¹²² Cfr. CONC. VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, nn. 33-45.

¹²³ E. COLOM, *Scienze sociali e Dottrina sociale della Chiesa*, in AA.VV., *Teologia e scienze nel mondo contemporaneo*, Massimo, Milano 1989, 115-116.

tecnica si potranno dedurre, per falsi pregiudizi ideologici, soluzioni erronee, come avvenne per l'analisi marxista, dei problemi del proletariato del secolo XIX.

Nell'interpretazione del dato storico — inseparabile dalla sua formulazione — ha un ruolo importante la fede. Leone XIII fa una lettura dei «segni dei tempi», ma con un approccio peculiare: una «lettura teologica»¹²⁴. Non si tratta, perciò, di una lettura sociologica, né politica, né economica, ecc., ma di una lettura teologica, anche se utilizza queste scienze come strumenti. Queste scienze forniscono dati, ma non possono dare una interpretazione esauriente della realtà, perché ne studiano soltanto un aspetto: quello che ne costituisce il loro oggetto.

Dopo Leone XIII vi sarà sempre uno studio attento della realtà storica ma il punto di partenza sarà teologico¹²⁵. Il problema del metodo non è nuovo. Non si tratta di una «scoperta» recente; molti autori lo hanno tenuto presente. Nel 1923 si scriveva: «non è necessario affermare che Leone XIII rifiuta totalmente il materialismo storico, ma che preferisce una interpretazione della storia e della cultura basata soltanto sulla causalità delle forze spirituali. Il metodo da lui seguito non è deduttivo e astratto. La realtà storica non è un oggetto che si possa ricostruire *a priori* (...). L'introduzione dell'enciclica *Rerum Novarum* ne è molto indicativa»¹²⁶.

¹²⁴ L'espressione fu coniata da Giovanni Paolo II nell'Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-XII-1987, titolo nella parte V: «Una lettura teologica dei problemi moderni» (nn. 35-40).

¹²⁵ «Il punto di partenza del magistero sociale della Chiesa è sempre teologico, anche quando nell'esposizione, come fece la *Rerum Novarum*, parla prima della situazione storica; e lo è anche utilizzando i dati della retta ragione. I cosiddetti «segni dei tempi», fatti caratteristici della storia umana, vanno sempre giudicati dalla Parola di verità, la parola di Dio. Il metodo usato dalla Chiesa non è né quello induttivo né quello deduttivo, almeno nel senso scientifico che queste parole hanno. Si tratta di un metodo originale che mette a confronto Parola e realtà per consentire ai contenuti propri delle attività e istituzioni terrene di svilupparsi nell'ambito dell'ordine morale, ricavato dal Vangelo e proposto infallibilmente dalla Chiesa»: S. QUADRI, *Perché la morale sociale*, in «Studi Cattolici», 26, 1982, 173-174.

¹²⁶ J. HAESSLE, *Das Arbeitsethos der Kirche*, Herder, Freiburg im Breisgau 1923, 91-92. Questo argomento è connesso, come sopra detto, con la storicità o meno dei documenti sociali prima di Giovanni XXIII; gli autori cattolici precedenti a questi anni, che si occupano del metodo della Dottrina Sociale, lo concepiscono come una armonizzazione di elementi deduttivi ed induttivi, senza assolutizzare nessuno: cfr. ad esempio, V. FALLON, *Principii d'Economia Sociale*, Marietti, Torino 1926, 21-32; A.F. UTZ, *Etica social*, volume I: *Principii de la Doctrina Social*, Herder, Barcelona 1961, 94-95.

Il terzo motivo: alcuni ritengono, ed è opinione piuttosto diffusa, che la cosiddetta questione sociale è soltanto economica;

«al contrario con certezza essa è principalmente morale e religiosa, e perciò bisogna scioglierla secondo le leggi morali e religiose. Raddoppiate pure la mercede all'operaio, diminuitegli le ore di lavoro, abbassategli il prezzo dei generi; ma se voi lo lasciate, come purtroppo accade, imbevversi di certe dottrine, e specchiarsi in certi esempi che lo attirino a spogliarsi del rispetto di Dio e a corrompere i costumi, fatiche e sostanze andranno necessariamente in rovina»¹²⁷.

L'analisi di Leone XIII porta a questa conclusione fondamentale: non si tratta di un problema esclusivamente economico, ma è anche — e soprattutto — etico.

b) *Uso delle scienze umane.* — La prospettiva teologica non implica un disprezzo delle scienze umane, richiede invece una profonda conoscenza — anche con l'aiuto di queste scienze — delle questioni che esamina¹²⁸. Però il Romano Pontefice, anche se conosceva approfonditamente i problemi dell'epoca, non dà «le prove della sua maturità scientifica in testi e monografie rigidamente e didatticamente circoscritte alla struttura esteriore del fatto economico: e sarà più che naturale che primo e prontissimo nel suo pensiero balzi il percepito collegamento dell'economia con l'etica, e la ragion religiosa piani sovraneamente sul complesso dei temi cui Egli darà il Suo speciale interessamento»¹²⁹. Questa impostazione più alta non sminuisce la preoccupazione per lo studio delle strutture, che sono proprio l'oggetto dell'esame in questa prospettiva. Negli scritti di Leone XIII «la diagnosi e la terapeutica del fenomeno economico ch'E-

¹²⁷ GDC, n. 8.

¹²⁸ Giovanni Paolo II si riferisce all'uso delle scienze umane e al valore superiore della fede, quando si occupa di ciò che chiama «patrimonio tradizionale» della dottrina sul lavoro, ereditato e sviluppato iniziando dalla *Rerum Novarum*. In questo contesto afferma: «La Chiesa è convinta che il lavoro costituisce una dimensione fondamentale dell'esistenza dell'uomo sulla terra. Essa si conferma in questa convinzione anche considerando tutto il patrimonio delle molteplici scienze, dedicate all'uomo: la antropologia, la paleontologia, la storia, la sociologia, la psicologia, ecc.: tutte sembrano testimoniare in modo irrefutabile questa realtà. La Chiesa, tuttavia, attinge questa sua convinzione soprattutto alla fonte della Parola di Dio rivelata e, perciò, quella che è una *convinzione dell'intelletto*, acquista in pari tempo il carattere di una *convinzione di fede*. La ragione è che la Chiesa — vale la pena osservarlo fin d'ora — crede nell'uomo: essa pensa all'uomo e si rivolge a lui *non solo* alla luce dell'esperienza storica, non solo con l'aiuto dei molteplici metodi della conoscenza scientifica, ma in primo luogo alla luce della parola rivelata del Dio vivente. Riferendosi all'uomo, essa cerca di *esprimere* quei *disegni* eterni e quei *destini* trascendenti che il *Dio vivente*, creatore e redentore, ha legato all'uomo»: LE, n. 4 a).

¹²⁹ F. MARCONCINI, *L'unità del pensiero economico di Gioacchino Pecci*, cit., 230.

gli apprezza sono impeccabilmente condotte: e se quel collegamento è la dominante dell'opera Sua di studioso, non mai accade ch'esso sia saldato in modo da sacrificare irrazionalmente le ragioni del fatto e della legge economica alle ragioni della norma etica»¹³⁰.

Non si può quindi affermare che Leone XIII non conoscesse o avesse una visione superficiale e non scientifica della questione operaia; i dati rilevabili dai suoi scritti portano a riconoscere il contrario: la sua analisi tiene conto delle scienze sociali per descrivere con lucidità gli aspetti fondamentali delle istituzioni di quel periodo. Così si esprimeva nel 1971 Paolo VI:

«Il Papa vide allora due fenomeni salienti: vide che questo spontaneo statuto fondamentale della nuova società in via di formazione, uno statuto di lotta permanente e quindi di avversione congenita tra i membri d'uno stesso popolo, era sbagliato rispetto all'armonia, alla concordia, all'equilibrio, alla pace, che devono fare la sua vitalità e la sua felicità; e vide che questo stato di cose comportava per ciò stesso qualche radicale ingiustizia, e soprattutto non solo tollerava, ma spesso imponeva all'immensa classe dei lavoratori condizioni inumane di vita, incalcolabili disagi e sofferenze, disuguaglianze inique rispetto ai comuni diritti, una specie di condanna a un genere di vita umiliante e privo di libertà e di speranza»¹³¹.

Vi è quindi una lettura dei «segni dei tempi»: Leone XIII giudicò il sistema, del quale aveva colto gli errori, proprio grazie alla sua conoscenza. Il fatto poi che questa analisi sia posta all'inizio dell'enciclica rivela che il Papa aveva una profonda convinzione: che era necessario uno studio serio dei problemi che affronta. Perciò un merito fondamentale del Romano Pontefice «consiste appunto in quella esattezza veramente meravigliosa della diagnosi dei mali sociali, che seppe porre a punto di partenza e nella quale non si lasciò deviare da considerazioni particolari, come non si lasciò allarmare dalle conseguenze alle quali era necessario giungere, per quanto esse avessero potuto apparire "avanzate" rispetto alle idee comunemente correnti alla sua epoca»¹³².

c) *La Dottrina sociale come armonia tra il dato storico e il dato dottrinale.* — In tutta l'enciclica vi è un grande equilibrio tra l'esame della questione operaia, la denuncia di una situazione inaccettabile,

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ PAOLO VI, *Omelia nel LXXX della «Rerum Novarum»*, 16-V-1971, IPVI IX, 1971, 429.

¹³² V. MANGANO, *Il pensiero sociale e politico di Leone XIII*, cit., 40.

e l'enunciazione dei principi necessari per risolverla, che sono aspetti tra di loro interdipendenti. Perciò è fondamentale l'esattezza dell'analisi, che è il punto di riferimento costante di tutti i suoi insegnamenti. Il testo, in un continuo contrappunto, passa «dall'analisi dei motivi della crisi dell'economia capitalistica e della società borghese, alla piena accettazione delle risultanze produttive del progresso scientifico e tecnico, alla riconsacrazione del lavoro come soggetto d'ogni organizzazione sociale; dalla denuncia dell'insufficienza del naturalismo liberale e di quello socialista, alla messa in luce del fondo squisitamente morale e religioso della crisi, alla applicazione alle sue maggiori conseguenze negative dei principî del cristianesimo; dal richiamo ai compiti indeclinabili dello Stato di fronte agli squilibri economici e sociali, alla via tracciata all'azione della classe lavoratrice mediante il grande strumento del libero associarsi, alla esortazione ai fedeli di non separare la Chiesa dalla società; tutto il suo contenuto manifesta un senso dell'essenziale, una capacità di dominio delle tendenze evolutive in atto, una apertura verso il futuro, che suscita una profonda ammirazione»¹³³.

Queste considerazioni sottolineano l'apporto specifico della Dottrina Sociale della Chiesa alla soluzione dei problemi. Lo studio economico, sociale, ecc. è, come abbiamo visto, insufficiente: chiariscono un aspetto, ma richiedono la visione integrale della persona. L'analisi di Leone XIII è profonda ed esatta, ma parte da una prospettiva superiore: «occhio acutissimo, vedute spaziose, diagnosi sicure e precise lo hanno messo in condizione di potere scorgere i fatti ed i fenomeni sociali al di fuori ed al di sopra delle contingenze e delle forme occasionali, senza per questo perdere quel contatto con la realtà concreta e mutevole nel tempo, che non deve però mai condurre ad alterare la legge generale, comprensiva, universale. Leone XIII ha saputo guardare e studiare i problemi politici e sociali *sub specie universalitatis*; perciò la sua dottrina, mentre ha una validità perenne, riesce anche oggi di una grandissima ed innegabile attualità»¹³⁴. La

¹³³ M. ROMANI, *La preparazione della «Rerum Novarum»*, cit., 157. In questo articolo l'autore dà una conferma esterna dell'esattezza della diagnosi leoniana, confrontando la descrizione della *Rerum Novarum* con quella di un'opera di storia economica — che, secondo Romani, è la più diffusa in Italia nel periodo dell'articolo —: in entrambe sono esaminati gli stessi aspetti (si tratta di G. LUZZATTO, *Storia economica dell'età moderna e contemporanea*, parte II, Cedam, 4^a ed., Padova 1958).

¹³⁴ V. MANGANO, *Il pensiero sociale e politico di Leone XIII*, cit., 54.

storia economica conferma l'errore metodologico dell'assolutizzare dell'induzione; ad esempio Messner evidenzia un errore comune a Marx e a Keynes: l'aver fatto «della condizione di un determinato periodo la base di una teoria "generale"»¹³⁵.

Il peculiare contributo di Leone XIII è fondamentale per la soluzione della questione sociale. Gli avvenimenti storici sono tenuti presenti, ma in una prospettiva teologica. Non si intromette nel campo della libera opinione, ma giudica moralmente i sistemi: Leone XIII conobbe perfettamente quelli della sua epoca e perciò poté diagnosticarne i mali etici.

Federico Marconcini sintetizza così l'atteggiamento del Romano Pontefice verso il mondo economico dominante alla fine del secolo scorso: «animato dal sogno nobilmente superbo di dimostrare la sostanziale conciliabilità della civiltà economica moderna con il Cristianesimo e di additare le formule costruttive di tale conciliabilità, Egli si accosta al fatto economico, lo scandaglia minutamente e obiettivamente, lo discute in un contraddittorio solenne che i secoli non potranno più ignorare finché l'assetto capitalistico perduri, pone il suggello a dibattiti dottrinali sulla materia che ha preso in esame, spalanca le porte della cittadinanza scientifica ad una interpretazione del fatto economico che, scompartendo il grande urto tra l'individuatrìa e la statolatrìa, addita i piani del durevole progresso della vita economica universale in una ragionevole espansione dell'attività individuale, corretta dal concetto immanente della funzione sociale della ricchezza, e coordinata al dato etico-religioso»¹³⁶. L'esattezza della diagnosi consentirà a Leone XIII di condannare il liberalismo e di censurare i mali del capitalismo — come sistema economico — indicando ciò che dovrà essere corretto¹³⁷.

¹³⁵ J. MESSNER, *La cuestión social*, cit., 84.

¹³⁶ F. MARCONCINI, *L'unità del pensiero economico di Gioacchino Pecci*, cit., 230-231.

¹³⁷ In tal senso afferma Pio XI: «Leone XIII cercò in ogni maniera di disciplinare questo ordinamento economico, secondo le norme della rettitudine; sicché è evidente che esso non è in sé da condannarsi. E infatti non è di sua natura vizioso: allora però viola il retto ordine, quando il capitale vincola a sé gli operai ossia la classe proletaria col fine e con la condizione di sfruttare a suo arbitrio e vantaggio le imprese e quindi l'economia tutta, senza far caso, né della dignità umana degli operai, né del carattere sociale dell'economia, né della stessa giustizia sociale e del bene comune»: QA 101.

V. Conclusione

L'analisi di Leone XIII — e dei Pontefici che lo seguirono — ha un carattere peculiare, proprio della Dottrina Sociale. Lo stesso si può dire del contenuto dottrinale: come hanno evidenziato tutti i Papi «la Chiesa, soprattutto dopo la prima grande Enciclica Sociale, la *Rerum Novarum*, non ha trascurato di sviluppare un insegnamento molto ricco (...). Nessuno può trovarvi soluzioni prefabbricate, ma chiarimenti e stimoli per la propria analisi e azione»¹³⁸.

Perciò è impossibile cogliere appieno l'efficacia che ha avuto: non è un sistema chiuso con formule da applicare in modo uniforme del quale si possano calcolare i frutti. La *Rerum Novarum* ha influito molto più di quanto possa sembrare a prima vista¹³⁹.

Pio XI nell'Enciclica *Divini Redemptoris*, parlando degli scritti di Leone XIII in materia sociale, afferma:

«questo influsso della dottrina della Chiesa anche al presente è più grande che non sembri, perché grande e certo, benché invisibile e non facilmente misurabile, è il predominio delle idee sui fatti»¹⁴⁰.

Possiamo concludere dicendo che Leone XIII diede un grande apporto all'economia politica dell'epoca con un'analisi delle strutture fatta secondo una prospettiva che soltanto lui poteva avere. Una volta in più la Chiesa ha contribuito alla giustizia dell'ordine temporale in modo silenzioso, senza ostentare i propri meriti, e disinteressatamente, senza attendere ringraziamenti.

Ateneo Romano della Santa Croce
Via San Girolamo della Carità, 64
00186 ROMA
Italia

¹³⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso a Sao Paolo*, 3-VII-1980, n. 6, IGPII III-2, 1980, 86.

¹³⁹ Ad esempio, si deve mettere in evidenza il grande parallelismo che molti passi del patto della Società di Nazioni, nella sezione sul lavoro, hanno con la *Rerum Novarum*: cfr. V. MANGANO, *Il pensiero sociale e politico di Leone XIII*, cit., 41-54; A. VALENSIN, *L'encyclique «Rerum Novarum» et les clauses ouvrières du Pacte de la Société des Nations*, in AA.VV., *«Il XL anniversario della «Rerum Novarum»*», cit., 539-548.

¹⁴⁰ Pio XI Enc. *Divini Redemptoris*, 19-III-1937, n. 37.

RIGHTS AND DUTIES OF LABOR ACCORDING TO CARD. GIBBONS

A precedent of *Rerum novarum*?

Gregory J. COYNE

Contents: 1. *The social problem of labor* - a) A brief historical development of the social problem - b) Labor abuse and monopolies - c) The birth of labor unions: strikes and boycotts - 2) *The rights of workers and of labor* - a) Labor's right to organize - b) Right to just remuneration and humane working conditions - c) Right to kind and considerate treatment - 3) *The duties of the workers* - a) Obey all lawful authority - b) Strive for harmony between labor and capital - 4) *The role of the Church in the social question* - a) The moral authority of the Church to speak the truth to the rich and the poor - b) The Church as friend, mother and protectress of the workers - c) The Church's duty to protect the faith of the workers - 5) *Rights and duties of labor recapitulated*

James Gibbons (1834-1921), Archbishop of Baltimore, was the youngest bishop in the world in 1868 and, having become the second cardinal of the United States, he was the first American ever to participate in a conclave. Gibbons was one of America's hierarchy members who most saw and personally contributed to the spread of the Catholic Church in the United States. Having written five books, and numerous articles, he caused the doctrine of the Catholic Church to arrive to millions of souls. But Card. Gibbons is even more famous for his reputation as "The Champion of the Workers". Having had close contact with the difficult situation of the workers during his early pastoral years in North Carolina and Virginia, and having witnessed the injustices which the poor factory workers suffered in his Archdiocese of Baltimore, James Gibbons sympathized with this oppressed class and dedicated a great part of his long

life to fighting for the rights of the poor working classes. In this battle he won a great victory for labor. Convinced that «the great social problem is that of capital and labor»¹, Cardinal Gibbons set out to improve the conditions of the laboring classes, to proclaim the dignity of work and to promote a harmonious relationship between the representatives of capital and labor.

Among the major social questions in which Gibbons played a key role, the most important of all was his defense of the Knights of Labor. Having saved this labor union from an imminent ecclesiastical condemnation, he won a great victory for labor by proclaiming the workers' right to organize — a declaration which was later confirmed by Roman Pontiff, Leo XIII, in the *Rerum Novarum*. In Cardinal Gibbons' «Memorial» — the letter which he presented to Propaganda Fide on February 20, 1887, in defense of the Knights of Labor² — the Archbishop of Baltimore refutes, point by point, the arguments laid down by the Knight's enemies in favor of a condemnation of this labor union. Gibbons, then, insisting on the urgent necessity of protecting the Knights of Labor from condemnation by the Holy See, says:

Upon this point I insist strongly, because, from an intimate acquaintance with the social conditions of our country I am profoundly convinced that here we are touching upon a subject which not only concerns the rights of the working classes, who ought to be especially dear to the Church which our Divine Lord sent to evangelize the poor, but with which are bound up the fundamental interests of the Church and of human society for the future. This is a point which I desire, in a few additional words to develop more clearly³.

Gibbons then goes on to explain that such a condemnation of the Knights of Labor would not only be unfair and detrimental to

¹ JAMES CARDINAL GIBBONS, *A Retrospect of Fifty Years* (2 vols.; Baltimore: John Murphy Co., 1916), I, 258. (Hereafter cited as Gibbons, *Retrospect*).

² This document can be found in Baltimore Cathedral Archives (BCA), 82-N-3; and also in *Archivio Storico della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli (de Propaganda Fide)*, Rome, *Scritture riferite nei Congressi, America Centrale*, 45 (1885), f. 200 r, ss. The «official» English version, first published in the *Moniteur de Rome*, March 28, 1887, has been reproduced in many books. We have used the version which appears in Appendix III (pp. 365-378) of Henry J. Browne's book, *The Catholic Church and the Knights of Labor* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1949), hereafter cited as Browne, *Church*. We will cite the «Memorial» as Gibbons, *Memorial*, followed by the Browne's book page.

³ GIBBONS, *Memorial*, p. 372.

the souls of thousands of Catholic members, but would also be a great blow to the Church herself, since such a radical action would cause certain rebellion by Catholic workers against their Holy Mother, and would foment attitudes of criticism in the hearts of non-Catholics as well. Although, at that time, the attitude among certain members of the hierarchy, particularly in Rome, was to swiftly condemn any society that seemed to have the minimum appearance of secrecy or socialistic elements, Gibbons' profound insight into the specific social situation at that time in the United States, foresaw that such a condemnation of the Knights of Labor would bring about effects precisely contrary to those desired. Furthermore, the detrimental effects would have repercussions in other facets of society as well:

I feel profoundly convinced of the vast importance of the consequences attaching to this question, which forms but a link in the great chain of the social problems of our day, and especially of our country⁴.

Years later, in his *Retrospect of Fifty Years*, Gibbons looks back on this controversy and on the solution which he presented to the Holy See in his famous *Memorial*, which represented what he believed «at the time to be the only possible course for the Church to take»:

Amid how many fears such a course was taken nobody now can realize since Leo XIII has settled forever in his wonderful encyclical *Rerum Novarum* the principles of economics which are alone consonant with the Gosepl. It seemed as if in taking the course which some of us took, and which is represented by the document which I presented to the Holy See, we were destroying the Church's reputation for conservatism as well as her usefulness as a conservator of society; that we Bishops of the Church of God were making of ourselves demagogues and the harbingers of the «Red Revolution»⁵.

In this article we will study Gibbons' doctrine on the rights and duties of labor. Given that the Cardinal's discussion of these rights and duties emerges from an historical context, the first part of the article presents Gibbons' own explanation of the concrete circumstances that gave rise to the concern of both the society and the Church for the social question in the second half of the 18th century. Cardinal Gibbons analyzes the effects of the industrial revolu-

⁴ GIBBONS, *Memorial*, p. 365.

⁵ GIBBONS, *Retrospect*, I, x.

tion on society and then goes on to talk about the abuses of capital and labor which arose as a result of industrialization and the controversy which organized labor caused amongst members of the Church's hierarchy. Gibbons' own opinion of the controversy will be presented. In the second section, we will then present Gibbons' doctrine on the rights of the workers, particularly the right to organize. In section three, we will deal with the duties which each individual worker assumes, as a result of the rights he enjoys.

In the fourth part of this article, we will present Gibbons' views of the role of the Church in the social question and we will study two important aspects of this: first, the Church's role as mother and protectress of the workers, which includes defending them from abuses; and, secondly, the Church's role as defender of the faith of the workers — a role on which Gibbons sheds new light, because of the differing circumstances of the social organization of the United States. This section is important because the Church was in the incipient stages of defining its role in the social question — that is, its stance with respect to the rights and duties of the workers. Gibbons saw the Church's role as being more ample than some of those conceptions commonly held by others during his time. The definition of the role of the Church in the social question and the proclamation of the rights and duties of the workers were inextricably bound up together: so much so, that the statement of the rights and duties of labor would have to be included in the social teaching of the Church. Finally, in section five, we will recapitulate all of this doctrine which we will have seen.

1. The social problem of labor

A) *A brief historical development of the social problem*

In the chapter entitled «The Knights of Labor» in his *Retrospect*, Gibbons, before presenting the memorial document with which he had defended the Knights, gives us a brief explanation of the historical background in order that the reader might be better able to understand the causes which led up to his defense of the Knights before the Sacred Congregation *de Propaganda Fide*. He explains the

progressive downfall of society and the unjust distribution of land and wealth, as history progressed from medieval times towards the Industrial Revolution:

Ever since the Reformation the democratic and co-operative institutions of medieval Europe have been upon their death-bed. In the year 1500 most Englishmen, for instance, owned their own homes, but by 1600 between two-thirds and three-fourths only were still in possession of their own lands. By 1700 one-half still had the economic buttress of a home behind them; but by the year 1900 less than one-tenth of the population possessed all the land of the country.

And what is true of real property is true also of the means of production. Trade and business in the middle ages were conducted on the principles of mutual help and assistance, and unlimited competition was never thought of. But with the breaking down of the corporate feeling of united Christendom, methods of business were introduced which would have seemed deeply immoral 100 years before.

The discovery of the new world with its abounding riches and consequent opportunities for exploitation was another factor which greatly increased the evil. But what brought these economic evils to a head was the invention of machinery in the last half of the eighteenth and the first half of the nineteenth century ⁶.

The new instruments of production brought about by the advances of technology, together with the disappearance of Christian principles in the guidance of society, motivated greedy men to undertake a selfish accumulation of wealth which would leave the majority of the population in a state of poverty. Gibbons saw the fundamental root of this social evil to be the «breaking down of the corporate feeling of united Christendom». Pope Leo XIII, in the first paragraph of his encyclical, uses similar words to present the causes of the social problem:

In fact, new developments in industry, new techniques striking out on new paths, changed relations of employer and employee, abounding wealth among a very small number and destitution among the masses, increased self-reliance on the part of the workers as well as a closer bond of union with one another, and, in addition to all this, a decline in morals have caused conflict to break forth ⁷.

⁶ GIBBONS, *Retrospect*, I, 186-187.

⁷ LEO XIII, *Rerum Novarum*, ASS 23 (1890-1891) 641. [For the English translation of the Encyclical, we have used: DAVID M. BYERS (Ed.), *Justice in the Marketplace: Collected Statements of the Vatican and the United States Catholic Bishops on Economic Policy, 1891-1984* (Washington, D.C.: United States Catholic Conference, Inc., 1985), p. 13. Hereafter, we will refer to this collection as Justice, followed by the page number].

As we will later see, the Roman Pontiff will propose as the only possible cure, truly capable of healing society, «a return to Christian life and Christian institutions».

B) *Labor abuse and monopolies*

In his letter to Cardinal Simeoni, Gibbons states the general problem of the social injustice existing in the United States between capital and labor:

That there exist among us, as in other countries of the world, grave and threatening social evils, public injustices, which call for strong resistance and legal remedy, is a fact which no one dares to deny, and the truth of which has been already acknowledged by the Congress and the President of the United States. Without entering into the sad details of these wrongs, — which does not seem necessary here, — it may suffice to mention only that monopolies on the part of both individuals and of corporations, have already called forth not only the complaints of our working classes but also the opposition of our public men and legislators; that the efforts of these monopolists, not always without success, to control legislation to their own profit, cause serious apprehension among the disinterested friends of liberty; that the heartless avarice which, through greed of gain, pitilessly grinds not only the men, but particularly the women and children in various employments⁸.

In the following two subsections we will study these problems of labor abuse and monopolies which Cardinal Gibbons presents.

i) *Labor abuses*. — In the context of speaking about the immorality of the various forms of labor abuse found in society during Gibbons' times, he comes down quite strongly on the capitalists who, for their own personal and selfish gain, take advantage of the labor of women and children, forcing them to toil unreasonably long hours under inhumane working conditions, and for extremely unfair recompense. To make this point more vivid in the reader's mind, Gibbons recounts a concrete example of what he has personally seen in his own archdiocese:

To come to the point: There is a class of persons in Baltimore and our other large cities who are employed by proprietors of large clothing establishments. Some of these workers are engaged in the stores. Others make garments in their own homes and bring them to the establishments. Many of these working men and women are compelled to toil in sweat-shops, of which there are eighteen in one section of the city, and which are contracted in space and poorly lighted and ventilated. They are overworked and underpaid. On careful investigation, I have dis-

⁸ GIBBONS, *Memorial*, p. 368.

covered, that after laboring for six days, ten or twelve hours a day, their weekly compensation amounts to six or eight dollars. And with this pittance they have to pay for house rent, food and clothing, and other expenses incident to family life. They are living on starving wages. The result is, that in a few years they become incapacitated for work⁹.

Undoubtedly, the personal experience and testimony of the men who had a clear view of the social situation in their own countries — like Cardinal Gibbons in the United States, Cardinal Manning in England, Msgr. Ketteler in Germany and Msgr. Mermillod in Switzerland — was what provided the Pope with the necessary information for reflection, enabling him to have a profound understanding of the problem and to be able to formulate an adequate solution. While explaining the role of the State's authority to intervene in social problems, the Pope details various manifestations of social disorder and injustice:

Wherefore, if at any time disorder should threaten because of strikes or concerted stoppages of work, if the natural bonds of family life should be relaxed among the poor, if religion among the workers should be outraged by failure to provide sufficient opportunity for performing religious duties, if in factories danger should assail the integrity of morals through the mixing of the sexes or other pernicious incitements to sin, or if the employed class should oppress the working class with unjust burdens or should degrade them with conditions inimical to human personality or to human dignity, if health should be injured by immoderate work and such as is not suited to sex or age — in all these cases, the power and authority of the law, but of course within certain limits, manifestly ought to be employed. And these limits are determined by the same reason which demands the aid of the law, that is, the law ought not undertake more, nor to go farther, than the remedy of evils or the removal of danger requires¹⁰.

Baltimore's prelate saw the abuse of child labor as such an important problem, that he proposed a very concrete solution aimed at protecting the underaged from wasting irrevocably this important period of their life which should be dedicated to their education and formation. Gibbons says: «It would be also a humane measure if the government interposed its authority in forbidding both capitalists and parents to employ children under a certain age, and at a period of life which ought to be devoted to their physical, intellectual and

⁹ J. GIBBONS, *Discourses and Sermons* (Baltimore: John Murphy Co., 1908), pp. 19-20 (which we will abbreviate as *D&S*).

¹⁰ LEO XIII, *Rerum Novarum*, AAS 23 (1890-1891) 658 (Justice 29).

moral development»¹¹. In 1891, Cardinal Gibbons had already published in *Our Christian Heritage* a reprobation of labor abuses against women and children, when Leo XIII echoed the denunciation with these words:

Finally, it is not right to demand of a woman or a child what a strong adult man is capable of doing or would be willing to do. Nay, as regards children, special care ought to be taken that the factory does not get hold of them before age has sufficiently matured their physical, intellectual, and moral powers. For budding strength in childhood, like greenening verdure in spring, is crushed by premature harsh treatment; and under such circumstances all education of the child must needs be foregone. Certain occupations likewise are less fitted for women, who are intended by nature for work of the home — work indeed which especially protects modesty in women and accords by nature with the education of children and the well-being of the family¹².

ii) *Monopolies*. — Gibbons, writing in 1916, looked back on the beginnings of the social evils of monopolies and tried to help his readers realize how the poor, oppressed workingman suffered during the latter part of the nineteenth century:

Those who live in these days cannot conceive the state of society in the seventies and the eighties. — The money of the country was not only concentrated into the hands of a very few people, but by means of this money this small oligarchy was put in the position of getting complete control of our free institutions. The mass of people dispossessed of land and of the means of production, and retaining only a figment of political power, were by no means satisfied with this arrangement. All the more so as large numbers of the working people, that is to say the dispossessed, were members of the Catholic Church, and among Roman Catholics there is and must always be a memory of a better tradition which preserved to every man as much individual liberty as was compatible with the rights of his fellow men¹³.

Gibbons, in the chapter on the dignity, rights and duties of the laboring classes in his book *Our Christian Heritage*, gives a brief summary of all his doctrine on this topic in a mere seventeen pages. It is interesting to note, then, that in this chapter, Gibbons has felt the topic of monopolies to be of such importance, that he has dedicated to it three full pages.

¹¹ J. GIBBONS, *Our Christian Heritage* (Baltimore: John Murphy Co., 1889), p. 448 (hereafter cited as *Heritage*).

¹² LEO XIII, *Rerum Novarum*, ASS 23 (1890-1891) 661 (Justice 32).

¹³ GIBBONS, *Retrospect*, I, 187.

Having commended the kind, Christian magnanimity of some capitalists towards their employees, Gibbons also fulfills his duty, «in the interests of truth, humanity and religion, to protest against the heartless conduct of others». In order to first explain how it is possible that so many men are capable of consenting directly against the dictates of their consciences, to such a flagrant injustice against their fellow men, Gibbons says, «When men form themselves into a business corporation, their personality is overshadowed, and their individual responsibility is lessened»¹⁴. Thus the individual capitalist, hiding behind his personal anonymity within the great corporate enterprise, feels himself able to assent to social crimes which, if he were acting with the responsibility of an individual person, he would be deterred by the sense of guilt or by the negative public opinion which would defame him. But precisely in this situation of a group crime, «the injury is all the more keenly felt by the victims of oppression when inflicted by a corporation, as it is easier to obtain redress from one responsible proprietor than from a body of men, most of whom may be unknown or inaccessible to the sufferers»¹⁵. Thus, the merciless monopolists had complete control over the fate of the worker.

Gibbons moves his readers to compassion for these helpless, oppressed laborers: «No friend of his race can contemplate without painful emotions, those heartless monopolists exhibiting a grasping avarice which has dried up every sentiment of sympathy, and a sordid selfishness which is deaf to the cries of distress»¹⁶. Cardinal Gibbons goes on to draw up a list of objective accusations against these merciless tyrants:

Their sole aim is to realize large dividends without regard to the paramount claims of justice and Christian charity. These trusts and monopolies, like the car of Juggernaut, crush every obstacle that stands in their way. They endeavor, not always it is alleged, without success, to corrupt our national and state Legislatures and municipal councils. They are so intolerant of honest rivalry as to use unlawful means in driving from the market all competing industries. They compel their operatives to work for starving wages, especially in mining districts and factories, where protests have but a feeble echo, and are easily stifled by intimidation. In many places the corporations are said to have the monopoly of stores of supply, where

¹⁴ GIBBONS, *Heritage*, p. 445.

¹⁵ *Ibid.*, p. 446.

¹⁶ *Ibid.*

exorbitant prices are charged for the necessaries of life; bills are contracted which the workmen are unable to pay from their scanty wages, and their forced insolvency places them entirely at the mercy of their task-masters¹⁷.

To those fitting such a description, Gibbons considers it appropriate to apply St. James' condemning words: «Go to now ye rich men; weep and howl for your miseries which shall come upon you... you have stored up to yourselves wrath against the last days. Behold the hire of the laborers, ...which by fraud hath been kept back by you, crieth, and the cry of them hath entered into the ears of the God of Sabbath [sic]» (James 5:1-4)¹⁸.

Gibbons recalls the prophetic words concerning monopolies which the great English statesman Mr. Pitt uttered in the House of Commons, at the beginning of the nineteenth century:

The time will come when manufacturers will have been so long established, and the operatives not having any other business to flee to, that it will be in the power of any one man in a town to reduce the wages; and all the other manufacturers must follow. Then, when you are goaded with reductions and willing to flee your country, France and America will receive you with open arms; and then farewell to our commercial state. If ever it does arrive to this pitch, Parliament (if it be not then sitting) ought to be called together, and if it cannot redress your grievances, its power is at an end. Tell me not that Parliament cannot; it is omnipotent to protect¹⁹.

«How forcibly this language applies now to our own country», exclaims Gibbons, «and how earnestly the warning should be heeded by the constituted authorities!»²⁰.

As we have just seen, Gibbons had a very clear idea of the evils of monopolies and he spoke out in very harsh terms against them. The money of the whole country was controlled by a small group of extremely rich and powerful men, while the great majority of the people were left dispossessed of land and means of production and were miserably poor. The heartless monopolists formed an oligarchy by which they not only controlled the economy, but also had a strong influence in governmental bodies.

Gibbons denounced those heartless monopolists whose only aim was to procure large sums of wealth, even though obtaining this goal

¹⁷ *Ibid.*, pp. 446-447.

¹⁸ *Ibid.*, p. 447.

¹⁹ Pitt's speech on the Arbitration Act, quoted in *ibid.*, pp. 447-448.

²⁰ *Ibid.*, p. 448.

meant using dishonest means which did injustice to other legitimate competitors as well as to their own employees workers. The monopolies were so powerful that they were able to drive other industries out of the market. They worked their own employees like slaves and paid them starving wages; because there was no other company to turn to, the employees were completely at the mercy of the monopolists. Moreover, these greedy men charged exorbitant prices for the mere necessities of life, leaving the poor workers unable to pay their bills.

Gibbons understood perfectly the situation in which the poor, oppressed laborers found themselves before the merciless monopolists who, without any regard for justice or christian charity, were completely deaf to the workers' cry, and crushed all obstacles along their way to wealth. The monopolists did great damage to the workers, but were able to remain anonymous by hiding behind the corporation. Thus the defenseless worker had nowhere to turn for redress. No wonder, as we will see later in the chapter, Gibbons was such a tireless defender of the worker's right to self-defense by organizing labor unions!

For Gibbons, the monopoly was a very important issue, but Leo XIII speaks very little about the topic, and never even uses the word «monopoly». Toward the beginning of his encyclical, the Pope defines the problem with these words:

After the old trade guilds had been destroyed in the last century, and no protection was substituted in their place, and when public institutions and legislation had cast off traditional religious teaching, it gradually came about that the present age handed over the workers, each alone and defenseless, to the inhumanity of employers and the unbridled greed of competitors. A devouring usury, although often condemned by the Church, but practiced nevertheless under another form by avaricious and grasping men, has increased the evil; and in addition the whole process of production as well as trade in every kind of goods has been brought almost entirely under the power of a few, so that a very few rich and exceedingly rich men have laid a yoke almost of slavery on the unnumbered masses of nonowning workers²¹.

Then, much further along the Pope alludes to the problem again, but he speaks about it with regard to the need to respect the right

²¹ LEO XIII, *Rerum Novarum*, ASS 23 (1890-1891) 641-642 (Justice 14).

of private property. Without the right to own property, the gap grows between the rich class and the poor:

If this is done, excellent benefits will follow, foremost among which will surely be a more equitable division of goods. For the violence of public disorder has divided cities into two classes of citizens, with an immense gulf lying between them. On the one side is a faction exceedingly powerful because exceedingly rich. Since it alone has under its control every kind of work and business, it diverts to its own advantage and interest all production sources of wealth and exerts no little power in the administration itself of the state. On the other side are the needy and helpless masses, with minds inflamed and always ready for disorder²².

As a counteraction to the great injustice which monopolies commit against the entire society, Gibbons insists that:

The supreme law of the land should be vindicated and enforced, and ample protection should be afforded to legitimate competing corporations as well as the laboring classes against unscrupulous monopolies²³.

Not only is it the obligation of the government authorities to protect the rights of individuals and of corporations, but each member of society must also do his part in redressing social evils and promoting justice.

Baltimore's prelate, in his famous defense of the Knights of Labor, describes the crimes which the monopolists, because of their heartless avarice, commit against the society.

The consideration of such aberrations makes it clear

to all who love humanity and justice that it is not only the right of the laboring classes to protect themselves, but the duty of the whole people to aid them in finding a remedy against the dangers with which both civilization and the social order are menaced by avarice, oppression and corruption²⁴.

It is clear, then, that Cardinal Gibbons is much more explicit in his terminology and much stronger in his condemnation of monopolies than was Leo XIII in the *Rerum Novarum*.

In the following section, we will take a closer look at the rise of labor unions and the controversies which they provoked.

²² *Ibid.*, ASS 23 (1890-1891) 663 (Justice 34).

²³ GIBBONS, *Heritage*, p. 448.

²⁴ GIBBONS, *Memorial*, p. 368.

C) *The birth of labor unions strikes and boycotts*

i) *Strikes*. — In the chapter on «The Knights of Labor» in his book *A Retrospect of Fifty Years*, Gibbons goes on to explain how the next logical, historical development, which arose as a consequence of so much injustice and abuse of labor, was the birth of «numerous societies for the protection of the working man». More and more laborers began to ascribe to these trade unions, seeing them as «their only protection from economic slavery». Membership also included growing numbers of Roman Catholics, each of whom rightly claimed for himself just «as much individual liberty as was compatible with the rights of his fellow men»²⁵.

The initial stirrings of the labor movement, however, were not simply peaceful associations which struggled for their members, but were frequently associated with violent strikes and with boycotts. Cardinal Gibbons did not fail to address himself to these abuses. In his *Memorial*, he wrote:

An especially weighty charge is drawn from the outbursts of violence, even to bloodshed, which have characterized several of the strikes inaugurated by labor organizations²⁶.

Gibbons admits the charge that, unfortunately, the strikes carried out by the members of these unions have often resulted in violence and destruction of property, but, in his letter to Cardinal Simeoni in defense of the Knights of Labor, he denies the accusation that the Knights alone were to blame for the outbursts or that such guilt, which really belongs to certain individual members, could be attributed to that whole workers' society as such:

Concerning this, three things are to be remarked: first, strikes are not an invention of the Knights of Labor, but a means almost everywhere and always resorted to by employees in our land and elsewhere to protest against what they consider unjust and to demand their rights; secondly in such a struggle of the poor and indignant multitudes against hard and obstinate monopoly, anger and violence are often as inevitable as they are regrettable; thirdly, the laws and chief authorities of the Knights of Labor, far from encouraging violence or the occasions of it, exercise a powerful influence to hinder it, and to keep strikes within the limits of good order and legitimate action²⁷.

²⁵ GIBBONS, *Retrospect*, I, 187.

²⁶ GIBBONS, *Memorial*, pp. 370-371.

²⁷ GIBBONS, *Ibid.*, p. 371.

On the one hand, Cardinal Gibbons defends these unions of laborers as a legitimate means for protecting their rights and for protesting against injustice, but, on the other hand, he insists that these societies avoid violent recourses and seek always to resolve differences with arbitration and peaceful means.

Nonetheless, as the wealthy capitalists continued ever more to oppress the poor, working classes, greater numbers of societies rose up during the administration of President Cleveland. These societies being «their only protection from economic slavery», the working people adhered to labor unions «and indeed the oppression of the wealthy was driving the poor into excesses of which the anarchist riots of Chicago were but one example»²⁸.

Gibbons looks back on these sad episodes in his book *Our Christian Heritage* and denounces the evil of *violent strikes*: not only do they harm the lives and property of both the employer as well as the employees, but in many cases, neither do they achieve the end for which they were carried out:

Experience has shown that strikes are a drastic, and, at best a very questionable, remedy for the redress of the laborer's grievances²⁹.

To back up the assertion that violent strikes usually leave the worker in a worse situation than before, Gibbons presents us with official statistics compiled and furnished by Mr. Bradstreet and Mr. Carroll D. Wright for the eightyyear period ending in December, 1888. During that time-frame in the United States, 5,453 strikes were staged in which a total of 1,879,292 employees were involved. The end result was that the workers sustained a total loss of \$ 77,538,324 in wages, while their employers, whose financial well-being enabled them to

²⁸ GIBBONS, *Retrospect*, I, 187-188.

²⁹ GIBBONS, *Heritage*, p. 450. It appears that this quote is a re-wording of the following extraction from a very important letter which Gibbons wrote to Mr. Powderly shortly after returning home from his defense of the Knights in Rome: «Experience has proved that strikes are a questionable remedy for the redress of your grievances. They paralyze industry; they often foment fierce passions, and lead to the destruction of property; and above all they result in inflicting serious injury on the laborer himself by keeping him in enforced idleness during which his mind is clouded by discontent while brooding over the situation, and his family not unfrequently suffers from the want of even the necessities of life. *Strikes therefore, should be rarely if ever resorted to*». BCA, 83-N-10, Gibbons to Powderly, Baltimore, September 21, 1887, copy, quoted in Browne, *Church*, p. 294. (The italics are our own). The last line of this quote is the key: Gibbons permits strikes in extreme cases, but prefers the use of peaceful arbitration whenever possible.

more easily bear the blow, only lost a little more than one-half that amount³⁰.

While considering this statement which Gibbons has made, we must keep in mind that the «experience» on which he is basing his disapproval of strikes is one of violent protests involving damage to human lives and property. Thus, Gibbons is not necessarily condemning peaceful, orderly strikes legitimately carried out as a last resort in order to pressure capitalists into granting the worker's just demands; rather, the Prelate of Baltimore is denouncing those strikes of his times which he describes in this way:

They paralyze industry, they often foment fierce passions, and lead to the destruction of property, and above all, they result in inflicting grievous injury on the laborer himself by keeping him in enforced idleness, during which his mind is clouded by discontent while brooding over his situation, and his family not unfrequently [sic] suffers from the want of even the necessaries of life³¹.

These are the kind of strikes which Gibbons always fought to deter because not only did they create a general atmosphere of hate, violence and destruction, but neither did they accomplish their goal, since, when the final balance was made, often «the loss inflicted by the strikes on employers was but a little over half the amount sustained by the employed, who could much less afford to bear it»³². From what Gibbons has said about strikes, and from the way he has said it, we can conclude that the Cardinal of Baltimore is not as unconditionally against strikes as Pope Leo XIII was. Whereas Gibbons' attitude is that strikes normally do more damage than good to all parties involved and should only be employed as a last resort, the Roman Pontiff's censure of strikes is much more unreserved:

Labor which is too long and too hard and the belief that pay is inadequate not infrequently give workers cause to strike and become voluntarily idle. This evil, which is frequent and serious, ought to be remedied by public authority, because such interruption of work inflicts damage not only upon employers and upon the workers themselves, but also injures trade and commerce and the general interests of the state; and, since it is usually not far removed from violence and rioting, it very frequently jeopardizes public peace. In this matter is more effec-

³⁰ GIBBONS, *Heritage*, p. 451.

³¹ *Ibid.*, p. 450. These words are practically identical to those which Gibbons directed to Powderly in the above-cited letter.

³² *Ibid.*, p. 451.

tive and salutary that the authority of the law anticipate and completely prevent the evil from breaking out by removing early the causes from which it would seem that conflict between employers and workers is bound to arise³³.

Leo XIII does not permit strikes because they hurt the worker, the employer and the common good of society as a whole. Moreover, strikes produce an inactivity and a hate between the two parties, which can easily lead to violence. Thus the Pope's remedy is for the civil authority to restore work and order immediately.

ii) *Boycotts*. — Gibbons did not fail to address himself to the other major abuse of labor — namely, boycotting. He pointed out that it too was a tactic not approved of by all the members of labor organizations:

I am persuaded that the system of boycotting by which members of Labor-unions are instructed not to patronize certain obnoxious business houses, is not only disapproved of by an impartial public sentiment, but that it does not commend itself to the more thoughtful and conservative portion of the guilds themselves. Every man is free indeed to select the establishment with which he wishes to deal, and in purchasing from one in preference to another, he is not violating justice. But the case is altered when by a mandate of the society he is debarred from buying from a particular firm. Such a prohibition assails the liberty of the purchaser, and the rights of the seller, and is an unwarrantable invasion of the commercial privileges guaranteed by the government to business concerns. If such a social ostracism were generally in vogue, a process of retaliation would naturally follow, the current of mercantile intercourse would be checked, every centre of population would be divided into hostile camps, and the good feeling which ought to prevail in every community, would be seriously impaired. «Live and let live» is a wise maxim, dictated alike by the law of trade and by Christian charity³⁴.

Shortly after Gibbons' return from Rome where he defended the Knights of Labor, he wrote a letter to Mr. Powderly in which he stated: «When absent from America, I did not hesitate to advocate the just rights of the laboring classes, and to point out the wrongs they were suffering. Now that I am again at home, I may be permitted to speak, in a friendly spirit of the duties and responsibilities which they owe to themselves, to their country and to society». Among the items he then treated, an important theme was that of the injustices of the workers towards their employers. He stated,

³³ LEO XIII, *Rerum Novarum*, ASS 23 (1890-1891) 659 (Justice 30).

³⁴ GIBBONS, *Heritage*, pp. 449-450.

«Boycotting, as far as I understand its methods, infringes on the just rights of others, and will therefore never meet with approval from an observing public»³⁵.

Thus, Gibbons firmly condemns this unjust method of boycotting, which not only deprives the purchaser of his freedom and does grave damage to the business of the seller, but also blocks commercial flow and causes social uproar and division among citizens. The Prelate of Baltimore denounced boycotts two years before the promulgation of the *Rerum Novarum*; Leo XIII, however, did not mention this topic in his encyclical.

iii) *Gibbons' solution: peaceful arbitration*. — Finally, Cardinal Gibbons, in his memorial letter in defense of the Knights of Labor, proposes calm, colloquial arbitration, governed by Christian ideals and virtues, as the only real solution:

The part of Christian prudence evidently is to try to hold the heart of the multitude by the bonds of love, in order to control their actions by the principles of faith, justice and charity, to acknowledge frankly the truth and justice in their cause, in order to deter them from what would be false and criminal, and thus to turn into a legitimate, peaceable and beneficent contest what could easily become for the masses of our people a volcanic abyss, like that which society fears and the Church deplores in Europe³⁶.

Gibbons arrives at the logical conclusion, then, that instead of using the destructive measures of violence, strikes and boycotts to resolve disputes between capital and labor, it is always preferable to employ the conciliatory and constructive policy of peaceful arbitration.

2. The rights of workers and of labor

In Gibbons' memorial letter in defense of the Knights of Labor, he was farsighted enough to see that a condemnation of this trade union would be useless in attaining the goal of stopping the social injustice, violence and labor abuses:

The social agitation will, indeed, last as long as there are social evils to be remedied; but the forms of organization and procedure meant for the attainment of this end are necessarily provisional and transient. They are also very numer-

³⁵ BCA, 83-N-10, Gibbons to Powderly, Baltimore, September 21, 1887, copy, quoted in Browne, *Church*, pp. 293-294.

³⁶ GIBBONS, *Memorial*, pp. 371-372.

ous, for I have already remarked that the Knights of Labor is only one among several forms of labor organizations. To strike, then, at one of these forms would be to commence a war without system and without end; it would be to exhaust the forces of the Church in chasing a crowd of changing and uncertain phantasms³⁷.

In this same letter, Cardinal Gibbons demonstrates the help and support which he was receiving from the President of the United States, in this effort to protect the rights of the working classes:

The President of the United States told me personally, a month ago that he was then examining a law for the amelioration of certain social grievances and that he had just had a long conference on the subject with Mr. Powderly, president of the Knights of Labor. The Congress of the United States, following the advice of President Cleveland is busying itself at the present time with the amelioration of the working classes, in whose complaints they acknowledge openly there is a great deal of truth. And our political parties, far from regarding them as enemies of the country, vie with each other in championing the evident right of the poor workmen, who seek not to resist the laws, but only to obtain just legislation by constitutional and legitimate means³⁸.

It is clear, then, that for Cardinal James Gibbons the social injustices cried out for redress. To accomplish this, the most important task of the Church, rather than condemning particular responses to those injustices, was to address the injustices themselves, while at the same time doing everything possible to maintain the fidelity of the Church's members. With the *Tolerari potest* which Gibbons gained from Propaganda Fide for the Knights, his side «won» the controversy. Moreover, his position was confirmed by the encyclical *Rerum Novarum* and, true to his prediction, though the Knights did die out, many other labor organizations did arise, some undoubtedly inspired by the statements of the rights of labor to organize as expressed by Cardinal Gibbons and by Pope Leo XIII's encyclical,

³⁷ *Ibid.*, p. 376.

³⁸ *Ibid.*, pp. 367-368. Browne investigated this point, but discovered that the Cleveland Papers in the Library of Congress revealed nothing of either of Cleveland's interviews with Gibbons or with Powderly. The president did, however, make a liberal pronouncement in his message to Congress of April 22, 1886, which was the first of such ever entirely devoted to labor. The divided Congress, however, never followed up Cleveland's suggestion of legislation to establish a permanent board for the voluntary arbitration of labor disputes. BROWNE, *Church*, footnote 57, pp. 239-240. Cf. also ALAN NEVINS, *Grover Cleveland. A Study in Courage* (New York: Dodd, Mead & Co., 1934), pp. 349-350; JAMES D. RICHARDSON, *A Compilation of the Messages and Papers of the Presidents* (New York: Bureau of National Literature, 1897), XI, 4979-4982.

thus helping to channel the labor movement towards a more peaceful defence of justice.

A) *Labor's right to organize*

Labor has its sacred rights as well as its dignity. Paramount among the rights of the laboring classes, is their privilege to organize, or to form themselves into societies for their mutual protection and benefit³⁹.

During those times of labor abuse and injustice, Gibbons saw clearly that the oppressed workers had to defend themselves and demand a just salary and humane working conditions. He defended this natural and fundamental right to organize: «It is in accordance with natural right that those who have one common interest, should unite together for its promotion»⁴⁰.

i) *Labor has the same right to combine as do the big corporations.* — Gibbons explains the importance of this basic right of organization for the progress and success of any major enterprise or undertaking:

In our days there is a universal tendency towards organization in every department of trade and business. In union there is strength in the physical, moral and social world; and just as the power and majesty of our Republic are derived from the political union of the several States, so do men clearly perceive that the healthy combination of human forces in the economic world, can accomplish results which could not be effected by any individual efforts⁴¹.

Going into further detail, Cardinal Gibbons explains that in those times there already existed such a great chain of syndicates, trusts, companies and partnerships throughout both the United States and Great Britain, that «every operation from the construction of a leviathan steamship to the manufacture of a needle is controlled by a corporation»⁴². Upholding the equal rights of organization for both labor and capital, Gibbons says:

When corporations thus combine, it is quite natural that mechanics and laborers should follow their example. It would be as unjust to deny to working-

³⁹ GIBBONS, *Heritage*, p. 440.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 441.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

men the right to band together because of the abuses incident to such combinations, as to withhold the same right from capitalists because they sometimes unwarrantably seek to crush or absorb weaker rivals⁴³.

ii) *Respecting this right is to respect the dignity of the human person.* — Gibbons' belief was that much of the problem of the upcrop of anti-government, secret societies stemmed from the very lack of confidence and trust with which the government treated the people: that is, that people formed themselves into dangerous bands because the government authority repressed their freedom:

Another potent reason for encouraging labor unions suggests itself to my mind. Secret societies lurking in dark places and plotting the overthrow of existing governments, have been the bane of continental Europe. The repressive policy of these governments and their mistrust of the intelligence and virtue of the people, have given rise to those mischievous organizations; for, men are apt to conspire in secret, if not permitted to express their views openly⁴⁴.

A firm believer in the dignity of every human person, Gibbons declares that «The public recognition among us of the right to organize, implies a confidence in the intelligence and honesty of the masses»⁴⁵. Rather than oppress and control the workers, Gibbons prefers that each worker be respected as a person and be given the corresponding freedom due to him. Treating the workers in this way, «it affords them an opportunity of training themselves in the school of self-government, and in the art of self-discipline». Gibbons also sees this public acknowledgment and respect of the workers' rights as a solution to the problem of the formation of mischievous secret societies:

it takes away from them every excuse and pretext for the formation of dangerous societies; it exposes to the light of public scrutiny, the constitution and laws of the association and the deliberations of the members⁴⁶.

Recognizing their rights and treating them with the dignity of human persons, inspires the laborers «with a sense of their responsibility as citizens and with a laudable desire of meriting the approval of their fellow-citizens»⁴⁷. Demonstrating that all this is not mere-

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 441-442.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 442.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

ly a personal theory of his own, Gibbons cites a statement which Matthew Arnold made in *Discourses in America*:

«It is better», as Matthew Arnold observes, «that the body of the people with all its faults, should act for itself, and control its own affairs, than that it should be set aside as ignorant and incapable, and have its affairs managed for it by a so-called superior class»⁴⁸.

iii) *Labor unions must have a strong leader.* — In order to protect itself, its members and society, these associations of workers must be guided by a strong leader who will also be able to maintain control among the members, always employing peaceful means and arbitration with the capitalists in order to gain the legitimate objectives of the workers' organization. The leader must protect the organization from the infiltration of anarchists, nihilists, socialists, revolutionists and all other violent or dangerous elements. He must always use legitimate means, rejecting the boycott and means of violence or injustice. Having recourse always to peaceful arbitration, he must prohibit violent strikes, and make use of peaceful strikes only as a last resort.

In *Our Christian Heritage*, Cardinal Gibbons explains why it is so important to have a very strong leader to govern the activities of a labor union. He explains that a corporations of capitalists is a much more homogenous group of men with more closely-knit goals, similar social level and situation; the societies of workers, on the other hand, are «composed of members very formidable in numbers, varied in character, temperament and nationality». These latter, then, are «more unwieldy, more difficult to manage, more liable to disintegration than corporations of capitalists»⁴⁹. Therefore, the workers

have need of leaders possessed of great firmness, tact and superior executive ability, who will honestly aim at consulting the welfare of the society they represent, without infringing on the rights of their employers⁵⁰.

The leader, as Gibbons explains, must be firm and resolute in his protection of the labor union and his vigilance against the penetration and «control of designing demagogues who would make it subservient to their own selfish ends, or convert it into a political en-

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 448.

⁵⁰ *Ibid.*

gine»⁵¹. In one of his sermons, Gibbons describes in further detail the evil fruits which such an individual would attempt to bring about in the association and in society:

The most mischievous and dangerous individual to be met with in the community, is the demagogue who is habitually sowing broadcast the seeds of discontent among the people. He is disseminating the baneful doctrine of socialism, which would bring all men down to a dead level, would paralyze industry, and destroy all healthy competition. The demagogue is blaming fortune and society, blaming the rich for the condition of the poor and the laboring classes. He has not the capacity to discern that, after all due allowance is made for human energy, this varied condition of society must result from a law of life established by an overruling Providence⁵².

Gibbons, from his experience in the defense of the Knights of Labor, knew how easily an entire organization could receive a bad name and be blamed, as an entity, for the evil deeds for which only a few individual members of the union held responsibility. Thus, the Prelate of Baltimore insisted that the labor union leaders have to protect the good name of all the members and of the organization as a whole:

They should be also jealous of the reputation and good name of the rank and file of the society as well as of its chosen leaders. For while the organization is ennobled, and commands the respect of the public by the moral and civic virtues of its members, the scandalous and unworthy conduct of even a few of them is apt to bring reproach on the whole body, and to excite the distrust of the community⁵³.

Labor union leaders must guard against the poison of anarchists, socialists, nihilists and other revolutionists whose way of action is not that of faithful support and docile obedience to the authority of the government, but is rather the establishment of depotism and chaos. Concerning this obligation of the leaders, Gibbons says:

They should therefore be careful to exclude from their ranks that tuburlent element composed of men who boldly preach the gospel of anarchy, socialism and nihilism; those land-pirates who are preying on the industry, commerce and trade of the country; whose mission is to pull down and not to build up; who instead of upholding the hands of the government that protects them, are bent on its destruction, and instead of blessing the mother that opens her arms to welcome them,

⁵¹ *Ibid.*, p. 449.

⁵² GIBBONS, *D&S*, pp. 387-388.

⁵³ GIBBONS, *Heritage*, p. 449.

insult and defy her. If such revolutionists had their way, despotism would supplant legitimate authority, license would reign without liberty, and gaunt poverty would stalk throughout the land⁵⁴.

iv) *Cardinal Gibbons in the light of Rerum Novarum*. — Leo XIII confirms in his encyclical the right of labor to organize — a right which Cardinal Gibbons had declared years before:

But associations of workers occupy first place, and they include within their circle nearly all the rest. The beneficent achievements of the guilds of artisans among our ancestors have long been well known. Truly, they yielded noteworthy advantages not only to artisans, but, as many monuments bear witness, brought glory and progress to the arts themselves. In our present age of greater culture, with its new customs and ways of living, and with the increased number of things required by daily life, it is most clearly necessary that workers' associations be adapted to meet the present need. It is gratifying that societies of this kind composed either of workers alone or of workers and employers together are being formed everywhere, and it is truly to be desired that they grow in number and in active vigor. Although we have spoken of them more than once, it seems well to show in this place that they are highly opportune and are formed by their own right, and, likewise to show how they should be organized and what they should do⁵⁵.

An extremely interesting point is, as Henri Daniel-Rops explains, that although Leo XIII had originally included in the *schema* for the *Rerum Novarum* only those associations composed of workers and employers together, it was precisely the Pope's interest in the case of the Knights of Labor which caused him to change the original project in order to also include societies composed of only workers. In Daniel-Rops words:

That's how it happened that one of the most important phrases of the encyclical — where an approval was given to the institution of both associations *composed of workers alone* as well as mixed associations (which united workers and employers together) — did not appear in the first project [of the encyclical]; this seems to be undoubtedly owed to Leo XIII himself, who, interested in the Knights of Labor case, had understood the importance of workers' associations for the future; it was a phrase of fundamental importance because it legitimized unionization sooner, and demonstrated that the doctrine of the Church was not necessarily that of those supporting the corporate associations⁵⁶.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ LEO XIII, *Rerum Novarum*, ASS 23 (1890-91) 664 (Justice 35).

⁵⁶ H. DANIEL-ROPS, *Storia della Chiesa di Cristo*, Vol. VI: «La Chiesa della rivoluzione», part II: «Una battaglia per Dio (1870-1939)», (Torino: Ed. Marietti, 1969), p. 192.

We have further evidence of this same point from Georges Jarlot who, while speaking about this decision made concerning whether to include these types of labor union or not, brings Cardinal Gibbons on to the scene as a key protagonist:

Who will introduce, who will spread the idea of a worker unionization, in the modern sense, which would be neither socialist nor corporalist, to justify the famous passage that we introduced above: «vulgo coiri eius generis societates, *sive totas ex opificibus conflatas, sive ex utroque ordine mixtas, gratum est*»?

Here the great figure of Cardinal Gibbons appears and imposes itself irresistibly. Through T'Serclaes and Soderini, we know to what point he enjoyed the confidence, or, better, the friendship of Leo XIII. He had come to Rome to plead the cause of the Knights of Labor, condemned by the Canadian Bishops, defended by the Council of Baltimore, and prosecuted before the Holy Office. Now the Knights of Labor, without being either free-masons, as they were accused of being, or anarchists, as were many around them, had at their head, in the person of Powderly, an excellent Catholic. And they organized themselves quite well into unions of combat. Gibbons justified them⁵⁷.

Further on in the encyclical, the Pope then affirms that the State does not have the authority to forbid private societies from existing:

For man is permitted by a right of nature to form private societies; the state, on the other hand, has been instituted to protect and not to destroy natural right, and if it should forbid its citizens to enter into associations, it would clearly do something contradictory to itself because both the state itself and private associations are begotten of one and the same principle, namely, that men are by nature inclined to associate⁵⁸.

The Pontiff continues to explain that the State may oppose such associations only if they professedly seek after any objective which is clearly at variance with good morals, with justice or with the welfare of the State.

Leo XIII goes on to say:

Certainly, the number of associations of almost every possible kind, especially of associations of workers, is now far greater than ever before. This is not the place to inquire whence many of them originate, what object they have, or how they proceed. But the opinion is, and it is one confirmed by a good deal of evidence, that they are largely under the control of secret leaders and that these

⁵⁷ G. JARLOT, S.J., «Les Avant-Projets de "Rerum Novarum" et les "Anciennes Corporations"», *Nouvelle Revue Théologique*, 81 (Louvain: January, 1959), 73. (Note: Msgr. Soderini and Msgr. de T'Serclaes are both biographers of Pope Leo XIII).

⁵⁸ LEO XIII, *Rerum Novarum*, ASS 23 (1890-1891) 665 (Justice 36).

leaders apply principles which are in harmony with neither Christianity nor the welfare of states, and that, after having possession of all available work, they contrive that those who refuse to join with them will be forced by want to pay the penalty. Under these circumstances, workers who are Christians must choose one of two things; either to join associations in which it is greatly to be feared that there is danger to religion, or to form their own associations and unite their forces in such a way that they may be able manfully to free themselves from such unjust and intolerable oppression. Can they who refuse to place man's highest good in imminent jeopardy hesitate to affirm that the second course is by all means to be followed?⁵⁹

Assuming that the majority of the associations of workers were secret societies with principles incompatible with the Catholic faith and so to join them would mean putting one's faith in danger, the Pope asserts the convenience to join together with other Christians to form their own society. Leo XIII does not mention the type of non-confessional societies which Gibbons fought so hard to defend. Nonetheless, since the Pope does not expressly forbid American-style unions, and since he leaves the adoption of the rules and organization of the society up to the judgment of the citizens, according to their needs, purpose and circumstances, it is reasonable to conclude that the Pope is implicitly endorsing or at least tolerating the non-religious societies of workers:

Unquestionably, wise direction and organization are essential to these associations in order that in their activities there be unity of purpose and concord of wills. Furthermore, if citizens have free right to associate, as in fact they do, they also must have the right freely to adopt the organization and the rules which they judge most appropriate to achieve their purpose. We do not feel that the precise character in all details which the aforementioned direction and organization of association ought to have can be determined by fast and fixed rules, since this is a matter to be decided rather in the light of the temperament of each people, of experiment and practice, of the nature and character of the work, of the extent of trade and commerce, and of other circumstances of a material and temporal kind, all of which must be carefully considered⁶⁰.

Leo XIII spells out in very clear terms what the object of any society of workers should be:

In summary, let this be laid down as a general and constant law: Workers' associations ought to be so constituted and so governed as to furnish the most

⁵⁹ *Ibid.*, ASS 23 (1890-1891) 666 (Justice 37).

⁶⁰ *Ibid.*, ASS 23 (1890-1891) 667 (Justice 38).

suitable and most convenient means to attain the object proposed, which consists in this, that the individual members of the association secure, so far as possible, an increase in the goods of body, of soul, and of prosperity⁶¹.

Continuing, the Pope states that the underlying goal of the society should be the care of the souls of the workers:

It is clear, however, that moral and religious perfection ought to be regarded as their principal goal, and that their social organization as such ought above all to be directed completely by this goal. For otherwise they would degenerate in nature and would be little better than those associations in which no account is ordinarily taken of religion. Besides, what would it profit a worker to secure through an association an abundance of goods, if his soul through lack of its proper food should run the risk of perishing? «What doth it profit a man, if he gain the whole world, but suffer the loss of his own soul?» (Mt 16:26)⁶².

This, of course, is the key difference between, for instance, the Knights of Labor and confessional Catholic labor unions. The non-confessional labor unions of the United States are comprised of workers professing many religious beliefs. Thus, under such circumstances, Gibbons points out that it would not be possible for an American labor association's government to put into practice the indications which Leo XIII gives for «Associations of Catholics». This point is very important and has also been brought out by authors on the social question. Georges Jarlot, for example, says the following:

How, in their conditions [i.e., referring to the Knights of Labor], to impose the «Christian corporation?» The encyclical certainly had to teach a Christian philosophy of work and to construct a Christian theory of professional associations. But it was addressed to the whole world, and had to take historical contingencies into account. It had to be at least universally intelligible. Now, in the United States, the term «corporation» had a well-defined meaning: it designated, in large industry, the powerful, anonymous associations of capital: «Incorporated». The confessional union was at that time in no way possible. The encyclical *Longinqua Oceani* would recognize this some years later. And from that time, Cardinal Gibbons would point out: «We find that in our country the presence and explicit influence of the clergy would not be advisable where our citizens, without distinction of religious belief, come together in regard to their industrial interests alone»⁶³.

Another interesting point of difference between the two types of labor associations is the question of the apostolate they can do.

⁶¹ *Ibid.*, ASS 23 (1890-1891) 667 (Justice 38).

⁶² *Ibid.*, ASS 23 (1890-1891) 667-668 (Justice 38-39).

⁶³ G. JARLOT, *op. cit.*, p. 75.

Leo XIII proposes that the Catholic associations attract those non-Christian or non-practicing Christian workers who, having been badly treated by their employers, will be happy to be received into this charitable atmosphere, and could then be converted:

Broken in spirit, and worn out in body, how gladly many would free themselves from a servitude so degrading! Yet they dare not because either human shame or the fear of want prevents them.

It is remarkable how much associations of Catholics can contribute to the welfare of all such men if they invite those wavering in uncertainty to their bosom in order to remedy their difficulties, and if they receive the penitents into their trust and protection⁶⁴.

Cardinal Gibbons, in fact, sees an opportunity to do apostolate within the specific circumstances of American labor unions: the Catholics, by their friendship and Christian virtues, can give good example and bring others closer to God.

Georges Jarlot, with the following lengthy rhetorical question, sums up and affirms for us two important observations which we have made in this section — that is, that Cardinal Gibbons most probably did have a strong influence not only on the encyclical's final outcome which provided for non-mixed societies of workers, but also on the later development which also allowed for non-confessional labor unions:

If such were the ideas of Toniolo, if such was the program that he could get accepted ever since the congress [the Congress of Milan, January 3-4] of 1894, is it rash to suppose — knowing through Mermillod and Jacobini that a solemn document was in preparation — that he, either directly in the course of his audiences or indirectly through his numerous contacts in the Vatican, had had the occasion to express himself, to declare that in his opinion, Cardinal Gibbons was not at all mistaken and that it was fitting to keep open the possibility of simple unions which no longer responded either to the corporative regime or to the Christian corporation?»⁶⁵.

Having seen Gibbons' contribution to the solemn proclamation of the workers' right to organize in associations, in the next section we will now see the Cardinal of Baltimore's doctrine on several other very important rights of the working classes.

⁶⁴ LEO XIII, *Rerum Novarum*, ASS 23 (1890-1891) 669 (Justice 40-41).

⁶⁵ G. JARLOT, *op. cit.*, p. 77.

B) *Right to just remuneration and humane working conditions*

That «the laborer is worthy of his hire», is the teaching of Christ as well as the dictate of reason itself. He is entitled to a fair and just compensation for his services⁶⁶.

Having stated the natural, human right to fair pay for work done, Gibbons goes on to lament and condemn the situation of injustice too frequently seen in society:

There is something radically wrong in our social and economic condition, when the employer becomes suddenly rich, while the toiler, with the utmost thrift and economy, can scarcely keep the wolf from the door. Oh! how scathing is the language in which St. James rebukes these extortioners: «Behold the hire of the laborers which by fraud has been kept back by you, crieth, and the cry of them hath entered into the ears of the God of Sabbaoth» (James 5:4)⁶⁷.

Demanding nothing more for the workers than the fair pay which is justly due do them, in one of his sermons entitled «Am I My Brother's Keeper?», Gibbons insists:

These toilers ask for no alms. All that they demand is to obtain living wages for the work they perform. They appeal to you and to the public for compassion and consideration. They are our own flesh and blood⁶⁸.

Apart from this central argument, based on the natural right to be treated with justice, Gibbons also encourages fair treatment to the workers as a means of helping the common good of the whole of society as well:

In honoring and upholding labor, the nation is strengthening its own hands as well as paying a tribute to worth. For a contented and happy working class are the best safeguard of the Republic, while ill-paid and discontented laborers, like the starving and enslaved populace of Rome in the time of Augustus Caesar, would be a constant menace and reproach to the country⁶⁹.

In the *Rerum Novarum*, Pope Leo XIII speaks in very clear terms about this right to just remuneration:

Among the most important duties of employers the principal one is to give every worker what is justly due him. Assuredly, to establish a rule of pay in accord with justice, many factors must be taken into account. But, in general, the rich and employers should remember that no laws, either human or divine, per-

⁶⁶ GIBBONS, *Heritage*, p. 443.

⁶⁷ GIBBONS, *D&S*, p. 20.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ GIBBONS, *Heritage*, p. 440.

mit them for their own profit to oppress the needy and the wretched or to seek gain from another's want. To defraud anyone of the wage due him is a great crime that calls down avenging wrath from Heaven. «Behold, the wages of the laboreres... which have been kept back by you unjustly, cry out: and their cry has entered into the ears of the Lord of Hosts» (Jas 5:4)⁷⁰.

The Pope goes beyond Cardinal Gibbons on this point by explaining clearly what is to be understood by a «just wage». All persons have the obligation to preserve their life, and, thus, a corresponding right to secure the things necessary to sustain their life — that is, a wage earned by their labor. Not any agreed-upon wage is necessarily just, but, rather, «the wage shall not be less than enough to support a worker who is thrifty and upright»⁷¹. The worker, Leo XIII says, should receive «a wage sufficiently large to enable him to provide comfortably for himself, his wife and his children (...)»⁷².

C) *Right to kind and considerate treatment*

By the strict application of the virtue of justice, the worker has the right to fair and just compensation for services rendered. But this alone, is not enough. According to Cardinal Gibbons:

He deserves something more, and that is kind and considerate treatment. There would be less ground for complaint against employers if they kept in view the golden maxim of the Gospel: «Whatsoever you would that men should do unto you, do ye also to them» (Matt. 7:12)⁷³.

Gibbons encourages the employers and rich company owners to stop and consider that they are in a position enabling them to do a great good to their employees; but, for this to come about, it is necessary to realize that these laborers are not mere means of production, but are their fellow-men, human persons just like themselves:

Our sympathies for those in our employ, whether in the household, the mines, or the factory, are wonderfully quickened by putting ourselves in their place, and asking ourselves how we would wish to be treated under similar circumstances.

⁷⁰ LEO XIII, *Rerum Novarum*, ASS 23 (1890-1891) 649-650 (Justice 21).

⁷¹ *Ibid.*, ASS 23 (1890-1891) 662 (Justice 33).

⁷² *Ibid.*

⁷³ GIBBONS, *Heritage*, p. 443.

We should remember that they are our fellow-beings, that they have feelings like ourselves, that they are stung by a sense of injustice, repelled by an overbearing spirit, and softened by kindness, and that it largely rests with us whether their hearts and homes are to be clouded with sorrow, or radiant with joy⁷⁴.

Appealing even to the employer's natural desire for happiness, the Prelate of Baltimore explains that money, not evil in itself, when used properly, can be a means of making others happy also:

Surely men do not amass wealth for the sole pleasure of counting their bonds and of contemplating their gold in secret. No, they acquire it in the hope that it will contribute to their rational comfort and happiness. Now there is no enjoyment in life so pure and so substantial as that which springs from the reflection that others are made content and happy by our benevolence. And I am speaking here not of the benevolence of gratuitous bounty, but of fair-dealing tempered with benignity⁷⁵.

Thus, justice mixed with charity and kindness should be the rule governing the employer's relations with his workers.

In a homily entitled «The Variety in the Works of Creation», Gibbons gave some advice as to how the boss of a company should treat his employees:

A word in conclusion to those among you who are in authority and command the service of others. Be just to your subordinates. Be kind and considerate to them, remembering «that your Master and theirs is in Heaven who has no respect to persons»⁷⁶.

He then proceeds to speak about the typical temptation to which an employer may feel himself attracted: to be drawn and controlled by the love of money to such an extent that, aiming only to increase his own accumulation of wealth, the employer cheats the poor worker. But Gibbons assures that this temptation can be overcome, and in fact wealth can be put to a very good and holy use:

Though wealth is a source of temptation, it is not an insuperable barrier to righteousness. If judiciously employed, it may be a powerful agency for winning the Divine favor. Abraham was rich, and yet was most pleasing to the Almighty. He was the father of God's chosen people (...) Many Christian kings and queens, though possessed of royal wealth, have been canonized as saints⁷⁷.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 444.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ GIBBONS, *D&S*, p. 389.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 389-390.

Specifying more details, Gibbons explains that it is God who gives the rich man his good fortune and that this must be used in order to buy his way to heaven by using this wealth to bring happiness to others. In this way, the rich man will have his first taste of happiness even here on earth:

God has given you riches that you might use them in purchasing a home in His everlasting dwelling. Your noblest title is to be the steward of God. Never do you dispense your superfluous means more profitably than when you make them contribute to the comfort of your fellow-beings. The most rational and enduring satisfaction a man can experience is found in bringing happiness to others⁷⁸.

At the end of his encyclical, Leo XIII also declares Christian charity, «the mistress and queen of the virtues», to be one of the most important elements in the solution to the social problem:

Certainly, the well-being which is so longed for is chiefly to be expected from an abundant outpouring of charity, we mean, which is in epitome the law of the Gospel, and which, always ready to sacrifice itself for the benefit of others, is man's surest antidote against the insolence of the world and immoderate love of self; the divine office and features of this virtue being described by the apostle Paul in these words: «Charity is patient, is kind... is not self-seeking... bears with all things...endures all things (1 Cor 13:4-7)»⁷⁹.

3. The duties of the workers

By insisting so much on the rights of the working classes, Gibbons did not intend to ignore or overlook the fact that laborers also have to live the virtues of justice and charity towards their employers. Employees must fulfill their duties towards their employers and respect the rights which their bosses justly hold. In his book *Our Christian Heritage*, Gibbons makes this point quite clear when he says: «God forbid that the prerogatives which I am maintaining for the working classes should be construed as implying the slightest invasion of the rights and autonomy of employers»⁸⁰. Having so tirelessly defended the rights of the working classes, especially with respect

⁷⁸ *Ibid.*, p. 390.

⁷⁹ LEO XIII, *Rerum Novarum*, ASS 23 (1890-1891) 670 (Justice 41).

⁸⁰ GIBBONS, *Heritage*, p. 442.

to the organization of labor unions, Baltimore's Prelate wanted to complete the picture by affirming their obligations as well:

But if labor organizations have rights to be vindicated and grievances to be redressed it is manifest that they have also sacred obligations to be fulfilled and dangers to guard against⁸¹.

The worker must obey all lawful authority, respecting his employer's rights and autonomy, and work together with him in an effort to establish a harmonious relationship between labor and capital. In the following sections we will study what Cardinal Gibbons has to say on each of these points.

A) *Obey all lawful authority*

In Gibbon's homily «Obedience To All Lawful Authority», he sets down in very clear terms the nature of this social problem of general disrespect for authority:

One of the greatest social maladies of our times is a lack of reverence for those in authority. This is true on the part of children towards parents, of pupils towards teachers, of citizens towards magistrates, and sometimes even of Christians towards the Lord's anointed⁸².

Seeing this as a very important issue, Cardinal Gibbons wrote extensively on this subject, trying to make it clear that all authority is delegated to man by God, that obedience to authority is necessary if there is to be peace and order in society, and that to obey or disobey lawful human authority is to obey or disobey God. In another homily entitled «The Variety in the Works of Creation», Gibbons transmitted these ideas to his parishioners in such a way as to exclude the possibility of misunderstanding:

Let me now address a few words of exhortation and comfort to those of my hearers who are in a subordinate and dependent position, and who have to work for their daily bread.

Obey cheerfully those whom Providence has placed over you. Remember that all legitimate authority comes from God. «Let every soul», says St. Paul, «be subject to the higher powers, for there is no authority but from God, and those that are, are ordained of God. Therefore he that resisteth the power, resisteth the ordinance of God, and they who resist, purchase for themselves condemnation»⁸³.

⁸¹ *Ibid.*, p. 448.

⁸² GIBBONS, *D&S*, p. 505.

⁸³ *Ibid.*, pp. 388-389.

Proceeding to explain these seemingly harsh words, Gibbons emphasizes the idea that «Every one in lawful command, whether he be civil magistrate, or military officer, or employer, is clothed with divine authority, and is God's representative»⁸⁴. Precisely for this reason, Gibbons insists, «In submitting to those set over you, you are obeying, not man, but God».

It is this principle that ennobles obedience; for obedience is not an act of servility to man but of homage to God. Let your obedience be marked, not by servile fear, but by reverence; not by constraint, but by genuine affection⁸⁵.

Gibbons bases his homily «Obedience To All Lawful Authority» on words from St. Matthew's Gospel: «Render to Caesar the things that are Caesar's, and to God the things are God's» (Matt. 22:15-21). Commenting on this quote, he explains:

The words of Christ embody the whole duty of man, so far as his obedience to all lawful authority is concerned. You will all agree with me that no greater natural blessing can exist in a community than to find good order, tranquillity and security of life and property firmly established among its inhabitants. These blessings are secured by the reign of law⁸⁶.

Gibbons saw it fit to apply all of this general doctrine to the specific situation of the American people, who live in a society which enjoys complete freedom and liberty. He claimed that American citizens should be happy to submit to the legislation imposed upon them and should be content with simply being loyal to their country and its institutions precisely because of the freedom they enjoyed. Gibbons, comparing America favorably to despotic countries in which freedoms are denied, explains that Americans should respect the laws of their land especially because they themselves had a hand in the selection of those in authority. The country's destiny, Gibbons says, is in the hands of its people, but in order that it function well, the citizens must obey the authorities. By the same token, if it becomes necessary, the members of the American society should make use of their freedom of speech, in a responsible way, in order to criticize certain public persons.

We have already seen how Gibbons applied this precept of obedience to lawful authority to the situation of labor, particularly in

⁸⁴ *Ibid.*, p. 389.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*, p. 497.

reference to the employee's obedience and respect towards the company leaders, and also regarding the problem of boycotts. Moreover, the fact that the Knights of Labor did respect and obey lawful authority was one of the arguments which Baltimore's Prelate used to favor the Knights in his defense:

Nor do we find in this organization [Knights] any hostility to the authority and laws of our country. Not only does nothing of the kind appear in their constitution and laws, but the heads of our civil government treat with the greatest respect the cause which they represent⁸⁷.

Pope Leo XIII, in the *Rerum Novarum* also speaks about the divine origin of lawful authority, but he introduces the theme in a different context. While explaining the function of the State in resolving social disorders, Leo XIII emphasizes the fact that the State has received its authority from God, not for the benefit of those in authority, but rather for the good of the community:

And since the power of governing comes from God and is a participation, as it were, in his supreme sovereignty, it ought to be administered according to the example of the divine power, which looks with paternal care to the welfare of individual creatures as well as to that of all creation⁸⁸.

B) *Strive for harmony between labor and capital*

Gibbons' doctrine on the need to strive for harmony between labor and capital is very clear: man is a social being who lives in society with other men on whom he is reciprocally inter-dependent. Man, by himself, will not thrive; rather, there is a need for cooperation among men in order that each obtain his particular good and that the society as a whole reach its common good. Discord among men not only frustrates each individual's end, but destroys the peace and order in society necessary for establishing the general common good for all. In Cardinal Gibbon's *Discourses and Sermons*, in the chapter entitled «Am I My Brother's Keeper?», he states the following:

We are social beings; we were created to live in society. No man is sufficient unto himself. We are all mutually and reciprocally dependent on one another, just as the organs of our body are sustained by one another. As an injury to one organ involves a shock to the entire human system, so should the community at large feel a practical sympathy for their fellow-beings in any grievance by which they may be oppressed.

⁸⁷ GIBBONS, *Memorial*, p. 367.

⁸⁸ LEO XIII, *Rerum Novarum*, ASS 23 (1890-1891) 658 (Justice 29).

«The eye», says St. Paul, «can not say to the hand, “I have no need of thee”, or again, the head to the feet, “I have no need of you”» (1 Cor 12). And likewise in the social body, the strongest member has need of the weakest⁸⁹.

Man depends on other men in order to be able to truly enjoy and profit from the good he possesses:

I care not how rich or powerful you are. You might possess the wealth of a multi-millionaire, but what would it profit you, if you had no servant to minister to you, no companion to cherish you, no friend to grasp your hand? You would be poor and miserable and blind and naked⁹⁰.

It would be completely senseless and detrimental to put opposition and conflict between labor and capital, since, by nature, in order to be productive, these two elements must function hand in hand. Gibbons explains this concept with an analogy:

A conflict between labor and capital is as unreasonable as would be a contention between the head and the hands. The interests of capital and labor are correlative. Capital without labor would be unproductive. Labor without capital would be unprofitable. What would it avail a capitalist to say: Behold, this mountain of coal is mine, if there were no hardy sons of toil to extract the coal from its recesses and send it to the market? What would it profit the laborer to exhibit his brawny arms and his skill, if there were no capitalist to give him employment?⁹¹.

Already in 1889, before the *Rerum Novarum*, Cardinal Gibbons, in his chapter on «The Dignity, Rights and Duties of the Laboring Classes», insists on the presence in the society of this essential condition of harmony between the workers and the employers. He condemns any efforts to put enmity between these two:

Whoever tries to sow discord between the capitalist and the laborer, is an enemy of social order. Every measure should therefore be discountenanced that sustains the one at the expense of the other⁹².

⁸⁹ GIBBONS, *D&S*, p. 17.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ GIBBONS, *Retrospect*, II, 84-85. Using slightly modified wording, Gibbons expressed the same idea in his *Discourses and Sermons*, pp. 17-18: «What would it benefit a man to own all the coal mines of West Virginia or Pennsylvania, if there were no hardy sons of toil to work those mines, to extract the coal from the bowels of the earth, and transport it to the various centers of population? (...) What would it profit you to be the owner of Manhattan Island, if you were cut off from all relations and association with its inhabitants?».

⁹² GIBBONS, *Heritage*, p. 443. In this work, also, Gibbons uses his familiar analogy of the interdependence of the head and hands of human body, comparing this to the harmony and cooperation between labor and capital.

Moving quickly to the more optimistic and positive aspect of the problem, Gibbons heartily commends any efforts made to help unify and harmonize the relations between labor and capital:

Whoever strives to improve the friendly relations between the proprietors and the labor unions by suggesting the most effectual means of diminishing and even removing the causes of discontent, is a benefactor to the community⁹³.

Everything that Gibbons wrote on this delicate subject was, as he himself stated, for the purpose of improving the capital-labor relationship, and he affirms that «if these lines contribute in some small measure to strengthen the bond of union between the enterprising men of capital and the sons of toil, I shall be amply rewarded»⁹⁴.

Tying all of this doctrine together, Gibbons makes an optimistic observation: «It would be a vast stride in the interests of peace and of the laboring classes, if the policy of arbitration which is now gaining favor for the settlement of international quarrels, were also availed of for the adjustment of disputes between capital and labor»⁹⁵.

Applying this principle to the specific situation of labor disputes, Baltimore's cardinal insists that «while strikes, as the name implies, are aggressive and destructive, arbitration is conciliatory and constructive»⁹⁶.

Pope Leo XIII also makes a very clear and forceful statement about the necessity of resolving capital-labor conflicts with peaceful arbitration and the importance of a harmonious relation of cooperation between these two parties:

It is a capital evil with respect to the question we are discussing to take for granted that the one class of society is of itself hostile to the other, as if nature had set rich and poor against each other to fight fiercely in implacable war. This is so abhorrent to reason and truth that the exact opposite is true; for just as in the human body the different members harmonize with one another, whence arises that disposition of parts and proportion in the human figure rightly called symmetry, so likewise nature has commanded in the case of the state that the two classes mentioned should agree harmoniously and should properly form equally balanced counterparts to each other. Each needs the other completely: neither

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*, p. 451.

⁹⁶ *Ibid.*

capital can do without labor, nor labor without capital. Concord begets beauty and order in things.

Conversely, from perpetual strife there must arise disorder accompanied by bestial cruelty⁹⁷.

4. The role of the Church in the social question

And since it is acknowledged by all that the great questions of the future are not those of war, of commerce or finance, but the social questions, the questions which concern the improvement of the condition of the great masses of the people, and especially of the working people, it is evidently of supreme importance that the Church should always be found on the side of humanity, of justice toward the multitudes who compose the body of the human family⁹⁸.

In this section we will study Gibbons' conception of the role which the Church, as «friend», «mother» and «protectress» of the workers, should play in the social question.

The most important element of society is not the country's economic or political progress, but, rather the human and supernatural good of each person, of each individual member of the society. In developing this point, Gibbons quotes the words of his friend, Cardinal Manning of England:

«We must admit and accept calmly and with good will that industries and profits must be considered in second place; the moral state and domestic condition of the whole working population must be considered first. I will not venture to formulate the acts of parliament, but here is precisely their fundamental principle for the future. The conditions of the lower classes as are found at present among our people, can not and must not continue. On such a basis no social edifice can stand»⁹⁹.

As we will now see, the Church, in protecting the rights of her children, is not called to give specific, practical solutions to concrete social problems; she is, however, responsible for speaking out when society unjustly infringes upon the rights of man or attacks the dignity due him as a human person.

⁹⁷ LEO XIII, *Rerum Novarum*, ASS 23 (1890-1891) 648-649 (Justice 20).

⁹⁸ GIBBONS, *Memorial*, p. 373.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 373.

A) *The moral authority of the Church to speak the truth to the rich and the poor*

The Catholic Church is the authorized representative and exponent of the supernatural order. True, it is not her official duty to devise special social schemes for special social disorders; but it is her duty to see to it that all schemes devised are founded on Christian principles, and do not antagonize the law of nature and the law of God. (...)

She above all religious bodies has the authority to speak frankly the truth to all, rich and poor, and the moral power to enforce that truth on the prouder classes and on the humbler but more dangerous because more aggrieved masses¹⁰⁰.

In order to explain the Church's duty and right to speak with authority in the defense of man's human rights, Gibbons uses the principle that «as God alone is the source of human rights, so God alone can efficaciously maintain them»¹⁰¹.

Cardinal Gibbons says that, in guaranteeing her perennial concern for the people, the Church «points confidently to history's testimony of her unswerving assertion of popular rights, and to her cordial devotedness to the free institutions of America constantly manifested, in word and in work, by her Bishops, her clergy and her people»¹⁰².

Taking into account the democratic institutions of the United States, Gibbons explains the role the Church must play: she must help guide society in making correct use of its democratic «power of the people». Commenting on the sad effects of the abuse of democracy, he says: «We behold, with profound sadness, the efforts of the prince of darkness to make this power dangerous to the social weal by withdrawing the masses of the people from the influence of religion, and impelling them towards the ruinous paths of license and anarchy»¹⁰³. Gibbons says that up to that time, the democracy lived in the United States had been «that of a popular power regulated by love of good order, by respect for religion, by obedience to the authority of the laws, not a democracy of license and violence,

¹⁰⁰ GIBBONS, *Retrospect*, I, 258-259. Leo XIII also made the same assertion: cf. *Rerum Novarum*, ASS 23 (1890-1891) 647 (Justice 19).

¹⁰¹ GIBBONS, *Retrospect*, I, 264.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ GIBBONS, *Memorial*, p. 372.

but that true democracy which aims at the general prosperity through the means of sound principles and good social order»¹⁰⁴.

The Church, redressing the social evils and promoting order and justice, must point out the problems, pass moral judgement on them, and demand that they be corrected. It must also evaluate the morality of solutions proposed by society. With respect to solving the social problem, Gibbons shows the need to examine it with a broader vision than that merely materialistic point of view, in order to encounter an appropriate solution:

*The great social problem is that of capital and labor; many are the schemes that have been put out to solve the problem. But they are all partial and incomplete remedies, because they look only to the material and temporal interests of man, and man after all is something more than a being of matter and time*¹⁰⁵.

Having stated the problem, and agreeing that there are many possible solutions, he then proceeds to denounce the kind of «solutions» which would be inappropriate because they do not correctly respond to man's true nature. Once again, the supernatural vision with which the Church focuses in on the problem is all important:

He [Man] is a being a higher dispensation, under the law of Christian charity. All social schemes based on the assumption that man's good lies in the natural order alone, must fail. The brotherhood of man is a dream unless it be founded in the Fatherhood of God. In the Christian dispensation in which we live the natural order cannot stand without the support of the supernatural order¹⁰⁶.

By way of example of how the Church acts in the face of specific social problems, Gibbons recalls the controversy over the Knights of Labor. He explains that by refraining from condemning the Knights, the Church admitted «that labor has its rights in the face of capital, and is justified in asserting those rights as long as the means employed are not against natural justice or divine law»¹⁰⁷. By this implicit blessing of the rights of the workers to defend themselves against the abuses and unjust treatment of employers by the legitimate formation of labor unions, the Church had done a great good for the entire society:

On that occasion a very great service was rendered to the country, to the laboring masses and to the capitalist class also. For is it not better for capital to

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ GIBBONS, *Retrospect*, I, 258. (The italics are our own).

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 259.

find itself in the presence of moral right and force than in the presence of physical might and brute force? That service is but the earnest of many to come in the same line for which the country may have to bless and thank the Catholic Church¹⁰⁸.

Having seen this judicial aspect of the Church's role in the social question, we will subsequently study her role as mother and protectress of her children.

B) *The Church as friend, mother and protectress of the workers*

Among all the glorious titles of the Church which her history has merited for her, there is not one which at present gives her so great influence as that of *Friend of the People*¹⁰⁹.

This idea of the Church as Mother and Friend of the people is very important for Gibbons. During a time when the workers felt themselves completely defenseless before the oppression and abuse of the powerful, greedy and merciless capitalists, they needed to be able to turn to someone for protection and understanding. If, under these circumstances, they turn to the Church for help and, instead of encountering a sympathetic Mother, they find a reprimanding authority who condemns them without listening to their cause, they will undoubtedly reject the Church, and seek support from other sources — such as the Masons or similar condemned societies. Thus, for Gibbons, it was absolutely fundamental that the Church be understanding of the poor working classes and be willing to listen to them, and to seek an appropriate solution for them. The danger which Cardinal Gibbons considers «the one which touches our hearts the most», is «the risk of losing the love of the children of the Church, and of pushing them into an attitude of resistance against their Mother»¹¹⁰. A condemnation would have caused the loss of many souls and would have confirmed the accusation made by the enemies of the Church who claimed she was a friend of the rich and not of the poor.

But if many Bishops were alarmed at what they considered the revolutionary tendencies of these associations, many other Bishops, including Cardinal Manning and myself, were equally alarmed at the prospect of the Church being present-

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ GIBBONS, *Memorial*, pp. 372-373.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 375.

ed before our age as the friend of the powerful rich and the enemy of the helpless poor; for not only would such an alliance, or even apparent alliance, have done the Church untold harm, but it would have been the bouleversement of our whole history. Moreover, to us it seemed that such a thing could never take place. The one body in the world which had been the protector of the poor and the weak for nearly 1800 years, could not possibly desert these same classes in their hour of need¹¹¹.

The novelty of this statement is much more significant than at first it might appear. Not only have Browne and Ellis recognized the special value of these words of Cardinal Gibbons, but so have a number of others, among whom are three authors of books on the social doctrine of the Church, who deserve special mention. While dealing with the major social events and protagonists playing key roles in the development of the Church's social doctrine, both Rutten and Van Gestel have translated and have cited in its entirety the paragraph which we have just presented above¹¹². Another author, José María Llovera¹¹³, considered the role of the Church as Friend of the workers of such paramount importance that he not only included the same quote from Gibbons' work, but he also cited a text from *Quadragesimo anno* as being an echo of Cardinal Gibbons' statement:

Even more, there are men who abuse religion itself, and under its name try to hide their unjust exactions in order to protect themselves from the manifestly just demands of the workers. The conduct of such we shall never cease to censure gravely. For they are the reason why the Church could, even though undeservedly, have the appearance of and be charged with taking the part of the rich and with being quite unmoved by the necessities and hardships of those who have been deprived, as it where, of their natural inheritance. The whole history of the Church plainly demonstrates that such appearances are unfounded and such charges unjust. The encyclical itself, whose anniversary we are celebrating, is clearest proof that it is the height of injustice to hurl these calumnies and reproaches at the Church and her teaching¹¹⁴.

In Gibbons' defense of the Knights of Labor, he returns to this argument repeatedly, insisting that if the Church were to lose the

¹¹¹ GIBBONS, *Retrospect*, I, 188.

¹¹² Cf. G.C. RUTTEN, O.P., *La Doctrina Social de la Iglesia según las Encíclicas «Rerum Novarum» y «Quadragesimo Anno»*, trans. by R.P. Fr. Cándido Fernández, O.P. (Barcelona: Editorial Políglota, 1935), pp. 50-51; C. VAN GESTEL, *La Doctrina Social de la Iglesia*, trans. by Gabriel Ferrer, O.P. (Barcelona: Editorial Herder, 1959), p. 65.

¹¹³ Cf. J.M. LLOVERA, *Tratado de Sociología Cristiana* (9th ed.; Barcelona: Editorial Luis Gili, 1959), p. 305.

¹¹⁴ PIUS XI, *Quadragesimo anno*, AAS 23 (1931) 217-218 (Justice 80).

confidence and affection of her children, not only would many souls be needlessly lost, but the Church herself would also suffer an injury. In considering the consequences that would surely follow «from a lack of sympathy for the working class, from a suspicion of their aims, from a hasty condemnation of their methods», Gibbons points out:

First, there is the evident danger of the Church's losing in popular estimation her right to be considered the friend of the people. The logic of men's hearts goes swiftly to its conclusions, and this conclusion would be a pernicious one for the people and for the Church. To lose the heart of the people would be a misfortune for which the friendship of the few rich and powerful would be no compensation¹¹⁵.

Cardinal Gibbons goes on to explain more clearly why such a condemnation of their labor union would alienate the workers from the Church:

Our Catholic working men sincerely believe that they are only seeking justice, and seeking it by legitimate means. A condemnation would be considered both false and unjust, and would not be accepted. We might indeed preach to them submission and confidence in the Church, but these good dispositions could hardly go so far. They love the Church, and they wish to save their souls, but they must also earn their living, and labor is now so organized that without belonging to the organization there is little chance to earn one's living»¹¹⁶.

Rather than a policy of precipitous condemnation, therefore, Gibbons encourages an attitude of understanding towards the workers and labor unions. He wants it to be taken into account that these workers suffered unjust oppression and that their only effective means of self-defense was organization. When they were further pushed and abused, it was logical, although not acceptable, that their natural, human reaction manifest itself violently:

I repeat that in such a struggle of the great masses of the people against the mail-clad power, which, as it is acknowledged, often refuses them the simple rights of humanity and justice, it is vain to expect that every error and every act of violence can be avoided; and to dream that this struggle can be prevented, or that we can deter the multitudes from organizing, which is their only practical means of success, would be to ignore the nature and forces of human society in times like ours¹¹⁷.

¹¹⁵ GIBBONS, *Memorial*, p. 374.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 375.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 371.

To this problem of the violent retaliation of the workers, Gibbons favors a less radical solution. On one hand, the Church must protest against any unjust actions of the workers, but on the other hand, Gibbons prefers that the Church take on an attitude of motherly understanding by which, rather than seeking to condemn her children, she look to help them and put them on the right path:

She must certainly not favor the extremes to which the poor multitudes are naturally inclined, but, I repeat, she must withhold them from these extremes by the bonds of affection, by the maternal desire which she will manifest for the concession of all that is just and reasonable in their demands, and by the maternal blessing which she will bestow upon every legitimate means for improving the condition of the people¹¹⁸.

Thus, what Gibbons wanted, along with many other bishops as well, including Cardinal Manning, was to protect the Church and the workers at the same time. Baltimore's Prelate, in his letter to Propaganda Fide, sums up the importance of the Church's close alliance with the people and her motherly protection over them:

In order to preserve so desirable a state of things it is absolutely necessary that religion should continue to hold the affections, and thus rule the conduct of the multitudes. As Cardinal Manning has so well written, «In the future era the Church has no longer to deal with princes and parliaments, but with the masses, with the people. Whether we will or no this is our work; we need a new spirit, a new direction of our life and activity». To lose influence over the people would be to lose the future altogether; and it is by the heart, far more than by the understanding, that we must hold and guide this immense power, so mighty either for good or for evil»¹¹⁹.

Pope Leo XIII also expressed the Church's concern for the protection and care of the workers¹²⁰, perhaps using a different language from that of Cardinal Gibbons, who was convinced of the absolute necessity of protecting the Church's reputation as the Friend, Mother and Protectress of the working classes. H. Daniel-Rops, who quoted a sizable portion of Gibbon's quotes regarding the Church as Mother of the workers, made an extremely interesting observation. Referring Gibbons' idea that the Church must never appear indifferent to the working classes, Daniel-Rops quoted several key

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 373-374.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 372.

¹²⁰ Cf. LEO XIII, *Rerum Novarum*, ASS 23 (1890-91) 647-748 (Justice 19).

phrases of Gibbons' memorial, such as: «*To lose influence over the people would be to lose the future altogether*» and «*Yesterday the Church had to deal with dynasties; today, with the people*»¹²¹. The author went on, then, to imply that the Cardinal, by his defense of the Knights of Labor, had influenced Pope Leo XIII, moving the Pontiff to manifest in his encyclical the Church's motherly concern for the oppressed working classes. Referring to Cardinal Gibbons, Daniel-Rops says: «He got what he was after. Were not these words of his — which were so appropriate — the summary of the intentions that gave life to the social Catholicism, which tomorrow Leo XIII would formulate with such solemnity?»¹²². It is clear what Daniel-Rops' rhetorical question intended to affirm.

C) *The Church's duty to protect the faith of the workers*

Along with Gibbons' ability to distinguish between the labor unions as such and the undesirable actions or methods which had become associated with them, he also distinguished between the labor unions and secret societies. This was important because many of the desires to condemn trade unions sprung from their apparent similarity, particularly in Europe, to secret societies which had subversive aims in themselves or which were quasi-masonic and, thus, dangerous to the faith.

Gibbon's attitude with respect to the Church's duty to protect the faith of her children is clear: she must condemn those dangerous societies which attack civil and Church authority, and she must be firm in forbidding her children from entering into membership with them. On the other hand, the Prelate of Baltimore insists on the exercise of extreme prudence at the moment of judging a particular society's worthiness of condemnation. The circumstances must be considered very closely: does this union of worker's truly fit the description of those secret societies condemned by the Holy See for their perniciousness to the faith? What will be the consequences of such a condemnation? Will more souls be saved or lost in the long run? Will it protect the Church's name, or do her even more harm? These are the types of questions which Gibbon's wanted the Holy

¹²¹ Cf. GIBBONS, *Memorial*, pp. 372.

¹²² DANIEL-ROPS, *op. cit.*, p. 184.

See to consider before making a decision which, rather than protecting the Church and her children, would bring upon her effects exactly opposite to those pretended. When churchmen wanted to protect the souls of Catholics by prohibiting membership in the Knights of Labor, Gibbons' response was: «In truth, the only grave danger would come from an alienation between the Church and her children, which nothing would more certainly occasion than imprudent condemnations»¹²³.

But why was Gibbons so utterly convinced that the workers would disobey such an ecclesiastical mandate and turn against their Mother? Precisely because the labor union was making every effort to avoid any semblance of disobedience to the Church. He described, in his defense of the Knights, the good faith and docility to the Church's requirements with which the leader of the Knights acted:

Now, their president in sending me a copy of their constitution, says that he is a Catholic from the bottom of his heart; that he practices his religion faithfully and receives the sacraments regularly; that he belongs to no Masonic or other society condemned by the Church; that he knows of nothing in the association of the Knights of Labor contrary to the laws of the Church (...) ¹²⁴.

Gibbons explains that Masonic organizations, which existed all over the United States, offered many advantages and attractions to workers, but since it was manifestly alien to the Catholic Church and rightly forbidden by her, the Knights' leader Powderly faithfully excluded such pernicious characteristics from his Knights. To find themselves condemned, despite their docile conformity to the Church's requirements, is precisely what would have left the workers bewildered:

Freely renouncing the advantages which the Church and their consciences forbid, workmen form associations, having nothing in common with the deadly designs of the enemies of religion and seeking only mutual protection and help, and the legitimate assertion of their rights. But here they also find themselves threatened with condemnation, and so deprived of their only means of defense. Is it surprising that they should be astonished at this and that they ask *Why?* ¹²⁵.

If the workers felt as if they had been betrayed by their Mother, they would lose confidence in her and would be quickly moved to

¹²³ GIBBONS, *Memorial*, p. 370.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 367.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 369.

rebellion against her. Gibbons pointed out the supernatural and practical results of such a loss of confidence and rebellion:

Behold, then, the consequences to be feared. Thousands of the most devoted children of the Church would believe themselves repulsed by their Mother and would live without practicing their religion. (...) The ranks of the secret societies would be filled with Catholics, who had been up to now faithful. The Holy See, which has constantly received from the Catholics of America proofs of almost unparalleled devotedness, would be considered not as a paternal authority, but as a harsh and unjust power. Here are assuredly effects, the occasion of which wisdom and prudence must avoid¹²⁶.

Gibbons warned that not only would a condemnation of this labor union cause the loss of a great number of souls, but that it would also leave the Church open to an assault by her enemies. Although somewhat lengthy, the following extract of Gibbons' defense is so powerfully convincing, that we have considered it justifiable to include it here intact:

There is a great danger of rendering hostile to the Church the political power of our country, which openly takes sides with the millions who are demanding justice and the improvement of their condition. The accusation of being, *un-American*, that is to say, alien to our national spirit, is the most powerful weapon which the enemies of the Church know how to employ against her. It was this cry which aroused the Know-Nothing persecution thirty years ago, and the same would be quickly used again if the opportunity offered itself. To appreciate the gravity of this danger it is well to remark that not only are the rights of the working classes loudly proclaimed by each of our two great political parties, but it is very probable that, in our approaching national elections there will be a candidate for the office of President of the United States as the special representative of these complaints and demands of the masses. Now, to seek to crush by an ecclesiastical condemnation an organization which represents nearly 500,000 votes, and which has already so respectable and so universally recognized a place in the political arena, would to speak frankly, be considered by the American people as not less ridiculous as it is rash. To alienate from ourselves the friendship of the people would be to run great risk of losing the respect which the Church has won in the estimation of the American nation, and of destroying the state of peace and prosperity which form so admirable a contrast with her condition in some so-called Catholic countries. Already in these months past, a murmur of popular anger and of threats against the Church has made itself heard, and it is necessary that we should move with much precaution¹²⁷.

Thus, Gibbons' solution to this controversial problem was paradoxical: whereas the information that the Holy See had received

¹²⁶ *Ibid.*, p. 375.

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 374-375.

would seem to advise that a condemnation of the Knights would have protected the faith of so many workers, Cardinal Gibbons informed Rome of the contrary and, at the same time, declared labor's right to organize.

Amongst the other reservations which the Holy Office held with respect to the dangers to the faith of the Catholics posed by their membership in labor unions was the objection that in these associations Catholics were mixed with Protestants. Gibbons admits the mixing but denies the danger. Moreover, he insists that it would be a practical impossibility to avoid such contact between Catholics and Protestants, because of the United States' special situation of separation between Church and State. Cardinal Gibbons goes still further and eulogizes the sturdy faith of America's workingmen, and compares them favorably to those workers of Europe. Moreover, he even sees the possibility of the good effects which Catholic membership might have on the Protestants. He is constantly concerned about pointing out the difference of social organization in the U.S.A. which call for solutions distinct from those which might be entirely suitable for the European setting.

Gibbons, in his letter to Cardinal Simeoni, carefully spells out each of the objections which worried the Sacred Congregation for the Propagation of the Faith, and, one by one, he demonstrates why these «dangers to the faith» were only apparent and should be no cause for concern or hasty actions:

It is objected that in these organizations Catholics are mixed with Protestants, to the peril of their faith. Naturally, yes, they are mixed with Protestants in the workers' associations, precisely as they are at their work; for in a mixed people like ours, the separation of religions in social affairs is not possible. But to suppose that the faith of our Catholics suffers thereby is not to know the Catholic workers of America who are not like the working-men of so many European countries — misguided and perverted children, looking on their Mother the Church as a hostile stepmother — but they are intelligent, well — instructed and devoted children ready to give their blood, as they continually give their means (although small and hard-earned) for her support and protection ¹²⁸.

Under the circumstances of freedom of religion and separation of Church and State, Gibbons sees no need nor interest in artificially sheltering the faith of the American workers, when they are per-

¹²⁸ *Ibid.*, p. 369.

factly capable of persevering and living according to their beliefs even in a non-Catholic atmosphere. Moreover, Gibbons goes on further to explain that

in fact it is not in the present case that Catholics are mixed with Protestants, but rather that Protestants are admitted to the advantages of an association, two-thirds of whose members and the principal officers are Catholics; and in a country like ours their exclusion would be simply impossible¹²⁹.

Apart from denying that the Catholic worker's presence among Protestants would endanger his faith, Baltimore's Cardinal went a step further by affirming the great apostolic good that the Catholics could do with their separated brethren by the influence of their good example. Gibbons analyzes a similar objection, which is that of the presence of Catholics among all kinds of enemies of the Church, and rejects the need for any serious concern about the possible detrimental influence. His refutation closely parallels that of the first objection:

Again, it is objected that the liberty of such an organization exposes Catholics to the evil influences of the most dangerous associates, even of atheists, communists and anarchists. That is true; but it is one of the trials of faith which our brave American Catholics are accustomed to meet almost daily, and which they know how to disregard with good sense and firmness¹³⁰.

Many proposed to Gibbons, as a solution to the problem, the formation of Catholic labor unions in the United States. Gibbons delivers his disapproval:

But it is said, could there not be substituted for such an organization confraternities which would unite the workmen under the direction of the priests and the direct influence of religion? I answer frankly that I do not believe that either possible or necessary in our country. I sincerely admire the efforts of this sort which are made in countries where the workers are led astray by the enemies of religion; but thanks be to God, that is not our condition. We find that in our country the presence and explicit influence of the clergy would not be advisable where our citizens, without distinction of religious belief, come together in regard to their industrial interests alone. Without going so far, we have abundant means for making our working people faithful Catholics, and simple good sense advises us not to go extremes¹³¹.

Summing up the reasoning behind his firm position against an ecclesiastical shelter for Catholic workers in the United States, Gib-

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 369-370.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 370.

¹³¹ *Ibid.*

bons again places his confidence in the American Catholics' ability to struggle for their rights within the secular structures of labor organizations and, at the same time, preserve the integrity of their faith:

The American people behold with perfect composure and confidence the progress of our social contest, and have not the least fear of not being able to protect themselves against any excesses or dangers that may occasionally arise. And, to speak with the most profound respect, but also with the frankness which duty requires of me, it seems to me that prudence suggests, and that even the dignity of the Church demands that we should not offer to America an ecclesiastical protection for which she does not ask, and of which she believes she has no need¹³².

This is an important point. Here, Gibbons is not asserting a principle of social doctrine, but rather is offering a prudent and practical response to a particular situation — that of the composition and social organization of the population of the United States. This is very significant because it is the first time that a member of the Church's hierarchy, in so public a manner, put his authoritative preference behind non-ecclesiastical workers' unions¹³³. He did this because, as we have seen earlier in section two of this article, he saw clearly that trade unions headed by clergymen, in a society so firmly established on the foundations of Church and State separation, could not have been a plausible solution.

Gibbons' stance was an important contribution to the debate on the social question, though it was a different solution to the problem of Catholics participating in the labor movement from that which Leo XIII preferred. The Pope had first encouraged exclusively Catholic societies of workingmen in 1878 in *Quod Apostolici Muneris*¹³⁴, and again in 1884 in his encyclical against Freemasonry entitled *Humanum Genus*¹³⁵. The American hierarchy seems to have responded to this call of the Pope because, in the Third Plenary Council of Baltimore in 1884, the assembled bishops recommended «societies of Catholic proletarians, workers and other citizens»¹³⁶. In his defense of the Knights, as we have seen, Gibbons changed direction. He saw the need to at least leave open the

¹³² *Ibid.*, pp. 376-377.

¹³³ Cf. G. JARLOT, *op. cit.*, pp. 73, 75, 77.

¹³⁴ LEO XIII, *Quod apostolici muneris*, ASS 11 (1879) 369-376.

¹³⁵ LEO XIII, *Humanum genus*, ASS 16 (1884) 417-433.

¹³⁶ BROWNE, *Church*, pp. 117-118.

possibility for Catholics to participate in labor unions on a equal footing with the other citizens of the United States.

It is a mark of his foresight that he not only recognized the absolute necessity of not condemning this sort of action on the part of Catholics, but that he also realized that their presence could have an apostolic value. It is particularly significant when it is considered that this participation on the part of Catholics in non-Catholic labor organizations was to become the most widespread form of Catholic presence in the labor movement over the entire world, as can be witnessed from the present situation. It is not too much to suppose that this attitude of Gibbons was part of what Manning referred to when he claimed that Gibbon's defense contributed to *Rerum novarum* and, in a way, was a manifestation of «the New World overshadowing the old»¹³⁷.

This point may have been Gibbons' biggest contribution to Leo XIII's encyclical on the conditions of the workers, and we've seen further evidence on this point in the second section. Despite the Roman Pontiff's personal preference for Catholic labor unions, the Pope left open the possibility of Catholics participating in labor unions not directed by the clergy. Roohan says that the Pope never meant to approve labor unions *per se*, but that Americans, nonetheless, merely interpreted the Pope's document in that way¹³⁸. But we can also argue that since *Rerum Novarum* did not explicitly condemn them, while it did forewarn against so many other developments within the labor movement considered by the Pope to be dangerous, it was giving tacit approval to other possibilities. Four years later, in 1985, Pope Leo XIII did send a letter to the hierarchy of the United States called *Longinqua Oceani*¹³⁹ which once again recommended the formation of Catholic unions, but also granted, however reluctantly, that necessity might justify non-sectarian unions of workers.

This, again, is not only our opinion, but has also been expressed by a prominent expert on the social question, Georges Jarlot, as we have seen earlier. It can be claimed, then, that Gibbons' arguments

¹³⁷ 87-G-8, Manning to Gibbons, n.p., March 31, 1890. Quoted in J.T. ELLIS, *The Life of James Cardinal Gibbons, Archbishop of Baltimore, 1834-1921* (2 vols.; Milwaukee: Bruce, 1952), I, 524.

¹³⁸ Cf. J.E. ROOHAN, *American Catholics and the Social Question* (New York: Arno Press, 1976), pp. 329-330.

¹³⁹ LEO XIII, *Longinqua oceani*, ASS 27 (1894-95) 387-399.

were so convincing that the Roman Pontiff felt the convenience to leave the way open for Catholics, acting on their own initiative and under their own responsibility, to participate in the labor movement outside of confessional organizations.

5. Rights and duties of labor recapitulated

In summary, according to Gibbons, strikes should be avoided but could be used in rare cases with arbitration fails; violence, however, is not to be used. Strikes normally do little good, and a great deal of evil: they paralyze industry, place the worker in idleness and mental distress and throw his family into financial hardship; they cause anger, violence and destruction of property; both employers and employees suffer damage and loss. Peaceful arbitration is, according to Gibbons, the best possible alternative for solving industrial conflicts.

Most of these points are well known because they are part of nearly a century of social teaching by the Church. This should not obscure the fact that, at the time Gibbons exposed some of these ideas, they were in a certain sense revolutionary. His criticism of monopolies and labor abuses on the part of capital is very strong. His criticism of the dangerous elements in the labor movement is very balanced. His view of the Church's role in the social question, as Mother and Protectress of the workers, is not limited merely to the condemnation of abuses; rather, it extends out even further to truly listen to the workers' grievances and to recall the duties of justice which should be exercised in their behalf. His championing of labor's rights to organize is uncompromising. Finally, and probably the most revolutionary of all, his views on non-confessional trade unions are before his time.

In the introduction to a collection of encyclicals and statements relating to the social question, Rev. Dr. John T. Pawlikowski, OSM, speaks about the precedents of the *Rerum Novarum* and makes an important reference to Cardinal Gibbons:

This perspective laid the groundwork for Catholic commitment to the principle of union organizing. Especially in the United States, where little attention was paid to the corporate social model, the most direct and lasting effect of *Rerum Novarum* was the impulse it gave to unionization. *Although a few American*

bishops like Cardinal Gibbons and Archbishop Ireland had already given their blessing to unionization and Catholics were already active in union leadership, the encyclical opened the doors for a much more massive and intensive collaboration between American Catholicism and the labor movement ¹⁴⁰.

This confirms Cardinal Gibbons' role in the labor movement and his defense of the rights, duties and dignity of the laboring classes truly had an important effect on the development of the Church's social doctrine, even before the Magisterium's first social document was published.

7225 North Greenview
Chicago (IL) 60626
U.S.A.

¹⁴⁰ J.T. PAWLIKOWSKI, in *Justice* 11 (The italics are our own).

IL GRADUALE APPROFONDIMENTO DELLA NOZIONE DI «LAVORO UMANO» NEL MAGISTERO PONTIFICIO (1891-1961)

Hernán FITTE

Sommario: 1. *Il lavoro nel magistero di Leone XIII* - La nozione di lavoro umano nel magistero di Leone XIII - 2. *Il lavoro nel magistero di Pio XI* - L'evoluzione della nozione di lavoro - 3. *Il lavoro nel magistero di Pio XI* - 4. *Il magistero di Giovanni XXIII sul lavoro umano*

L'insegnamento della Chiesa sul lavoro umano costituisce uno degli esempi del cammino percorso dalla dottrina sociale nel corso di questo secolo; cammino che si percorre riaffermando «la continuità della dottrina sociale e insieme il suo costante rinnovamento»¹. La Chiesa non ha mai preteso di risolvere tutti i problemi che sorgono dal lavoro dell'uomo; ha però voluto — poiché è parte della sua missione — illuminare con la luce del Vangelo, i principi guida dell'attività lavorativa. Il lavoro è stato un elemento fisso degli insegnamenti della Chiesa, ma tale insegnamento non è rimasto statico; vi è stato, al contrario, un continuo approfondimento nel suo significato. Giovanni Paolo II afferma che «gli approfondimenti del problema del lavoro hanno avuto un continuo aggiornamento, conservando sempre quella base cristiana di verità, che possiamo chiamare perenne»².

Nelle pagine che seguono ci proponiamo di presentare l'evoluzione del concetto di lavoro umano nel magistero sociale del periodo precedente al Concilio Vaticano II, dal 1891 al 1961.

¹ *Sollicitudo rei socialis*, 3.

² *Laborem exercens*, 3.

Negli ultimi anni del secolo scorso, l'insegnamento pontificio sul lavoro si sviluppa soprattutto in rapporto alla cosiddetta «questione operaia», espressione che comprende i problemi derivati dall'organizzazione economica successiva alla rivoluzione industriale. Il lavoro è considerato innanzitutto dal punto di vista economico, senza prendere molto in considerazione il suo valore e la sua natura.

Con il trascorrere degli anni, l'insegnamento sul lavoro umano è stato approfondito. In questo primo studio arriveremo fino alla dottrina presentata da Giovanni XXIII, il quale agli albori del Concilio afferma che «risponde pienamente al piano della Provvidenza che ogni uomo attinga la propria perfezione mediante l'esercizio del suo lavoro quotidiano»³.

È nostra intenzione far vedere come si è prodotto questo progressivo approfondimento del concetto di lavoro nel magistero pontificio. Abbiamo scelto di limitare lo studio all'evoluzione del magistero, tralasciando la ricca elaborazione teologica e le realtà sociali e pastorali che, senza dubbio, hanno influito in questo progressivo esplicitarsi del concetto di lavoro nel magistero pontificio della prima metà di questo secolo. In particolare ha avuto un'importanza decisiva, dottrinale e pastorale, l'insegnamento del Venerabile Josemaría Escrivá, fondatore dell'Opus Dei⁴.

I. Il lavoro nel magistero di Leone XIII

Per comprendere la dottrina leoniana sul lavoro umano ci sembra opportuno cominciare con una descrizione dell'ambiente in cui si situa la pubblicazione dell'Enciclica *Rerum Novarum*, avvenuta il 15 maggio 1891⁵.

L'ultimo decennio del secolo XIX ci presenta una lotta tra due ideologie, ambedue di carattere materialista, che si disputano la su-

³ *Mater et magistra*: «Verumtamen hoc plene congruit cum Providentis Dei consilio, ut homines sese excolant atque perficiant cotidiani eius exercitatione laboris (...)» AAS 53 (1961) 460.

⁴ Lo sviluppo della teologia delle realtà terrene e il contributo della predicazione di Mons. Escrivá verranno trattati in un ulteriore studio.

⁵ LEONE XIII, Enc. *Rerum Novarum*, ASS 23 (1890-1891) 641-670. Una storia documentata dell'elaborazione della *Rerum Novarum*, secondo i documenti dell'Archivio segreto del Vaticano, la si può trovare in G. ANTONAZZI, *L'Enciclica Rerum Novarum*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1957. Altri dati d'interesse sulla Enciclica si possono trovare nello studio di E. COLOM ed E. VOLPACCHIO, pubblicato in questo stesso volume.

premazia nel mondo del lavoro; il capitalismo liberale e il socialismo⁶. Le due ideologie implicano una concezione diversa dell'uomo e della libertà.

«Da un punto di vista filosofico, il liberalismo e la Chiesa sono separati da una concezione della libertà radicalmente diversa. La radice soggettiva del liberalismo lo porta a rifiutare qualsivoglia convinzione che si sottometta coscientemente e liberamente a un'autorità. Tutto ciò che proviene dall'autorità — e in particolare ciò che concerne l'educazione e l'economia — lo sprona alla resistenza»⁷. Coerentemente con questa visione della libertà umana, il capitalismo considera l'economia come un sistema governato da rapporti di forza subordinati al determinismo delle leggi naturali; il lavoro, perciò, è una merce il cui valore viene determinato dalla legge della domanda e dell'offerta, a prescindere da qualsiasi norma morale. «La dottrina liberale lascia che si compia il contratto economico come fatto che si esaurisce in se stesso, senza tenere in conto altri elementi, soprattutto l'elemento etico dal quale prende spunto la scuola sociale cristiana»⁸.

Tutto ciò implica la concezione dell'uomo come di una mera merce, oggetto di transazione, senza alcuna considerazione della dignità del lavoratore, la quale non importa nulla in termini economici. A tale riguardo Leone XIII afferma: «Ciò che è veramente vergognoso ed inumano (del capitalismo liberale) è abusare degli uomini come di oggetti a fini di lucro, e non considerarli più di quanto possano rendere i loro nervi e le loro forze»⁹.

L'analisi della situazione svolta dal Pontefice può sembrare oggi esagerata, però verso la fine del XIX secolo «il documento di Leone XIII è fortemente innovativo per molti degli ambienti ai quali si rivolge. Quest'idea così semplice — diceva il curato di Torcy nel Diario di un curato di campagna di Bernanos — che il lavoro

⁶ K. BIHLMAYER e H. TUECHLE, *Storia della Chiesa*, Vol. IV, Ed. Morcelliana, Brescia 1969, p. 290.

⁷ G. REDONDO, *Historia de la Iglesia contemporánea*, Tomo 2, EUNSA, Pamplona 1985, p. 34. La traduzione è nostra.

⁸ V. MANGANO, *Il pensiero sociale e politico di Leone XIII*, Ed. Athenae, Milano 1931, p. 66.

⁹ LEONE XIII, *Rerum Novarum*: «Illud vere turpe et inhumanum, abuti hominibus pro rebus ad quaestum, nec facere eos plures, quam quantum nervis polleant viribusque». ASS 23 (1890-1891) 649. Tutte le traduzioni sono nostre, salvo laddove si indichi esplicitamente il contrario.

non è una merce sottoposta alla legge dell'offerta e della domanda, che non si può speculare sui salari, sulla vita degli uomini, come sul grano, lo zucchero e il caffè, metteva sottosopra le coscienze»¹⁰.

A fronte della concezione liberale e individualista del lavoro umano, e in parte come reazione ad essa, sorge il socialismo scientifico o marxismo.

Il pensiero marxista vede l'uomo come prodotto e conseguenza della dialettica interna della materia, la quale è, dal canto suo, l'unica realtà esistente. Tale dialettica materialistica si specifica nel lavoro. Marx espone un'antropologia che definisce l'uomo sulla base del suo lavoro. Il lavoro è ciò che assicura il trionfo dell'uomo su se stesso, in quanto supera ciò che è istintivo e animale. In Marx il lavoro produttivo detiene il posto che occupava la speculazione nella filosofia idealista di stampo hegeliano: è considerato come la realtà ultima e totale della storia. In tal modo, egli vede nel lavoro solo una forza produttiva, disconoscendo le altre dimensioni dello stesso lavoro e in generale dell'uomo. L'identificazione marxista dell'uomo con il lavoro sfocia, dunque, in una mutilazione della natura umana, che rimane prigioniera di un processo produttivo materialisticamente concepito. Il marxismo finisce col fare del lavoro non solo lo strumento della redenzione sociale, ma anche il costitutivo specifico dell'uomo¹¹.

A queste due concezioni economicistiche e materialiste il Papa Leone XIII contrappone la verità cristiana sul lavoro umano.

La nozione di lavoro umano nel magistero di Leone XIII

In ordine allo studio della concezione leoniana del lavoro ci baseremo fondamentalmente sull'Enciclica *Rerum Novarum*, del 1891, e su due discorsi precedenti: *Grande est la joie* del 18-10-1887, e *Il y a deux ans*, del 30-10-1889¹².

¹⁰ A.M. BAGGIO, *Lavoro e cristianesimo. Profilo storico e problemi*, Città Nuova, Roma 1988, p. 117.

¹¹ Cfr. C. FABRO, *Aporie dell'ideologia comunista*, in AA.VV., *La filosofia del comunismo*, Torino 1949, p. 187.

¹² LEONIS XIII PAPAE, *Allocutiones, Epistolae, Constitutiones*, Vol. III (1887-1889), Typis Societatis Augustinis, Desclée-de-Brouwer et Soc., 1893. Allocutio «Grande est la joie» pp. 13-15; «Il y a deux ans», pp. 280-285. Per uno studio del fondamento tomista degli aspetti morali del lavoro umano presentati nella *Rerum Novarum*, si può consultare: J. HAESSLE, *L'etica cristiana del lavoro*, Ed. Comunità, Milano 1949 (titolo originale, *Das Arbeitsethos der Kirche nach Thomas von Aquin und Leo XIII*, Freiburg 1923).

Nella *Rerum Novarum*, il Pontefice presenta le coordinate utili ai fini di una definizione del lavoro: «Lavorare è agire con lo scopo di acquisire le cose necessarie per i diversi usi della vita e, soprattutto, per la propria conservazione. Guadagnerai il pane con il sudore della tua fronte (Gn 3, 19)»¹³.

Secondo la definizione, il lavoro è un'azione faticosa, il cui fine si esaurisce principalmente nella conservazione della vita. Il Papa prosegue parlando dei tratti caratteristici del lavoro, cioè della sua natura:

«Il lavoro, poi, implica per sua natura due cose a modo di note: da una parte, *che sia personale*, poiché l'energia che opera è inerente alla persona e propria in assoluto di colui che la esercita e di colui al quale è stata data per la sua utilità; dall'altra *che sia necessario*, giacché il frutto del suo lavoro è necessario all'uomo per la salvaguardia della sua vita, salvaguardia alla quale è obbligato dalla stessa natura delle cose, cui occorre piegarci al di sopra di tutto»¹⁴.

Il lavoro è personale, ci dice il Pontefice, e lo è perché la *vis agens*, l'energia e l'efficacia che attua, procede dall'intelligenza e della volontà dell'uomo. La forza che opera nel lavoro è qualcosa di intimo e proprio dell'uomo: è la sua stessa intelligenza, è la sua volontà. Leone XIII porrà poi il fondamento del diritto alla proprietà privata nel carattere personale del lavoro, laddove afferma: «Quando l'uomo applica la *sua* abilità intellettuale e le *sue* forze corporali al procacciamento dei beni della natura, per questo stesso fatto *aggiudica a se stesso* quella parte della natura corporea che egli stesso ha coltivato, nella quale la sua persona ha lasciato impressa come una certa impronta; al punto che è assolutamente giusto che usi di questa parte come sua»¹⁵. La natura viene segnata da quest'impronta umana che legittima il diritto alla proprietà privata.

¹³ LEONE XIII, *Rerum Novarum*: «Hoc est enim operari, exercere se rerum comparandum causa, quae sint ad varios vitae usus, potissimumque ad tuitionem sui necessariae. In sudore vultus tui vesceris pane (Gn 3, 19)» ASS 23 (1890-1891) 661-662. Nel latino classico il verbo «exerceo» era utilizzato per fare riferimento al compimento della fatica giornaliera, al lavoro del suolo e del ferro (cf. CASTIGLIONI-MARIOTTI, *Vocabolario della lingua latina*, Loescher, Torino 1966).

¹⁴ LEONE XIII, *Rerum Novarum*: «Itaque duas velut notas habet in homine labor natura insitas, nimirum ut *personalis* sit quia vis agens adhaeret personae, atque eius omnino est propria, a quo exercetur, et cuius est utilitati nata: deinde ut sit *necessarius*, ob hanc causam, quod fructus laborum est homini opus ad vitam tuendam: vitam autem tueri ipsa rerum, cui maxime parendum, natura iubet». *Ibidem*. L'evidenziatura appartiene all'originale.

¹⁵ LEONE XIII, *Rerum Novarum*: «Iamvero cum in parandis naturae bonis industriam mentis viresque corporis homo insumat, hoc ipso applicat ad sese eam naturae corporeae partem, quam ipse percoluit, in qua velut formam quamdam personae suae impressam reliquit; ut omnino rectum esse oporteat, eam partem ab eo possideri uti suam, nec nullo modo ius ipsius violare licere», ASS 23 (1890-1891) 644.

Si può affermare che Leone XIII sottolinea il carattere personale del lavoro, in parte, per opporsi all'aspirazione socialista di abolire la proprietà privata. Il lavoro procede immediatamente dalla persona umana, e ad essa spettano i frutti di tale lavoro: il lavoro umano dà diritto alla proprietà.

Nel medesimo paragrafo che stiamo analizzando, Leone XIII afferma che il lavoro è necessario, giacché il frutto del lavoro è imprescindibile all'uomo per la salvaguardia della vita, e «conservarsi in vita è obbligo comune di ogni individuo ed è un crimine non compierlo»¹⁶. Se esiste un diritto naturale a che il lavoro sia la fonte del proprio sostentamento, l'uomo deve trarne ciò che basta per soddisfare i propri bisogni.

Così come dicevamo che, sottolineando il carattere personale del lavoro il Papa difende il diritto alla proprietà privata, possiamo anche affermare che, sottolineandone il carattere necessario, egli si oppone alla dottrina della libera determinazione dei salari.

Il lavoro, oltre che personale e necessario, è *obbligatorio*, in virtù di un mandato esplicito di Dio: «È l'anima che porta impressa l'immagine e la somiglianza di Dio, nella quale risiede quel potere in virtù del quale all'uomo venne ordinato di dominare sulle creature inferiori e di sottomettere a proprio beneficio tutte le terre ed i mari»¹⁷.

Il *dovere* di lavorare è strettamente vincolato alla natura umana e costituisce una dimensione fondamentale della vita dell'uomo sulla terra poiché l'anima ha impressa quest'immagine di Dio che le consente — e gli esige — di dominare sul resto della creazione. Lavorare è ottemperare al mandato divino di dominare la terra e tutte le creature inferiori.

Conviene distinguere bene la *necessità* materiale di lavorare per ottenere i mezzi di sostentamento dall'*obbligo* morale di lavorare per ottemperare alla legge di Dio. La necessità si presenta come una condizione imprescindibile per ottenere qualcosa: l'uomo ha bisogno di lavorare per vivere. L'obbligo di lavorare per ottemperare alla legge

¹⁶ LEONE XIII, *Rerum Novarum*: «Reapse manere in vita, commune singulis officium est, cui scelus est deesse» ASS 23 (1890-1891) 662.

¹⁷ LEONE XIII, *Rerum Novarum*: «Animus est, qui expressam gerit imaginem similitudinemque divinam, et in quo principatus ille residet, per quem dominari iussus est homo inferiores creaturas, atque efficere utilitati suae terras omnes et maria parentia», ASS 23 (1890-1891) 648.

di Dio, invece, è proprio dell'ordine morale, e pertanto sta sul piano della libertà dell'uomo. Ci sono molte persone per le quali lavorare non è materialmente necessario; anche per loro vale però l'obbligo morale di far rendere le proprie facoltà in un lavoro professionale, sia perché il lavoro perfeziona la persona, sia perché il lavoro è un modo di aiutare gli altri.

Oltre a difendere il lavoro di fronte alle ideologie materialistiche, Leone XIII doveva smentire quanti consideravano il lavoro solo come un castigo del peccato originale. Il Pontefice afferma: «Per ciò che riguarda il lavoro corporale, anche *nello stato di innocenza*, l'uomo non era affatto inattivo»¹⁸. Nel considerare la situazione dell'uomo prima del peccato originale il Papa afferma chiaramente che l'uomo, anche nello stato di innocenza, avrebbe dovuto lavorare: non sarebbe rimasto inoperoso ma avrebbe svolto un'attività lavorativa, giacché il mandato divino di dominare la terra e quanto vi è contenuto in essa è precedente alla caduta originale. Tutto ciò indica che il dovere di lavorare è strettamente vincolato alla natura umana e costituisce una dimensione fondamentale della vita dell'uomo sulla terra. Nel 1889 affermava:

«Il cristianesimo insegna che il lavoro è sulla terra la condizione naturale dell'uomo, e che accettarlo con coraggio è per lui un onore e una prova di saggezza, e che volersi sottrarre equivale a mostrarsi pigro e insieme a tradire un dovere sacro e fondamentale»¹⁹.

Lavorare è, dunque, naturale per l'uomo: un «onore», un'attività nella quale l'uomo dimostra e impegna la propria dignità; una «prova», nella quale ha la possibilità di rispondere con fedeltà al mandato del suo Creatore. Sottrarsi al lavoro, invece, è indegno dell'uomo ed un tradimento, una mancanza di fedeltà al Creatore. «Onore» e «prova» per l'uomo, il lavoro riceve nella dottrina cristiana tutta la sua dignità: è qualcosa di propriamente umano, degno dell'uomo e, inoltre, una realtà meritoria dinanzi a Dio e riparatrice dei pecca-

¹⁸ LEONE XIII, *Rerum Novarum*: «Et ad corporis laborem quod attinet, in ipso *statu innocentiae* non iners omnino erat homo futurus», ASS 23 (1890-1891) 648.

¹⁹ LEONE XIII, *Il y a deux ans*: «Le christianisme enseigne que le travail était, sur cette terre, la condition naturelle de l'homme, que l'accepter avec courage était, pour lui, un honneur et une preuve de sagesse, que vouloir s'y soustraire, c'était à la fois, montrer de la lâcheté, et trahir un devoir sacré et fondamental», en «Leonis Papae XIII, Allocutiones...» o.c., p. 281.

ti. Così dichiarava Leone XIII in un'omelia, indirizzata a un gruppo di lavoratori francesi:

«La Chiesa (...) mediante la predicazione delle dottrine di cui è fedele depositaria ha nobilitato il lavoro e lo ha elevato all'altezza della dignità e della libertà umane, ella l'ha reso meritorio dinanzi a Dio, insegnando a santificarlo mediante considerazioni soprannaturali e a *sopportare* con rassegnazione e in spirito di penitenza le privazioni e le fatiche ch'esso impone»²⁰.

Questa dignità del lavoro è conosciuta dal cristiano, in un modo particolare e ineffabile, attraverso la vita di lavoro di Cristo, che nel suo passaggio sulla terra volle trascorrere gran parte della sua esistenza lavorando tra gli altri uomini del suo tempo. A ciò faceva riferimento Leone XIII per mostrare come dinanzi a Dio non è vergognoso dover vivere del proprio lavoro: «Ai poveri la Chiesa insegna che dinanzi a Dio la povertà non è un disonore, né c'è da vergognarsi di doversi guadagnare da vivere con il lavoro.

Ciò venne confermato realmente e di fatto da Cristo Signore, che essendo ricco si fece povero per la salvezza degli uomini (2 Cor 8, 9): ed essendo Figlio di Dio e Dio Egli stesso, volle ciononostante apparire ed essere considerato figlio di un artigiano: e anzi non rifiutò di consumare la maggior parte della sua vita nel lavoro manuale. Non è forse questo l'artigiano, figlio di Maria? (Mc 6, 3)»²¹.

Leone XIII ricorda anche come la fatica che accompagna il lavoro sia una conseguenza del peccato originale: «(...) Ma ciò che allora la volontà avrebbe liberamente desiderato per il diletto dello spirito, questo stesso dovette sopportarlo poi necessariamente, e non senza fastidi, a espiazione del suo peccato: *maledetta la terra nel tuo*

²⁰ LEONE XIII, *Grande est la joie*: «L'Eglise (...) par la prédication des doctrines dont elle est la fidèle dépositaire ennoblit le travail en l'élevant à la hauteur de la dignité et de la liberté humaines, elle l'a rendu méritoire devant Dieu, en apprenant à l'ouvrier à le sanctifier par des vues surnaturelles, et à supporter avec résignation et en esprit de pénitence les privations et les fatigues qu'il lui impose», en «Leonis Papae XIII, Allocutiones, ...», o.c., p. 13.

²¹ LEONE XIII: *Rerum Novarum*: «Bonis autem fortunae qui carent, ii ab Ecclesia perdocentur, non probo haberi, Deo iudice, paupertatem, nec eo pudendum, quod victus labore quaeratur. Idque confirmavit re et facto Christus Dominus, qui pro salute hominum egenus factus est, cum esset dives (2 Cor. 8, 9): cumque esset filius Dei ac Deus ipsemet, videri tamen ac putari fabri filius voluit: quin etiam magnam vitae partem in opere fabrili consumere non recusavit. Nonne hic est faber, filius Mariae (Mc 6, 3)?» ASS 23 (1890-1891) 652.

lavoro: ti nutrirai di essa tra le fatiche tutti i giorni della tua vita (Gn 3, 17)»²².

Dopo la rottura provocata dal peccato, il lavoro comporta necessariamente sforzo, pena, fatica. Di qui forse la propensione dell'insegnamento leoniano a considerarlo sotto l'aspetto *penitenziale*: le fatiche di ogni sorta che accompagnano il lavoro a causa del peccato vanno «sopportate» pazientemente «a espiatione dei peccati».

Le condizioni sociali cui facevamo riferimento all'inizio del lavoro ci fanno anche capire il motivo della considerazione del lavoro sotto l'aspetto più negativo. E nessuno dica che tale fatica può essere annullata, aggiunse il Santo Padre, smentendo quanti promettono il paradiso quaggiù in terra: dopo la maledizione divina (Gn 3, 17), «i mali conseguenza del peccato (...) accompagneranno necessariamente l'uomo fino all'ultimo istante di vita. Pertanto, la sofferenza e il patimento è un'eredità umana; gli uomini infatti non riusciranno in nessun modo (...) ad annullarli»²³.

Volendo fare una sintesi della nozione di lavoro delineata nel magistero leoniano, potremmo dire che il lavoro è un'attività propria dell'uomo, personale, necessaria per il sostentamento suo e dei suoi, e obbligatoria per tutti. Il lavoro è parte del piano originale di Dio, e la fatica che l'accompagna è conseguenza del peccato originale. Anzi, il lavoro è «prova» che si trasforma in «onore», perché è possibilità d'imitare Cristo artigiano; ha valore in quanto obbedienza meritoria al mandato divino e penitenza per i propri peccati.

II. Il lavoro nel magistero di Pio XI

In questa parte dello studio ci limiteremo a porre in risalto i progressi e le differenze della dottrina di Pio XI rispetto a quella del suo Predecessore.

²² LEONE XIII, *Rerum Novarum*: «(...) at vero, quod ad animi delectationem tunc libere optavisset voluntas, idem postea in expiationem culpa subire non sine molestiae sensu coegit necessitas. *Maledicta terra in opere tuo: in laboribus comedes ex ea cunctis diebus vitae tuae* (Gn 3, 17)». ASS 23 (1890-1891) 648. L'evidenziatura è dell'originale.

²³ LEONE XIII, *Rerum Novarum*, ASS 23 (1890-1891) 648-649.

Quaranta anni separano l'Enciclica *Rerum Novarum* di Leone XIII dall'Enciclica *Quadragesimo anno* di Pio XI²⁴. In questo lasso di tempo, il mondo del lavoro ha subito grandi trasformazioni, che si vanno consolidando nella nuova società industriale. Sono sorti problemi nuovi in conseguenza di tali cambiamenti, e il Pontefice ritiene necessario pubblicare una nuova Enciclica sociale, per orientare l'azione dei cattolici²⁵.

Il Pontefice si riferisce, in concreto, a tre gradi fenomeni nei quali sintetizza i cambiamenti verificatisi dall'epoca della *Rerum Novarum*: nell'ordine economico, l'estensione del regime capitalista; nell'ordine socio-politico, l'espansione del socialismo, ora diviso in marxismo e socialismo; infine, la scristianizzazione dei costumi, cioè l'abbandono della morale cattolica nella vita individuale e sociale²⁶.

Tutti e tre i fenomeni hanno un rapporto significativo con il lavoro. Parlandone — e lo evidenziamo perché ci sembra che le affermazioni del Papa siano il quadro necessario per apprezzare correttamente i suoi insegnamenti sul lavoro — il Pontefice osserva: «Dal momento che il sistema attuale poggia soprattutto sul capitale e sul lavoro, è necessario conoscere e mettere in pratica i principi della retta ragione e della filosofia sociale cristiana sul capitale, il lavoro e il loro reciproco coordinamento»²⁷.

Un errore caratteristico delle ideologie cui abbiamo fatto riferimento in precedenza è stato il sostenere l'autonomia dell'economia nei confronti delle norme morali. Di fronte a tale posizione il Papa rammenta la necessità che le norme morali (che chiama «principi della retta ragione e della filosofia cristiana») governino i rapporti tra ca-

²⁴ Pio XI, *Quadragesimo anno*, AAS 23 (1931) 177-228.

²⁵ Lo fa rilevare lo stesso Pio XI nella *Quadragesimo anno*: «Verum, cum, hoc eodem annorum fluxu, et dubia quaedam, de nonnullis Leonianarum Litterarum partibus recte interpretandis aut de consecrariis inde deducendis prodierint, quae inter ipsos catholicos non semper quietis controversiis ansam dederunt; et ex altera parte novae nostrae aetatis necessitates mutataeque rerum conditiones accuratiorem Leonianae doctrinae applicationem vel etiam additamenta quaedam necessaria reddiderint, opportunam perlubenter arripimus occasionem, his dubiis hisque hodiernae aetatis postulationibus pro munere Nostro Apostolico, quo omnibus debitores sumus, quantum in Nobis est, faciendi satis», AAS 23 (1931) 189-190.

²⁶ Cf. Pio XI, *Quadragesimo anno*, AAS 23 (1931) 213-219.

²⁷ Pio XI, *Quadragesimo anno*: «Quandoquidem re et opera maxima innititur praesens oeconomia ratio, tectae rationis seu christianae philosophiae socialis principia circa rem, operam earumque consociationem et mente agnoscantur et opere ad effectum deducantur necesse est», AAS 23 (1931) 213.

pitale e lavoro, al fine di «stabilire un ordine economico giusto» e «ricostruire la vita sociale»²⁸.

«Poiché i reggitori dell'economia camminano lungo vie così lontane dalla rettitudine», e mirano soltanto alla concorrenza e all'avidità, si sono verificati mali considerevoli: concretamente, si è diffusa una visione deformata del lavoro umano. «Molti padroni — denuncia il Pontefice — usano i loro operai come meri strumenti» e ciò comporta «i gravissimi pericoli cui è esposta nelle fabbriche moderne la moralità degli operai». Inoltre «il moderno regime di lavoro, e soprattutto le irrazionali condizioni di alloggio, pongono ostacoli all'unione e all'intimità della vita familiare». Questi mali hanno fatto sì che il lavoratore, privato della sua dignità umana, si muova «con l'unico scopo di procurarsi con qualunque mezzo il sostentamento quotidiano»²⁹. Come conseguenza, dice il Pontefice, il lavoro umano è stato sfigurato:

«Così, il lavoro corporale, che era destinato da Dio, anche dopo il peccato originale, a cooperare al bene materiale e spirituale dell'uomo, diventa non di rado uno strumento di perversione; dalla fabbrica la materia inerte esce nobilitata, mentre gli uomini ne vengono corrotti e avviliti»³⁰.

L'evoluzione della nozione di lavoro

Pio XI definisce il lavoro umano, sotto forma di domanda, come «l'applicazione e l'esercizio delle energie spirituali e corporali ai beni della natura»³¹. Il lavoro — ci dirà Pio XI — è un'attività naturale, propria dell'uomo, poiché «l'uomo nasce per lavorare come l'uccello per volare»³², e, come abbiamo visto, è il mezzo «destinato da

²⁸ *Ibidem*. Cfr., al riguardo: P. PAVAN, *L'ordine sociale*, Ed. Marietti, Torino 1953, pp. 6-17.

²⁹ Cfr. Pio XI, *Quadragesimo anno*, AAS 23 (1931) 198-200, dove si trattano questi problemi.

³⁰ Pio XI, *Quadragesimo anno*: «Atque ita labor corporalis, quem divina Providentia etiam post originale peccatum in humani corporis simul et animi bonum statuerat exercendum, in perversionis instrumentum passim convertitur: iners scilicet materia ex officina nobilitata egreditur, homines vero ibidem corrumpuntur et viliores fiunt». AAS 23 (1931) 222.

³¹ Pio XI, *Quadragesimo anno*: «Quid enim aliud est operari quam animorum corporumque vires in his ipsis aut per haec ipsa adhibere vel exercere?», AAS 23 (1931) 195.

³² Pio XI, *Quadragesimo anno*: «natus est enim homo ad laborem sicut avis ad volatum», AAS 23 (1931) 198. Nel testo non si fa riferimento alle corrispondenti parole del Libro di Giobbe 5, 7, nella versione della Vulgata (non raccolte, però, dalla Neovulgata).

Dio (...) a cooperare al bene materiale e spirituale dell'uomo»³³. Fin qui Pio XI ribadisce molto da vicino quanto detto da Leone XIII.

Il primo nuovo contributo della dottrina di Pio XI alla nozione di lavoro umano consiste nella sottolineatura della necessità di considerarne l'aspetto sociale:

«Allo stesso modo che della proprietà, anche del lavoro (...), oltre al carattere personale o individuale, occorre considerare evidentemente il *carattere sociale* (...). Il lavoro non sarà valutato giustamente né equamente remunerato se non si tiene conto della sua natura individuale e sociale»³⁴.

Il Papa afferma che è necessario considerare il lavoro non solo dal punto di vista personale, ma anche nella sua importantissima natura sociale. Nella remunerazione del lavoro non basta considerare i bisogni del lavoratore e della sua famiglia; occorre anche tener conto della situazione dell'impresa e del bene comune, cioè degli aspetti sociali³⁵.

Un'altra nota caratteristica dell'aspetto sociale del lavoro risiede nel fatto che l'uomo, attraverso la propria attività, contribuisce al progresso della civiltà³⁶. Inoltre, il lavoro introduce l'uomo in una serie interminabile di rapporti con il prossimo. Il lavoro è un fattore del benessere dei popoli, e pertanto comporta un obbligo grave, che trascende il piano individuale per proiettarsi su quello sociale³⁷.

Questo primo nuovo contributo di Pio XI aiuta a comprendere meglio la natura propria del lavoro. Ma la dottrina del Pontefice presenta anche importanti novità per ciò che concerne gli aspetti soprannaturali.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Pio XI, *Quadragesimo anno*: «Iam vero, sicut domini, ita operae, eius praecipue quae alteri locatur, praeter individualem, *socialem quoque rationem* esse considerandam liquidoprehenditur. (...) Haec ergo nec iuste aestimari neque ad aequalitatem rependi poterit, eius natura sociali et individuali posthabita», AAS 23 (1931) 199-200. L'evidenziatura è dell'originale.

³⁵ Cfr. P. PAVAN, *o.c.*, pp. 20-21. Anni dopo Giovanni XXIII dirà nella *Mater et Magistra*: «Grave quoque et ratione et usu illud existimandum est, Pium XI confirmavisse hominum efficientiam nec iuste aestimari neque ad aequalitatem rependi posse, eius natura sociali et individuali posthabita», AAS 53 (1961) 408.

³⁶ Cf. Pio XI, *Quadragesimo anno*: «Nonne enim oculis cernimus ingentia illa bona, quibus hominum opes constant, procreari et prodire ex operariorum manibus, quae vel solae operantur, vel instrumentis sive machinis instructae efficientiam suam mirum in modo producant», AAS 23 (1931) 194-195.

³⁷ Cfr. G. CAMPANINI, *Introduzione a un'etica cristiana del lavoro*, in «Rivista di Teologia morale» 3 (1971) 348-386.

La prima novità consiste nel parlare del lavoro come forza che sviluppa l'opera della creazione. Il lavoro, ordinato al «benessere materiale e spirituale» dell'uomo, viene adesso messo in rapporto con Dio, oltre al fatto che Dio ha creato l'uomo capace di lavorare e gliene ha dato mandato, anche perché il lavoro stesso ha un «rapporto con l'attività creatrice divina». Nell'Enciclica *Casti connubii*, il Pontefice equipara la collaborazione con Dio attraverso il lavoro alla cooperazione che l'uomo deve prestare alla grazia per lo sviluppo dei beni spirituali:

«Infatti, come nell'ordine naturale affinché le forze che Dio ha dato si sviluppino in tutto il loro vigore occorre che gli uomini applichino il loro lavoro e la loro industria, giacché mancando queste non si consegue alcun profitto, così anche le forze della grazia, che procedono dal sacramento e giacciono nascoste in fondo all'anima, vanno sviluppate dagli uomini mediante l'impegno e il lavoro propri»³⁸

Quest'insegnamento diviene più esplicito nella *Quadragesimo anno*, in cui Pio XI insegna che il lavoro umano ha la capacità di produrre negli oggetti una «nuova forma», che è il fondamento della proprietà: «Il lavoro che l'uomo svolge nel suo proprio nome e mediante il quale produce negli oggetti una nuova forma o ne aumenta il valore, è anche ciò che aggiudica tali frutti a chi lavora»³⁹.

Alcuni anni dopo, in un'omelia indirizzata ai vescovi e ai sacerdoti incaricati dell'opera *Battaglia del grano*, osservava che i sacerdoti impegnati in questa opera «Avevano insegnato quanto il lavoro di questi buoni figli entra, insieme proprio con l'energia creatrice delle mani di Dio, nella mirabile produzione del grano che ci da il pane quotidiano»⁴⁰.

Il Pontefice cercava un modo di recuperare e far crescere il valore del lavoro agli occhi dei lavoratori. La preoccupazione pastorale rispecchiata dai suoi interventi fu l'occasione di approfondire la natura del lavoro, ricercandone il senso e il significato veri nella vita

³⁸ PIO XI, *Casti connubii*: «Quemadmodum enim in naturae ordine, ut vires a Deo datae plenam suam edant efficacitatem, eae ab hominibus proprio labore atque industria adhibendae sunt, quod si negligatur, nihil inde emolumenti colligitur; ita etiam vires gratiae, quae in Sacramento in animum proluxere ibique manent, ab hominibus proprio studio et labore exercendae sunt», AAS 22 (1930) 583-584.

³⁹ PIO XI, *Quadragesimo anno*: «Industria vero quae ab homine proprio nomine exercentur, cuiusque ope nova species aut augmentum rei accesserit, ea una est quae hos fructus laborandi addicit», AAS 23 (1931) 194.

⁴⁰ *La Civiltà Cattolica* 89 (1938/1) 277.

dell'uomo: in definitiva, il suo rapporto con l'uomo e con i disegni divini sull'uomo.

In questo senso troviamo la terza novità contenuta nel magistero di Pio XI. La possibilità, cioè, di *conciliare* il lavoro con la santità. Il Pontefice sviluppa quest'idea nell'Enciclica *Rerum omnium* dell'anno 1923, scritta in onore di San Francesco di Sales; in essa afferma che il santo «è stato dato alla Chiesa per un compito speciale: per eliminare il pregiudizio — fino ai suoi tempi saldamente radicato e a tuttoggi non estirpato — che la vera santità, come quella proposta dalla Chiesa, o non si può attingere, o almeno è assai ardua per il comune fedele, rimanendo appannaggio di pochi, dato che comporta tante fatiche e difficoltà da essere difficilmente adattabile a quanti vivono fuori dal chiostro»⁴¹.

Dopo aver parlato della necessità di eliminare il pregiudizio dell'impossibilità di aspirare alla santità da parte di quanti non si ritirano nel chiostro, il Pontefice aggiunge:

«La santità è perfettamente *conciliabile* con ogni tipo di ufficio e condizione della vita civile»⁴².

Da queste parole consegue che anche l'uomo del lavoro può attingere la santità, come ogni altro uomo: ciò segna un passo significativo. Comunque, non si dice nulla del lavoro in se stesso e del suo rapporto con la santificazione. Anzi, il Pontefice parla di una «conciliazione» tra santità e lavoratore, nel senso che può trovare mezzi di santificazione «conciliabili» con il suo lavoro.

Otto anni dopo, Pio XI ribadisce la medesima dottrina nella *Quadragesimo anno*. Non vi si sofferma, ma aggiunge — almeno così ci sembra — un altro punto dottrinale: il compimento fedele dei dove-

⁴¹ Pio XI, *Rerum Omnium*: «Atque etiam videtur Salesius singulari Deo consilio Ecclesiae datus, ut et actione vitae suae et doctrinae facultate opinionem illam profligaret eius temporibus iam inveteratam, quae ne hodie quidem refrixit, veri nominis sanctitatem, qualem catholica proponit Ecclesiae aut adaequari non posse, aut certe tam arduam esse assequendum, ut in plerosque fidelium minime cadat, seu paucis tantummodo, iisque magno atque excelso animo praeditis, conveniat; eandem, praeterea, tantis implicari fastidiis et taediis, ut ad viros mulieresque extra claustra degentes neutiquam accomodetur», AAS 15 (1923) 51.

⁴² Pio XI: «Sanctitatem cum omnibus civilis vitae officiis conditionibusque *conciliare* optime». *Ibidem*, p. 55. L'evidenziazione è nostra. Pio XI adopera qui il verbo *conciliare*, che si può tradurre con «unire», «riunire», «associare», o «conciliare». È interessante anche notare che la *Rerum omnium* viene citata, insieme con altri documenti, come antecedente del n. 40 della Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II, che verte sulla chiamata universale alla santità.

ri della propria vocazione umana permette di ottenere la felicità terrena ed eterna.

Leggiamo quanto dice il Pontefice:

«Secondo la dottrina cristiana, l'uomo, dotato di natura sociale, è stato collocato sulla terra affinché, vivendo in società e sotto un'autorità ordinata da Dio (Rm 13, 1), coltivi e sviluppi pienamente tutte le proprie facoltà a gloria e lode del Creatore; e compiendo fedelmente i doveri della propria vocazione, quale che essa sia, ottenga per sé la felicità temporale e insieme l'eterna»⁴³.

I due testi esaminati ci consentono di trovare nel magistero di Pio XI i primi abbozzi del rapporto del lavoro professionale con la santità; e ciò significa un approfondimento notevole rispetto al magistero di Leone XIII.

Possiamo sintetizzare, in tre punti le novità apportate dal magistero di Pio XI alla nozione di lavoro. Anzitutto la considerazione della dimensione sociale e del lavoro come fattore del bene comune. Poi, e dal punto di vista del valore soprannaturale, la prima considerazione del lavoro in rapporto con l'opera creatrice di Dio. Infine il riferimento alla possibilità di conciliare lavoro e santità.

III. Il lavoro nel magistero di Pio XII

Nell'arco del suo lungo pontificato (1939-1958), Pio XII non pubblicò nessuna Enciclica di carattere esclusivamente sociale, come avevano invece fatto i suoi predecessori, ma preferì pronunciarsi mediante radiomessaggi, lettere e discorsi.

Il suo insegnamento specifico sul lavoro è stato suddiviso in due periodi: «Dal 1939 al 1949 in generale si limita o a ripetere l'insegnamento dei suoi predecessori oppure (riferendosi ai disastri della guerra e della ricostruzione post-bellica) propone alla considerazione della cristianità i principi tradizionali del lavoro cristiano; dal 1949 al 1959 Pio XII guarda avanti nel futuro e anticipa vigorosamente

⁴³ Pio XI, *Quadragesimo anno*: «Nam secundum christianam doctrinam homo, sociali natura praeditus, in his terris collocatur, ut in societate se sub auctoritate a Deo ordinata (cf. Rm XIII, 1), vitam ducens, omnes suas facultates in laudem et gloriam Creatoris sui plene excolat evolvatque, atque artis aliusve vocationis suae munere fungendo temporalem simul et aeternam sibi comparet felicitatem», AAS 23 (1931) 215.

i pericoli e i vantaggi della nuova società»⁴⁴. Pio XII scorge il vero pericolo per l'uomo, oltre che nel marxismo e nel capitalismo, nella struttura della società tecnologica. Una società governata esclusivamente dalle realizzazioni e dalle conclusioni della tecnica cova il rischio di allontanare gli uomini da Dio e dai suoi disegni. A partire dalla fine della seconda guerra mondiale il magistero pontificio si propone di denunciare tale rischio.

Possiamo sostenere che Pio XII amplia l'ambito della nozione di lavoro umano rispetto ai suoi Predecessori. Lavoro non è solo un'attività ordinata alla produzione di beni economici; è lavoro qualsivoglia attività ordinata all'ottenimento di un bene, materiale o spirituale, che possa essere utile alla conservazione, alla crescita, al perfezionamento della persona umana⁴⁵.

Innanzitutto, il lavoro è considerato come bello e nobile, come collaborazione all'opera creatrice di Dio, in quanto prosiegua della stessa. Afferma infatti Pio XII:

«Ora invece il lavoro, in cui si fa spesso sentire la fatica, anche dolorosa ad aspra, è però in se stesso bello e nobilitante, perché prosegue, in quanto produce, l'opera iniziata dal Creatore ed è la generosa collaborazione di ciascuno al benessere di tutti»⁴⁶.

Non v'è dubbio che il lavoro comporta fatica e sofferenza. Il Papa però vuole elevare lo sguardo, e incoraggia a superare la visione negativa e parziale del lavoro; insiste pertanto sul fatto che il lavoro, ben oltre la pena che comporta, è collaborazione con l'opera creatrice di Dio e un modo generoso di cooperare con gli altri uomini.

Occorre sottolineare che, quantunque non mancassero persone che tendevano a considerare il lavoro solo o principalmente da un punto di vista negativo, vi erano però molti che cadevano nell'eccesso opposto. I progressi scientifici e un ambiente di generalizzato ottimismo li avevano indotti a riporre nel lavoro una speranza smisurata, ben al di là della realtà. Pio XII smentisce questa sopravvalutazione del lavoro umano nel Radiomessaggio pronunciato in occasio-

⁴⁴ D. COMPOSTA, *Il lavoro cristiano nell'insegnamento di Pio XII*, in «Salesianum» 21 (1959) 532.

⁴⁵ Cfr. PIO XII, *Discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze*, 8-2-48, AAS 40 (1948) 75 ss. Cfr. C. COLOMBO, *Il messaggio sociale di Pio XII*, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1965, p. 80.

⁴⁶ PIO XII, *Discorso agli artigiani*, 27-3-49: in «Discorsi e Messaggi di Sua Santità Pio XII», Vol. XI, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1950, p. 29.

ne del Natale del 1955. Il Papa afferma anzitutto che il lavoro intellettuale e scientifico è collaborazione con l'opera creatrice di Dio, e che occorre pertanto subordinarlo alle norme morali⁴⁷.

Nel medesimo radiomessaggio così si pronuncia: «Dinanzi al sorprendente sviluppo della tecnica, e più spesso per suggestioni ricevute, il lavoratore si sente padrone e maestro della sua esistenza, capace semplicemente di perseguire tutti gli scopi, di attuare tutti i sogni. Chiudendo nella natura tangibile tutta la realtà, egli ravvisa nella vitalità del produrre la vita per divenire uomo sempre più perfetto. La società produttrice, che si presenta al lavoratore durevolmente come la viva ed unica realtà e come la potenza che tutto sostiene, dà la misura a tutta la sua vita; essa è pertanto l'unico suo saldo appoggio per il presente e per l'avvenire. In tal guisa — si pensa — sorgerà un nuovo tipo di uomo, quello cioè che circonda il lavoro con la aureola del più alto valore etico e venera la società lavoratrice con una specie di fervore religioso»⁴⁸.

A una tale deformazione della realtà sul lavoro e sulla vita di ogni lavoratore — sia manuale che intellettuale —, Pio XII contrappone la visione cristiana: «Si domanda ora se la forza creatrice del lavoro costituisca veramente il saldo sostegno dell'uomo indipendentemente da altri valori non puramente tecnici e se quindi meriti di essere quasi divinizzata dagli uomini moderni. No certamente; come non può esserlo qualsiasi altro potere o altra attività di natura economica.

Anche nell'epoca della tecnica la persona umana, creata da Dio e redenta da Cristo, resta elevata nel suo essere e nella sua dignità, e quindi la sua forza creatrice e l'opera sua hanno una ben superiore saldezza. Così consolidato, anche il lavoro umano è un alto valore morale, è la umanità lavoratrice una società che non soltanto produce oggetti, ma glorifica Dio»⁴⁹.

Ma in che cosa consiste tale alto valore morale del lavoro umano? Anche se queste citazioni testuali paiono un po' lunghe, non possiamo fare a meno di riprodurle, data la chiarezza con cui Pio XII spiega il problema. Infatti, il Pontefice fa vedere qui il nucleo della

⁴⁷ Pio XII, *Radiomessaggio*, 24-12-55, AAS 48 (1956) 35-41.

⁴⁸ Pio XII, *Ibidem*, p. 36.

⁴⁹ Pio XII, *Ibidem*.

sua argomentazione, nel trattare del lavoro come strumento della personale santificazione:

«L'uomo può considerare il suo lavoro come un vero strumento della propria santificazione, perché lavorando perfeziona in sé l'immagine di Dio, adempie il dovere e il diritto di procurare a sé e ai suoi il necessario sostentamento e si rende utile alla società»⁵⁰.

Senza dubbio il passo avanti compiuto da Pio XII è importante. Il Papa considera l'attività lavorativa come un vero strumento di santificazione, un mezzo di perfezionamento della persona⁵¹, e un mezzo per rendersi utile, per servire gli altri. Sarebbe di enorme interesse soffermarci su quest'aspetto della nozione di lavoro offerti dal magistero di Pio XII, ma lo lasceremo per uno studio successivo, allo scopo di non discostarci troppo dal nucleo del nostro studio.

«Anche se il lavoro professionale divenisse con l'andare del tempo monotono, o se in obbedienza alla legge di Dio, gravasse come una fatica molesta e un oneroso fardello, esso nondimeno rimarrebbe sempre per voi cristiani soprattutto uno dei mezzi più importanti di santificazione, uno dei modi più efficaci per uniformarvi alla volontà divina e meritare il cielo»⁵². Coerentemente con queste affermazioni, il Pontefice incoraggiava i cristiani a cercare di «essere i migliori» nel lavoro professionale, sia per dar gloria a Dio, sia per crescere nella propria santificazione, sia in ordine al servizio apostolico agli altri: «Non accettate di essere meno di altri nella palestra del valore scientifico e della competenza, della stessa cognizione e della capacità nell'esercizio della vostra professione (...) Studiate, sforzatevi, per quanto il vostro ingegno e l'ardore vostro vi spingono e vi conducono di farvi i migliori (...) Ciò richiede la gloria e il nome del Maestro che servite, è un dovere per voi, non meno che la forma più efficace del vostro apostolato»⁵³.

Da un'altra angolazione, Pio XII si riferisce al lavoro quotidiano e ordinario come mezzo concreto di apostolato. Parlando a un gruppo di intellettuali diceva: «Non occorre uscire dal circolo delle vostre amicizie, dalle vostre relazioni professionali, di ufficio, di la-

⁵⁰ Pio XII, *Ibidem*.

⁵¹ Cfr. A. BRUCCULERI, *Il pensiero del Papa sulla personale dignità del lavoratore*, in «La Civiltà Cattolica» 99 (1948/4) 337-348.

⁵² Pio XII, *Omelia*, 24-5-50, in «Discorsi...», o.c., Vol. XII, p. 39.

⁵³ Pio XII, *Discorso ai giovani della Azione Cattolica Italiana*, 20-4-41: AAS 33 (1941) 160.

voro e di fatica (...) Nell'ambito sociale dove la Provvidenza vi ha collocato potete svolgere un autentico e fecondo lavoro apostolico»⁵⁴.

Finalmente, vogliamo fare riferimento ad alcune parole del Pontefice che ci hanno destato sorpresa. Vi viene espressa un'idea che non abbiamo trovato in nessun altro suo intervento, e che ci sembra possedere un contenuto dottrinale profondo, almeno nella forma in cui è stata scritta. Pio XIII afferma:

«Il lavoro fatto con Dio e per Dio è opera umana che si trasforma in opera divina. È preghiera»⁵⁵.

Si tratta delle parole conclusive di un Discorso a funzionari del Ministero della Difesa della Repubblica Italiana, che non venne neppure pubblicato negli *Acta Apostolicae Sedis*. Per questo motivo non ci pare corretto trarne conclusioni né presentarle come un'anticipazione degli sviluppi teologici successivi della nozione e del valore soprannaturale del lavoro. Abbiamo comunque voluto riportarle per il loro importante contenuto teologico.

Il progressivo esplicitarsi della dottrina cristiana sul lavoro umano nel magistero dei pontefici che abbiamo studiato fino a qui, è stato ben descritto dal Calvez nei seguenti termini: «Sempre di più i diversi aspetti del lavoro vengono integrati in una visione globale e riferiti al mistero di Cristo, nel quale si rivela la verità sull'uomo, sul suo destino, sulla sua posizione nella storia. L'insegnamento della Chiesa passa in modo più marcato al piano teologico dove l'ordine naturale è assunto, affermato ed elevato»⁵⁶.

IV. Il magistero di Giovanni XXIII sul lavoro umano

Porremo al centro dello studio della nozione di lavoro nel magistero di Giovanni XXIII i riferimenti che si trovano nell'Enciclica *Mater et Magistra*. Il documento venne pubblicato il 15-5-61⁵⁷, men-

⁵⁴ PIO XII, *Discorso alla Azione Cattolica Italiana*, 20-9-42, AAS 34 (1942) 286.

⁵⁵ PIO XII, *Discorso*, 18-5-52: in «Discorsi...», o.c., Vol. XIV, p. 144.

⁵⁶ J. CALVEZ-Y. PERRIN: *Église et société économique*, Vol. I, Ed. Aubin, Paris 1958, p. 43.

⁵⁷ GIOVANNI XXIII, Enc. *Mater et Magistra*, AAS 53 (1961) 401-464.

tre cioè l'episcopato di tutto il mondo era chiamato a esprimere il proprio parere sui gravi problemi che il Concilio Vaticano II doveva affrontare, e mentre le commissioni preparatorie stavano riassumendo, depurando e studiando a fondo tali problemi, aiutati dalla luce dello Spirito Santo e accompagnati dalla fervida adesione e dalla preghiera costante del popolo cristiano.

Il Pontefice esordisce con un richiamo ai principali punti del magistero dei suoi predecessori. Osserva che la *Rerum Novarum* «insegna che questo (il lavoro) non può in nessun modo considerarsi come una merce qualsiasi, perché procede direttamente dalla persona umana»⁵⁸. Ricorda poi, che «è parimenti di somma importanza dottrinale e pratica l'affermazione di Pio XI che il lavoro non può essere valutato giustamente né equamente retribuito se non si tiene conto della sua doppia natura sociale e individuale»⁵⁹.

Per ciò che concerne il magistero di Pio XII, la *Mater et Magistra* rileva che «in ordine al lavoro, Pio XII, reiterando un principio che si trova nell'Enciclica di Leone XIII, insegna che va considerato come un diritto e un dovere di tutti e di ciascun uomo»⁶⁰. In questo modo, è lo stesso Pontefice a mettere in risalto il graduale approfondimento della nozione di lavoro nel magistero dei suoi predecessori.

Di qui in poi, esplicitando e sviluppando il magistero sul rapporto tra il lavoro e la santità, Papa Giovanni XXIII insegna che l'uno e l'altra non solo sono compatibili, ma risponde anche pienamente al piano di Dio che ogni uomo attinga la propria perfezione *mediante* l'esercizio del suo lavoro quotidiano:

«Nessuno deve, pertanto, ingannarsi immaginando una contraddizione tra due cose perfettamente compatibili, cioè, la perfezione personale propria e la presenza attiva nel mondo; come se per raggiungere la perfezione cristiana occorresse necessariamente abbandonare ogni attività terrena o come se fosse impossibile dedicarsi agli affari temporali senza compromettere la propria dignità di uomo e di cristiano. Al contrario, risponde pienamente al piano della Provvidenza che ogni uomo attinga la propria perfezione mediante l'esercizio del suo lavoro quotidiano, che per la quasi totalità degli esseri umani è un lavoro di contenuto e di finalità temporale»⁶¹.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 405.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 408.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 411.

⁶¹ GIOVANNI XXIII, *Mater et Magistra*: «Nemo igitur perperam sibi cogitatione fingat haec duo inter se pugnare, quae contra componi apte possunt: scilicet sui cuiusque animi perfectionem et praesentis huius vitae negotia, quasi quis a mortalis vitae operibus se

Questa nuova forma, più decisa, di enunciare lo stretto rapporto che intercorre tra lavoro professionale e santità personale è una dimostrazione probante del modo in cui è andato evolvendo il magistero pontificio. L'idea che trovavamo nel magistero di Pio XI quando ci parlava dell'importanza degli insegnamenti di San Francesco di Sales, la ritroviamo sviluppata da Giovanni XXIII, laddove afferma che cercare la santità nel proprio lavoro risponde pienamente al piano della Provvidenza.

Giovanni XXIII ritorna sul tema del lavoro nell'ultima parte dell'Enciclica, dove sviluppa l'idea che esso, se fatto in unione con Cristo, porta l'uomo al suo perfezionamento spirituale, ed è inoltre occasione di estendere a tutti gli uomini i frutti della Redenzione:

«Quando il cristiano è spiritualmente unito al divino Redentore, nello svolgere la sua attività temporale fa del proprio lavoro come una continuazione di quello di Cristo, dal quale trae la sua forza e la sua virtù salvifica. *Colui che rimane in me ed io in lui, questi porta molto frutto* (Gv 15, 5). Il lavoro umano viene dunque elevato e nobilitato, a tal punto da condurre alla perfezione spirituale dell'uomo che lo svolge e da contribuire nel contempo a estendere agli altri i frutti della redenzione cristiana e a propagarli in ogni luogo. Di qui anche che la dottrina cristiana, alla maniera del lievito evangelico, penetra nelle vene della società civile in cui viviamo e lavoriamo»⁶².

Oltre a questi primo punto, possiamo porre in rilievo l'interesse di Giovanni XXIII di sottolineare che il valore del lavoro non è circoscritto all'ordine spirituale. Il lavoro è una modalità di perfezionamento della persona in quanto «porta la persona dell'uomo redento ad una consapevolezza sempre più chiara della propria responsabilità e insieme della propria dignità»⁶³. In questo stesso senso, il

removere necessario debeat, ut ad christianam suam perfectionem contendat, aut hisce negotiis vacare nullo modo possit quin et hominis et christiani dignitatem propriam in discrimen adducat.

Verumtamen hoc plene congruit cum Providentis Dei consilio, ut homines sese excolant atque perficiant cotidiani eius exercitatione laboris, qui in rebus ad mortalem hanc vitam pertinentibus fere ab omnibus ponitur», *Ibidem*, p. 460.

⁶² GIOVANNI XXIII, *Mater et Magistra*: «Si christifideles cum sanctissimo Redemptore mente animoque etiam tum coniuncti sint, cum in externas res suam impediunt operam, eorum sane labor Iesu Christi ipsius laborem quodammodo continuare videatur, ad oequè ducere vim et virtutem salutiferam: *Qui manet in me, et ego in eo, hic fert fructum multum* (Io XV, 5). Huiusmodi scilicet humanus labor ita evehitur atque nobilitatur, ut ad animi perfectionem homines, qui illum ponant, perducat, itemque ad christianae Redemptionis fructus ceteris impertiendos et quoquoersus propagandos conferre possit. Hinc etiam fit, ut christiana praecepta, quasi quoddam evangelicum fermentum, civilis societatis venas, in qua vivimus et operamur, pervadant». *Ibidem*, p. 462.

⁶³ GIOVANNI XXIII, *Discorso*, 17-10-59: AAS 51 (1959) 821.

Pontefice afferma in un altro passo che «la Chiesa vuole ricordare ai lavoratori che le loro attività sono un mezzo potente di perfezionamento personale e di merito eterno»⁶⁴.

La medesima idea viene ribadita nella *Mater et Magistra*, dove il Pontefice chiede che le strutture economiche vengano adeguate alla dignità dell'uomo «perché nella natura umana è radicata l'esigenza che nell'esercizio dell'attività economica l'uomo possa assumere la responsabilità di ciò che fa e perfezionare se stesso»⁶⁵.

Come vediamo il lavoro non è più solo il mezzo di sussistenza proprio dell'uomo o un modo di essere in rapporto con gli altri. Non è neppure soltanto un dovere o un diritto dell'uomo. È anche un modo di sviluppare la propria personalità e di perfezionarsi, ed è inerente alla natura dell'uomo essere responsabile del proprio lavoro.

Scopriamo anche un approfondimento della nozione di lavoro in quanto collaborazione all'opera della creazione. Nel trattare di quest'aspetto, il Papa introduce una sfumatura nuova. Un anno prima della pubblicazione dell'Enciclica *Mater et Magistra*, Giovanni XXIII osservava: «Esso è per l'uomo come una collaborazione intelligente ed effettiva con Dio Creatore, dal quale ha ricevuto i beni della terra per coltivarli e farli prosperare»⁶⁶. La collaborazione dell'uomo con il Creatore è frutto dell'uso della sua intelligenza e della sua volontà. L'uomo cioè collabora liberamente con il suo Creatore applicando la propria intelligenza e le proprie forze e ottemperando così al mandato divino di sottomettere la terra. Questa collaborazione intelligente di cui ci parla Giovanni XXIII valorizza in maniera significativa il lavoro svolto in accordo con la volontà del Creatore, giacché manifesta l'intenzione dell'uomo di accordare l'uso della sua libertà ai piani di Dio.

Agli albori del Concilio il magistero ci presenta una visione che permetterà ai Padri di dare un grosso contributo in questo campo. Il lavoro umano è perfettamente compatibile con la perfezione cristiana e il cristiano può attingere alla propria perfezione mediante

⁶⁴ GIOVANNI XXIII, *Discorso*, 1-5-61, in *Discorsi, Messaggi, Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, Vol. III, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1961, p. 324.

⁶⁵ GIOVANNI XXIII, *Mater et Magistra*: «Sita enim in ipsius hominis natura necessitas est, ut qui aliquid operando efficiat, eidem liceat et gerendarum rerum praestare rationem, et seipsum operam dando perficere», AAS 53 (1961) 422.

⁶⁶ GIOVANNI XXIII, *Discorso*, 1-5-60: in «Discorsi...», o.c., Vol. II, p. 324.

il suo lavoro quotidiano. Inoltre è il miglior mezzo per il perfezionamento della persona, che è portata ad una consapevolezza maggiore della propria dignità.

Nel concludere queste pagine crediamo di poter ribadire la nostra tesi iniziale. Il concetto di lavoro umano è stato oggetto di un graduale approfondimento nel magistero pontificio dell'ultimo secolo. In queste pagine abbiamo cercato di mostrare l'evoluzione prodottasi nell'arco dei settant'anni che separano la *Rerum Novarum* dal Concilio Vaticano II, in modo da mettere in evidenza lo *status* magisteriale previo ai lavori conciliari. Abbiamo anche così preparato il campo ad un altro studio sull'evoluzione del concetto di lavoro nel magistero pontificio, dal Concilio ai giorni nostri.

Ateneo Romano della Santa Croce
Via San Girolamo della Carità, 64
00186 Roma
Italia

Pagina bianca

DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y CIENCIAS SOCIALES

Fernando MORENO

Sumario: A. Planteamiento inicial - B. Hermenéutica y teología - C. Hermenéutica y Ciencias Sociales - D. Doctrina Social de la Iglesia y Ciencias Sociales - 1. La regulación filosófica - 2. La regulación teológica - Conclusión.

A. Planteamiento inicial

Si se parte de la definición de la Doctrina social de la Iglesia como el conjunto de implicaciones sociales de una fe religiosa¹, la cuestión que surge de inmediato (virtual, en esta afirmación), es ¿cómo se efectúa la *explicitación* que constituye aquella doctrina?²

Antes de contestar a esta pregunta — o, más bien dicho, para poder aportar la justa respuesta — debemos constatar que, si se considera la encíclica *Rerum Novarum* (1891) como el documento «inaugural» de la Doctrina social de la Iglesia, no es porque ella haya sido

¹ Cf. JEAN-YVES ALVEZ y JACQUES ERRIN, *Eglise et société économique*, Aubier-Montaigne, Paris 1959, p. 11. *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), hablará de «aplicación de la Palabra de Dios a la vida de los hombres y de la sociedad, así como a las realidades terrenas...» (Nº 8). La Instrucción *Libertatis Conscientia* (1986), había hablado también de «aplicación» de la doctrina social de la Iglesia (Nº 68); y antes, lo había hecho *Octogésima Adveniens* (Nº 5).

² También se plantea, derivadamente, la cuestión de su organicidad, es decir, la de su naturaleza propiamente doctrinal. Cf. FERNANDO MORENO, *Iglesia, política y sociedad*, Ediciones de la Universidad Católica de Chile, Santiago 1988, pp. 85-122.

la primera explicitación social de la fe, sino porque fue la primera explicitación plenamente consciente de ser tal, y sistemática en su enunciado formal.

Ahora bien, más allá de esta constatación, y siempre en búsqueda de la respuesta justa a la pregunta inicial, conviene precisar la «estructura» de ese misma explicitación. Esta tiene dos aspectos: uno *histórico*, otro *lógico*. Ambos pueden ordenarse en torno a tres términos (y nociones): *exigencia*, *desafío* y *respuesta*; y en base a un sujeto: la *Iglesia*.

En particular, el aspecto histórico puede ordenarse, además, de la siguiente manera:

— *Desafío* («situacional» - histórico), que supone un problema (humano social), y cataliza o despierta una

— *Exigencia* (evangélico-ecclesial), que a su vez provoca una

— *Respuesta* (doctrinal - pastoral - ecclesial)

El aspecto lógico supone, por su parte, un orden diverso del anterior:

— *Exigencia* (evangélica) que «encuentra» un

— *Desafío*, y, que, en cierta convergencia con éste³, da una

— *Respuesta* (doctrinal).

Si en lo histórico lo que precede es el *desafío*, en lo «lógico» es la *exigencia*, porque la palabra de la Iglesia participa de la «fuerza de Dios», y traduce su *energía*.

En todo caso, ese doble ordenamiento se refiere, analógicamente, a la Tradición ecclesial⁴, al acto fundacional de la Doctrina Social de la Iglesia, en *Rerum Novarum*, y a su desarrollo y estructuración ulterior. Así, si la encíclica de León XIII es una «aplicación de la Palabra de Dios» (*Sollicitudo Rei Socialis*, 8), hecha a partir de la Revelación, de la Tradición y del Magisterio ecclesial, el desarrollo ulterior supone, además, el Magisterio social (inexistente hasta entonces como *corpus* doctrinal) ya constituido inicialmente en *Rerum Novarum*⁵.

³ No, a partir de él.

⁴ La Tradición corresponde a lo que ha sido en todas partes, siempre y por todos, (*Ubique, semper et omnes*) creído por la Iglesia, según, la «fórmula» de San Vincent de Lérins. Cit. en CHARLES TOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, I, Desclée De Brouwer, Paris 1955, p. 704.

⁵ De ahí la importancia de las «conmemoraciones» estructurantes, hechas por *Quadragesimo Anno* (1931), *Mater et Magistra* (1961), *Octogesima Adveniens* (1971), y *Laborem Exercens* (1981).

Ahora bien, en el ordenamiento lógico e histórico que hemos enunciado, se puede apreciar hasta qué punto la explicitación social de la fe no es una cuestión puramente especulativa, o teorética, sino fundamentalmente práctica, es decir, orientada *no sólo* a la gratuita contemplación de la verdad social⁶, sino además, *en el plano que es propio al conocimiento*, a su efectuación.

Precisemos. La practicidad está aquí, primeramente, y sobre todo, en la *exigencia*. Y esto, doblemente: en primer lugar como *participación* a la «fuerza de Dios» (San Pablo), o, dicho más explícitamente, como situándose a partir de la Palabra de Dios que es capaz de transformar todo (el hombre y su «ambiente») por su sola y propia energía (*Evangelii Nuntiandi*, 18). En segundo lugar, en cuanto esa *exigencia* ha sido formulada formalmente como un discurso teológico y magisterial propiamente práctico, en el que, intelectualmente, la *acción* ha pasado a integrar la inteligencia misma de la fe, en una de sus «dimensiones»⁷.

Pero, esta doble practicidad del discurso, que se encuentra en la base de la exigencia eclesial en materia social, mas aún, que la constituye, está también en la respuesta, la cual puede, además, reforzar en términos de *exhortación* esa misma practicidad⁸.

Más ampliamente, cubriendo a la vez ambos «registros»: el de la *exigencia* y el de la *respuesta*, *Octogesima Adveniens* refería a «principios de reflexión, criterios de juicio y directivas de acción» (N.º 4), que la doctrina social de la Iglesia pone al servicio del «verdadero bien de los hombres», como dirá también *Libertatis conscientia* (N.º 72). De esta manera, la practicidad aparece, en la perspectiva eclesial, indisolublemente ligada a la *ciencia* de los actos humanos (moral), y no es del todo ajena lo que realizan en concreto estos mismos actos.

Según lo expuesto, y asumiendo que estamos aquí en el plano del conocimiento (no de la acción concreta), está claro que la Doctrina social de la Iglesia es una teología moral hecha Magisterio, como ya había visto Jacques Maritain, y ratifica magisterialmente la última encíclica social de Juan Pablo II (N.º 41)⁹. Por ello, como toda

⁶ No decimos a *la* verdad, sin más; menos a la Verdad (Cristo) que es el objeto, el fin y la norma de toda la inteligencia de la fe. Cf. *Suma de Teología*, I, q. 1, art. 4 y 5.

⁷ Cf. *Suma de Teología*, I, q. 1, art. 4 y 5.

⁸ Es el caso, especialmente, de *Sollicitudo Rei Socialis*, hasta donde podemos apreciar.

⁹ *Sollicitudo Rei Socialis* (N.º 8), habla de «una orientación eminentemente práctica, o sea, orientada a la *conducta moral*».

moral auténtica, la doctrina social de la Iglesia no se constituye solo *deductivamente*, sino inductiva y experiencialmente, *a partir de* principios permanentes que — como dice *Libertatis Conscientia* (Nº 72) — convergen, o se encuentran «con los problemas que surgen en la vida de la sociedad». Es esta convergencia la que se traduce en *desafío* para la Iglesia (sujeto); desafío que supone en su determinación la lectura eclesial¹⁰ de los signos de los tiempos, y que las ciencias sociales pueden ayudar a precisar.

Dicho de otra forma, en cuanto la doctrina social de la iglesia contiene lo *viejo* (o, permanente), y lo *nuevo* (o, cambiante)¹¹, los signos de los tiempos van determinando su renovación y, en ello, la Iglesia puede — y, prudencialmente, debe — ir apoyando su lectura de las «situaciones», y de los problemas que allí aquejan a los hombres, en las ciencias sociales. En todo esto, la explicitación social de la fe, que hace posible su «aplicación», si es que no se confunde intelectualmente con ella, tiene la energía de la practicidad a que hemos estado refiriendo, y asume como desafío para la misma los problemas sociales que de alguna forma articulan la historia.

B. Hermenéutica y teología

La hermenéutica está de suyo al servicio de la teología, en cuanto el *dato* de ésta encierra uno o más sentidos¹² originarios, que aquélla contribuye a precisar. Así, la hermenéutica es, en el sentido propio, un *método*, pero no «una metodología para la selección de métodos de lectura»¹³, ni una «ficción perspectivista, disfrazada de teoría»¹⁴, reducida a una particular función interpretativa¹⁵. Esta transformación (y «promoción»), operante ya en el modernismo, se ha visto luego reforzada (y profundizada) por la pretensión heideggeriana de que

¹⁰ Si realmente nos referimos a los signos de los tiempos según el Evangelio. Cf. *Gaudium et Spes*, 4. Véase, además, el análisis de Roger Vekemans, en R. Vekemans S.J., y J. LEPELEY, *Doctrina social de la Iglesia, Hoy*, CEDIAL, Bogotá 1980, pp. 28-51.

¹¹ Cf. *Laborem Exercens*, 2, y *Sollicitudo Rei Socialis*, 3.

¹² No, equívocos. Tampoco en cuanto un significante envía sucesiva e indefinidamente a otros, sino en cuanto «las cosas mismas significadas por las palabras pueden significar otras (cosas)». *Suma de Teología*, I, q. 1, art. 10.

¹³ STANLEY ROSEN, *Hermeneutics and Politics*, Oxford University Press, New York-Oxford 1987, p. 145 (y pp. 154 y 155).

¹⁴ *Ibid.*, p. 9.

¹⁵ Cf. *ibid.*, p. 160.

el ser es inseparable de su interpretación¹⁶. «Ser es siempre, necesariamente, ser interpretado», dirá Jean Granier¹⁷. «No hay sino interpretaciones» afirmará, por su parte, Michel Foucault¹⁸.

Aquí, la hermenéutica ha pasado a convertirse, de instrumento, en norma; y de «develadora» del sentido dado y originario, en constructora o productora de sentido¹⁹, como lo ha mostrado Stanley Rosen. En relación a esta manera de concebir la hermenéutica, se puede afirmar que «la obsesión por el método es una forma sublimada del deseo de absoluto»²⁰.

Frente a esta ambición totalizante en el orden intelectual, y totalitaria en sus consecuencias políticas, y a riesgo de escandalizar a más de algún devoto del historicismo, se deben afirmar los derechos de la Trascendencia. Esto significa que el principio hermenéutico fundamental (no único, ni el más «próximo») — clave para la teología, para la Doctrina social de la Iglesia está en el hecho que Dios atrae al hombre a sí, solicitándolo (es decir, respetándolo en su ser libre), para hacerlo compartir su vida. Por ello, lo interpela y lo «desafía» a darse en el amor al prójimo, que debe llegar hasta el amor del enemigo. La relación vertical funda la relación *horizontal*, y por eso puede hacer de ésta su condición. En ambos casos, la relación tiene en la *participación* su profundidad, su razón de ser, y su sentido²¹.

Así, Dios se hace inmanente como trascendente; el Dios con nosotros (Emmanuel), es al mismo tiempo el *Deus semper maior* (San Agustín). La Trascendencia se hace inmanente sin dejar de ser trascendente. Por consiguiente, no se confunde esta perspectiva con la de la inmanencia historicista de Hegel o Marx; ni con el trascendentalismo progresista de un Garaudy, que no sale de ese marco²²; ni

¹⁶ En lo que Emmanuel Lévinas ve la única (probable) tesis de *Ser y Tiempo*. Cf. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haya 1961 (p. 43, de la edición italiana, Jaca Book, 1980). En otros términos, «el sentido es lo que hace posible y comprensible algo en su ser», como afirma el comentarista de la edición italiana de *Sein und Zeit* (P. Chiodi) (p. XIII). En, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, pp. 21-23, en especial.

¹⁷ Según cita en, STANLEY ROSEN, *op. cit.*, p. 24.

¹⁸ Cit. en, *ibid.*, p. 191.

¹⁹ «La referencia a la Escritura debe ser la que corresponde a una *memoria creadora*, y su lectura tiene que ser una *lectura productora*». CLODOVIS BOFF, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Ed. Sígueme, Salamanca 1980, p. 284.

²⁰ S. ROSEN, *op. cit.*, p. 145.

²¹ Pero no se confunde con ella.

²² Cf. PAROLE D'HOMME, Laffont, Paris 1975. «La dificultad, cuando se emplea el término "trascendencia", reside en eliminar las connotaciones de lo irracional y de lo so-

aún con el trascendentalismo inmanentista, de apariencia ética, de un Emmanuel Lévinas.

Sólo si se preservan, sin ambigüedad, ni reduccionismo, los «derechos» de la Trascendencia, se puede evitar la absorción de lo espiritual por lo síquico, y la de lo religioso por lo antropológico, o por lo ético. Sólo así se podrá contrarrestar la crítica «oblicua» de la religión del moderno racionalismo, así como, hasta cierto punto, la negación práctica de Dios que realiza la misma vida moderna.

Pero aún, la preservación de la Trascendencia excluye el concebir lo social como norma para sí mismo, o, peor aún, como la norma de lo religioso, y aún de toda vida espiritual²³. En el orden científico, condiciona el justo uso, por parte de la teología — y, en ella, de la doctrina social de la Iglesia — de las ciencias humanas (y sociales, en particular), para constituirse también en base a lo accesorio, y en vistas a «aplicarse» mejor, allí donde su propia «lógica» lo requiere.

Todo esto es como despilfarrado por una cierta hermeneutización de la fe, de tipo modernista, o liberacionista. Precisemos. La confusión berkeleyana del ser con su percepción (*esse est percipi*), principio fundamental del idealismo filosófico, abre ya la vía a la concepción del ser y del conocer en términos de *construcción* (Kant), y, más allá, de *producción* (Marx).

Ahora bien, es en este impulso, que debe comprenderse la pretensión heideggeriana de reducir el ser a su interpretación²⁴, la cual, puesto que todo conocimiento tiene alguna relación con el *ser*, conduce lógicamente a que la ciencia misma, y, en ella, la teología, se confunda con la hermenéutica²⁵. El totalitarismo epistemológico

brenatural que conllevan todas las imágenes dualistas que sugiere... Todo se juega en nuestra historia de hombres; la historia es el único hogar donde se construye el reino de Dios» (pp. 233 y 235).

²³ Es lo que caracteriza también la posición de Lévinas, con su «Otrismo» a *outran- ce*, y su mistificación virtualmente totalitaria de la «palabra» (Cf. pp. 85-93, en especial). Su radical inmanentismo (que sólo una lectura superficial o ideológica puede desconocer) supera con mucho el «sociologismo» clásico, a este respecto.

²⁴ Para Heidegger, en general, cf. ERNST R. KORN, *La question de l'être chez Martin Heidegger*, «Revue Thomiste», avril-juin, 1970, pp. 227-263.

²⁵ Es lo que el sacerdote argentino, Juan Carlos Scannone, destaca a propósito de un documento del episcopado peruano que él en gran medida comparte: «No sólo la comprensión de la misión de la Iglesia, sino conceptos teológicos fundamentales, como los de justicia, salvación, liberación, son releídos desde esa nueva perspectiva. Aún más, se propicia que se elabore un pensamiento teológico que informe el compromiso de los cristianos, y que ofrezca las bases para una interpretación a partir de la fe, del proceso que vivimos».

que esto implica — magníficamente destacado por Stanley Rosen —, le asigna a esta última una función controladora de todo el saber, así como de la «apertura» que garantiza el *status* científico mismo. Y es que, de acuerdo al primer principio de la hermenéutica que aquí nos ocupa (ser, es ser interpretado), así como en conformidad a los postulados del idealismo o del racionalismo filosófico que lo fundamenta, nada se conoce *definitivamente*, y, por consiguiente, «la reflexión total», para decirlo con Lévinas, es imposible²⁶. Así, la «apertura» se deduce de la incompletud o inacabamiento *formal* del saber, y, a veces, de una real o ficticia insuficiencia científica.

Estos planteamientos, que de hecho reproducen, o desarrollan las tesis del racionalismo²⁷, así como las del modernismo eclesial²⁸, son los que definen tanto la perspectiva teológico-filosófica que critica la «helenización» de la fe llevada a cabo por la «teología tradicional»²⁹, como la que reivindica un cierto «pluralismo» (de jure)³⁰, que vendría a ser a la vez la expresión del inacabamiento del saber teológico, y un cierto paliativo a su radical insuficiencia. Esta última no se comprende, en definitiva, sino a partir de la decimonónica «profundización» de la conciencia histórica, es decir, del historicismo.

Teología de la liberación y praxis popular, Sígueme, Salamanca 1976, p. 113 (Ver también, p. 114). Disentimos de las tesis fundamentales de este libro; no obstante, concordamos con un buen número de juicios que el mismo autor enuncia más tarde, en un Documento del CELAM (Nº 89): *Interpretación de la Doctrina social de la Iglesia*, Bogotá, 1987.

²⁶ Cf. *op. cit.*, p. 226, por ejemplo. «El ser no se predica como el hecho definitivo de una totalidad, sino como una incesante retoma, y, por consiguiente, como infinito», dice Lévinas (p. 280).

²⁷ Cf. KANT, *Crítica de la razón pura*, III, 481-484. La completud formal del conocimiento no se da sino en el caso de las matemáticas, según Kant.

²⁸ Véase, en general, la encíclica de Pío X, *Pascendi Dominici Gregis* (1907). Y, de CLAUDE TRESMONTANT, *La crise moderniste*, Seuil, Paris 1979.

²⁹ La responsabilidad de Bultmann es aquí mayor. Es a este a quien hace eco un texto como el siguiente: «El medioevo fue fruto del encuentro entre dos *ethos* culturales, de dos experiencias distintas del ser: la grecolatina y la judeocristiana. Su comprensión y lenguaje de la trascendencia fue resultado de dicho encuentro; la comprensión histórica y práctica de Dios propia del judeo-cristianismo fue volcada en las categorías más bien ahistóricas y contemplativas del pensamiento griego». J.C. SCANNONE, *Teología de la...*, p. 220. Esta crítica es hoy un lugar común de liberacionismo. Más ampliamente, se ha llegado a pensar que la verdad misma «es un mito heredado de los griegos». JACQUES MARITAIN, *De l'Eglise du Christ. La personne de l'Eglise et son personnel*, Desclée De Brouwer, Paris 1970, p. 152.

³⁰ Karl Jaspers afirma que «la verdad... teológica», que es «absoluta para quien viva al interior de este conocimiento... es múltiple, y está lejos de tener fuerza de ley para todos, en su formulación». *Essais philosophiques*, Paris, Payot, 1970, p. 78.

En este marco, las teologías de la liberación latinoamericanas, que asumen también esta «lógica» en su crítica y en su reivindicación, aplican al menos parcialmente su método en la práctica ya corriente de las *relecturas* de la fe — denunciadas por Juan Pablo II ³¹ —, aunque no del todo coherentemente, puesto que aquí la «apertura» se convierte en «cerrazón», y porque si bien se partió haciendo hipótesis del «dogma», se ha llegado a hacer «dogma» de la hipótesis.

Que la clave hermenéutica de esas *relecturas* ³² sea la lucha de clases, la opresión, la dependencia, la revolución, o el «pueblo como se concreta en su cultura popular» ³³, el vicio atenta, en cualquier caso, contra el principio mismo de la justa hermenéutica, por mucho que se invoque la fe, o se recurra al subterfugio del «círculo hermenéutico» ³⁴. De hecho, por esa vía la «hermenéutica política del evangelio» ³⁵, o «la nueva *hermenéutica* inscrita en las «teologías de la liberación, conduce a una relectura esencialmente política de la Escritura» (*Libertatis Nuntius*, X, 5), y, por ahí, a la «negación de la fe de la Iglesia», de «la fe en el Verbo encarnado» (Ibid., X, 9 y 11). Le negación o el vicio común a que aludíamos, consiste, más precisamente, en buscar fuera de la misma fe el principio de su interpretación, y en *suplantar* inteligencia natural por la *ciencia* ³⁶, es

³¹ Véase, por ejemplo, Discurso inaugural de Puebla, del 28 de enero de 1979, I, 4 y 5.

³² «Lectura militante» de la Biblia, como dice Gustavo Gutiérrez (*La fuerza histórica de los pobres*, CEP, Lima 1979, p. 13. Además, pp. 172-173 y 179); lectura hecha «a partir de nuestra propia problemática», como ha dicho Clodovis Boff (*Santo Tomás de Aquino y la Teología de la liberación*, EN, «Paginas», Lima, N° 42, Diciembre de 1981); o, relectura desde «una situación histórica», o «desde la nueva perspectiva abierta por la praxis de la liberación» (J.C. SCANNONE, *Teología de la...*, pp. 17 y 21).

³³ J.C. SCANNONE, *Teología de la...*, pp. 79 (y, 91 y 95). El autor argentino habla aquí de «lugar hermenéutico».

³⁴ Cf. *ibid.*, p. 24 (en especial). Según Clodovis Boff, «toda relación verdaderamente hermenéutica» «es circular». *Teología de la política*, p. 280. Habría que hablar más bien de «círculo vicioso», si qua se está *formalmente definiendo* algo: «En definiciones, un círculo es siempre vicioso...». JUAN DE SANTO TOMAS, *Lógica Mayor*, q. 17, art. 5.

³⁵ G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación*, p. 38.

³⁶ La *historia*, para J.C. Scannone, como lo ha sido para el modernismo, en general, o para Rudolf Bultmann. El autor argentino afirma que «la superación postmoderna de la metafísica de la sustancia y del sujeto, es condición y signo de una experiencia más radical del ser, del *logos* y de Dios, a la cual no es ajena una relectura de la experiencia judeo-cristiana desde el hoy, relectura mediada por la historia y la praxis histórica» (*Teología de la...*, p. 237). En las teologías de la liberación de Gutiérrez, de Asmann, de Segundo, de Leonardo Boff, o de Jon Sabrino, es el marxismo el que ha sido, ampliamente (hacia «arriba», hacia la fe; o hacia «abajo», hacia la realidad socio-histórica) asumido a título de *ciencia*. Cf. FERNANDO MORENO, *Cristianismo y marxismo en la teología de la liberación*, Salesianos, Santiago 1977, en general.

decir, en este caso, por el arbitrio de una razón que se arroga la suficiencia que ha negado previamente al «objeto» de su crítica o, por la *política*, en cuanto instrumento de transformación de la realidad, «científicamente» definido³⁷.

C. Hermenéutica y Ciencias Sociales

No es de extrañar que las ciencias sociales, todavía en búsqueda de *status* científico por parte de muchos de sus cultores, se dejen «contaminar» por perspectivas como la que acabamos de enunciar, las cuales provienen del campo filosófico (o, teológico), y dominan hoy la oferta en el «mercado» de las ideas. Sin embargo, es más bien en consideración, a la pertinencia en sí de la cosa, que conviene plantear la cuestión hermenéutica también en relación a esas ciencias, si es cierto que ya al nivel más fundamental «todo acto real del pensamiento pensante integra en su unidad la afirmación y la significación»³⁸.

Digamos de entrada, no obstante, que se debe distinguir claramente entre una cuestión que podríamos designar como de epistemología clásica³⁹, y otra, propiamente hermenéutica, pero también epistemológica. La primera, tiene que ver con la determinación del *status* científico, de los objetos formales, de los principios de explicación y de los métodos de análisis; la segunda, con el *sentido* de los hechos y de los discursos «formales». La primera, se refiere al ser del conocer a partir del objeto extra-mental (Maritain); la segunda apunta a descubrir el sentido de un hecho, o al conocimiento de lo enunciado en un «texto», en cuanto este «decanta» una palabra, y encierra (más o menos veladamente) un *sentido*. Esta delimitación manifiesta ya, que las ciencias sociales no se *construyen* hermenéuticamente⁴⁰, aún si la hermenéutica — en el sentido lato

³⁷ «La praxis de liberación es política y revolucionaria, porque tiende... a la transformación global y urgente de la estructuración injusta del mundo latinoamericano». J.C. SCANNONE, *Teología de la...*, p. 20.

³⁸ M.L. GUERARD DE LAURIERS, *Les limitations internes des formalismes*, p. 570; en «Revue Thomiste», oct.-dic. 1961, pp. 541-571.

³⁹ Cuestión que no podemos abordar debidamente aquí. Lo hacemos en nuestro libro sobre Epistemología y Ciencias Sociales, en publicación.

⁴⁰ Tampoco lo hace la filosofía, a pesar de Heidegger o Lévinas; ni aun la teología, la cual si bien supone la hermenéutica (si se la concibe justamente), se construye filosóficamente.

de *interpretación* — puede aplicarse a descubrir el *sentido* de algunos enunciados («textos»), que constituyen para ellas propiamente *datos*, así como, eventualmente ⁴¹, el de ciertos hechos socio-históricos.

Ahora bien, el principio clave de interpretación, y el criterio o norma de las «preguntas», es aquí el «bien del hombre», en cuanto éste, por ser naturalmente social, no alcanza dicho bien sin los otros. Podría hablarse del *respeto* del hombre y la sociedad ya a nivel del *dato* (lo que significa una perspectiva noética *realista*), y del *servicio* al hombre y la sociedad concebidos diversa pero integradamente como *fines*, en el sentido propio del término ⁴².

En esta perspectiva, el presupuesto hermenéutico del que depende todo (es decir, la posibilidad misma de una interpretación justa), es — como bien ha visto Stanley Rosen ⁴³ — el reconocimiento de una «común naturaleza humana, que permanece estable al interior de la historia». Aquí se encuentra «el contenido de nuestra precomprensión, lo cual nos capacita para emplear nuestras herramientas filológicas», de una manera adecuada. Sólo a partir de aquí se puede — y se debe — asumir la historicidad de lo humano, evitando, al mismo tiempo, caer en el error (de signo hegeliano) de hacer de la historia la esencia de la existencia humana, si no del ser mismo del hombre ⁴⁴.

La suplantación de la naturaleza por la Historia, y la pretensión consecuente de explicar o comprender todo históricamente, conduce lógicamente a privarse de la posibilidad de explicar o de comprender algo. «Nada puede ser comprendido», entonces: «ni aún el valor de los propios métodos, ni su misma significación» ⁴⁵. En todo caso, el sentido de un texto cualquiera no podría ser captado por un «lector», ubicado en una situación y en una perspectiva histórica diversa de la de su autor ⁴⁶.

El hombre es un animal histórico ⁴⁷, pero no *es* historia; se de-

⁴¹ Es decir, aplicable a la ciencia política, pero no «la sociología, por ejemplo».

⁴² Es el fin, y no el lenguaje — como piensa Lévinas, entre otros (Cf. *op. cit.*, pp. 96 y 97) — lo que otorga el sentido.

⁴³ Cf. *op. cit.*, p. 156.

⁴⁴ Es un hecho que «el amo de la hermenéutica en el tardío siglo xx, es el historicismo». S. ROSEN, *op. cit.*, p. 160.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 164.

⁴⁶ Cf. *ibid.*

⁴⁷ Cf. JACQUES MARITAIN, *Pour une philosophie de l'éducation*, Fayard, Paris 1969, p. 18.

sarrolla *en* la historia, pero no *a causa de* la historia. Esto no se entiende bien (y sería un principio hermenéutico falso) si no se lo concibe a partir del hecho que el hombre es por *naturaleza*, «un animal racional» (Aristóteles), o, mejor dicho, una *persona*; una persona social, cuya raíz es el espíritu, y que es un todo más que una parte, y un fin, no un medio (Santo Tomás de Aquino).

Aquí reside la radical insuficiencia — y aún la incongruencia — de la reivindicación del individuo frente al todo, que hace Lévinas, en el marco de su «Otrismo» mítico:⁴⁸ No hay, según Lévinas, «propiedades» inherentes al yo, o al «otro». Todo depende de la «conjunción Yo-Otro, de la inevitable orientación del ser “a partir del sí”⁴⁹ hacia “otro”». «La prioridad de esta orientación respecto de los términos que allí se sitúan, y que, pro otra parte, no pueden nacer sin esa orientación», es la «tesis» que orienta el análisis en *Totalidad e infinito*⁵⁰. Sea lo que fuere de tales juicios, lo cierto es que sólo la justa concepción del hombre como persona social, es el principio clave de interpretación en una hermenéutica aplicada a las ciencias sociales⁵¹. Ese principio opera, además, como una *norma* que permite *juzgar* de la validez o pertinencia de aquellas ciencias.

En relación a una y otra función — la propiamente hermenéutica, y la que toca más bien al discernimiento — es indispensable referir a la estructura misma de la ciencias sociales. No es necesario pensar con Lévinas que «el dato» no se recibe sino a través de una «enseñanza», y como expresión de «Otro»⁵², para aceptar, con Maritain, que el hecho, porque se ofrece a un espíritu, no es una pura y simple transcripción de la realidad exterior, sin que intervenga allí ninguna discriminación, sin la participación activa de la inteligencia que discierne y juzga.

No obstante, el hecho no es por ello algo creado por el espíritu humano; «un hecho es *dado*»; es «una cierta conexión de objetos de

⁴⁸ Cf. *Op. cit.*, p. 220. Levinas invierte (y falsea) el principio: *operare sequitur esse...* porque ha puesto la ética en la base de la ontología: «La relación con el ente que se expresa, pre-existe al develamiento del ser en general, como base del conocimiento y como sentido del ser; el plano ético pre-existe al plano ontológico» (p. 206); «El ente como ente, se produce sólo en la moralidad» (p. 269).

⁴⁹ Las cremillas evitan la contradicción del enunciado, pero incrementan la ambigüedad que sella todo el pensamiento de Lévinas en el libro que hemos estado refiriendo.

⁵⁰ Más que de tesis, se debe hablar aquí de *postulado*, *Ibid.*, p. 220.

⁵¹ Tanto más, si se piensa en el servicio de estas ciencias a la teología.

⁵² *Op. cit.*, p. 91.

concepto», que tiene en la cosa extra-mental su soporte⁵³. El hecho social supone siempre un dato (algo dado), algo que se ofrece a la inteligencia, y que es allí, en cierta forma, registrado. Sin esto, se caería en lo que, con razón, Max Scheler designa como las «construcciones de un “entendimiento”»⁵⁴.

En todo caso, existe ya a nivel del hecho social, o del fenómeno, en un sentido, scheleriano un «márgen» de interpretación posible. Margen que si bien no se concibe allí donde lo «dado» coincide con lo «mentado»⁵⁵, sí existe allí donde lo dado y lo pensado *convergen* para «producir» el hecho, o el fenómeno social.

Ahora bien, ese «márgen» de interpretación es mayor aún en el plano de la teorías sociales; y esto, en función tanto de su nivel de abstracción (y de su correlativa amplitud, o de su alcance analítico o explicativo)⁵⁶, como de la parte de «construcción» que ellas presenten.

Por último, tanto en lo que toca al conjunto de las ciencias sociales, como en relación a cada una de ellas (o *en* cada una de estas ciencias) se deben considerar las «dimensiones» especulativa y práctica que, *in genere*, dividen todo el conocimiento humano, como enseña santo Tomás, siguiendo a Aristóteles. Es esta una cuestión fundamental, si se *acepta* que el *sentido* es otorgado por el *fin*, y que allí donde las ciencias especulativas (o teoréticas) se definen por la contemplación pura y simple, gratuita, y desinteresada del objeto, las ciencias prácticas lo hacen considerando (en el objeto) su efectua-ción, es decir, sin la gratuidad que caracteriza al primer caso⁵⁷.

⁵³ *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Desclée De Brouwer, Paris 1946, pp. 102-103.

⁵⁴ *Ética*, Revista de Occidente, Madrid 1941 (p. 87, tomo I). De ahí el carácter absurdo, y aún mitológico, del pensar que «lo dado es un “caos” de sensaciones» (p. 88; y p. 87), como es el caso en Lévinas, quien habla de la confusión y anarquía del fenómeno, o del «embujamiento anárquico de los hechos». *Op. cit.*, p. 98 (y p. 97). Detrás de todo esto está el juicio de Hegel, de que si su doctrina no se ajusta a los hechos, tanto peor para los hechos... Cit. en K. JASPERS, *op. cit.*, p. 71.

⁵⁵ Cf. M. SCHELER, *op. cit.*, p. 86.

⁵⁶ Robert K. Merton, habla de teorías de rango intermedio (theories of the middle range), las cuales, situadas entre las hipótesis de trabajo, o la «simple generalización empírica», y la teoría general «de los sistemas sociales», se encuentran «suficientemente próximas de los datos observados, como para ser incorporadas en proposiciones que permitan un control empírico», aún si ellas, integran también «abstracciones». *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, New York, 1968, pp. 39-41.

⁵⁷ «El intelecto especulativo es aquel que no ordena a la acción lo conocido, sino sólo a la contemplación de la verdad. Al contrario, el intelecto práctico ordena a la acción

No obstante, en cuanto cualquier «codificación» del saber supone *de parte de su autor* una cierta *intencionalidad*⁵⁸ — analítica, explicativa, pedagógica, apologética, ideológica, estética o recreativa — y, por consiguiente, una finalidad, aun el texto más especulativo se presta a la operación interpretativa de la hermenéutica, que apunta a develar el sentido. Se tratará entonces, no solo de «juzgar» al autor en su intencionalidad, sino el texto mismo en su estructura formal, o aun el texto en cuanto es producido por *tal autor*.

Esta precisión nos parece fundamental para determinar el alcance y la operatividad de la hermenéutica en el campo de las ciencias sociales. Pero tiene también importancia en lo que concierne al uso que de estas ciencias hace la Doctrina Social de la Iglesia.

D. Doctrina Social de la Iglesia y Ciencias Sociales

1. La regulación filosófica

a) *Status quaestionis*

Si bien la hermenéutica contribuye a precisar la relación entre teología (y Doctrina social de la Iglesia) y Ciencias Sociales, la integración de éstas en la Doctrina social de la Iglesia, o, al menos la utilización que de ellas la Iglesia misma ha planteado (*Libertatis Conscientia*, 72), suponen una determinación epistemológica estricta — así como, una referencia a la moral, ligada a esta misma determinación.

De entrada, recordemos que la filosofía se confunde aquí con la *inteligencia* que escudriña en la fe, de que hablaba San Anselmo, y luego Santo Tomás de Aquino. En este sentido, ella es, si se quiere, *sierva* de la teología, y, en todo caso, la vía y el medio propio de su estructuración formal⁵⁹. De ahí que el «juicio» teológico sobre las ciencias sociales (juicio de discernimiento inicial, o de «aceptación»,

lo que conoce. Es por lo cual, Aristóteles dice que el intelecto especulativo difiere del práctico, por su fin» (*Suma de Teología*, I, q. 79, art. 11). Cf. también, J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, pp. 879-896.

⁵⁸ Que concebimos con santo Tomás, no con Husserl. Cf. *Suma de Teología*, I, q. 80, art. I.

⁵⁹ «Es sirviéndose de ella (de la filosofía) como la Sagrada Teología recibe y revisa la naturaleza, la forma, el carácter de una verdadera ciencia». *Aeterni Patris* (1879).

y de permanente control de uso y aplicación), es intrínseca e instrumentalmente filosófica.

No estará de más señalar, a título complementario, que una tal filosofía debe ser plenamente filosófica. Y es esto lo que ha motivado su adopción multi-secular por parte de la Iglesia, y, en cierta forma, la incorporación a su propia Tradición. En términos positivos, bástenos con referir al modelo insigne de esta realización, en quien ha sido consagrado por la Iglesia como su Doctor común: santo Tomás de Aquino.

En términos negativos, aunque la sobre-abundancia nos pone ante *l'embarras du choix*, recordemos a los heraldos de Hegel y Marx, cuyas «democráticas» «candidaturas» son promovidas en reemplazo de la larga «tiranía» tomista⁶⁰. Estos se ven reforzados por los neo-modernistas (Edward Schillebeeckx, o, H. Küng), herederos del proyecto ideológico del iluminismo. En este mismo sentido, pero en un plano más filosófico, el autor norteamericano Richard Rorty, nostálgico del Siglo de las Luces, afirma que «el asunto de edificar (una) filosofía consiste más bien en mantener el desarrollo de una conversación, que en buscar la verdad objetiva»⁶¹.

Sea lo que fuere, la tesis que proponemos aquí es que las ciencias sociales pueden integrarse (de una y otra forma) a la teología sobre todo a través de la filosofía y, en todo caso, no al margen de su control. Y es que la filosofía del conocimiento (o epistemología, en el sentido más riguroso) juzga por derecho propio de los objetos formales, principios, métodos y tipos de explicación de cualquiera otra ciencia, o, más ampliamente, de cualquier forma de conocimiento.

⁶⁰ Piénsese aquí en Gustavo Gutiérrez, o en Leonardo Boff. Había que hacer hoy con Marx — se ha dicho — lo que la Iglesia hizo en la Edad Media con Aristóteles, a través del Aquinate. «El espíritu que animó a la tradición teológica», y que se expresó sobre todo en «mediación(es) cultural(es)» de Santo Tomás de Aquino «frente al aristotelismo», según Clodovis Boff, «tiene que prevalecer igualmente respecto al marxismo», *Teología de lo político*, p. 124 (y, p. 120).

⁶¹ *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, New Jersey 1979, p. 377, Cit. en S. ROSEN, *op. cit.*, p. 185. Señalemos aún, la nefasta confusión actual entre la filosofía y la *historia* de la filosofía. Esta confusión, así como la degradación que acabamos de ejemplificar con Borty, no sólo implican la «lógica» del pluralismo filosófico de *iure*, así como la «lógica» del «relevo», sino que, además, facilitan la evacuación de la filosofía por las ciencias sociales, en el servicio a la inteligencia de la fe. Un caso típico de esa doble degradación de la filosofía, lo encontramos en Maurice Merleau-Ponty, para quien «una filosofía es necesariamente una historia (filosófica), un intercambio entre problemas y soluciones...». *Eloge de la philosophie*, Gallimard, Paris 1960, p. 26

Este juicio abarca tanto la estructura formal del discurso científico, como su operatividad analítica y explicativa.

Complementariamente, en cuanto las ciencias sociales pertenecen al campo de las ciencias humanas, y tienen que ver con el hombre y su medio social, ellas se sitúan en relación más o menos directa, intrínseca o extrínseca, con la moral, es decir con la ciencia de los actos humanos. Es así como, si — según hemos desarrollado en otra parte⁶² — la sociología, ciencia más bien positiva (y especulativa, por consiguiente)⁶³ de la sociedad, se sitúa sólo en el «ambito» de la moral (relación extrínseca), la ciencia política es de suyo una ciencia moral, o, una parte (la más importante) de la moral social, si bien no toda la moral, como piensa Antonio Gramsci⁶⁴, y con él sus epígonos contemporáneos.

A este propósito, pero en un sentido muy diverso al que le da Lévinas, se puede afirmar, utilizando su propio enunciado, que «el idealismo, llevado a sus últimas consecuencias, reduce toda ética a la política»⁶⁵.

Teniendo en cuenta que el objeto propio de la Doctrina social de la Iglesia es el bien social del hombre considerado a la luz de la fe⁶⁶, las ciencias sociales contribuyen a precisar ese mismo objeto, positivamente (sociología), o prácticamente (ciencia política). Diversamente, esta precisión facilita una mayor concreción, en el orden perceptivo, del objeto mismo, y contribuye a detectar — siempre en el plano del conocimiento — sus condiciones de efectuación. Las ciencias sociales se sitúan así, según modos diferentes, en la línea de la proyección próxima de la practicidad inherente a la Doctrina social de la Iglesia.

⁶² Cf. nuestro libro en publicación sobre Epistemología, ya referido.

⁶³ En cuanto lo positivo se define a partir de la *constatación*.

⁶⁴ «Todo es política». *Il Materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Editori Riuniti, Torino 1975, p. 38. Cf. además, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Einaudi, Torino 1974, p. 80. «Lo político se descubre entonces como una dimensión de toda actividad humana». J.C. SCANNONE, *Teología de la...*, p. 20. «Nada escapa a lo político así entendido — dice Gutiérrez. Todo está coloreado políticamente. Es en este tejido, nunca fuera de él, donde el hombre surge como un ser libre y responsable, como hombre en relación con otros hombres, como alguien que asume una tarea en la historia». *Teología de la liberación*, p. 77.

⁶⁵ *Op. cit.*, p. 221.

⁶⁶ Y, por consiguiente, como subsumido en el bien último a que el hombre está destinado.

Hay también aquí una ayuda como por extensión — pero no sin solución de continuidad⁶⁷ — a la *aplicación pastoral* de la Doctrina social de la Iglesia, y a la determinación del *juicio prudencial* que la fundamenta. El carácter exhortativo, y aún «denunciante» (o, más precisamente, profético)⁶⁸ de la *palabra* que realiza esa aplicación, se ve así reforzado por la comprensión científica de la realidad.

En todo este cometido — que desborda de lo epistemológico a lo moral — las ciencias sociales operan tanto en base a sus *conclusiones*, como a una cierta *legalidad*, y a sus *mismos principios*, sin que esto implique que la completud formal de la Doctrina social de la Iglesia *dependa* de las Ciencias sociales⁶⁹, aún si se puede afirmar que ella *se sirve* de las ciencias humanas (y sociales, entre éstas) para constituir su *corpus* doctrinal (*Libertatis Conscientia*, 72).

b. Estructura de la «norma» filosófica

Precisemos mejor toda esta importante cuestión, volviendo al problema de saber a qué norma filosófica se debe recurrir para la regulación de las ciencias sociales. Es éste, nos parece, un asunto que se resuelve intrínsecamente, no extrínsecamente. Y esto porque es la teología misma lo que determina y regula la filosofía. Puesto que es «la luz de la fe la que provee a la teología sus principios», el uso instrumental que ella hace de la filosofía — o de las ciencias humanas —, «debe ser objeto de un discernimiento crítico de naturaleza teológica. Con otras palabras, el criterio último y decisivo de verdad no puede ser otro, en última instancia, que un criterio teológico» (*Libertatis Nuntius*, VII, 10).

Ahora bien, esta cuestión de principio se concreta en el *hecho* de que *existe ya* una filosofía que la Iglesia ha consagrado explícita-

⁶⁷ «El intelecto practico es una facultad de movimiento, no en cuanto ejecuta, sino en cuanto dirige el movimiento. Y esto le es inherente en razón de su manera de conocer». *Suma de Teología*, I, q. 79, art. 11. Ninguna ciencia practica es realizadora *concretamente*. La realización efectiva supone siempre la operatividad de un sujeto, y, *en este sentido*, supone aplicación. De otra forma, estaríamos en el terreno de la magia, o de la gnosis, como es el caso en la teoría-praxis marxista, o en la dialectica hegeliano-marxista. Cf. a éste último propósito, JACQUES MARITAIN, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Desclée De Brouwer, Paris 1939, pp. 224-227.

⁶⁸ Cf. *Sollicitudo Rei Socialis*, 41: «Conviene aclarar que el *anuncio* es siempre más importante que la *denuncia*, y que ésta no puede prescindir de aquél, que le brinda su verdadera consistencia y la fuerza de su motivación más alta». (*Ibid.*) En el surco de Lutero, se ha llegado a una absurda oposición entre profecía y norma moral.

⁶⁹ Como tampoco depende de ninguna «teoría epistemológica» más englobante, sea ella praxológica (en la línea de la «filosofía de la praxis») o simplemente racionalista.

mente como filosofía cristiana⁷⁰. Una filosofía que le es, por consiguiente, propia y homogénea, y de la que se ha servido en la comunicación de sus enseñanzas y en la formulación de su Magisterio (dogmático, moral o social), a lo largo del tiempo⁷¹.

Esa filosofía existe, explícita o implícitamente, en la «estructura» misma de la Doctrina Social de la Iglesia, y es allí de donde primero debe tomársela. Sin embargo, en cuanto así se lo requiera, nada impide (al revés) recurrir a los principios y juicios más fundamentales, «matriciales», o simplemente complementarios, disponibles en la misma «cantera» de donde provienen los principios y enunciados de filosofía moral, inherentes a la Doctrina social de la Iglesia.

A partir de aquí, es necesario distinguir entre *normas generales* y *normas específicas*, y «pautas» referidas a cuestiones delimitadas objetivamente. Estas últimas constituyen una aplicación particular de las normas generales y específicas. A este tipo pertenecen, por ejemplo, la constante y diversa crítica del liberalismo ideológico y del capitalismo, por un lado, y la del marxismo y del socialismo por otro⁷²; la denuncia del aborto y, más ampliamente, de un indebido (y, a veces, criminal) control de la natalidad⁷³; o aún la crítica a la «sociedad de consumo», que la Iglesia viene haciendo desde Pablo VI⁷⁴.

⁷⁰ «Es filosofar de una manera excelente, el unir el estudio de la filosofía a la fe cristiana, ya que el esplendor de las verdades divinas acogidas en el alma viene en auxilio de la inteligencia misma; y, lejos de disminuir su dignidad, agrega mucho a su nobleza, a su penetración, a su fuerza». LEÓN XIII, *Aeterni Patris* (1879). Pío XII habla de «aquella sana filosofía, que es ya como un patrimonio heredado de las precedentes generaciones cristianas y que, por consiguiente, goza de una autoridad de un orden superior, por cuanto el mismo Magisterio de la Iglesia ha utilizado sus principios y sus principales asertos. Esta filosofía, reconocida y aceptada por la Iglesia, defiende el verdadero y recto valor del conocimiento humano, los inconcusos principios metafísicos...» *Humani Generis* (1950).

⁷¹ Esto supone una concepción justa del Magisterio eclesial, y, más allá, del ser de la Iglesia. Véase, *Lumen Gentium*, 1-9, 24 y 25. Cf. también, C. JOURNET, *op. cit.*, en general (tomo I), y, de JACQUES MARITAIN, *De l'Eglise du Christ. La personne de l'Eglise et son personnel*, en general.

⁷² Estas críticas no se contrapesan, si con ello se entiende que tienen una misma radicalidad. La crítica del marxismo ideológico y militante, que integra el liberalismo de la razón, más de lo que el liberalismo político-socio-económico, lo hace, es mucho más radical que la del liberal-capitalismo, al menos si se le considera en toda su expresión histórica.

⁷³ Véase, en general, *Humanae Vitae* (1968). Cf. JOSÉ M. IBAÑEZ, *Doctrina social de la Iglesia*, Ed. Universidad Católica de Chile, Santiago 1988, pp. 210-211, y, CARLO CAPPARRA, *Humanae Vitae: 20 años después*, en «Ecclesia» (Roma), n. 3, abril-junio, 1989, pp. 144-158.

⁷⁴ Los principios magisteriales de esta crítica están ya en León XIII. Cfr. PATRICK DE LAUBLER, *La pensée sociale de l'Eglise catholique*, Albatros, Paris 1980, pp. 31-32.

Las normas implicadas y (aplicadas) aquí, encauzan y delimitan el aporte de las ciencias sociales. Pero aún lo sugieren, o lo solicitan.

A otro nivel, esto ocurre también con las normas filosóficas generales y específicas. Lo normativo, en lo que concierne a las normas generales propiamente epistemológicas, equivale a una regulación gnoseológica, que debe asegurar el realismo del objeto y de su percepción⁷⁵, así como los «derechos» del sentido común⁷⁶, a la vez dato, juicio y control, para cualquier conocimiento científico de la realidad social.

Este realismo se opone a cualquier desconocimiento de la capacidad que tiene la «cosa», (el objeto extra-mental), de darse en cierta forma a la inteligencia humana; o, la que ésta tiene de captarla o de acogerla en su seno. En este sentido, se opone a cualquier arrogancia constructivista o produccionista⁷⁷ del mismo objeto, y, por allí, a la doble confusión entre el orden especulativo y el orden práctico, y entre la practicidad de los actos morales y la practicidad que se refiere a la fabricación y producción de objetos materiales.

Ha sido el mismo Magisterio eclesial el que ha precisado, recientemente, la norma epistemológica en relación a la Doctrina social de la Iglesia, al constatar en ella «una orientación eminentemente práctica, o sea, orientada a la *conducta moral*» (*Sollicitudo Rei Socialis*, 8)⁷⁸.

Por último, la crítica de las ideologías, sobre todo al racionalismo, o al materialismo, descarta — si no denuncia — las mistifica-

⁷⁵ Piénsese, por ejemplo, en *Humani Generis* (1950), que se refiere explícitamente a los «principios metafísicos... de razón suficiente, causalidad y finalidad, y la posesión de la verdad cierta e inmutable».

⁷⁶ De que testimonia todo el Magisterio social de la Iglesia. Para la noción de sentido común. Cf. REGINALD GARRIGOU-LAGRANGE, *El Sentido común. La filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas*, Desclée De Brouwer, Buenos Aires 1949, pp. 82-83.

⁷⁷ La de Kant, o la de Marx. Véase, *Crítica de la Razón pura*, III, 111, 112, 265, 328, 329, y IV, 218-220: «La razón humana es por naturaleza arquitectónica» (II, 328); «Sólo se concibe completamente la que se puede hacer y llevar a cabo según conceptos». *Crítica del juicio*, 68. Por su parte, Marx declara que «la ciencia del hombre es... un producto de la auto-afirmación práctica del hombre», *Manuscritos. Economía y filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 1970, p. 177.

⁷⁸ «La doctrina social de la Iglesia es un discurso práctico, en el sentido aristotélico y tomista de un conocimiento ordenado a la efectuación de aquello mismo que se enuncia formalmente. Es un discurso en el que “el ordinamiento a la acción está ya” en sus principios». Fernando Moreno, «Razón de ser y naturaleza de la Doctrina social de la Iglesia», p. 30. En, CELAM, *Desafíos a la Doctrina social de la Iglesia en América Latina*, Bogotá, 1985 (68), pp. 11-59.

ciones gnoseológicas y prácticas de estas dos líneas filosóficas, y perspectivas epistemológicas. El *principio* común a ambas es lo que León XIII designaba como «liberalismo de primer grado», el cual se define por la reivindicación de «la soberanía de la razón humana, que negando la obediencia debida a la divina y eterna razón, y declarándose a sí misma independiente, se convierte en sumo principio, fuente exclusiva y juez único de la verdad» (*Libertas Praestantissimus*, 12)⁷⁹.

En cuanto a las *normas comunes de la moral*, que integran, en otro plano (epistemológico), el conocimiento científico de esos mismos actos⁸⁰, lo primero que cabe referir es su pre-supuesto, es decir, la concepción del hombre como *persona*⁸¹, que, como se ha señalado, sustenta toda la Doctrina social de la Iglesia⁸². La persona humana es «naturaleza dotada de inteligencia y de libre albedrío» (*Pacem in Terris*, 9); «universo de naturaleza espiritual, dotado de la libertad de elección y destinado a la libertad de autonomía»; ella tiene en el espíritu su raíz⁸³.

Por su parte, Juan Pablo II sintetiza en su principio toda la antropología cristiana cuando afirma, a propósito del trabajo, que es «como imagen de Dios», que el Hombre «es una persona» (*Laborem Exercens*, 6)⁸⁴, es decir, «un ser subjetivo, capaz de obrar de manera programada y racional, capaz de decidir acerca de sí, y que tiende

⁷⁹ Ya Pío XI afirmaba que el liberalismo le preparó la vía al comunismo. Cf. *Divini Redemptoris*, 16. Por su parte, Georges Cottier ha mostrado que el materialismo marxista es un idealismo filosófico. Cf. *L'ateísmo del Giovane Marx*, Vita e Pensiero, Milano 1981, pp. 208-209, 255, 263 y 319.

⁸⁰ En sentido estricto, es este el plano en que se define la filosofía cristiana. Cf. a este respecto, JACQUES MARITAIN, *Sulla filosofia cristiana*, Vita e Pensiero, Milano 1978, y, del mismo autor, *Science et sagesse*, Labergerie, Paris 1935, pp. 123-223. Véase también, ETIENNE GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1944, pp. 1-38.

⁸¹ Presupuesto y fundamento de toda la moral, si es cierto que ésta «se reduce al problema siguiente: ¿Cómo un criatura racional y libre puede y debe utilizar el movimiento hacia Dios que ha recibido de El?» ETIENNE GILSON, *Santo Tomás de Aquino*, Aguilar, Madrid 1958, p. 39.

⁸² Cf. J.-Y. CALVEZ y J. PERRIN, *op. cit.*, pp. 11 y 37-47. Véase también, R. VEKEMANS, *op. cit.*, p. 13.

⁸³ JACQUES MARITAIN, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Ed. de la Maison Francaise, New York 1942, p. 16, y, del mismo autor, *Du régime temporel et de la liberté*, Desclée De Brouwer, Paris 1933, p. 55.

⁸⁴ Pío XII decía ya que «el hombre es la imagen de Dios, uno y trino, y, por consiguiente, es también él una persona». Alocución a los obreros de la FIAT (31 de Octubre de 1948).

a realizarse a sí mismo» (Ibid.)⁸⁵. De ahí, su dignidad. Imágen de Dios, el hombre, que es persona, es la única criatura querida por sí misma en el universo visible. Por lo mismo, si bien ella es objetiva, según el mayor o menor nivel abstractivo de su conocimiento⁸⁶, no debe ser como reducida al mero «objeto», en desmedro de su subjetividad.

La persona es apertura, don y recepción, *porque* tiene en el espíritu su raíz (Santo Tomás). Es, por lo mismo, *radical y naturalmente social*⁸⁷. Esta concepción está en abierta contradicción con la del marxismo, que reduce en definitiva el hombre a *homo faber* colectivo⁸⁸. Se aparta también de la concepción liberal, sobre todo cuando ella tiende a concebir al hombre como una «mónada», es decir, como un ser encerrado en sí mismo, auto-suficiente, y al que sólo carencias accidentales lo llevan a relacionarse y asociarse con otros⁸⁹. Pero aún, la concepción «personalista» de la filosofía cristiana, se opone a la visión, en el fondo hegeliana, que concibe al hombre sólo, e inicialmente, a partir de la *relación* (con otros). Es lo que, según ya señalamos, caracteriza al «otrismo» mítico de un Lévinas, para quien «la alteridad del otro... no depende de su identidad, sino que la constituye», puesto que «el Otro es los Otros»⁹⁰, pura y simplemente.

Sea lo que fuere, el «presupuesto» personal lleva (si pudiera decirse) lógicamente a la sociedad, no sólo por ser ésta su proyección objetiva y su *medio* natural, sino porque la sociedad está ya en la persona, en cierta forma, y porque, siendo la persona la «sede de toda

⁸⁵ Por su parte, Etienne Gilson dice que el «animal razonable no es simplemente una definición, es un programa». *Introduction à la philosophie chrétienne*, Vrin, Paris 1960, p. 218.

⁸⁶ Lo que Max Scheler erróneamente rechazó. Cf. *op. cit.*, p. 128.

⁸⁷ «Homo naturaliter est animale sociale». Santo Tomás de Aquino, *Ethicorum* I, 1, 4. Estamos lejos aquí de Rousseau, quien hace de la socialidad humana un accidente histórico antropológicamente perturbador. *Del Contrato Social*, Libro I, Cap. 1.

⁸⁸ «La producción práctica de un mundo objetivo, la elaboración de la naturaleza inorgánica, es la afirmación del hombre como un ser genérico consciente, es decir, la afirmación de un ser que se relaciona con el género como con su propia esencia, o que se relaciona consigo mismo como ser genérico». *Manuscritos*, p. 112.

⁸⁹ En la antropología liberal, la natural sociabilidad humana es por una parte idílica, por otra problemática, y fuente de opresión, de anarquía y de guerra, dejada a su propia «lógica». Cf. JOHN LOCKE, *Two Treatises of Civil Government*, Every man's Library, London 1970, pp. 117-119.

⁹⁰ *Op. cit.*, p. 257. Según Lévinas, «la exterioridad define al ente como ente» (p. 269).

autonomía», un «ser “en sí”», que «se define por sí misma... ella no puede alcanzar su perfección, no puede finalizarse, sino en relación íntima con otra persona. Ella está entera ordenada a otra persona; es “para otro”»⁹¹.

Es todo esto, nos parece, lo que constituye la «respuesta» a la inquietud de Pablo VI, en cuanto a que «si todos están de acuerdo en la construcción de una nueva sociedad al servicio de los hombres, es necesario aun saber de qué hombre se trata» (*Octogesima Adveniēns*, 39). A partir de aquí, los principios comunes de la moral, especialmente pertinentes para la utilización de las ciencias sociales, se refieren, en primer lugar, al respeto de la vida, desde sus orígenes (*Humanae Vitae*). Lo cual supone respetar, antes, la especificidad racional y espiritual de la vida humana, en cuanto humana⁹².

En un sentido amplio, Juan XXIII comienza su enunciado de los derechos de la persona humana, en *Pacem in Terris* (Nº 11), con el derecho «a la existencia, a la integridad corporal, a los medios necesarios para un decoroso nivel de vida».

Ligado a esto, se encuentra la firme reivindicación hecha primero por Pablo VI y el Concilio Vaticano Segundo, y frecuente en el Magisterio del Pontífice actual, de la primacía del ser sobre el tener⁹³. Más vale el hombre por lo que es que por lo que tiene. La crítica al consumismo que ha venido haciendo la Iglesia, encuentra aquí su norma más fundamental (cf. *Redemptor Hominis*, 16; *Sollicitudo Rei socialis*, 28).

Otros dos principios (y normas) comunes clave, aparecen aquí: la «ley» del amor, y la solidaridad. El primero, es el pilar más profundo de *Rerum Novarum*, y la energía misma de toda la Doctrina social de la Iglesia. Pero está también en la base del segundo principio, el que ha venido a ser explicitado, en la enseñanza social católica, más bien a partir de Juan XXIII (*Mater et Magistra*, 146), y, sobre todo, por la última encíclica social (1987), que expone una verdadera doctrina de la solidaridad. Esta está ligada al amor, y por ello puede realizar la unidad (Nº 40), ya que el amor es, como afirma Dioni-

⁹¹ M.D. Philippe O.P., *Personne et interpersonnalité*, p. 124, en *L'antropologie de Saint Thomas*, Editions Universitaires, Fribourg 1974, pp. 124-160.

⁹² Los que desconocen o rechazan los materialismos, en general. A propósito del marxismo, véase, *Divini Redemptoris*, y *Domīnum et Vivificantem*, 56.

⁹³ Cf. *Gaudium et Spes*, 35; Alocución de Pablo VI al Cuerpo Diplomático (7 de enero de 1965); *Populorum Progressio*, 6; *Redemptor Hominis*, 16.

sio, el nexo más unitivo. Por lo mismo, sólo el amor, — «*forma más profunda*» que la justicia — es capaz de «plasmear la vida humana en sus diversas dimensiones» (*Dives in Misericordia*, 12); más aún, «solamente el amor... es capaz de restituir el hombre a sí mismo» (Ibid, N° 14)⁹⁴.

Así concebido, el amor (complementado por la justicia) es la fuente de la solidaridad. Esta última puede transformar la desconfianza en colaboración (N° 39). Más todavía, ella concreta tanto el *desarrollo* como la *liberación* humana (N° 46). La vía de estos, no es la violencia, que separa, divide, opone y excluye; no es la lucha de clases (Juan Pablo II). Es el encuentro, la solidaridad y el diálogo, que es búsqueda del bien y de la verdad (Juan Pablo II).

Además, la solidaridad regula el «tener», o la apropiación privativa de los bienes, en la medida misma en que estos fueron, desde la Creación (*Génesis* 1, 28), «*destinados a todos*» (*Sollicitudo Rei Socialis*, 39; *Populorum Progressio*, 22 y 23). De ahí la función social de la propiedad, que aducían ya León XIII y Pío XI, o su «hipoteca» social, como ha dicho Juan Pablo II, recordando la primacía del derecho al uso común de los bienes (*Laborem Exercens*, 14). Lo cual, lejos de llevar a anular la propiedad privada, la valoriza, y la consagra en todas sus funciones, especialmente en lo que toca a la realización personal⁹⁵. Es por esto que Pío XII decía que, para la Iglesia, no se trata de suprimir la propiedad sino de multiplicarla, de repartirla bien⁹⁶.

Por último, toda esta normativa común converge, en cierta forma, en la doctrina de los derechos y deberes de la persona humana, que, iniciada por León XIII, Pío XI y Pío XII, especialmente, en rela-

⁹⁴ Recordemos, que estamos aquí en el plano de la filosofía cristiana, es decir, de aquella filosofía que acoge filosóficamente el dato de la fe. De ahí, que las referencias hechas, en esta perspectiva, al dato de fe, no nos sacan de la filosofía.

⁹⁵ Juan Pablo II habla de «argumento personalista», invocando a Santo Tomás (*Suma de Teología*, II^a, II). Ver, N° 15, de *Laborem Exercens*. Así, si bien no se puede aceptar «la postura del «frígido» capitalismo, que defiende el derecho exclusivo a la propiedad privada de los medios de producción como un «dogma» intocable en la vida económica», tampoco se acepta «la eliminación apriorística de la propiedad privada de los medios de producción». *Laborem Exercens*, 14.

⁹⁶ Al derecho al uso de los bienes de la tierra, «corresponde — dice Pío XII — la obligación fundamental de otorgar una propiedad privada, en cuanto sea posible, a todos» (Radiomensaje del 24 de Diciembre de 1942). Por su parte, Juan XXIII, abogaba porque «se extienda a todas las clases sociales el ejercicio» del derecho natural a la propiedad privada. *Mater et Magistra*, 113.

ción al *bien común*, ha sido formulada sistemáticamente por Juan XXIII (*Pacem in Terris*), y frecuente e insistentemente recordada por el Papa actual, quien ve en «los derechos de la persona humana... el elemento clave de todo el orden moral social» (*Laborem Exercens*, 17). Así, puesto que la Iglesia concibe esta cuestión en la verdad⁹⁷, ella se refiere a los derechos humanos en profundidad y amplitud. Su «discurso», al respecto, no mutila, ni da a todo el mismo valor. No es «interesado», ni menos demagógico⁹⁸.

En cuanto a las *normas morales específicas*, éstas suponen las normas comunes, y se aplican de manera más o menos intrínseca, o extrínseca (conforme al tipo epistemológico — práctico o especulativo — del discurso científico sobre la sociedad) a ámbitos o «dimensiones» complementarios de la realidad social. A este respecto, podemos distinguir, entre las normas referentes a la sociedad, en sentido amplio, las que se refieren más propiamente a la *ciencia política*, las que tocan a la *economía*.

En el primer caso, debemos constatar que toda la Doctrina social de la Iglesia— de *Rerum Novarum* a *Sollicitudo Rei socialis* — comporta una general exigencia de *integración* o al menos de colaboración o de armonización entre categorías o «clases» sociales; entre países y; de otra forma, entre «proyectos» y tareas. En esta perspectiva, la constatación de los conflictos sociales no puede convertir a éstos en *vías* de acceso a la deseable integración, ni menos en *medio* de su consecución. «La violencia — decía Pablo IV en Bogotá — no es evangélica, ni cristiana» (1968); «donde reina la violencia, desaparece la verdadera paz»⁹⁹.

Por otra parte, tampoco se debe hacer del *placer* (sensible) un sucedáneo del *bien*, como ya lo hemos dicho a propósito de la crítica eclesial a la sociedad de consumo.

Positivamente, podría decirse que toda la doctrina de la Iglesia comporta una *exigencia* normativa de *participación* en el bien. En el plano social, esto se expresa de manera inmediata en relación a la práctica de las virtudes sociales y a la disposición suficiente de recursos que faciliten esa práctica.

⁹⁷ En la de la razón natural, y en esa Verdad de la que ella es depositaria y pregonera. Cf. C. JOURNET, *op. cit.* pp. 203-215 y 436-457 (Tomo I).

⁹⁸ Nos referimos aquí al «discurso» de su Magisterio auténtico. No a «opiniones», o «discursos» privados, enunciados no a título de «causalidad instrumental», sino de «causalidad propia». Cf. J. MARITAIN, *De l'Église du Christ*, pp. 239-242.

⁹⁹ Mensaje a la Jornada Mundial de la Paz (1976).

Finalmente, esta misma *participación* exige el reconocer la familia como unidad celular de base de la sociedad. Ella es, en la expresión agustiniana de Juan Pablo II, el «vivero de la ciudad»¹⁰⁰. Su aporte a la sociedad se origina ya en la «experiencia de comunión y participación» que debe caracterizar su «vida diaria» (*Familiaris Consortio*, 43)¹⁰¹.

De ahí que la familia opere normativamente, de León XIII a Juan Pablo II, como criterio fundamental en la determinación del «salario justo»¹⁰².

En relación a la política, por otra parte, la primera norma se refiere al bien común (fin y tarea de la sociedad)¹⁰³. La «política» debe entenderse «como *una prudente solicitud por el bien común*» (*Laborem Exercens*, 20).

La preservación del sentido del bien común, su aplicación efectiva, así como el rechazo de su reducción, a cualquier título, valen para el ámbito nacional y para el internacional, como lo presuponen tanto *Mater et Magistra*, *Populorum Progressio*, y *Sollicitudo rei Socialis*.

No quiere esto decir que la Iglesia desconozca la necesidad del poder (y de poderes diversos), en cuanto medio para realizar las tareas que exige el mismo bien común. Es claramente lo que asume *Mater et Magistra*, por ejemplo, al exigirle al Estado, es decir, al «poder civil», «una acción multiforme, mucho más amplia y más ordenada que antes», en vistas a la promoción del «progreso social» (N 52 y 54), sin coartar, por ello, «la libre iniciativa de los particulares» (N 53 y 55).

Más ampliamente, ese reconocimiento está virtual en la concepción misma del Estado como rector del bien común¹⁰⁴, que enuncia ya *Rerum Novarum* (N 23 y 26), y que desde su primera encíclica Juan Pablo II ha recordado (*Redemptoris Hominis*, 17).

¹⁰⁰ Homilía en Valparaíso (Abril de 1987). Cf. de SAN AGUSTÍN, *Civ. Dei*, XV, 15.

¹⁰¹ Cf. F. MORENO, *Iglesia, política y sociedad*, p. 51, y, de JOSÉ M. IBAÑEZ, *op. cit.*, pp. 101-114.

¹⁰² Cf. *Laborem Exercens*, 8 y 19; *Rerum Novarum*, 10 y 32. Véase además, *Quadragesimo Anno*, 71: «Ante todo, al trabajador hay que fijarle una remuneración que alcance a cubrir el sustento suyo y el de su familia».

¹⁰³ Cf. JOHANNES MESSNER, *El bien común, fin y tarea de la sociedad*, Euramérica, Madrid 1959.

¹⁰⁴ Cf. JACQUES MARITAIN, *L'homme et l'Etat*, PUF, Paris 1965, pp. 11-23.

Pero, el Estado es además, y en cierta forma, el máximo depositario profano de la autoridad, el cual, estando sometido a la ley¹⁰⁵, la enuncia y la aplica¹⁰⁶.

Por último, toda justa política es finalizada y dinamizada por una especie de convergencia entre la justicia y la libertad, así como por todos los valores/fines que de aquí derivan. Podríamos decir que si bien la justicia es el gran principio que articula toda la Doctrina social de la Iglesia, la libertad (y el amor, que es plenitud de libertad) es su perspectiva más profunda. La libertad, que tiene en la verdad su causa, es primero y principalmente «dominio interior de sus propios actos, y auto-determinación» (*Libertatis Conscientia*, 27). Aquí, el hombre es *causa sui*¹⁰⁷, en cuanto, paradójicamente, reconoce y asume su radical dependencia e indigencia. Y esto, porque es Dios quien creó al hombre como ser libre, al imprimir en él su imagen y semejanza (Ibid. N 28-30). Por lo mismo, «la auténtica libertad es servicio de la justicia» (ibid., 30), allí donde lo primero que es debido (en justicia) al hombre, es respetar y aportar socialmente las condiciones para el ejercicio de sus libertades. «Un *orden social justo* ofrece al hombre una ayuda insustituible para la realización de su libre personalidad» (Ibid. 32)¹⁰⁸.

Ahora bien, desde Pío XII la Iglesia ha visto aquel orden en la democracia, concebida no sólo — ni primero — como un sistema institucional, o como un régimen político, sino como la *normal* organización de la humana convivencia en vistas al logro del bien común¹⁰⁹, lo cual supone — como decía Pío XII — la unión de los espíritus, «al menos en cuanto a los principios fundamentales de la vida»¹¹⁰.

¹⁰⁵ Cf. *Gaudium et Spes*, 74.

¹⁰⁶ Véase, SANTO TOMAS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I^a II^a, q. 90, art. 4.

¹⁰⁷ Lo que rechaza explícitamente un Emmanuel Lévinas, ya que si el hombre fuese *causa sui* los hombres «serían inmortales, y no podían, en una especie de odio sordo y absurdo, encontrarse los unos con los otros». *Op. cit.*, p. 229. (También, pp. 228 y 230). Según Lévinas, «la libertad no es, en resumidas cuentas, sino su puesta al día (*aggiornamento*) en el tiempo» (p. 229). Cf. la Carta Pastoral, *Sobre el sentido moral*, del Card. Arzobispo de Milan, G.B. Montini, del 11 de febrero de 1961, n. 20.

¹⁰⁸ Véase, además, *Octogesimo Adveniens*, 46; y *Libertas Praestantissimus*, 6.

¹⁰⁹ Cf. FERNANDO MORENO, *Iglesia, política y sociedad*, pp. 205-233.

¹¹⁰ Radiomensaje de Navidad de 1945. Véase también, Card. G.B. MONTINI, *Sobre el sentido moral*, n. 33 y 34.

Juan XXIII, por su parte, llegó hasta a enunciar, en *Pacem in Terris*, la necesidad de «una organización de la convivencia compuesta por tres clases de magistratura, que mejor responden a la triple función principal de la autoridad pública» (N 68): una encargada de legislar («poder legislativo»), otra de «la administración pública» (poder ejecutivo), y otra de la judicatura («poder judicial») (N 69). La exhortación normativa de Juan XXIII apunta así al establecimiento de un «orden político positivo» — como dira el Concilio Vaticano Segundo, más tarde —, que comporte «la adecuada división de las funciones institucionales de la autoridad política», y «el equilibrio de los poderes públicos» (*Gaudium et Spes*, 74 y 75).

Por otro lado, en relación a la *economía*, las normas específicas podrían sintetizarse en la exigencia de una «economía de la solidaridad», según la expresión de Juan Pablo II¹¹¹ que asume las exhortaciones de *Mater et Magistra* y de *Populorum Progressio*, hechas en términos de donación¹¹², de gratuidad y de ayuda, más allá de la reciprocidad estricta, definida a veces sólo aparentemente por la justicia.

Lejos de desconocer la «lógica» inherente a las complejas economías de nuestro mundo actual, la Iglesia las acepta, ya sea reconociendo las propiedades de la industrialización, o aún — en los debidos límites — del libre intercambio (cf. *Populorum Progressio*, 26 y 58); de manera indirecta, denunciando la politización sindical, el abuso de la huelga, y «proporcionando» su operatividad, «con miras al bien común de toda la sociedad» (*Laborem Exercens*, 20)¹¹³.

Más ampliamente, el reconocimiento de la «racionalidad económica» por parte de la Iglesia, y la importancia que le asigna, se expresa en la exigencia de garantizar «la iniciativa» personal o grupal, en las diversas tareas sociales (Ibid. N 18), y especialmente en el reconocimiento del «derecho de iniciativa económica... derecho importante no sólo para el individuo en particular, sino además para el bien común» (*Sollicitudo Rei Socialis*, 15). Es preciso preservar este

¹¹¹ Discurso a la CEPAL, Santiago, Abril de 1987.

¹¹² El economista francés, François Perroux, consideraba la urgencia de una economía del don. Cf. *Economie et société. Contrainte-Echange-Don*, PUF, Paris 1963, pp. 39, 40, 121 y 156-160.

¹¹³ «Los sindicatos no tienen carácter de “partidos políticos» que luchan por el poder, y no deberían ni siquiera ser sometidos a las decisiones de los partidos políticos, o tener vínculos demasiado estrechos con ellos» (*Laborem Exercens*, 20). Esto, no es independiente del frecuente mal uso que se hace de la huelga («en cierto sentido, un medio extremo»), «especialmente en función de los “juegos políticos”» (*Ibid.*).

derecho, es decir, «*la subjetividad creativa del ciudadano*», la cual se ve conculcada a menudo por limitaciones impuestas en nombre de «una pretendida “igualdad”» (Ibid.), como ocurre en los regímenes totalitarios contemporáneos. En cuanto los particulares tengan la capacidad para hacer las cosas *bien*, liberan al Estado mismo de tareas que perturbarían el ejercicio de sus normales funciones¹¹⁴. Es lo que se conoce como principio de subsidiaridad, enunciado ya sintetizadamente por León XIII en *Rerum Novarum*, y luego, de manera más completa y precisa, por Pío XI, en *Quadragesimo Anno* (N 79 y 80).

A un nivel de mayor profundidad ética y antropológica, finalmente, la Iglesia ha centrado la cuestión económica en dos temas fundamentales: desarrollo y trabajo.

Juan XXIII, asumiendo el desafío que planteaban los problemas de la pobreza, y aún de la miseria, en la mayor parte de la población mundial — desafío que había sido intelectualmente asumido ya por la ciencia económica, y aún por la sociología—, interpela especialmente a los poderes públicos para desempeñar una acción promocional de mayor envergadura, como ya hemos señalado.

Pablo VI, por su parte, llevará la cuestión del desarrollo, de la «estructura» al hombre, como sujeto, o como lugar propio (y terminal) de su efectuación. *Populorum Progressio* inspirándose en buena medida en Louis-Joseph Lebret, y en Jacques Maritain¹¹⁵, define el desarrollo como el paso de una situación menos humana a otra más humana (N 20), y como desarrollo de todo el hombre y de cada hombre (N 14). Hay en este último juicio una inclusión de la solidaridad en la esencia del desarrollo: puesto que el hombre es *naturalmente* social (nadie se desarrolla *solo*), el desarrollo de cada cual depende esencialmente del de cada otro; mi propio *bien*, pasa necesariamente por el *bien común*.

Esta solidaridad conduce necesariamente a denunciar el despilfarro, o el uso indiscriminado de los limitados recursos naturales (*Sollicitudo Rei Socialis*, 34). Los hombres deben respetar, o al menos preservar, lo recibido; compartirlo igualitariamente (según la norma fundamental de la justicia), y legarlo (en lo posible con incremento)

¹¹⁴ El «Estado... fomenta, estimula, ordena, suple y completa...» *Mater et Magistra*, 53.

¹¹⁵ Véase, del primero, *Dynamique concrète du développement (Economie et Humanisme)* - Les Editions Ouvrières, Paris, 1961), y, del segundo, *Humanisme intégral*, Aubier-Montaigne, Paris, sin fecha de edición.

a las generaciones venideras. De ahí que el desarrollo fuera, para Pablo VI, el «nuevo nombre de la paz»; precisamente en cuanto la solidaridad, agreguemos, es inherente a su definición. Y Juan Pablo II podrá decir: *Opus solidaritatis pax*, como antes Pío XII había dicho: *Opus iustitiae pax (Sollicitudo Rei socialis, 39)*.

En cuanto al trabajo, por otro lado — presupuesto y tema central en *Rerum Novarum* y en *Quadragesimo Anno* — Juan Pablo II afirma que «es una clave, quizá la clave esencial, de toda la cuestión social, si tratamos de verla verdaderamente desde el punto de vista del bien del hombre» (*Laborem Exercens, 3*).

No implica esto pensar que el trabajo da a la vida su significado último, pero sí asumir que, porque el hombre es *homo faber*, el trabajo se confunde, en profundidad con el hombre que trabaja, y que allí «realiza» o perfecciona su ser¹¹⁶. De ahí también que, más allá de la «transitividad» operativa del trabajo (que produce objetos), se debe reconocer su «valor ético», porque «quien lo lleva a cabo es una persona» (*Laborem Exercens, 6*), «capaz de obrar de manera programada y racional», como ya hemos señalado (*Ibid.*). En él «participa el hombre completo, su cuerpo y su espíritu», independientemente que sea un trabajo manual o intelectual» (*Ibid. N.º 24*)¹¹⁷.

Puesto que es como, o en cuanto persona, que el hombre trabaja, el trabajo no puede ser reducido ni a una especie de ciego mecanismo (Lévinas)¹¹⁸, ni a una operatividad que de hecho se agota en lo material (Marx). Tampoco puede ser equiparado con el «trabajo» de los insectos, de las aves o de los animales, todos ellos privados de razón. «El trabajo es una de las características que distinguen al hombre del resto de las criaturas, cuya actividad, relacionada con el mantenimiento de la vida, no puede llamarse trabajo; solamente el hombre es capaz de trabajar...» (*Laborem Exercens, Introducción*).

¹¹⁶ Es una intuición central, y permanente enseñanza de Monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer, tomada por el último Concilio, en su Constitución Pastoral. Cf. *Gaudium et Spes*, 67. De Monseñor Escrivá, véanse las respuestas a propósito del trabajo, en, *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer, 15ª ed., Rialp, Madrid, pp. 81, 82 y 222-225*.

¹¹⁷ Lo cual excluye la mitificación materialista (marxista) que reduce el trabajo al trabajo manual, y el hombre mismo al *homo faber*. (Véase, en general, *Manuscritos*, 1844). También quede excluida aquí una concepción (vecina a la de Marx) como la de Emmanuel Lévinas, que hipostatiza el trabajo, reducido a una especie de energía vital ciega. Cf. *op. cit.*, p. 162, en especial.

¹¹⁸ «El trabajo viene de un ser, cosa entre las cosas, y en contacto con las cosas». *Op. cit.*, p. 169.

Por otra parte, al pretender «reducir la realidad espiritual a un fenómeno superfluo» (Ibid, N.º 13), como hace el materialismo vulgar, y el «dialéctico», se somete al hombre a lo material, y se hace de él «como una especie de “resultante” de las relaciones económicas y de producción predominantes en una determinada época», privando, al mismo tiempo, «a la reflexión sobre el trabajo humano», de «bases suficientes y definitivas para que la primacía del hombre sobre el instrumento — capital, la primacía de la persona sobre las cosas —, pueda encontrar en él una adecuada e irrefutable *verificación y apoyo*» (Ibid.).

En síntesis, más allá de ser el medio normal de subsistencia y de vida digna — «personal y necesario», como señalaba León XIII (*Rerum Novarum*, 32) —, y aquello mediante lo cual el hombre «transforma la naturaleza adaptándola a las propias necesidades», en el trabajo el hombre «se realiza a sí mismo... (y) en un cierto sentido, “se hace más hombre”» (*Laborem Exercens*, 9)¹¹⁹.

«Las enseñanzas de la Iglesia han expresado siempre la convicción firme y profunda de que el trabajo humano no mira únicamente a la economía, sino que implica además, y sobre todo, los valores personales» (Ibid., N.º 15). Esto se traduce en la afirmación — que contradice a la «praxis» del liberalismo económico, y aún más profundamente a la ideología marxista — de que las *causas* de la prosperidad o del desarrollo económico, o simplemente de la buena operatividad de la economía misma, son propiamente *morales*, al punto de poderse enunciar en términos de un conjunto de *virtudes*, que conciernen a la «laboriosidad, ahorro, espíritu de servicio, cumplimiento de la palabra empeñada, audacia; en suma, amor al trabajo bien hecho»¹²⁰.

El derecho al trabajo, o la necesidad de disponer de un empleo digno, se convierte aquí en una exigencia mayor, que compromete tanto la responsabilidad social común, como la del Estado, encargado del bien del todo social (*Laborem Exercens*, 18 y 19).

Por último, y englobando los tres ámbitos que hemos delimitado (sociedad, política y economía), se pueden considerar algunas nor-

¹¹⁹ Véase también, el N.º 26.

¹²⁰ Discurso de Juan Paolo II en la CEPAL (Santiago, Abril de 1987). Más tímidamente, *Sollicitudo Rei Socialis*, a propósito del «verdadero desarrollo», dice que «la superación de los obstáculos mayores sólo se obtendrá gracias a decisiones esencialmente morales» (N.º 35).

mas tocantes más directamente a la cultura y a la historia. Ellas se refieren, en primer lugar, al reconocimiento del hombre como su agente y sujeto propio¹²¹, lo que Juan Pablo II ha reivindicado al afirmar que «el hombre, y únicamente el hombre, es “autor” o “artífice” de la cultura»; él es «el único sujeto óntico de la cultura, y aun su único objeto y su término»¹²².

En otro sentido, se debe, asumir la radical ambivalencia de la historia, contra cualquier ideología (iluminista, liberal o socialista) del progreso unilineal y necesario¹²³. Es un hecho, fácilmente constatable (evidente), que al lado de progresos espectaculares (científicos, técnicos, económicos...), «han surgido también nuevas amenazas, nuevas servidumbres, nuevos terrores» (*Libertatis Conscientia*, 10). La técnica misma es capaz de obstruir hoy — y en cierta forma amenaza hacerlo — la vida del planeta. En todo caso, el hombre de hoy «teme que sus productos, naturalmente no todos, y no la mayor parte, sino algunos, y precisamente los que contienen una parte especial de su genialidad y de su iniciativa, puedan ser dirigidos de manera radical contra él mismo; teme que puedan convertirse en medios e instrumentos de una auto-destrucción inimaginable, frente a la cual todos los cataclismos y las catástrofes de la historia que conocemos parecen palidecer» (*Redemptor Hominis*, 15)¹²⁴.

Todo esto, muestra a las claras que el desarrollo, o el progreso, en los diversos ámbitos de la existencia y de las actividades humanas, «no es un proceso rectilíneo, casi automático y de por sí ilimita-

¹²¹ En contradicción con la concepción marxista, que somete el hombre a la Historia, la cual lo arrastra allí donde *ella va*, independientemente de cualquier voluntad humana. «Los hombres hacen su propia historia, pero no lo hacen arbitrariamente, en las condiciones escogidas por ellos, sino en las condiciones directamente dadas y heredadas del pasado» (K. MARX, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Editions Sociales, Paris, 1963, p. 13). Es decir, el hombre «hace la historia en la medida en que pone sus energías al servicio de las exigencias de la historia. El es un Titán encadenado... que actúa sobre la historia, metiéndose allí, precisamente, donde la historia lo arrastra» (JACQUES MARITAIN, *La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes*, Gallimard, Paris 1960, p. 289). Lo cierto es, sin embargo, que «el hombre está dotado de una libertad por la cual, en cuanto persona, puede más o menos difícilmente, pero realmente, triunfar sobre la necesidad en su corazón», pudiendo introducir la novedad en medio de «las corrientes, las fuerzas y las condiciones pre-existentes». J. MARITAIN, *Pour une philosophie de l'histoire*, Seuil, Paris 1957, p. 41 (y p. 40).

¹²² Discurso a la UNESCO. Paris, 2 de Junio de 1980. Véase también, *Octogesima Adveniens*, 41.

¹²³ «El progreso llega a ser una ideología omnipresente». *Octogesima Adveniens*, 41.

¹²⁴ Véase también, el N° 16.

do, como si, en ciertas condiciones, el género humano marchara seguro hacia una especie de perfección indefinida» (*Sollicitudo Rei Socialis*, 27). «La historia no es simplemente un progreso necesario hacia lo mejor», precisamente porque es «un acontecimiento de libertad» (*Familiaris Consortio*, 6).

De ahí lo absurdo que es el «soñar» el retorno al «paraíso terrenal», o el advenimiento de una especie de reino de Dios profanizado.

El idealismo cristiano es realista y, en una u otra forma, propiamente histórico. No es utópico, en el sentido preciso de la palabra. Por ello, no parte ni del «buen salvaje» (Rousseau), ni del «hombre total» (Marx), o del «super-hombre» (Nietzsche). Parte de la criatura, dependiente y pecadora¹²⁵ — asume el *hecho* del pecado original —, con todo lo que esto supone de debilidad, de error y de maldad. Esto impide concebir (maniqueamente) un sistema político cualquiera como una especie de «paraíso», o como el «reino de la libertad» (Marx), allí donde su contrario es visto como el infierno, o como la bestia del Apocalipsis¹²⁶. Es una aberración creer que allí donde está «Lenin» está la Iglesia, o el reino de Dios comenzado en la tierra (*ubi Lenin ibi Jerusalem*), como tan elocuentemente denunciaba Juan Pablo I, en una catequesis sobre la virtud teologal de la Esperanza¹²⁷.

El «idealismo» (ético-religioso) cristiano, en su radical realismo, tampoco mitifica una raza, una «clase», o al «pobre», como agentes mesiánicos de la «salvación» humana en la historia.

En un sentido positivo, ese «idealismo» confía en el hombre como agente y sujeto de la cultura y del desarrollo integral. Propicia una civilización del amor (Pablo VI)¹²⁸, la que no es ajena al desarrollo integral, o a la democracia, concebida como la existencia «colectiva» establecida en la *koinonia* por el nexo del amor, más allá de lo meramente institucional o jurídico. Tampoco excluye, esa «civilización», la «operatividad» familiar; al revés, la supone, y aún se basa en ella

¹²⁵ Dato de fe que debe ser «integrado» por la antropología filosófica. Volveremos a encontrar estos datos al referirnos a las normas teológicas, pero entonces a título de *principios* formalmente determinantes del conocimiento teológico mismo. Para la diferencia (esencial) entre filosofía cristiana y teología. Cf. J. MARITAIN, *Sulla filosofia cristiana*, pp. 58-67.

¹²⁶ Es lo que piensa, en general, el liberacionismo marxista. FERNANDO MORENO, *Teología de la liberación. Un debate actual*, Ediciones Communio, Santiago 1984, pp. 25-32.

¹²⁷ De Septiembre de 1978.

¹²⁸ Audiencia general del 3 de Diciembre de 1975. Ver también, *Libertatis Conscientia*, 99; *Sollicitudo Rei Socialis*, 33.

(*Familiaris Consortio*, en general). Finalmente, no deja de concebir la propiedad privada en las funciones positivas que garantizan su permanencia¹²⁹, ni deja de concebir el trabajo, también como algo duro y penoso: «Comerás el pan con el sudor de tu frente» (*Génesis* 3, 19). «Todo *trabajo* — tanto manual como intelectual — está unido inevitablemente a la *fatiga*» (*Laborem Exercens*, 27)¹³⁰. Así, la fatiga, la dificultad, el sacrificio, inherentes al trabajo humano (*Laborem Exercens*, 9), (que pueden ser aliviados, pero no suprimidos), integran, si pudiera decirse, la idea cristiana de una civilización de amor.

c) *Acabamiento y apertura en la Doctrina social de la Iglesia y la filosofía*

Considerando lo anterior, es necesario salir al paso de una cierta arrogancia racionalista — si no iluminista — que, postulando la insuficiencia o la incompletud *formal* de la Doctrina social de la Iglesia, facilita la pretensión sociologista que, cuando menos subrepticamente (a veces, so pretexto de «elaborar» Doctrina social de la Iglesia), reivindica el «aporte» de las ciencias sociales a título necesario (*de jure*).

El problema a que aludimos, se ha manifestado, *objetivamente*, en la posición del profesor Hünermann, de Tubinga, por ejemplo, quien «constata» la insuficiencia teórica de la Doctrina social de la Iglesia, para proponer, invocando a *Gaudium et Spes*¹³¹, pero, de hecho, a partir de Kant y Hegel, una «suficiencia» que, basada en una cierta noción del *concepto*, consagra su esencial incompletud teórica, y relativiza lo de permanente que hay en ella.

¹²⁹ Gustavo Gutiérrez, en sentido contrario, propugna la supresión de «la propiedad de los medios de producción», como la condición más fundamental del cambio requerido para llegar a una sociedad socialista. *Teología de la liberación*, pp. 264 y 157, y, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 81.

¹³⁰ «Con el sudor de la frente ha laborado el agricultor. Con el sudor de la frente ha laborado el obrero siderúrgico». JUAN PABLO II, Homilía en Mogilia (Polonia), 9 de Junio de 1979.

¹³¹ El corte epistemológico que Hünermann le asigna a *Gaudium et Spes*, en el desarrollo de la Doctrina social de la Iglesia, no tiene, a nuestro juicio, fundamento. En términos amplios, el Concilio no *rompe*, ni menos *invierte*; desarrolla, aplica, profundiza, acentúa, a partir del *depositum fidei*, y de la Tradición eclesial; asumiendo, desde aquí, la *novedad*. Hay, entonces, una *esencial* continuidad con el Magisterio precedente. No es casual, a este respecto, que Pío XII tuviera ya la idea de convocar un Concilio, en 1948. Cf. RAIMONDO SPIAZZI, *Quante falsità su quel Pontefice*, p. 46, en «30 Giorni», N° 3, Marzo de 1988, pp. 40-46. Véase, además, *Ecclesiam Suam*, 41-42.

Hünemann, define el *concepto* no a partir de la substancia¹³², o de la esencia, como Aristóteles, sino, como Hegel, a partir de la relación¹³³, y de la manifestación histórica que, de alguna forma, lo constituye. En esta perspectiva, se puede decir que la esencia no es histórica sólo *per accidens*, o según el *sujeto* que determine, sino que ella misma *es* historia. El *concepto*, que no se constituye sino en la relación y en la temporalidad¹³⁴, es, por consiguiente, inacabamiento¹³⁵ y progresión histórica.

En un plano ético, se podrá afirmar, a partir de aquí, que las normas morales («generalizables», según se ha dicho, en términos Kantianos) (Hünemann), son como secretadas por la praxis histórica. La cuestión de saber si esas normas responden en último término a una estructura ontológica, a una *naturaleza*, no tiene sentido (aunque se lo invoque), del momento que esta misma (la naturaleza) no se *constituye* sino históricamente¹³⁶. Lo que importa, al revés, es sólo la operatividad, o el alcance funcional (de comunicación, de estructuración...) de esas normas (Hünemann).

Hay tal vez aquí algo de lo que ya denunciaba Scheler en los «pragmatistas, que pretenden haber producido prácticamente el *ethos del deber*»¹³⁷. Sea lo que fuere, lo cierto es que, en la perspectiva epistemológica — y, a veces, ideológica — que subyace en tales plan-

¹³² Primera y principal categoría. Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, libro 2, 1-4, *Organon* (Categorías), 4 y 5.

¹³³ Categoría menor, y la más indigente, en Aristóteles, en la medida en que las cosas *relativas* son aquellas que dependen de otras, o se refieren a otras (Categorías, 7). «La relación es, entre todas las categorías, la que menos es realidad determinada, o substancia... Es, por consiguiente, absurdo o, más bien, imposible hacer de lo que no es substancia un elemento de la substancia, y hacer de ello algo anterior a la substancia, ya que toda categoría que no sea la substancia misma, es posterior a ésta». *Metafísica*, Libro n. 1. En el mejor de los casos, lo que Hünemann llama relación, podría asimilarse a la inducción aristotélica, la cual supone comparación. Pero, «la inducción no es un procedimiento científico; ella permite establecer los primeros principios sobre los que se fundamenta el método silogístico, que es la ciencia». D. ROSS, *Aristote, Gordon and Breach*, París 1971, p. 303.

¹³⁴ Y aquí encaja el «Otrismo» ético-lingüístico de Lévinas, por mucho que éste critique el totalitarismo hegeliano. El suyo opera a través del primado mítico del lenguaje (suelta la hipostización de la relación «mismo-otro»), y es sólo en apariencia apertura, intercambio y donación. Véase también, HANS-GEORG GADAMER, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Seuil, París 1976, pp. 164-166, por ejemplo.

¹³⁵ También aquí, Lévinas ha sacado la consecuencia lógica de un principio hegeliano, no sin recurrir a una especie de maniobra de distracción. En todo caso, postula un esfuerzo lingüístico siempre renovado, y una radical insatisfacción subjetiva, como la condición misma del *sentido* de la existencia. Véase, especialmente, *op. cit.*, p. 96.

¹³⁶ En el mejor de los casos, hay aquí una petición de principio.

¹³⁷ *Op. cit.*, p. 248.

teamientos, la «ocurrencia» determina la esencia (no, al revés); o, más bien, se confunde con ella.

En el mismo plano epistemológico, el pluralismo de los «discursos» pasa a ser no sólo algo tolerado, sino exigido. Como ya señalamos, se plantea como requerido de *iure*, no sólo *de facto*. Cualquier enunciado de *un* discurso verdadero, o de un único sentido, es visto como una pretensión indebida (si no, totalitaria) de agotamiento o abarcamiento exhaustivo de la Historia. Esta «arrogancia» se confundiría, según se piensa, con una hegeliana identificación con Dios¹³⁸. Así, la apertura pluralista — que es la lógica conclusión del postulado que enuncia el inacabamiento *formal* del saber en sus mismos principios, así como el de la captación del ser y la formulación de la verdad, más fundamentalmente — es a veces reivindicada contra Hegel, aunque no por ello independientemente de sus principios, o de su perspectiva epistemológica. Es el caso de Emmanuel Lévinas, quien parte afirmando la impropiedad de la actitud intelectual «contemplativa», que encerrando al ser (objetivo) en su propia y egoísta unidad, e instalándolo en su pasividad, lo integra o lo absorbe en la totalidad¹³⁹.

Por su parte, Merleau-Ponty sitúa la «apertura» a nivel de la misma *intuición* (concebida a partir de Bergson), la cual, lejos de ser una captación intelectual originaria y propia, en la base de todo conocimiento, exige ser *comprendida* ella misma. En una perspectiva que reduce la epistemología (y, con ella, toda la filosofía) a la hermenéutica (moderna), el «sentido» aparece como cautivo de la intuición; liberarlo supondría no una visión inmediata más potente, complementaria, o simplemente ulterior, sino una construcción dialéctica, en la que se alternan «el acuerdo consigo mismo y la reacción contra sí mismo». Es éste, por consiguiente, no un sentido dado, ni dable, sino un sentido en devenir, o, mejor dicho, que se va «haciendo», sin terminar nunca de «hacerse».

El pluralismo *de jure* de los discursos *al interior de una misma ciencia* no es, entonces, sino el corolario de ese inacabamiento esen-

¹³⁸ «El espíritu que los judeo-cristianos llamaban “Dios”, es en realidad la filosofía hegeliana, en la medida en que ésta es *verdadera* absolutamente, es decir, en la medida en que ella revela correcta y completamente *todo* lo que ha sido, es y será». ALEXANDRE KOJEVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947, p. 539.

¹³⁹ *Op. cit.*, p. 226.

cial, — «nada es ya definitivo»¹⁴⁰. «La multiplicidad presupone, por consiguiente, una objetividad situada en la imposibilidad de la reflexión total, en la imposibilidad de confundir en un todo el yo y el no-yo»¹⁴¹, que el «tiempo» separa definitivamente.

2. La regulación teológica

En cuanto la Doctrina social de la Iglesia es una *teología* moral hecha Magisterio, ella participa de la completud propia a la misma teología; completud que se define a partir de los *principios*¹⁴², no de las conclusiones. Por ello, si hay también en ella incompletud, ésta es *material* y *accidental* (no formal-esencial), y expreso, *temáticamente*, el dinamismo de su propia completud, en términos de explicitación, de comunicación y de aplicación.

Es esto lo que refleja la constatación, hecha por Juan Pablo II, de la evolución y «crecimiento» del *corpus* doctrinal, desde *Rerum Novarum* (*Laborem Exercens*, 2), y la afirmación de que «un análisis completo de la situación del mundo contemporáneo, ha puesto de manifiesto, de modo todavía más profundo y más pleno, el significado del análisis anterior de las injusticias sociales; y es el significado que hoy se debe dar a los esfuerzos encaminadas a construir la justicia sobre la tierra, no escondiendo con ello las estructuras injustas, sino exigiendo un exámen de las mismas y su transformación en una dimensión más universal» (Ibid.)¹⁴³.

En un plano más epistemológico, es también, nos parece, la perspectiva del número cuatro de *Octogesima Adveniens*, que destaca la dificultad de pronunciar «una palabra única y proponer una solución universal», frente a situaciones diversas y cambiantes, y asigna «a las comunidades cristianas» la tarea de «analizar objetivamente las situaciones de sus países... a la luz de las palabras inmutables del Evangelio».

¹⁴⁰ E. LÉVINAS, *op. cit.*, p. 230.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 226.

¹⁴² Es decir, de aquello gracias a lo cual, y a partir de lo cual «todo lo demás es conocido». El principio es, así, un «punto de arranque» (Cf. ARISTOTELES, *Metafísica*, Libro A, 2, y libro A, 1 y 2). Como señalaba Santo Tomás, «un entendimiento, cuanto más tenaz y más claro es conociendo, más cosas puede comprender por medio de una sola». *Contra gentiles*, I, 69.

¹⁴³ Hay aquí una apelación virtual al aporte de las ciencias sociales.

Es claro, que esta «apertura» (que implica una cierta incompletud), se plantea en relación a la diversidad y al cambio histórico, no en relación a los principios primeros. Y es que la teología, en general, y la Doctrina social de la Iglesia, en particular, se «construyen» más desde «arriba», que desde «abajo». En este sentido, se debe decir de la Doctrina social de la Iglesia, que ella se elabora no *a partir de* la realidad socio-histórica (de sus problemas, especialmente), sino *con ocasión de* ella. O, si se prefiere, ella no se elabora sino ocasional y accidentalmente *a partir de* esa realidad (y aún del análisis y explicación sociales), allí donde su estructura *formal* es determinada por sus principios.

Esto mismo ya «proporciona» el lugar y el papel que corresponde a las ciencias sociales en esa Doctrina, en cuanto *teológicamente* delimitados, y considerando que esas ciencias tienen como objeto propio la realidad socio-histórica. Una y otra consideración llevan a situar a las ciencias sociales en una función «mediadora» *instrumental*, entre el principio teológico y su aplicación a un objeto material (para la teología) que esas ciencias conciben formalmente. Su aporte aquí es precisivo, y sólo secundariamente «catalizador» en relación a la *explicación* doctrinal. Es también un aporte que podríamos designar como «vehiculante», o transmisor, en relación a la *comunicación* teológico-magisterial de la verdad *sobre* y *para* la sociedad.

Santo Tomás de Aquino enuncia el principio fundamental de comprensión de lo que se nos plantea hoy como la relación entre teología y ciencias sociales, cuando, al comienzo de su *Suma de Teología* (I^a q. 1, a. 3), afirma que «la doctrina sagrada no equipara a Dios y las criaturas cuando se ocupa de ellos. Ella se ocupa principalmente de Dios, y, cuando habla de la criaturas, las considera en cuanto se refieren a Dios, sea como a su principio, o como a su fin».

Ahora bien, es en lo que toca a esta referencia teológica a las criaturas — y a la necesidad de conectarlas con su principio y con su fin — que se debe situar la cuestión de la integración de las ciencias sociales a la teología, y, en ella, a la Doctrina social de la Iglesia. La relación de éstas con aquéllas, hasta cierto punto está ya dada en el plano filosófico, puesto que la teología integra formalmente a la filosofía. Sin embargo, y puesto que la Doctrina social de la Iglesia no es sólo teología (porque es Magisterio), o en cuanto su fin es pastoral¹⁴⁴, la cuestión se plantea de saber si el «aporte» de las cien-

¹⁴⁴ Su mismo carácter moral está orientado al «pastoreo» del rebaño.

cias sociales no puede operar, además, a un nivel más concreto. Dicho más explícitamente, creemos que ese «aporte» puede (y, *prudencialmente*, debiera) intervenir ya en la percepción *pastoral* de una «situación», o de un problema; en cuyo caso, el control eclesial opera más en términos de simple *evidencia*¹⁴⁵, que de aplicación de una norma teológica e filosófica. El juicio *pastoral*, que aplica la Doctrina social de la Iglesia, se ve así reforzado por el juicio científico de las ciencias sociales, que opera aquí más bien a nivel de las conclusiones que de los principios.

No obstante, «la ciencia humana», no se sitúa en relación a la percepción del Pastor, en términos de *necesidad* (o de condición *sine qua non*)¹⁴⁶, sino de *conveniencia*, según la clásica distinción tomista. «La ciencia sagrada — dice esta vez el mismo Aquinate — puede hacer empréstitos a las ciencias filosóficas, pero no porque éstas le sean necesarias, sino únicamente para manifestar mejor lo que ella misma enseña» (I^a, q. 1, a. 5). En este sentido, «la doctrina sagrada se sirve también de la razón humana, no para probar la fe¹⁴⁷, desde luego, lo cual equivaldría a anular su mérito, sino para aclarar algunas otras cosas que ella contiene» I^a, q. 1, a. 8). En otros términos, no se debe hacer del *servicio* una especie de *hipoteca*.

Aquí la colaboración de la filosofía tiene una profundidad superior; ella llega más lejos que la de las ciencias sociales¹⁴⁸, simplemente porque siendo la ciencia del ser¹⁴⁹, es capaz de balbucear el ser del *Ipsum esse per se subsistens*; el ser de quien se identificó a sí mismo con el ser mismo: *Ego sum qui sum* (Soy el que soy, *Exodo*, 3, 14)¹⁵⁰.

¹⁴⁵ «La plena claridad con que la verdad se impone a la adhesión de la inteligencia». RÉGIS JOLIVET, *Vocabulario de Filosofía*, Desclée De Brouwer, Buenos Aires 1954, p. 75.

¹⁴⁶ El juicio de Schillebeeckx, referido por Clodovis Boff (*Teología de lo político. Sus mediciones*, p. 40) nos parece radicalmente erróneo: «En el momento actual, es imposible la teología sin la crítica y la aportación positiva de las ciencias». *La «categoría» crítica de la teología*, p. 221, en «Concilium», Supl. al N^o 60, 1970 (pp. 216-223).

¹⁴⁷ Pretensión racionalista, iluminista y modernista, hoy corriente en muchos medios teológicos (no sólo académicos). Cf. C. TRESMONTANT, *op. cit.*, en general. En sentido estricto, la fe no se prueba ni demuestra, aun si se explica y defiende racionalmente.

¹⁴⁸ Lo cual muestra la torpeza y la falsedad del «proyecto» originario de la teología de la liberación marxista, que resume y hace suyo, entre otros, Clodovis Boff. Cf. *IBM.*, p. 43, por ejemplo.

¹⁴⁹ Cf. ARISTOTELES, *Metafísica*, Libro E, I.

¹⁵⁰ No ignoramos las relecturas que hoy cuestionan el sentido real de este juicio bíblico. Cf. por ejemplo, RONALDO MUÑOZ, *Dios de los cristianos*, Ed. Paulinas, Madrid 1987, pp. 179 y 180.

Esto muestra la falsedad de la pretensión que equipara el papel de la filosofía y el de las Ciencias Sociales, en la teología, cuando no intenta, más radicalmente, suplantar la primera por las segundas¹⁵¹. Es así como el sacerdote brasileño Clodovis Boff invita a la teología a «hacerse mediar» hoy por las Ciencias Sociales, «tal como lo hizo antes con la filosofía»¹⁵². De manera aún más explícita, este mismo autor precisa que no está dispuesto a «conceder el privilegio a la mediación filosófica» en la teología, y que «más que con las especulaciones filosóficas» ha escogido, «voluntariamente, establecer una relación con los análisis empíricos y positivos», por «miedo de que en la actual coyuntura socio-histórica que es la nuestra, especialmente en el “tercer mundo”, la filosofía intervenga fatalmente en la mistificación de la realidad, ordinariamente dramática, de las masas oprimidas»¹⁵³. Frente a este «riesgo» (!), la *necesidad* de recurrir a las ciencias sociales por parte de la teología, o de hacer de ellas «una parte *constitutiva* en la T d P» (teología de lo político), adquiere para Clodovis Boff una connotación bíblica: «La T d P tiene tan poco acceso a la sociedad fuera de la C d S (Ciencias de lo Social), como la revelación fuera de la Escritura debidamente interpretada y comprendida»¹⁵⁴.

¹⁵¹ Es lo que en el fondo enunciaba Gustavo Gutiérrez — en el estilo «oblicuo» que le es característico — desde su primer libro. Cf. *Teología de la liberación*, p. 25.

¹⁵² *Teología de lo político*, p. 75. En la estructura silogística del raciocinio de Boff, la premisa mayor es justa («a título de un discurso *del hombre* sobre Dios, la teología...»), la menor implícita, (que equipara la filosofía y las ciencias sociales), es falsa, y, por consiguiente, también lo es la conclusión. Según nuestro autor, «la racionalidad teológica en cada una de las fases de su historia, siempre tuvo que medirse con la episteme de su tiempo» (p. 226, y página 400).

¹⁵³ *Ibid.*, p. 43 (y p. 400). Si la moderna crisis de la inteligencia necesita de «indicadores», o de pruebas, aquí hay una patente. Para apreciar la profundidad de esta crisis, véase, J. MARITAIN, *Le Docteur angélique*, Desclée De Brouwer, Paris (sin fecha de edición): «El mal que aqueja a los tiempos modernos es ante todo un mal de la inteligencia; comenzó por la inteligencia, y ha avanzado hasta las raíces de la inteligencia» (p. 86). El momento actual «es de hecho un momento de crisis, y creo, ante todo, de crisis de la inteligencia». JEAN DANIELOU, *La crisi attuale dell'intelligenza*, Ed. Paoline, Roma 1970, p. 7. Por su parte, Henri de Lubac, ha hablado de «crisis de civilización» («afirmación que, desde algún tiempo, ha llegado a ser banal»), y de «destrucción», o de «una irresistible y misteriosa autodestrucción». *La Chiesa nella crisi attuale*, Ed. Paoline, Roma 1972, pp. 9 y 10. Sea lo que fuere en relación a la crisis global que Clodovis Boff nos parece ejemplificar con algunos de sus juicios (y, tal vez más propiamente, con su perspectiva de fondo), las consideraciones de este mismo autor sobre las ciencias sociales como precisivas del «objeto *materiales*» (no, formal) de la «teología de lo político», o como aporte «preteológico» a la elaboración propiamente teológica (pp. 83 y 84), nos parecen en gran medida justas.

¹⁵⁴ *Op. cit.*, p. 170.

El recurso a las ciencias sociales sería, en esta perspectiva, la condición misma del conocimiento teológico (político), y el «antídoto» frente a un «indebido» uso de la especulación filosófica¹⁵⁵. Piensa Boff, que «debe ser considerada como “ideológica” una teología que se contenta con un discurso filosófico — antropológico, pasando en silencio las relaciones sociales del hombre, como por ejemplo su situación de clase, su actitud política etc. reduciéndose a la captación de los rasgos comunes a todos los hombres tomados en su trascendentalidad»¹⁵⁶. Aquí, lo ideológico es sinónimo de abstracto, concebido como aquello que, en una perspectiva hegeliano-marxista, corresponde a la *inmediatez*, que escapa a las *mediaciones* que lo integran dialécticamente (a través de la *negación*) en el *todo* (o *síntesis*)¹⁵⁷.

En cualquier caso, debemos distinguir aún, en relación al aporte de las ciencias sociales a la Doctrina social de la Iglesia (en cuanto ésta es parte de la teología), entre las ciencias sociales más empírico-positivo-especulativas (tales como la sociología, o la psicología social), y las ciencias sociales «híbridas», que siendo positivas por una de sus «dimensiones», son practico-filosóficas por la otra, y que encuentran en la ciencia política y en la economía dos tipos diversamente pertinentes. Más precisamente, se puede afirmar — siguiendo la lógica misma de nuestra argumentación, que creemos justa — que, en ambos casos, pero diversamente, se debe considerar la distinción entre «juicios de hecho» y «juicios de valor»¹⁵⁸, sin que tenga que reducirse el aporte científico al primer tipo de juicios. Esto supone que el «juicio de valor» del «sociólogo», por ejemplo, es recibido por la

¹⁵⁵ El «lenguaje filosófico de la trascendencia», debe ser cuestionado, para así desmascarar «su instrumentación ideológica», según J. C. Scannone (*Teología de la...*, p. 246. También, p. 247). En el mismo sentido, el autor argentino advierte contra el «obstáculo» del «teologismo», es decir, la pretensión de que sólo la teología y su mediación filosófica bastan para conocer y juzgar la realidad social, política, cultural, etc., desconociendo el aporte específico de las ciencias humanas...». *El papel del análisis social en las teologías de liberación contextualizadas*, p. 10, en, ROGER VEKIEMANS S.J. y JUAN CORDERO, *Teología de la liberación*, CEDIAL, Bogotá 1988, pp. 95-111.

¹⁵⁶ *Teología de lo político*, p. 50.

¹⁵⁷ Cf. HEGEL, *Gran Lógica*, I, Libros 1 (Introducción) y 2 (Sec. 1, Cap. 2); II (Introducción), por ejemplo. Para Marx, la abstracción, que es a la vez *fantasía* (producto de la mente humana en un sujeto alienado), y *falsificación* (de la realidad), opera como una *usurpación* que llega a imponerse a los hombres en lugar de la realidad. Cf. *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona 1974, pp. 11, 26, 99 y 100, por ejemplo.

¹⁵⁸ Cf. M. WEBER, *Essais sur la théorie de la science*, Plon, Paris 1965, pp. 270 y 415-417.

Iglesia (a partir de un discernimiento previo) como *dato*, no como una norma, ni como un sustituto de su propio juicio magisterial. Más aún, parafraseando a Max Scheler, podríamos decir que en el discernimiento eclesial del aporte científico, la Iglesia debiera ya juzgar si el contenido objetivo que da cumplimiento a una proposición teórica sobre un determinado objeto, corresponde al contenido objetivo que da cumplimiento a un juicio de valor¹⁵⁹. O, más simplemente, si la percepción eclesial de los hechos justifica el juicio de valor del «sociólogo», considerando que el «juicio de valor» debe siempre encajar en algún hecho.

Por otra parte, nos parece importante destacar, que lo filosófico de algunas ciencias sociales (especialmente de la ciencia política) las capacita para operar no sólo hacia «abajo», en juicios referidas a la realidad (y que deben ser aún «procesados» teológicamente), sino también hacia «arriba», es decir, en relación a la precisión racional-humana del objeto propio de la teología, por muy modesto que, en este caso, sea (y no pueda no ser) este aporte. Nociones políticas como las de bien común, poder o gobierno, tienen analogados teológicos *eminentes*, que no sólo permiten comprenderlos mejor, sino cuya inteligencia se ve por ellos facilitada.

Es por todo esto, que se puede hablar no sólo de teología de la política (no decimos, de *lo* político), sino propiamente de *teología política* (como se habla de teología moral). Si se lo entiende bien¹⁶⁰, la Doctrina social de la Iglesia es, en parte, una teología política, siendo, más ampliamente, una teología moral hecha Magisterio, como hemos señalado previamente.

Es preciso aclarar aquí, que siendo la moral la ciencia práctica por excelencia, su practicidad no es «praxológica», en el sentido «político-poiético» en que se entiende hoy (después de Kant, Hegel y Marx) la noción originalmente griega de *praxis*¹⁶¹. El aporte de las

¹⁵⁹ Cfr. M. SCHELER, *op. cit.*, p. 246.

¹⁶⁰ Desde luego, no con Clodovis Boff, ni, en general, con el liberacionismo teológico.

¹⁶¹ Cf. FERNANDO MORENO, *Cristianismo y marxismo en la teología de la liberación* (pp. 55 y 56, en especial), y, *Teología de la liberación. Un debate actual* (pp. 11-15). La practicidad «praxológica» que postula el Profesor Hünermann, ex próxima a la de las teologías latinoamericanas de la liberación, y de la que enuncia Gadamer, a partir de una *relectura* de la *Ética a Nicómaco*. Cf. *op. cit.*, pp. 153-166. Estas páginas sobre la moral en Aristóteles, constituyen una «obra maestra» de ambigüedad. Gadamer hace una *relectura* de Aristóteles, para hacerle decir que el conocimiento moral es una *praxis* en un sentido equí-

ciencias sociales a la Doctrina social de la Iglesia es, en definitiva, directa o indirectamente, un aporte a su específica y ética practicidad, es decir, a aquella que asume, en un plano epistemológico, la orientación perfectiva e inmanente de un sujeto racional a sus fines, en la que lo que de manera más o menos inmediata importa es el fin del agente (*finis operantis*), por sobre fin de la «obra» (*finis operis*). Insistámos una vez más que, en el orden teológico, así como en el del Magisterio eclesial propiamente tal, esa practicidad — que le da su verdadero y pleno sentido al aporte de las Ciencias sociales — es además (y, en definitiva, sobre todo), la que tiene que ver con la eficacia propia de la fe, o de la Palabra de Dios (*Evangelii Nuntian-di*, 18), que el Magisterio sirve, al explicitar, comunicar y aplicar el Mensaje revelado.

No se puede desconocer que hay allí un *desafío* hoy, que, en relación al mismo plano teológico, es a la vez moral y epistemológico¹⁶², y que demasiado a menudo ha adquirido un cariz ideológico, como en el caso de las críticas hechas pro los teólogos de la liberación a la Doctrina social de la Iglesia, concebida por ellos como un discurso abstracto, esencialista, ineficaz¹⁶³, que, en el mejor de los casos, podría ser sometido a un proceso de desideologización (J. Luis Segundo). En este sentido, sería preciso liberar — piensa J.C. Scannone — «las categorías» y el «lenguaje religioso» mismo, «de su comprensión a-histórica, privatizante y teorizante...», lo que equivaldría a una verdadera «ruptura epistemológica»¹⁶⁴.

voco, o, por lo menos indefinido, como lo manifiesta el vaivén entre el *prattein* y la *poiesis* (o, enté el *agibile* y el *factibile*), que caracteriza su explicación. Un indicador complementario de esta relectura, es el hecho que el hermeneuta germano, bajo el rótulo: «La actualidad hermenéutica de Aristóteles», aborda la *Ética a Nicómaco* ignorando pura y simplemente el clásico tratado aristotélico sobre la interpretación (*Perihermeneias*).

¹⁶² Dos «registros» que a menudo se confunden, de manera dialéctica, o vulgar... Están confundidos en filósofos como Max Scheler (*Ética*), Lévinas (*Totalidad e infinito*), y, a otro nivel, en las teologías liberacionistas «ensambladas» en América latina. Véase, por ejemplo, en LEVINAS, *op. cit.*, pp. 89, 100, 105 y 226.

¹⁶³ Assmann, Comblin, Segundo o Gutiérrez, todos ellos han criticado la Doctrina social de la Iglesia, al punto que, a nivel del Magisterio particular, aún «Medellín» les parecía como la última expresión del pensamiento eclesial burgués o del «reformismo eclesial», durante el Encuentro del El Escorial (España), nel 1972. Véase, por ejemplo, la crítica a *Populorum Progressio*, y la más velada (a través de un juicio crítico de Congar) a *Gaudium et Spes*, que hace Gustavo Gutiérrez en su *Teología de la liberación*, pp. 64, 65, 91 y 92. La Instrucción romana *Libertatis Nuntius* (X, 4), constata, a propósito de la teología de la liberación de inspiración marxista, que «la doctrina social de la Iglesia es rechazada con desdén».

¹⁶⁴ *Teología de la liberación y praxis popular*, p. 248.

Lo ideológico, sin embargo, está del lado de esta misma crítica, en cuanto la *ideología* se confunde con su propia *perspectiva*. Y esto, tanto en el sentido de defensa (o justificación) de intereses «intelectuales» y políticos, como de ocultamiento de una radical insuficiencia «teórica» (teológica, filosófica y aún científico-social). Con mayor precisión, esta crítica ideológica hecha a la Doctrina social de la Iglesia, se expresa especialmente en la reducción de la acción a la fabricación, o a la producción (del *agibile* al *factibile*), y en la complementaria concepción política de la eficacia propia de la fe y de la Iglesia. Hay en esto una hipoteca teórico-práctica (Marx), o dialéctica (Hegel y Marx) del conocimiento, que, radicalmente incapaz de asumir las exigencias abstractivas de todo conocimiento humano¹⁶⁵, hace de lo concreto (definido, según vimos, en relación al postulado de integración en el «todo», o en términos materialistas) la norma de la verdad y de la ciencia, aún en el caso de la teología.

Es esta manera de ver las cosas lo que conduce a menudo a caricaturizar la Doctrina social de la Iglesia¹⁶⁶, cuyo «deductivismo esencialista» sería radicalmente ajeno a lo empírico, o a la praxis, y a las exigencias de una realidad que necesita ser no menos radicalmente transformada. Pero, esta posición, generalmente ansiosa de «integrar» hasta la confusión, y alérgica a todo «dualismo», llega, paradójicamente, hasta postular una separación radical entre fe y vida (Hünemann), frecuentemente referida a la expresión cultural de la fe, o a la liturgia¹⁶⁷. Tampoco ha trepidado en cuestionar la misma Palabra de Dios, en su expresión escriturística, como para convencernos que Jesús estuvo *políticamente* al servicio de la política, se permite corregir lo que concibe como «los malentendidos sobre el carác-

¹⁶⁵ Cf. JACQUES MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris 1924, pp. 342-345. Del mismo autor, *Les degrés du savoir*, pp. 71-78. Véase, además, *Suma de Teología*, I^a, q. 85, art. 1: «El objeto a conocer es... proporcionado a la facultad conociente». «La ciencia tiene que ver directamente, y de suyo, con lo abstracto» (*Les degrés du savoir*, p. 49). Hay en la actitud «fabricadora - productivista» (así como en toda la perspectiva dialéctico-praxológica) una depreciación de la *inteligencia* (que *ve* y *recibe*), en provecho de la *razón razonante*, que, en términos normales *construye* en dependencia de la *visión* intuitiva y originaria de la inteligencia. No se equivoca Scheler, cuando afirma que «la *intuición* de la verdad siempre es un relampagueo súbito que carece, en absoluto, de grados, y tiene el carácter de un *recibir*, pero nunca de un hacer, fabricar o formar». *Op. cit.*, p. 245.

¹⁶⁶ Como, a nuestro entender, lo ha hecho el Prof. Hünemann, en relación al Cardenal J. Höffner.

¹⁶⁷ Véase, por ejemplo, CLODOVIS BOFF, *Teología de lo político*, p. 205.

ter global de la misión de Jesús (*Hechos*, V, 37; XXI, 38), que existían aún en la época en que los evangelios fueron escritos»¹⁶⁸.

Sin embargo, al margen de esta radicalidad ideológica, se debe distinguir entre un desafío *ético* y otro *epistemológico*, que, como *per accidens*, son formulados también (no sólo) por las teologías latinoamericanas de la liberación. El primero — que nos parece el más procedente — se refiere a una serie de problemas que apelan a la conciencia moral, y que pueden resumirse en el escándalo de la miseria y la pobreza, y en la lucha por la justicia y por los derechos de los «marginados». Es éste un desafío que, de una u otra forma¹⁶⁹, ha sido pastoralmente asumido por las Iglesias particulares de América Latina, y que, en todo caso, ha venido siendo integrado a la conciencia de la Iglesia universal, sobre todo (no sólo) desde *Rerum Novarum* (1891), provocando en ella innumerables gestos consecuentes¹⁷⁰.

Pero, este desafío ético, debe ser, en cierta forma, epistemológicamente asumido por la teología moral, y, especialmente, por la Doctrina social de la Iglesia. Aquí, la *respuesta* dada ya por las teologías de la liberación latinoamericanas — recurriendo a Hegel, a Marx, o a otras doctrinas ajenas, si no opuestas a la fe y a la «doctrina sagrada» — nos parecen simplemente erróneas, y aún nefastas. Es por lo cual, si hablamos de desafío aún en este caso, ello no se refiere sino al hecho referido a un dato pertinente y *haber intentado una respuesta*. De cualquier forma, no es a partir de la praxis como norma (entendida, además, con Marx y Hegel)¹⁷¹, como se elabora la teo-

¹⁶⁸ «La mort de Jésus et la libération dans l'histoire», p. 265. En, *Jésus et la libération en Amérique latine*, Desclée, Paris 1986, pp. 233-290. Véase, además, FERNANDO MORENO, *La Théologie de la libération en Amérique latine*, en «Revue Thomiste», avril-juin, 1987, pp. 327-334.

¹⁶⁹ Tal vez no siempre «con el Evangelio en la mano», para decirlo con la expresión de que se sirvió Juan Pablo II para caracterizar el espíritu de su viaje a Chile y Argentina, en 1987,

¹⁷⁰ Lo que no ha hecho sino prolongar la práctica corriente de la Iglesia, desde sus primeros tiempos. Cf. BERNARDINO LLORCA, *Historia de la Iglesia Católica*, BAC, Madrid 1976 (Tomo I), pp. 859-866.

¹⁷¹ Gutiérrez recuerda, en términos evidentemente aprobatorios, que según «las famosas *Tesis sobre Feuerbach*... conocer, para Marx, será algo indisolublemente ligado a la transformación del mundo por medio del trabajo» (*Teología de la liberación*, p. 57). Clodovis Boff, por su parte, precisa que «la praxis... comprendida en el sentido amplio de toda actividad humana transformadora del mundo, incluye siempre su teoría...» (*Teología de lo político*, p. 381). «Praxis es la acción de la que resulta un efecto de transformación, y esto incluso en el campo cognoscitivo» (*Ibid.*, p. 380).

logía¹⁷², ni ninguna «nueva manera de hacer teología», o «nuevo planteamiento global del quehacer teológico»¹⁷³, sí a lo que se apunta es realmente a «hacer teología», y no a otra cosa.

El desafío epistemológico de practicidad que se le plantea a la teología, y a la Doctrina social de la Iglesia, no puede llevar a invertir la dirección del movimiento de elaboración teológica, o a cambiar sus principios. Tampoco se trata de que la teología renuncie a la filosofía, como para aterrizar en la realidad del hoy latinoamericano (u otro), desde el «cielo» de las «ideas», entronizando en su lugar a las ciencias sociales. La respuesta eclesial se ha expresado ya, al menos inicialmente, acentuando el aspecto exhortativo de los juicios doctrinales (*Populorum Progressio* y *Sollicitudo Rei socialis*, testimonian de esto), con lo cual se promueve su aplicación¹⁷⁴ subjetiva, ya que el hombre es su sujeto y referente propio, y en él opera primero y fundamentalmente la eficacia propia de la Doctrina social de la Iglesia, distinta de la eficacia social, política o económica, la cual no sólo se realiza en gran medida ad extra, o al menos en la exterioridad intersubjetiva (en la que operan hombres, diversamente orientados y motivados), sino que recurre normalmente a «medios ricos» (Mari-

¹⁷² La que sería entonces una teología de la praxis, es decir, «una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado» (G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación*, pp. 40 y 41). Como en Assmann (cf. *Opresión - Liberación. Desafío a los cristianos*, Montevideo, Editorial «Tierra Nueva», 1971), entre otros, el lenguaje y la argumentación son impecablemente marxistas. Por su parte, el sacerdote argentino J.C. Scannone, se refiere al «nuevo planteamiento global del quehacer teológico» (teología), «que no nace en las celdas monacales ni en los claustros universitarios, sino en medio de la acción histórica. Surge de la praxis de un pueblo cristiano que lucha por decir su propia palabra, y ser sujeto de su propia historia». *Teología de la...*, p. 17. (Véanse también, las páginas siguientes).

¹⁷³ Expresiones utilizadas por Gustavo Gutiérrez (*Teología de la liberación*, p. 40), y por Juan Carlos Scannone, en, *La teología de la liberación. ¿Evangélica o ideológica?*, p. 458, en «Concilium», N° 93, Marzo de 1974, pp. 457-463. Véase, además, de este mismo autor, *Teología de la liberación y praxis popular*, p. 18.

¹⁷⁴ La Doctrina social de la Iglesia supone aplicación — debe aplicarse — pero no es una ciencia aplicada, es una ciencia práctica, porque es tal en su estructura cognoscitiva misma, que prepara y dirige de lejos la acción (Cf. J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, pp. 621 y 879). Una ciencia aplicada, se refiere al «conocimiento puramente especulativo de un objeto, que, por otra parte, ocurre ser operable» (*Ibid.*, p. 889). Véase, además, *Suma de Teología*, I^a, q. 14, art. 16. Gadamer, en el marco de una concepción que en definitiva hipoteca praxológicamente el conocimiento, sitúa la aplicación al interior mismo de la comprensión. «Aquí, comprender es ya aplicar». De esta forma, el hermeneuta alemán descarta lo que designa como la «hermenéutica romántica», o «la aplicación edificante... de la sagrada Escritura». *Op. cit.*, pp. 149 y 150.

tain), preñados de poder y de energía material. Es éste, si se quiere, el campo propio del «actor social»¹⁷⁵, y del hombre en cuanto agente de la historia profana.

Ahora bien, la eficacia «doctrinal» precede, de suyo, a la eficacia «social», y sólo por ignorancia, o ideología, podría confundírseles, y exigir de la primera lo que sólo corresponde a la segunda. En todo caso, la Iglesia sabe que «la verdad se impone sólo con la fuerza de la misma verdad, que penetra en las mentes humanas suavemente, y, al mismo tiempo, de manera vigorosa»¹⁷⁶. Ella ha querido siempre asegurar una doble función: «Iluminar los espíritus para ayudarles a descubrir la verdad y a elegir la vía a seguir en medio de las diversas doctrinas que solicitan a los cristianos, y actuar y difundir, con una real preocupación de servicio y de eficiencia, las energías del Evangelio» (*Octogesima Adveniens*, 48). Así, por esta vía, la exhortación eclesial, a partir de los principios y normas morales que definen su doctrina de la sociedad, urge su aplicación a la realidad misma, a los «ambientes humanos», en la expresión de Pablo VI (*Evangelii Nuntiandi*, 18).

La respuesta eclesial concierne aún a la insistencia con que, especialmente desde el último Concilio, se ha venido promoviendo la atención a los «signos de los tiempos», que la Iglesia debe escrutar, e interpretar «a la luz del Evangelio» (*Gaudium et Spes*, 4, y *Populorum Progressio*, 13)¹⁷⁷. Esta atención se ha traducido especialmente en la solicitud de la Iglesia por el hombre en la diversidad de circunstancias y avatares históricos en que desenvuelve su existencia. En este sentido, se puede decir también que la Doctrina social de la Iglesia va generándose, *como corpus temático*, con ocasión de los desafíos que, a la luz de la revelación y de los signos de los tiempos, le va planteando la realidad socio-histórica. Aquí, la democracia, el desarrollo, la humanización del trabajo, o la promoción de las liberaciones humanas, son su respuesta.

¹⁷⁵ Cf. Talcott Parsons y EDWARD A. SHILS (ed.), *Toward a General Theory of Action Theoretical Foundations for the Social Sciences*, Harper Torchbook, New York 1962, pp. 3-29.

¹⁷⁶ Decreto conciliar, *Dignitatis humanae*, 1.

¹⁷⁷ Hay quienes, ignorando la expresa enseñanza eclesial, conciben los signos de los tiempos en oposición a la Revelación, o, al menos independiente de ella. Es el caso, en el Profesor Antonio Bentué, por ejemplo. Cf. *Teología de la liberación, ¿sí o no?*, Mimeografiado, p. 2, Foro ILADES (Santiago), 15 de Julio de 1982. En todo caso, es ésta una manera barata de «superar» el supuesto «esencialismo» de la Doctrina social de la Iglesia, y de la misma Revelación, que es su último y principal fundamento (*Laborem Exercens*, 3).

Por último, el diálogo con las ciencias sociales mismas, y la adopción de sus enunciados pertinentes, contribuyen indudablemente a vigorizar la practicidad eclesial. Y esto, ya sea al ampliar en cierto modo su campo de aplicación, o al permitir — hasta donde sea posible, y siempre con la necesaria prudencia — una mayor concreción en el juicio, en vistas a situaciones que atentan a la justicia, o que ejemplifican soluciones¹⁷⁸, o son de por sí dignas de encomio¹⁷⁹.

Más ampliamente, Pablo VI señalaba que las «ciencias del hombre... pueden ampliar las perspectivas de la libertad humana, ofreciendo un campo más vasto que el que los condicionamientos ya considerados dejaban prever. Podrán también ayudar a la moral cristiana, la cual no se aventurará fácilmente en la proposición de algunos modelos sociales, acentuando, no obstante, su función crítica y promocional, al señalar el carácter relativo de comportamientos y valores que ciertas sociedades presentaban como definitivos e inherentes a la naturaleza misma del hombre» (*Octogesima Adveniens*, 40).

Ahora bien, como ocurre con la filosofía, este servicio no puede ser aceptado o asumido a-criticamente, como advierte aguda y prudentemente el mismo Pablo VI (*Ibid.* N° 38-40). Tanto más, cuanto que si bien a la «doctrina sagrada no le corresponde demostrar los principios de las otras ciencias» ella puede juzgarlos (*Suma de Teología*, I^a, q. 1, a. 6) determinar las normas teológicas que regulan la integración y la operatividad servicial de las ciencias sociales.

Lo primero que creemos poder aducir a este propósito, es que, de acuerdo a la distinción evangélica ante lo nuevo y lo viejo (*novo et vetera*), que la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* aplica a la Doctrina social de la Iglesia (N° 3)¹⁸⁰, las ciencias sociales se sitúan más bien en relación al primero de esos términos, es decir, al hecho de que esa Doctrina, «en unión vital con el Evangelio del Señor», es «siempre nueva, dado que está sometida a las necesarias y oportunas adaptaciones sugeridas por la variación de las condiciones históricas, así

¹⁷⁸ Podría, tal vez, pensarse aquí en la referencia positiva a las Organizaciones internacionales, que hace *Sollicitudo Rei Socialis* (N° 43).

¹⁷⁹ Es éste, indudablemente, el sentido del encomiástico juicio de Pio XII, en relación a la «feliz armonía entre las ventajas y los beneficios de la autonomía federativa con los del poder central», que se realiza en la democracia suiza. Radiomensaje al pueblo suizo (14 de septiembre de 1946).

¹⁸⁰ Véase, además, el N° 2 de *Laborem Exercens*, y *Mateo*, 13, 52.

como por el constante flujo de los acontecimientos en que se mueve la vida de los hombres y de las sociedades» (Ibid.)¹⁸¹.

Es esta una novedad que no vale por sí misma — insuficiente, por consiguiente. Una novedad hipotecada por lo «viejo», es decir, por lo permanente, por lo que no está *sometido* al tiempo; no cambia, no se muda.

Ahora bien, esta permanencia que caracteriza a los principios de la fe, es también, análogamente, la de las verdades fundamentales que descubre la razón natural. Y, en la conjunción de unos y otras, es aún la permanencia y «trascendencia» de los principios teológicos la que juzga a los de las «ciencias humanas», sin ser juzgada por ellos; y es lo que la Iglesia, desde el siglo XIII, ha asumido, en su Magisterio universal, sobre todo a partir de santo Tomás de Aquino¹⁸².

Es desde esta perspectiva que las normas pertinentes en relación a las ciencias sociales pueden ser explicitadas; tales como la distinción (no separación) entre lo histórico-social y lo trascendente a todo tiempo y espacio, lo cual implica, al mismo tiempo, «la primacía de lo espiritual», según la justa expresión de Jacques Maritain¹⁸³. Es precisamente el respeto de esa distinción-esencial al cristianismo (Journet; Maritain)¹⁸⁴ — lo que llevó al Concilio último a consagrar la justa «autonomía de las realidades terrenas» (*Gaudium et Spes*, 36); lo que motivó, además, la advertencia de Pablo VI de no confundir la evangelización con ninguna expresión cultural histórica (*Evangelii Nuntiandi*, 20), o aún, lo que llevó a Juan Pablo I y a Juan Pablo II,

¹⁸¹ Cf. también, *Libertatis Conscientia*, 72.

¹⁸² Los testimonios y exhortaciones pontificios positivos sobre santo Tomás, datan ya de Alejandro IV (1254-1261). Cf. J. MARITAIN, *Le docteur angélique*, pp. 197-203.

¹⁸³ Cf. *Primauté du spirituel*, Plon, Paris 1927.

¹⁸⁴ Pero ajena al islámico (Cf. LOUIS GARDET, *L'Islam. Religion et communauté*, Desclée De Brouwer, Paris 1970), al hegeliano-marxismo (cf. JEAN HYPPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris 1974, p. 525), como a cualquier inmanentismo (también el de Lévinas, desde luego). «La distinción de lo temporal y de lo espiritual aparece como una distinción esencialmente cristiana» (JACQUES MARITAIN, *Humanisme intégral*, p. 105; y CHARLES JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, p. 255, tomo I). Es sabido hasta qué punto esta distinción ha sido vapuleada por los teólogos liberacionistas, que ven allí, con Gustavo Gutiérrez, una indebida «distinción de planos», un «esquema agotado, sin respuesta ante los avances de la reflexión teológica»; el producto de una teología rígida, «superada y carente de dinamismo frente a las nuevas cuestiones que se plantean» (*Teología de la liberación*, pp. 108 y 109). En esta posición, la afirmación de que no hay sino «una sola historia» (Tesis común a esta «escuela»), no supera el «dualismo» sino integrando e identificando hasta la *confusión*. Véase, además, G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, pp. 199 y siguientes.

a recordar la irreductible identidad y especificidad del *regnum Dei*, el cual no puede ser confundido con el *regnum hominis*¹⁸⁵. Es también ese respeto de aquella distinción, «esencialmente cristiana», lo que ha provocado la firme exhortación de Pablo VI y de Juan Pablo II, a no confundir evangelización y lucha por la justicia, por muy noble y necesaria que sea esta última. Y esto, porque «no hay evangelización verdadera mientras no se anuncie el nombre, la vida, las promesas, el Reino, el misterio de Jesús de Nazaret, Hijo de Dios» (*Evangelii Nuntiandi*, 22).

Todo esto supone preservar los «derechos» de la Trascendencia, pero también los del *regnum hominis*, ya que la Trascendencia es la única garantía real del respeto debido a lo «temporal». Quien la niega, por allí mismo niega a este último, en su propia y legítima «textura», así como en sus exigencias específicas. Es lo que ocurre hoy con el impulso ideológico (y avasallador) del neo-clericalismo, que ha estado reanimando la antigua ilusión del reino de Dios en la tierra¹⁸⁶, inherente al marxismo¹⁸⁷. En el mismo sentido, las precisiones eclesiales que hemos referido implican un claro rechazo del «canto de sirena» de la utopía, «cómodo pretexto para quien quiere eludir las tareas concretas, y refugiarse en un mundo imaginario», como constataba Pablo VI, en *Octogesima Adveniens* (Nº 37). Pero, siniestro designio, también, de lo nostálgico, (si pudiera decirse en este caso) del «futuro radiante» (Zinoviev), que pretendiendo hacer al hombre libre a pesar suyo (según recomendaba ya Rousseau), quieren instaurar el «paraíso» en la tierra.

La Iglesia, tampoco mitifica una «clase», o al «pobre», para transformarlo en agente mesiánico de una cierta «salvación», (o, liberación), después de haberlo hecho sujeto privilegiado, o, más bien único, de derelicción¹⁸⁸. Si ella reconoce en los pobres a los «clien-

¹⁸⁵ Catequesis sobre la Esperanza, de Juan Pablo I (20 de Septiembre, 1978); retomada por Juan Pablo II, en su Discurso inaugural de Puebla, (I, 8).

¹⁸⁶ «La Iglesia sabe bien que *ninguna realización temporal* se identifica con el Reino de Dios», el cual, sin embargo, «se hace... presente ahora, sobre todo en la celebración del *Sacramento de la Eucaristía*, que es el Sacrificio del Señor» (*Sollicitudo Rei Socialis*, 48). La Iglesia es en la tierra, la crisálida del Reino de Dios. Cf. *Lumen Gentium*, 5.

¹⁸⁷ Cf. J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, pp. 62-67. El mesianismo utópico marxista, postula «un reino de Dios secularizado que, dándole a la historia su acabamiento terminal, permanece *en* la historia y *en* el tiempo de este mundo» (p. 67).

¹⁸⁸ Vicio común a las teologías liberacionistas. Cf. *Libertatis Nuntius*, IX.

tes» de Yavé, y a los predilectos del Señor¹⁸⁹, por lo mismo, no los manipula ideológicamente, ni los diluye en el mito. Al revés, con una osadía profética, hace del amor de predilección a los pobres la energía de la solidaridad (*Sollicitudo Rei Socialis*, 39), y «una forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana, de la cual da testimonio toda la Tradición de la Iglesia» (Ibid. N 42. Véase, además, N° 47). Esta manera de ver la cosas, «lejos de ser un signo de particularismo o de sectarismo, manifiesta la universalidad del ser y de la misión de la Iglesia» (*Libertatis Conscientia*, 68). Su predilección amorosa por los más pobres y necesitados, «no es exclusiva» (Ibid.), ni excluyente, como decían en Puebla los obispos de América Latina. (Véase también, *Libertatis Nuntius*, IV, 8).

De ahí la aberración que implica concebir ese amor por los pobres en términos de lucha de clases¹⁹⁰, y el asignarle a partir de allí a los pobres una «misión» liberadora, que no se compagina (y aún se opone) con la fe de la Iglesia, con su Tradición y con su Magisterio.

Son los pobres mismos, sin embargo, que saben, «como por instinto evangélico... cuándo se sirve en la Iglesia al Evangelio, y cuando se lo vacía y afixia con otros intereses»¹⁹¹. Ellos, que son «objeto de la predilección divina, (son) quienes comprenden mejor y como por instinto, que la liberación más radical, que es liberación del pecado y de la muerte, se ha cumplido por medio de la muerte y la resurrección de Cristo» (*Libertatis Conscientia*, 22).

Es aquí donde, en una perspectiva teológica, las liberaciones humanas (Pablo VI) encuentran su energía (*Evangelii Nuntiandi*, 35). Es lo que hace también que esas liberaciones — que se sitúan en el marco más amplio de la promoción humana (*Evangelii Nuntiandi*, 29 y 31) — tengan su principio en la libertad, que es constitutiva del hombre, y a la que está destinado, según la afirmación paulina: «es para la libertad que hemos sido liberados» (*Gálatas*, 5, 1). Así, la libertad, como origen y como fin, es causa de la liberación, y, a su vez, ésta engendra las condiciones sociales de su ejercicio. En este sentido, la liberación es «institución de libertad» (*Libertatis Conscien-*

¹⁸⁹ Cf. La Alocución de Juan Pablo II en la Favela Vidigal (Rio de Janeiro), del 2 de Julio de 1980.

¹⁹⁰ Como hace, una vez más, el liberacionismo. Cf. JOSÉ MIGUEL IBAÑEZ L., *Teología de la liberación y lucha de clases*, Ed. Universidad Católica de Chile, Santiago. Véase, además, *Libertatis Nuntius* IX, 7.

¹⁹¹ Juan Pablo II, Discurso inaugural de Puebla (28 de enero de 1979), III, 6.

tia, 23), o, si se quiere, un «conjunto de procesos que miran a procurar y garantizar las condiciones requeridas para el ejercicio de una auténtica libertad humana» (Ibid. N° 31).

En otro sentido — y porque las causas se implican mutuamente bajo distintos aspectos — es «la voluntad de ser libre... viva en cada persona» (Ibid. N° 37), la que impulsa a buscar las liberaciones humanas. A mayor profundidad aún, esa misma voluntad es engendrada por la *verdad* que hace libres (*San Juan* 8, 32). «La verdad, empezando por la verdad sobre la Redención, que es el centro del misterio de la fe, constituye así la raíz y la norma de la libertad, el fundamento y la medida de toda acción liberadora» (Ibid. N° 3).

En esto, la Iglesia no olvida que el hombre está sellado por el pecado de los orígenes, y que su capacidad de hacer el bien no anula nunca la de hacer el mal, y, así, que ninguna liberación humana puede garantizar la victoria contra la permanencia de las diversas opresiones en que se debate, y se debatirá, el hombre de todos los tiempos.

Finalmente, sin reducir todo al trabajo, ni desproporcionar su funcionalidad, pero al mismo tiempo apreciando con coraje su valor y su dignidad objetivos, la Iglesia ha llegado a ver allí *una* vía de liberación, en la medida misma en que el trabajo de por sí hace al hombre más hombre, y asumiendo que es Dios quien lo asoció en El a partir de la Creación (*Laborem Exercens*, 25), y que Jesús de Nazaret es su paradigma, al punto de ver en su propio quehacer junto a José, «el primer “evangelio del trabajo”» (Ibid.).

Conclusion

Si se lo concibe justamente, la integración de las Ciencias sociales en la Doctrina social de la Iglesia, o el uso de aquellas por parte de ésta, no implica ningún corte, o ruptura epistemológica, en su textura esencial, como lo han pretendido algunos¹⁹². El «desafío» liberacionista, que puede considerarse como un catalizador *per accidens* de esta integración, no puede — como si el liberacionismo teológico tuviera el monopolio de las ciencias sociales; o aún, como si su «me-

¹⁹² Es el *leit motiv* de todo el libro de Clodovis Boff, ya referido. Es también lo que está virtual, al menos, en los desarrollos de J.C. SCANNONE, en, *Teología de la liberación y praxis popular* (pp. 246-249).

diación de racionalidad» no fuese más ideológica que propiamente científica — llevar ni a un «maridaje» entre Doctrina Social de la Iglesia y Teología de la liberación (de signo marxista), ni a una inclusión de ésta en aquella, ni, menos, a una absorción de la Doctrina eclesial por esa «teología». Es esto último lo que implica el pensar que «lo político» «postula de hecho una reorganización interna del discurso teológico»¹⁹³; reorganización que, en esta lógica, comporta un someter, o un hipotecar el discurso teológico mismo (al menos, el de «una teología que mire a la praxis»), a la ciencias sociales y políticas, invocando que «las tareas y las practicas políticas no pueden realizarse adecuadamente más que en una comprensión exacta de su naturaleza, y... que no es posible esa comprensión más que a través de los análisis positivos de las disciplinas respectivas»¹⁹⁴. De esta forma, la Iglesia (su Magisterio, y su teología), que pensaba *servirse* de las Ciencias humanas y sociales, pasaría a ser *sometida* y *cuestionada* por ellas. ¡El «proyecto» racionalista e «iluminista» está lejos de agotar su pretensiones y sus posibilidades!

Los Acantos, 1317
Santiago (Vitacura)
Chile

¹⁹³ CLODOVIS BOFF, *Teología de lo político*, p. 40.

¹⁹⁴ *Ibid.*

Pagina bianca

SANT'AGOSTINO E LA SESSUALITÀ CONIUGALE¹

Cormac BURKE

Sommario: *L'attacco manicheo contro il matrimonio procreativo - I «bona» del matrimonio - L'esaltazione pelagiana della sessualità - Agostino ed il piacere sessuale - La concupiscenza nel matrimonio - Castità coniugale - La tradizione cattolica ed il cattivo uso del corpo - Conoscenza sessuale e verità - L'imperfezione del rapporto sessuale coniugale non-procreativo - Neo-dualismo*

Nessuno ha mai messo in dubbio la genialità del pensiero di Sant'Agostino. Ciò nonostante, alcuni sostengono che non era privo di una vena di pessimismo, specialmente per quanto concerne la sessualità umana; e che l'influenza successiva di Agostino — in proporzione alla sua genialità — avrebbe segnato la dottrina della Chiesa, fino ai nostri giorni, con un'etica sessuale insufficiente e negativa. Tale giudizio — a mio parere — non è giusto né verso Sant'Agostino né verso la dottrina cattolica sulla morale sessuale.

Come accade per ogni uomo, le esperienze della sua vita lasciarono traccia nel pensiero di Sant'Agostino, ma nel manicheismo del primo periodo si deve riconoscere un'ombra oscura dalla quale si era

¹ Il tema è stato molto dibattuto negli ultimi decenni: Cf. D. FAUL, *Saint Augustine on Marriage*, «Augustinus» 12 (1967), pp. 165-180; F.J. THONNARD, *La morale conjugale selon saint Augustin*, «Revue des Etudes Augustiniennes» 15 (1969), pp. 113-131; M. ALBA, *En torno a una interpretación agustiniana*, «Augustinus» 15 (1970), pp. 3-18; L.E. SAMEK, *Sessualità, matrimonio e concupiscenza in sant'Agostino*, «Studia Patristica Mediolanensia», 5, (1976), pp. 212-272. Poiché il dibattito continua, questo contributo di un canonista e moralista può offrire qualche chiarimento.

liberato, anziché una fonte permanente di pessimismo². Dal momento in cui iniziò a camminare alla luce della fede, la sua visione della realtà si arricchì sempre più di acutezza e profondità, come conseguenza dei suoi sforzi — tra innumerevoli controversie — per stabilire la verità in un equilibrio fra due estremi: il manicheismo da un lato ed il pelagianesimo dall'altro.

L'attacco manicheo contro il matrimonio procreativo

Una prima accusa alla dottrina agostiniana sul matrimonio è quella secondo cui si centrerrebbe soltanto sulla sua dimensione procreativa, escludendo altri aspetti. Senza dubbio per Sant'Agostino il matrimonio è fondamentalmente una società procreativa e risulta più facile capire questa enfasi se si tiene conto dei principi manichei contro i quali dovette combattere: dal momento che il corpo, nella visione dualista dei manichei, è opera del demonio, la propagazione del corpo è un male; anche il matrimonio è un male, in quanto mezzo della procreazione. A sua volta l'attività sessuale, attuata in maniera da evitare il concepimento ha poca importanza³, poiché riguarda solo il corpo e non lo spirito.

Alla posizione manichea secondo la quale il matrimonio è un male alla stessa stregua della procreazione, il Vescovo di Ippona contrappone la tesi opposta: è proprio la bontà della procreazione che rende buono il matrimonio⁴. Da ciò si spiega la sua insistenza sulla finalità generatrice della sessualità⁵.

Ad ogni modo, anche quando la difesa del matrimonio avanzata da Sant'Agostino si focalizzava sulla sua finalità procreatrice, è inesatto pensare che non considerasse, secondo l'espressione moder-

² Cf. E. SCHMITT, *Le mariage chrétien dans l'oeuvre de Saint Augustin*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1983, pp. 107 ss.

³ «Non siete voi che considerate la procreazione dei figli come qualcosa di più abominevole della coabitazione stessa?»: «nonne vos estis qui filios gignere, eo quod animae ligentur in carne, gravius putatis esse peccatum quam ipsum concubitum?» *De moribus Manich.* c. 18, n. 65 (PL 32, 1372).

⁴ «Non enim concubitum, sed ut longe ante ab Apostolo dictum est (1 Tm 4, 3), vere nuptias prohibetis, quae talis operis una est honesta defensio» *De moribus Manich.* c. 18, n. 65 (PL 32, 1372). Cf. *Contra Faustum Manich.*, lib. 30, c. 6 (PL 42, 494).

⁵ Cf. D. COVI, *El fin de la actividad sexual según San Agustín*, «Augustinus» 17 (1972), p. 58; SAMEK, *op. cit.*, p. 232.

na, il carattere «personalista» della relazione coniugale. Già nel suo trattato sulla continenza troviamo un'energica difesa della bontà delle differenze sessuali e della unione tra marito e moglie⁶. In questo senso è particolarmente significativa l'opera «De bono coniugali», che scrisse per respingere l'accusa di manicheismo formulata da Gioviano contro i cattolici. Nel primo capitolo di questa opera egli espone con chiarezza i principi basilari sui quali desidera fondare la bontà del matrimonio: il carattere socievole della natura umana ed il vincolo solidale dell'amicizia tra gli uomini. Solo dopo aver chiarito che la socievolezza umana incontra la sua prima espressione naturale proprio nella società coniugale, indica ciò che contraddistingue la relazione matrimoniale: essa unisce l'uomo e la donna non per mera amicizia, bensì in una società procreatrice⁷.

In altri passi della stessa opera — sempre nell'idea che il matrimonio è fundamentalmente orientato verso la procreazione — si trovano chiare espressioni di ciò che può chiamarsi un'analisi personalista dell'unione coniugale. Agostino afferma esplicitamente che esistono altri fini nel matrimonio, oltre la procreazione, dai quali deriva la sua bontà. «Ci si può ragionevolmente chiedere — scrive — perché è buono il matrimonio. A me sembra che esso non si fondi solo sulla procreazione dei figli, ma anche sulla società naturale costituita da entrambi i sessi»⁸. E descrive la mutua fedeltà come «la prima società degli uomini in questo mondo visibile ed effimero»⁹. Insiste sul valore dell'amore tra marito e moglie e su come l'«ordo caritatis» unisce perfino coloro i quali l'età o la sorte possono aver privato dei figli: «Nel vero e ottimo matrimonio, nonostante gli anni, e sebbene tra l'uomo e la donna l'ardore della giovinezza sia svanito, continua in pieno vigore, tra lo sposo e la sposa, l'ordine della cari-

⁶ *De cont.* c. 9, n. 23 (CSEL 41, 168 ss.).

⁷ «Sociale quiddam est humana natura, magnumque habet et naturale bonum vim quoque amicitiae... Prima itaque naturalis humanae societatis copula vir et uxor est... Consequens est connexio societatis in filiis, qui unus honestus fructus est, non coniunctionis maris et feminae, sed concubitus. Poterat esse in utroque sexu, etiam sine tali commixtione... amicalis quaedam et germana coniunctio» *De bono coniug.*, c. 1 (PL 40, 373).

⁸ «bonum coniugii... cur sit bonum merito quaeritur: Quod mihi non videtur propter solam filiorum procreationem, sed propter ipsam etiam naturalem in diverso sexu societatem» *De bono coniug.*, c. 3, n. 3 (PL 40, 375).

⁹ «Quae prima est humani generis in ista mortalitate societas» c. 6, n. 6 (PL 40, 377).

tà»¹⁰. Egli presenta la fedeltà come uno scambio di mutuo rispetto e servizio¹¹, ed insiste anche che «i corpi dei coniugi sono santi quando si mantengono fedeli tra loro e a Dio»¹². E nel suo trattato successivo sulla vedovanza afferma: «Il bene del matrimonio è sempre qualcosa di buono. In altri tempi, nel popolo di Dio, il matrimonio era obbedienza alla legge, mentre adesso è rimedio alla debolezza e, per alcuni, consolazione della natura umana»¹³.

I «bona» del matrimonio

Come risulta da questi passi Sant'Agostino è cosciente non solo della finalità procreatrice del matrimonio, ma anche del suo valore unitivo. Ora, secondo me la dottrina agostiniana dei «bona» matrimoniali — «proles», «fides», «sacramentum»¹⁴ — deve analizzarsi non solo in un contesto meramente istituzionale (come si è solito fare), ma per l'appunto anche in termini personalisti.

In 1500 anni la sua penetrante analisi dei «bona» non ha perso di rilievo¹⁵. Non è responsabile Sant'Agostino del fatto che essi siano stati successivamente inseriti in (ed appropriati per) una comprensione canonica e istituzionale piuttosto ristretta del matrimonio, che poneva l'accento sull'aspetto dell'obbligo che comporta ogni «bonum» e che si interessava principalmente delle conseguenze giuridiche della sua *esclusione*. Mi sembra fuor di dubbio che questa preoccupazione della obbligatorietà dei «bona» abbia contribuito a porre in secondo piano la loro reale *bontà*. Sant'Agostino non ha presentato i

¹⁰ «Nunc vero in bono licet annoso coniugio, etsi emarcuit ardor aetatis inter masculum et feminam, viget tamen ordo caritatis inter maritum et uxorem» c. 3, n. 3 (PL 40, 375).

¹¹ «fides honoris et obsequiorum invicem debitorum» *ibid.*

¹² «Sancta sunt ergo etiam corpora coniugatorum, fides sibi et Domino servatium» c. 11, n. 13 (CSEL 41, 204).

¹³ «Nuptiarum igitur bonum semper est quidem bonum; sed in populo Dei fuit aliquando legis obsequium; nunc est infirmitatis remedium, in quibusdam vero humanitatis solatium» *De bono vid.*, c. 8, n. 11 (CSEL 41, 317).

¹⁴ *De bono con.* c. 24, n. 32 (CSEL 41, 227); *De nupt. et conc.* I, c. 17, n. 19 (PL 44, 424); *De Gen. ad litt.*, lib. IX, 7, (CSEL 28, 275); *De pecc. orig.*, c. 34, n. 39 (CSEL 42, 197); *De sancta virginitate*, c. 12, n. 12 (CSEL 41, 244-245).

¹⁵ Cf. B. ALVES PEREIRA, *La doctrine du mariage selon saint Augustin*, Paris 1930; A. REUTER, *Sancti Aurelii Augustini doctrina de bonis matrimonii*, Romae 1942; SAMEK, *op. cit.*, pp. 215-218.

«bona» principalmente come obblighi, ma come valori, come benedizioni: «Che queste benedizioni nuziali siano oggetto di amore: la prole, la fedeltà, il vincolo indissolubile... Che chiunque vuole elogiare le nozze, elogi queste benedizioni nuziali»¹⁶. Per lui, ognuna delle proprietà essenziali della società coniugale — l'esclusività, la stabilità, la procreatività — è un *bene* che conferisce dignità al matrimonio e che dimostra quanto profondamente esso risponda alle aspirazioni innate della natura umana, potendo pertanto gloriarsi di questa bontà: «È questo il bene dal quale il matrimonio deriva la sua gloria: la prole, la casta fedeltà, il vincolo indissolubile»¹⁷.

La bontà ed il valore della fedeltà sono ovvi. «Tu sei unico per me»: è la prima affermazione veramente personalizzata dell'amore coniugale, eco delle parole che Dio rivolge ad ogni uomo, attraverso il profeta Isaia: «Meus es tu!» — «Sei mio»¹⁸.

La bontà ed il valore del vincolo indissolubile sono chiari: avere un focolare ed un rifugio stabili, sapere che il mutuo appartenersi deve durare per tutta la vita. Tutto ciò è naturale e molto attraente per la persona umana, la quale sa che ci richiederà sacrificio e lo accetta perché ne vale la pena. «È naturale per il cuore umano accettare sacrifici, perfino quando comportino difficoltà, per amore verso un ideale e soprattutto per amore verso una persona»¹⁹.

C'è infine un valore naturale, un bene veramente personalista nell'unione che, per la sua fecondità, è capace di soddisfare il naturale desiderio dell'auto-perpetuazione e della perpetuazione dell'amore coniugale, nella prole²⁰.

Vista sotto questa prospettiva, la dottrina agostiniana dei tre «bona» risulta veramente personalista. Se abbiamo perso in gran parte questa coscienza positiva dei valori fondamentali del matrimonio, se tendiamo troppo facilmente a considerare ciò che c'è di oneroso an-

¹⁶ «In nuptiis tamen bona nuptialia diligentur, proles, fides, sacramentum... Haec bona nuptialia laudet in nuptiis, qui laudare vult nuptias» *De nupt. et conc.* I, c. 17, n. 19 (CSEL 42, 231-232); cf. c. 21, n. 23.

¹⁷ «illud esse nuptiarum bonum, unde gloriantur nuptiae, id est proles, pudicitia, sacramentum» *De pecc. orig.*, c. 37, n. 42 (CSEL 42, 200).

¹⁸ Is 43, 1.

¹⁹ GIOVANNI PAOLO II, Udienza Generale, 28 aprile 1982: cf. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V, 1 (1982), p. 1344.

²⁰ Cf. la conferenza dell'autore: *The Goodness of the «Bonum Proles»* (presentata nel «Princeton University Symposium on *Humanae Vitae*»: 7-12 agosto 1988), in «International Review», vol. XII, n. 3 (1988), pp. 181 ss.

ziché di buono e attraente nella unione esclusiva, permanente e feconda tra l'uomo e la donna, è a noi, e non a Sant'Agostino, che si potrebbe attribuire un eventuale pessimismo.

L'esaltazione pelagiana della sessualità

Gli scritti di Sant'Agostino sulla sessualità e sul matrimonio erano diretti non solo contro le opinioni negative dei manichei, ma anche contro quelle troppo ottimiste dei pelagiani. Esaminando le sue opere anti-pelagiane è altrettanto importante tener conto della natura e dei termini di una controversia nella quale Sant'Agostino si proponeva di difendere una visione cristiana della morale sessuale contro una sua esaltazione naturalista.

Ciò che ci interessa di più, nella sua polemica con i pelagiani, è la natura della concupiscenza. I pelagiani sostenevano che essa è un bene naturale²¹, e che sono cattivi soltanto i suoi eccessi²². Sant'Agostino sostiene invece che essa è una malattia o disordine in se stessa²³ che accompagna l'uomo come conseguenza del peccato originale.

Agostino considera le imperfezioni dell'uomo, nel suo stato attuale, alla luce della sua prima creazione e del suo destino eterno. In questo punto della sua dottrina — è importante ricordarlo — segue le orme di S. Paolo che, nella sua lettera ai Romani, si era lamentato vivacemente della concupiscenza, frutto del peccato, che lo manteneva schiavo, e che con tanta espressività manifestava l'ansia di vedersi liberato dalla legge del peccato dimorante nelle sue membra²⁴.

Non c'è niente di manicheo nell'atteggiamento di Agostino verso il corpo, ma non per questo egli ignora che «il nostro corpo grava sull'anima»²⁵ e, come S. Paolo, anela alla liberazione. È particolarmente cosciente che la sessualità si trova in una situazione di disor-

²¹ *Contra Jul. Pel.* IV, c. 21 (PL 45, 1348).

²² *De nupt. et conc.* II, c. 19, n. 34 (CSEL 42, 287).

²³ Cf. *De nupt. et conc.* II, c. 32, n. 54 (CSEL 42, 311); *Contra Jul. Pel.* V, c. 39 (PL 44, 807).

²⁴ Rm 7: 8, 23-24; cf. Gal 5: 17.

²⁵ In riferimento a Rm 7, 24: «Ubi quid intellecturi sumus, nisi quia corpus quod corrumpitur, aggravat anima?» *De nupt. et conc.* I, c. 31, n. 35 (PL 44, 433).

dine rispetto al suo disegno originale ed ha nostalgia di quella situazione del Paradiso nella quale l'appetito sessuale non era soggetto alla libido²⁶ ed i rapporti coniugali sarebbero stati possibili senza il dominio dell'istinto sulla mente, sulla volontà e sull'amore.

Come Paolo, Agostino non usava mezzi termini. Probabilmente per questo è facile estrapolare dal contesto alcune delle sue affermazioni sulla concupiscenza. Ed è proprio quello che fece il vescovo pelagiano Giuliano di Eclanum al quale dobbiamo essere grati, in un certo senso, perché ha dato spunto all'opera di Sant'Agostino «De nuptiis et concupiscentiis», nella quale la preoccupazione del Santo di chiarire molti degli aspetti più delicati del suo pensiero ci aiuta a comprenderlo meglio.

Agostino ed il piacere sessuale

Giuliano aveva tergiversato sulla censura della concupiscenza fatta da Sant'Agostino come se implicasse un giudizio negativo sull'attrazione tra i sessi o sul piacere sessuale provato durante il rapporto coniugale. Agostino respinge energicamente l'accusa secondo cui egli avrebbe condannato le differenze sessuali, la loro unione o la loro fecondità: «Ci chiede se sono le differenze sessuali, o la loro unione o la stessa fecondità ciò che attribuiamo al diavolo. Rispondiamo che non è in causa nessuna di queste qualità perché la differenziazione sessuale corrisponde ai corpi dei genitori, mentre l'unione tra loro corrisponde alla procreazione dei figli ed il loro frutto alla benedizione di cui gode l'istituto del matrimonio. Ma *tutte queste realtà sono di Dio...*»²⁷. E più tardi ripete che non ha niente da obiettare all'encomio fatto da Giuliano (per conquistare gli spiriti meno maturi) «delle opere di Dio, cioè il suo elogio della natura uma-

²⁶ *De nupt. et conc.* I, c. 27, n. 30 (CSEL 42, 242); *De civ. Dei* XIV, c. 23, c. 24 (CSEL 40(2), 47 ss.); *Contra Jul. Pel.* III, c. 25, n. 57 (PL 44, 731-732); *De Gen ad litt.* IX, c. 10, n. 18 (CSEL 28, 278-280).

²⁷ «Vides igitur quemadmodum nos interroget... utrum diversitatem sexuum dicamus ad diabolum pertinere an commixtionem an ipsam fecunditatem. Respondemus itaque: nihil horum, quia et diversitas sexuum pertinet ad vasa gignentium et utriusque commixtio ad seminationem pertinet filiorum et ipsa fecunditas ad benedictionem pertinet nuptiarum» *De nupt. et conc.*, II, c. 5, n. 14 (CSEL 42, 265).

na, del seme, del matrimonio, della unione dei sessi e dei suoi frutti: *perché tutte queste opere sono buone*²⁸.

Quando Agostino condanna la concupiscenza, pertanto, non condanna nessuno di questi valori — dati da Dio — della sessualità. Ma c'è un altro punto che è opportuno sottolineare: Sant'Agostino esprime chiaramente che quello che egli considera come il disordine della concupiscenza non può identificarsi nemmeno con il *piacere* sessuale.

Occorre porre in rilievo tale punto poiché, considerando l'energica critica rivolta da Agostino verso coloro che si lasciano trasportare dalla concupiscenza, un lettore superficiale potrebbe concludere che sta criticando la ricerca del piacere nella unione coniugale, sebbene una lettura più attenta dimostri che non è così.

In un passo del «De bono coniugali» nel quale paragona la nutrizione alla generazione, aveva insistito nell'affermazione secondo cui il piacere sessuale cercato moderatamente e razionalmente non è, né può essere concupiscenza²⁹. In un altro passo contrappone il piacere lecito dell'abbraccio coniugale al piacere illecito della fornicazione³⁰. Nella sua controversia con Giuliano, chiarisce che non critica il piacere, «in quanto anche il piacere può essere onesto»³¹. Per di più esprime la sua soddisfazione quando Giuliano ammette che il piacere può essere tanto lecito che illecito³².

C'è un passo particolarmente interessante che chiarisce il metodo con il quale risponde al suo avversario, senza permettergli che

²⁸ «Insinuare se nititur cordibus parum intelligentium laude operum divinatorum, hoc est laude naturae humanae, laude seminis, laude nuptiarum, laude utriusque sexus commixtionis, laude fecunditatis, quae omnia bona sunt. Nolo enim dicere: laude libidinis, quia eam et ipse nominare confunditur, ut aliud aliquid, non ipsam laudare videatur» *De nupt. et conc.* II, c. 26, n. 42 (CSEL 42, 295).

²⁹ «Et utrumque non est sine delectatione carnali, quae tamen modificata et temperantia refrenante in usum naturalem redacta libido esse non potest» *De bono coniug.* c. 16, n. 18 (CSEL 41, 210).

³⁰ «Delectant coniugales amplexus: delectant etiam meretricum. Hoc licite, illud illicite». *Sermo* 159, c. 2, n. 2 (PL 38, 868-869).

³¹ «Quia potest voluptas et honesta esse...» *De nupt. et conc.* II, c. 9, n. 22 (CSEL 42, 274).

³² «Satis est nobis, quod confitearis aliam esse illicitam, aliam licitam voluptatem. Ac per hoc mala est concupiscentia quae indifferenter utrumque appetit, nisi ab illicita voluptate licita voluptate frenetur» *Contra Jul. Pel.* VI, c. 16, n. 50 (PL 44, 852); cf. *ib.* IV, c. 2, n. 7 (PL 44, 739).

gli attribuisca affermazioni che non ha fatto o posizioni che non sostiene. È d'accordo con l'enumerazione giuliana degli aspetti del rapporto sessuale che, formando parte della creazione divina, meritano elogio; ma non è disposto a concedere di più.

Quando Giuliano afferma — come se Agostino lo avesse negato — che il rapporto sessuale coniugale, con i suoi aspetti di intimità, di *piacere*, di inseminazione, appartiene a Dio e deve essere lodato, Agostino indica che questi «argomenti» — dixit «cum calore»; dixit «cum voluptate»; dixit «cum semine» — non fanno al caso in quanto Agostino stesso è pienamente d'accordo che si tratti di realtà buone date da Dio. Ma — aggiunge — Giuliano, affermando tutto questo (cercando di assegnarsi dei punti che io mai ho posto in dubbio) non osa menzionare ciò che io ritengo non sia buono in questa relazione coniugale: la concupiscenza carnale o *libido*³³.

Prima di considerare più approfonditamente ciò che Sant'Agostino intende per concupiscenza carnale, è opportuno ricordare gli aspetti principali di cui si è parlato finora. I beni essenziali del matrimonio — la prole, la fedeltà, il vincolo indissolubile — sono energeticamente difesi da Sant'Agostino, che li presenta come benedizioni dello stato matrimoniale. Egli insiste anche sulla bontà delle differenze sessuali, della intimità e del piacere della copula coniugale: tutte realtà date da Dio.

Il disordine che Agostino intende segnalare si trova nell'appetito sensibile (che è anche buono in sé³⁴), e si riscontra in particolare modo nel campo della sessualità. Le sue riserve, pertanto, riguardano non la bontà del matrimonio, ma la forza e l'effetto della «libido» o «concupiscentia carnis» che, afferma, «non è un bene procedente dalla essenza del matrimonio, ma un male, conseguenza del peccato originale»³⁵.

³³ Il brano intero è: «Ista», inquit, «corporum commixtio cum calore, cum voluptate, cum semine a Deo facta et pro suo modo laudabilis adprobatur» ... Dixit «cum calore», dixit «cum voluptate», dixit «cum semine», non tamen dicere ausus est «cum libidine». Quare, nisi quia nominare erubescit, quam laudare non erubescit?» *De nupt. et conc.* II, c. 12, n. 25 (CSEL 42, 277). Sull'evoluzione del pensiero di Agostino nella concupiscenza e sulla libidine vedi SCHMITT, *op. cit.*, pp. 94-105.

³⁴ *Op. imperf. c. Jul.* IV, c. 29 (PL 45, 1353).

³⁵ «Non enim est ex naturali conubio veniens bonum, sed ex antiquo peccato accidens malum» *De nupt. et conc.* I, c. 17, n. 19 (CSEL 42, 232).

La concupiscenza nel matrimonio

Che cosa è, allora, per Sant'Agostino la concupiscenza carnale se non è il piacere della copula sessuale?³⁶ Essa è quella «disobbedienza della carne», per la quale la volontà umana «ha perso addirittura il potere che le è proprio sulle sue membra»³⁷: «quell'appetito carnale che conduce l'uomo a cercare sensazioni, per il piacere che procurano, sia che lo spirito acconsenta sia che si opponga» ad esso³⁸. È questo aspetto disordinato del desiderio sessuale che si sottrae dalla volontà dell'uomo e dall'ordine razionale dell'appetito sessuale: che fa sì che esperimenti il desiderio sessuale nei momenti in cui è impossibile o non lecito soddisfarlo; che confonde il suo senso morale, ispirandogli azioni che la sua mente riprova, comportamenti che dovrebbero essere giudicati «non concupiscendo, sed intelligendo»³⁹. In una parola, la concupiscenza è la tendenza trascinante che cerca il piacere indipendentemente dalla ragione o dalla volontà⁴⁰.

Sicuramente pochi si sarebbero opposti a Sant'Agostino se egli si fosse accontentato di presentare, come esempi della concupiscenza, il fenomeno della fornicazione o quello dell'adulterio. Ma non possiamo né vogliamo sottacere che egli parla della concupiscenza *nello stesso matrimonio*, nell'esercizio delle relazioni coniugali. Una delle idee che ripete spesso è che, perfino nell'uso lecito del matrimonio, un *male* è presente, che i coniugi casti utilizzano bene⁴¹.

³⁶ E se, pertanto, non è neppure il desiderio *razionale* del piacere.

³⁷ «...etiam in membra propria proprium perdidisset imperium» *De nupt. et conc.* I, c. 6, n. 7 (CSEL 42, 219); cf. *De Gen. ad litt.* IX, 10 ss. (CSEL 28, 278 ss.).

³⁸ «Libido autem sentiendi est, de qua nunc agimus, quae nos ad sentiendum, sive consentientes mente, sive repugnantes, appetitu carnalis voluptatis impellit» *Contra Iul. Pel.* IV, c. 14, n. 65 (PL 44, 770).

³⁹ *Op. imperf. c. Jul.*, IV, 69 (PL 45, 1379).

⁴⁰ Sembra più opportuno descrivere la concupiscenza come «un manque de contrôle de la raison et de la volonté sur les mouvements des organes sexuels» (E. SCHMITT, *op.cit.*, p. 95), piuttosto che semplicemente come «the passionate, uncontrolled element in sexuality» (G. BONNER, *St. Augustine of Hippo*, Canterbury Press, 1986, p. 375). Le passioni dell'uomo fanno parte della sua natura, anche nel suo stato originale. Ciò che caratterizza la concupiscenza non è l'elemento passionale, bensì la mancanza di controllo.

⁴¹ Cf. *De nupt. et conc.* II, c. 21, n. 36 (CSEL 42, 290); *De pecc. origi.* c. 37, n. 42 (CSEL 42, 200); *De cont.* c. 12, n. 27 (CSEL 41, 117); *Contra Iul. Pel.* V, c. 16, (PL 44, 819), etc. cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *Suppl.*, q. 41, art. 3 ad 4.

Per alcuni questa sola idea è sufficiente per giustificare l'affermazione che Sant'Agostino mantiene una posizione manichea in relazione alla sessualità. Ritengo, al contrario, che può dimostrarsi non solo che le sue tesi sono veramente cristiane, ma che contengono verità di grande perspicacia ed utilità per l'orientamento sia delle persone sposate che di quelle celibi.

Una parte dell'argomentazione di Sant'Agostino consiste nel fatto che nessuno ha vergogna di ciò che è *totalmente* buono⁴² e si serve di questo punto per dimostrare che *qualche* elemento di disordine accompagna l'atto coniugale. In particolare argomenta che, anche quando risulta per tutti conveniente compiere le proprie azioni oneste alla luce del giorno, non è questo il caso dell'atto coniugale che — pur essendo onesto — i coniugi *si vergognerebbero di compiere in pubblico*: «E come mai ciò accade, se non perché quello che per sua natura è onesto, si realizza in maniera tale che l'accompagna una vergogna derivata dalla conseguenza del peccato?»⁴³.

Come mai i coniugi, che non hanno nessun problema per esprimere pubblicamente il mutuo affetto attraverso uno sguardo o un sorriso si vergognerebbero di compiere l'atto coniugale davanti agli altri incluso — anche l'esempio è di Sant'Agostino — davanti ai propri figli?

La spiegazione si trova in parte nella natura imperiosa dell'impulso sessuale, alla radice del quale esiste un elemento ambivalente che penetra perfino nella sessualità coniugale⁴⁴. L'ambiguità appare nello stesso atto coniugale: nel fatto che ciò che deve essere un

⁴² «Cum debeat neminem pudere quod bonum est» *De nupt. et conc.* II, c. 21, n. 36 (CSEL 42, 290).

⁴³ «Unde hoc, nisi quia sic geritur quod deecat ex natura, ut etiam quod pudeat comitetur ex poena?» *De civ. Dei*, XIV, c. 18 (CSEL 40, 41); cf. *Contra duas Ep. Pelag.* I, c. 16, n. 33 (CSEL 60, 450). Alcune espressioni meno esatte di Sant'Agostino che si riscontrano quando parla della concupiscenza, e che apparentemente comportano l'implicazione di una colpa personale, sono corrette da S. Tommaso d'Aquino che insegna chiaramente che la concupiscenza permane in noi come un difetto («poena») che accompagna la nostra natura decaduta e non si configura come una mancanza morale («culpa»): «non est malum culpae, sed poena tantum, quae est inobedientia concupiscentiae ad rationem» (*Suppl.* q. 49, art. 4 ad 2).

⁴⁴ Che esista qualcosa nella sessualità coniugale che deve purificarsi, è una verità espressamente ricordata dal Convilio Vaticano II quando parla di come «il Signore si è degnato di sanare questo amore» — anche nelle sue espressioni fisiche — «perfezionarlo e elevarlo» (*Gaudium et Spes*, n. 49; cf. *Familiaris consortio*, n. 3). La grazia divina è necessaria per sanare le ferite della concupiscenza sessuale: cfr. F.-J. THONNARD, *La morale conjugale selon saint Augustin*, op. cit., p. 131.

atto esclusivo di amore può ridursi ad un atto di mero egoismo: ciò che deve essere la massima espressione fisica dell'auto-donazione e della donazione all'altro — piena pertanto di delicatezza — può ridursi ad un atto essenzialmente centrato in sé e teso a soddisfare un poderoso impulso verso il mero piacere fisico.

I coniugi che si amano sinceramente non hanno difficoltà a riconoscere questo elemento che — nella loro mutua relazione — richiede purificazione. Essi sentono la necessità di moderare e frenare la forza che li attrae, in maniera che possano unirsi in un atto che sia di vera donazione mutua e non di mera conquista simultanea. Non possono pertanto abbandonarsi troppo leggermente all'intimità, poiché in essa sono messi alla prova, per lo meno davanti ai propri occhi. È naturale e logico che non vogliano sottoporre questa prova alla verifica degli altri.

Bisogna anche tenere presente che l'impulso sessuale, oltre ad essere imperioso, tende ad essere indiscriminato; facilmente si separa dall'amore, attraendo la persona in una direzione che l'amore non può o non deve seguire. Potrebbe essere il caso, per esempio, della persona celibe che si sente fortemente attratta verso il marito o la moglie di un amico. Sposandosi non si eliminano queste difficoltà: anche una persona sposata può, ad un tratto, essere tentata da un desiderio sessuale — non cercato e comunque apparentemente incontrollabile — verso una terza persona. Nella stessa vita matrimoniale, tra marito e moglie, il desiderio può sopravvenire in un momento in cui non si può soddisfare o può deviare verso una direzione che non è lecito seguire. Il marito che ama la moglie può trovarsi a volte in questa situazione: è cosciente che la moglie non desidera avere rapporti sessuali mentre lui o, per precisione, il suo istinto, li desidera. Vorrebbe che l'istinto sessuale fosse più sottomesso alla volontà, al controllo della ragione, ma sperimenta che il suo istinto non obbedisce tanto facilmente, per cui egli deve tenerne conto e fare sì che si sottometta. Questa difficoltà, «questa lotta tra la volontà e la libido»⁴⁵, questa presenza minacciosa — anche nel matrimonio — dell'egoismo sessuale costituisce il male della concupiscenza che, secondo Sant'Agostino, le persone sposate devono imparare ad usare bene.

⁴⁵ «Hanc voluntatis et libidinis rixam» *De civ. Dei* XIV, c. 23, n. 3 (CSEL 40, 49).

Castità coniugale

Questo disordine della concupiscenza, che nella condizione umana accompagna il bene del matrimonio, è riscattato dalla virtù della castità. Si può riassumere il pensiero di Sant'Agostino su questo punto in una sola frase, nella quale distingue «la bontà del matrimonio dal male della concupiscenza carnale, che la castità coniugale usa bene»⁴⁶.

Che cosa sia per Sant'Agostino la castità coniugale si desume dai suoi commenti sul racconto — del libro della Genesi — che narra il comportamento di Adamo ed Eva prima e dopo la caduta. Essi inizialmente erano nudi e non ne provavano vergogna (Gn 2, 25): «non perché non potessero vedere, ma perché contemplando i loro corpi non sentivano nulla di cui vergognarsi»⁴⁷. In quello stato di natura integra, Adamo ed Eva non avevano sperimentato niente di disordinato — nessun elemento di egoismo — nella reciproca attrazione coniugale. Le occasioni di avere rapporti coniugali sarebbero state determinate non dal mero istinto, ma dalla loro intelligenza e volontà, ed avrebbero corrisposto pienamente e connaturalmente al proprio significato di mutua donazione nell'esercizio del loro potere di procreare. «Se non ci fosse stato nessun peccato l'uomo sarebbe stato generato dagli organi della generazione, ubbidienti come le altre membra ad una volontà tranquilla e ordinata»⁴⁸.

Sant'Agostino sottolinea la reazione dei nostri progenitori, quando, dopo aver peccato, scoprirono che il desiderio sessuale sembrava essersi disgiunto dalla coniugalità: la vergogna li spinse a coprire i loro corpi e si vestirono. È importante segnalare che, nonostante fossero marito e moglie e si trovassero soli, fu tra loro due — nei loro reciproci rapporti — che la vergogna si fece presente. Non si trattava della vergogna di essere marito e moglie né tantomeno di esprimere il loro affetto coniugale; si trattava di un elemento nuovo che

⁴⁶ «Nuptiarum bonum a concupiscentiae carnalis malo, quo bene utitur pudicitia coniugalis» *De nupt. et conc.* II, Prefazio (PL 44, 435-436); cf. *Op. Imperf. c. Jul.* Prefazio (CSEL 85/1, 3).

⁴⁷ «Non quia non videbant, sed quia nihil unde confunderentur in membris sentiant, quae videbant» *De nupt. et conc.* I, c. 5, n. 6 (CSEL 42, 218).

⁴⁸ «...Si peccatum non praecessisset, tranquillae voluntati obedientibus sicut cetera membra genitalibus seminaretur homo» *De nupt. et conc.* II, c. 7, n. 17 (CSEL 42, 270); cf. *ibid.* c. 22, n. 37; c. 31, n. 53.

minacciava la purezza che avevano sperimentato nei loro rapporti originari.

Per effetto della concupiscenza l'uomo e la donna sono assorbiti in modo eccessivo dagli aspetti fisici della sessualità e dalla sua attrazione esteriore. In tale condizione risulta più difficile raggiungere, «vedere» e comprendere il senso interiore, la vera sostanza e l'autentico valore delle differenze e complementarità sessuali. I nostri progenitori, nello stato della primitiva creazione, avevano quella visione più profonda e più piena. Ciascuno di loro era in condizione di contemplare con gioia e tranquillità la nudità dell'altro senza che l'attrazione o la comprensione sessuale — l'arricchimento sessuale — fosse turbato da un eccessivo impatto corporale. L'atto di coprire le loro nudità dopo la caduta fu una reazione naturale diretta a difendere la limpidezza della loro visione, la loro capacità di contemplare la reciproca sessualità nella pienezza del suo significato «sponsale», senza correre il rischio di essere abbagliati dal solo aspetto fisico⁴⁹.

Nella reazione di Adamo ed Eva si scopre la «pudicitia coniugalis»: una certa modestia o riservatezza tra marito e moglie che deriva dalla loro vigilanza di fronte a ciò che non onora il mistero della loro reciproca sessualità e che non si realizza conformemente alle leggi che la loro ragione vi scopre: una tendenza che è tentazione di usare, anziché di rispettare l'altro. Adamo ed Eva offrono un primo esempio della castità coniugale, prendendo quelle precauzioni finalizzate a preservare il loro mutuo amore dall'egoismo di quell'istinto «che non obbedisce con prontezza neppure alla volontà dei coniugi casti»⁵⁰.

Il comportamento di Adamo ed Eva esemplifica quel senso di vergogna che, dato lo stato attuale della nostra natura, è ora proprio di tutti gli uomini⁵¹.

Il loro comportamento può dunque costituire un chiaro insegnamento: se le persone sposate non osservano una certa moderazione

⁴⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Udienza Generale*, 2 gennaio, 1980: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, III, 1 (1980), pp. 11-15.

⁵⁰ «ita ut ipsis quoque pudicis ad nutum non obtemperet coniugatis» *De nupt et conc.* II, c. 35, n. 59 (CSEL, 42, 318).

⁵¹ «Hoc pudoris genus, haec erubescendi necessitas certe cum omni homine nascitur et ipsis quodammodo naturae legibus imperatur, ut in hac re verecundentur etiam ipsa pudica coniugia» *Contra Duas Ep. Pelag.* I, c. 16, n. 33 (CSEL 60, 450).

nelle loro relazioni coniugali, può essere minato sia il mutuo rispetto che deve caratterizzare il loro amore, sia l'autentica libertà con la quale la loro reciproca donazione sponsale dovrebbe effettuarsi⁵².

La tradizione cattolica ed il cattivo uso del corpo

Com'è evidente, la castità non si applica soltanto nella vita matrimoniale. Un'esperienza parallela a quella di Adamo ed Eva forse potrebbe essere quella di una coppia adolescente in cui la prima attrazione di un amore completamente idealista improvvisamente cede il passo alla consapevolezza dell'elemento perturbatore della carne. È necessario riconoscere che anche questa nuova attrazione è naturale, ed al contempo scoprire che non è buona in tutti i suoi aspetti. Parimenti i fidanzati che si preparano al matrimonio possono avere la convinzione che non tutto è buono nell'istinto che li travolge così potentemente e possono mantenere questa convinzione anche quando riconoscano la bontà dell'unione alla quale li attrae. Non è un male sentire l'attrazione di questa unione, ma non è bene lasciarvisi travolgere contro coscienza.

Gran parte dell'attuale «educazione sessuale» cerca di convincere i giovani che non esiste un uso buono ed un altro cattivo della sessualità, essendo di fatto indifferente qualsiasi uso del corpo. Sant'Agostino, conformemente alla tradizione morale cattolica, riafferma che *è proprio perché il corpo è buono che si può fare cattivo uso di esso*. Così, in un passo tipico, confronta l'uso virtuoso del *male* della «libido» (vale a dire, l'uso ordinato della sessualità, nonostante il disordine della concupiscenza) da parte degli sposati col cattivo uso del *bene* del corpo da parte degli impudici⁵³. La concupiscenza minaccia costantemente dominando sia le persone sposate che quelle

⁵² «...quella libertà interiore del dono, che per sua natura è esplicitamente spirituale e dipende dalla maturità interiore dell'uomo. Questa libertà presuppone una tale capacità di dirigere le reazioni sensuali ed emotive da rendere possibile la donazione dell'uno verso l'altro in base al maturo possesso di se stessi...» GIOVANNI PAOLO II, Udienza Generale, 7 novembre, 1984: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII, 2 (1984), pp. 1174-1175.

⁵³ «Bonum opus est bene uti libidinis malo, quod faciunt coniugati, sicut e contrario malum opus est, male uti corporis bono, quod faciunt impudici» *Contra Jul. opus imperf.* 5, 12 (PL 45, 1143).

celibi; è necessario, come dice Agostino che «i casti la dominino»⁵⁴, essendo per di più la castità un dono di Dio⁵⁵.

Si esercita una pressione costante sulla gioventù perché agisca come se la immodestia e non la modestia fosse la cosa naturale; come se un uomo ed una donna, o un ragazzo ed una ragazza non sentissero un rimprovero naturale davanti a determinati modi di esprimersi o di vestirsi o di comportarsi; come se la passione non fosse mai egoista o calcolatrice, con il conseguente obbligo di guidarla come tale e di opporle resistenza. Tutto ciò conduce, attraverso un progressivo indebolimento del senso morale, ad una situazione antinaturale ed inumana nella quale l'atmosfera regnante tra i sessi è di diffidenza, di dubbio, di timore, dove la mancanza di rispetto agisce come un potente fattore di inibizione sull'effettivo sviluppo e maturazione dell'amore.

La consapevolezza che un elemento egoista è presente nel campo della sessualità, non è il risultato di una determinata formazione religiosa. Al contrario, è *naturale* che ognuno sia consapevole di questo problema⁵⁶, così come è naturale che ognuno sia cosciente di questo squilibrio esistente nella propria natura che i cristiani tradizionalmente hanno chiamato peccato originale, e che provoca «desideri contro i quali anche i fedeli devono lottare»⁵⁷. La Chiesa non è pessimista quando insiste che bisogna lottare contro le cattive tendenze della natura caduta: questo è realismo. Sarebbe pessimismo affermare che non è possibile vincere nella lotta. La Chiesa proclama che possiamo essere vittoriosi: con Cristo⁵⁸, ma non senza di Lui. Costituirebbe invece una forma di pelagianesimo l'affermazione secondo la quale non esiste battaglia in questo campo.

I fedeli riconoscono senza gran difficoltà le verità che stanno alla base della dottrina della Chiesa. Preferirebbero, senza dubbio,

⁵⁴ «...De libidine imperiosa impudicis, domanda pudicis» *De nupt. et conc.* II, c. 35, n. 59 (CSEL, 42, 316). L'Agostino dice che la continenza «importat resistantiam rationis ad concupiscentias pravas» (II-II, q. 155, art. 4).

⁵⁵ «...Donum esse et hoc a Deo» *De bono vid.* c. 4, n. 5 (CSEL, 41, 309); cf. *De nupt. et conc.* I, c. 3, n. 3 (CSEL, 42, 213).

⁵⁶ Cf. F.-J. THONNARD, *La notion de concupiscentia en philosophie augustinienne*, «Recherches Augustiniennes» 3 (1965), p. 95.

⁵⁷ «Operatur desideria, contra quae dimicant et fideles» *Contra Jul. Pel.* II, c. 3, n. 5 (PL 44, 675).

⁵⁸ «Tutto posso in Colui che mi conforta» Fil 4, 13.

che non ci fosse necessità di lottare⁵⁹; ma, essendo inevitabile la battaglia, ricevono con riconoscenza qualsiasi orientamento positivo riguardante questa guerra che ognuno deve sostenere, e riguardante anche i mezzi spirituali dei quali disponiamo al fine di non essere sconfitti nella lotta, o per rimediare le eventuali sconfitte, e così assicurare la vittoria definitiva.

Conoscenza sessuale e verità

Lo spazio consente solo un breve riferimento ad un'altra questione di cui si occupò Sant'Agostino (sebbene da un punto di vista nettamente diverso da quello della presente esposizione): perché Adamo ed Eva (a quanto pare) non ebbero rapporti sessuali nel Paradiso⁶⁰. Fu solo dopo la caduta che — d'accordo con il termine biblico — si *conobbero*⁶¹. Il termine che usa la Bibbia è molto espressivo e potrebbe dare spunto ad interessanti riflessioni di carattere pastorale e ascetico.

Per il diritto canonico il consenso personale è al centro della costituzione del vincolo matrimoniale, e nessun potere umano può supplire a questo consenso (c. 1057 § 2). Non sembra necessario postulare che il potere divino — la volontà di Dio — avrebbe sostituito il consenso umano di Adamo ed Eva. Sembra più ragionevole supporre che loro — rendendosi conto che erano stati creati da Dio per essere marito e moglie — accettarono e fecero propria, con gioia, questa scelta divina. Se nel Paradiso, a quanto pare, non ha avuto luogo alcun rapporto sessuale tra loro, ciò accade perché non erano ancora «preparati ad esso»; si trovavano, per così dire, ancora nel periodo degli sponsali, nella fase di graduale conoscenza come sposi; e la copula coniugale — dal momento che mette in gioco la pienezza dell'auto-donazione, dell'auto-rivelazione, della conoscenza coniugale — *non avrebbe ancora avuto senso*⁶².

⁵⁹ «Nullus quippe sanctorum est, qui non velit facere ne caro adversus spiritum concupiscat» *Op. imperf. contra Iul.* VI, c. 14 (PL 45, 1531).

⁶⁰ Cf. S. TOMMASO, I, q. 98, art. 2 ad 2.

⁶¹ Cf. Gn 4, 1.

⁶² Se si suppone — sebbene questa tesi non sia scevra da difficoltà — che solo in un momento successivo acconsentirono di essere marito e moglie, la questione è ancora più chiara: la copula — l'atto di conoscenza coniugale — quando non era ancora intervenuto il loro consenso ad essere sposi, non avrebbe avuto *sensu* in assoluto.

La tendenza verso l'unione sessuale quando questa «non ha senso» è l'espressione pratica della concupiscenza carnale, presente nei celibi e negli sposati. Per coloro i quali non sono uniti in matrimonio, la copula non ha *alcun* senso; essi *non possono* farsi mutuamente partecipi della conoscenza sponsale che è implicita nella copula, e che si converte pertanto in un atto senza valore. Tra marito e moglie la copula ha senso; lo ha pienamente però solo se l'atto costituisce un'accettazione dell'orientamento procreativo della relazione coniugale. Per questo il rapporto sessuale coniugale contraccettivo è un non senso: «contraddice la verità dell'amore coniugale»⁶³, ed è prova del dominio della concupiscenza carnale. Anche per tale ragione la copula maritale ristretta ai periodi non fertili, senza validi motivi, ha *poco* senso, mentre la restrizione della copula a questi periodi, per validi motivi, *ha* senso, e dimostra il dominio della ragione sull'istinto.

L'imperfezione del rapporto sessuale coniugale non-procreativo

Che cosa si deve pensare dell'opinione di Sant'Agostino, frequentemente espressa, secondo cui il rapporto sessuale coniugale è giustificato solo se è realizzato con l'intenzione di essere procreativo e che contiene un elemento di imperfezione o di mancanza veniale, se si realizza nella ricerca del solo piacere⁶⁴? Agostino si basa su *1 Cor 7, 5-7*, dove San Paolo consiglia ai coniugi di non astenersi per troppo tempo dai rapporti coniugali, ed aggiunge che dice questo «secundum veniam» (nella vulgata si legge «secundum indulgentiam»). Poiché San Paolo evidentemente sta parlando di ciò che può permettersi agli sposati, è senz'altro possibile dissentire dalla esegesi di Sant'Agostino secondo la quale si starebbe loro imputando un *peccato*. Mi sembra che la differenza di accento, tra Paolo e Agostino, ma allo stesso tempo la stretta connessione tra il pensiero dell'uno e del-

⁶³ GIOVANNI PAOLO II, Allocuzione, 17 settembre 1983: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VI, 2 (1983), p. 563.

⁶⁴ «Numquid hoc non est peccatum, amplius quam liberorum procreandorum necessitas cogit, exigere a coniuge debitum? Est quidem peccatum, sed veniale» *Sermo 51*, c. 13, n. 22 (PL 38, 345); cf. *De bono coniug.* c. 6, n. 6 (CSEL, 41, 195); *De nupt. et conc.* I, c. 15, n. 17 (CSEL, 42, 229); *Contra Jul. Pel.* V, c. 16, n. 63 (PL 44, 819); *Op. imperf. c. Jul.* I, 68 (CSEL, 85/1, 74), ecc. È da notare che l'Aquiniate insegna lo stesso: *II-II*, q. 154, art. 2 ad 6; *Suppl.* q. 49, art. 5; cf. q. 41, art. 4.

l'altro, si veda nella tesi secondo cui cercare la copula coscientemente separata dalla sua finalità procreatrice è, per gli sposi, egoismo *scusabile* (Paolo) ma pur sempre *egoismo* (Agostino) e, in quest'ultimo senso, una mancanza *veniale*⁶⁵.

Oggi giorno è indubbiamente difficile difendere questa tesi, che sembra trascurare l'aspetto di «*humanitatis solatium*» del matrimonio. Forse alcuni la respingeranno adducendo che tace sul potere e la funzione unitivi che ha, in sé, l'atto coniugale. Vale la pena di soffermarsi su questo punto.

Agostino, si vivesse oggi (così come anche l'Aquinate), forse insisterebbe sulla dottrina essenziale della *Humanae Vitae* — per la quale l'aspetto unitivo e quello procreativo dell'atto coniugale sono inseparabili — e ci inviterebbe a ponderare se veramente è opportuno affermare che la copula ha un senso unitivo, «in se», ossia senza riferimento alla sua funzione procreatrice⁶⁶. Se la *Humanae Vitae* afferma che i due aspetti o significati dell'atto sono inseparabili, non implica di conseguenza che l'esclusione del senso procreativo — perfino ad un livello puramente intenzionale — frustra la singolare capacità dell'atto di esprimere e realizzare l'unione coniugale? In termini umani, il significato di «tu sei mio sposo» è: «tu sei unico per me, e la prova della tua singolarità sta nel fatto che con te e solo con te, sono disposto a condividere il mio potere procreativo». La funzione ed il senso unitivo dell'atto coniugale consiste precisamente in questo condividere la procreatività; non può identificarsi nessun altro elemento nell'atto che lo faccia essere veramente espressivo della singolarità della relazione coniugale⁶⁷.

Se gli sposi non cercano consapevolmente l'esperienza unitiva per condividere la loro procreatività complementare, che cosa è se non il mero piacere (separato dal significato) ciò che cercano? Non dico che facciano male a cercare questo piacere, ma suggerisco che questo condividere soltanto il piacere è un surrogato *imperfetto* (e non coniugale) dell'esperienza veramente unitiva che comporta il rapporto sessuale aperto alla vita.

⁶⁵ Cf. SAMEK, *Op. cit.*, pp. 245-247.

⁶⁶ Cf. SAMEK, *Op. cit.*, p. 271.

⁶⁷ Cf. lo studio dell'autore, *The Inviolability of the Conjugal Act in Creative Love* (Findings of the San Francisco Conference on Human Reproduction: July 1987), Christendom Press, 1989, pp. 151-167; pubblicato sotto il titolo di *Marriage and Contraception*, anche ne *L'Osservatore Romano* (ediz. inglese), 10 ottobre 1988, pp. 7-8.

La castità coniugale si basa necessariamente sulla comprensione e sul rispetto dell'orientamento procreativo dell'atto coniugale. Sant'Agostino sottolinea come la concupiscenza è temprata dal «parentalis affectus». «All'ardore della voluttuosità», dice, «si aggiunge una certa gravità e un senso profondo quando l'uomo e la donna considerano che l'unione coniugale tende a convertirli in padre e madre»⁶⁸. Anche in questa affermazione vediamo ancora una volta che egli non ha nulla da dire contro il piacere, ma insiste su come si deve riflettere sul *significato* sotteso ad un atto così piacevole come la copula⁶⁹.

L'insistenza di Sant'Agostino sulla tesi per cui il rapporto sessuale coniugale è razionale soltanto se è aperto alla procreazione può sembrare, a prima vista, che trascuri il fattore personalista della sessualità. Tuttavia un'analisi più attenta deve condurci ad imporre la questione se si possa avere un vero personalismo coniugale che sia anti-procreativo; se la sessualità deliberatamente separata dal suo orientamento procreativo possieda un significato coniugale razionale e personalista?

Siamo comunque liberi di dissentire da Sant'Agostino o da San Tommaso. Occorre tuttavia chiedersi se oggi non esista una tendenza ad insegnare agli sposati che non c'è niente che ha bisogno di essere moderato nella loro relazione fisica; che non devono tener conto di questo elemento egoista nella sessualità, che è capace di minare il loro mutuo amore. Un autentico servizio pastorale verso le persone sposate dovrebbe logicamente aiutarle a riflettere su questo potenziale egoismo che può introdursi nei loro rapporti intimi e che tende a farsi sempre più presente nella misura in cui l'atto coniugale viene separato deliberatamente dal suo orientamento procreativo. Nell'insegnamento di Sant'Agostino, la castità coniugale mantiene gli sposi al di qua del «limes mali»⁷⁰, ossia della frontiera del male: se si va oltre si entra nell'area della colpa morale.

⁶⁸ «Intercedit enim gravitas fervidae voluptatis, cum in eo, quod sibi vir et mulier adhaerescunt, pater et mater esse meditantur» *De bono coniug.*, c. 3 (CSEL, 41, 191). La «gravitas» di questo passaggio sembra riferirsi chiaramente anche al *sensu* profondo dell'atto, specialmente se consideriamo che Sant'Agostino sta trattando degli sposi che *meditano* sulla finalità naturale dell'atto che compiono.

⁶⁹ San Tommaso indica che il difetto della copula coniugale non consiste nella intensità del piacere che l'accompagna (e che egli difende), ma nel fatto che questo piacere non segue la guida della ragione: *Suppl.*, q. 49, art. 4 ad 3.

⁷⁰ Cf. *Contra Iul. Pel.* IV, c. 8, n. 49 (PL 44, 763).

In un altro articolo⁷¹ ho affermato che appare inadeguato voler spiegare il piacere dell'atto coniugale esclusivamente in funzione della sua finalità procreatrice. Sembra logico affermare che l'abbondanza del piacere nell'atto corrisponde al senso gioioso della mutua donazione e del mutuo possesso coniugale. Tuttavia fa parte della mia argomentazione che se si snatura deliberatamente l'atto per mezzo della contraccezione, si distruggono questi valori personalisti, presenti per natura nell'atto coniugale. Se i coniugi permettono che il piacere abbia per loro una importanza eccessiva corrono il rischio di prendere prima di dare, e di perdere così il senso della loro mutua donazione. La castità coniugale li aiuterà a dare priorità ai valori veramente personalisti ed a tenerli sempre presenti: è la riaffermazione, per mezzo dell'atto coniugale, della loro relazione sponsale, che si fa viva in questo condividere una procreatività aperta alla vita. Questa prospettiva più alta esprime e mantiene la loro buona volontà. Allora, come afferma Sant'Agostino, la buona volontà degli sposi guida e nobilita il piacere susseguente (che cercano e sperimentano), ma non si lascia da esso dominare⁷².

Neo-dualismo

Forse agli inizi del xx secolo i cristiani dovettero liberarsi da un certo puritanesimo in materia sessuale (bisogna però riconoscere che questo è stato un problema peculiare del protestantesimo). Non è questo, evidentemente, il problema attuale. In questa prospettiva non è superfluo ricordare che Sant'Agostino prima ha dovuto difendere il matrimonio e la sessualità dalla tendenza manichea che li disprezzava; e dopo ha dovuto proteggerli dalla propensione dei pelagiani a trattarli come se non implicassero alcun elemento delicato o problematico.

⁷¹ *The Imviolability of the Conjugal Act*, op. cit., pp. 163-164.

⁷² «Bona voluntas animi sequentem ducit, non ducentem sequitur corporis voluptatem» *De nupt. et conc.* I, c. 12, n. 13 (CSEL, 42, 226). Occorre notare qui come l'Aquinate fa risaltare, audacemente, l'attitudine cattolica verso il piacere. Insegna che nello stato di innocenza il piacere della copula coniugale sarebbe stato addirittura maggiore, come conseguenza del possesso di una natura più pura dotata di un corpo più sensibile (I, q. 98, art. 2 ad 13).

Sembra che ci siamo allontanati dagli elementi semimanichei presenti nel puritanesimo o nel giansenismo. Tuttavia la posizione di Agostino — fermamente sostenuta senza estremismi⁷³ — può prevenirci, in cambio, dai pericoli provenienti da un neo-pelagianesimo, secondo cui *niente* è male nella sessualità, nulla richiede *controllo* in tale materia.

Sant'Agostino si è reso verosimilmente conto di qualcosa che noi dovremmo ben ponderare⁷⁴. La posizione che nega che la sessualità presenti una speciale difficoltà, può finire col negare che possieda una particolare bontà. Se il pelagianesimo (o il neopelagianesimo) non si confronta con il potenziale egoismo dell'istinto sessuale, allora — nonostante la sua apparente esaltazione della sessualità — può provocare una reazione quasi-manichea, che converte il sesso in qualcosa di futile. Non mancano manifestazioni in tal senso nell'attuale svalorizzazione del matrimonio e della procreazione. La sessualità, priva di mistero e di significato, di importanza e di difficoltà, si sta separando sia dall'ordine della realtà che da quello della grazia. Essa viene presentata sotto una luce sempre più spersonalizzata e disumanizzata, come un'attività meramente corporale o fisiologica alla quale l'uomo può partecipare senza impegnare il suo spirito. Il dualismo presente in questa posizione è profondamente anti-umano e anti-cristiano.

Tribunale della Rota Romana
Piazza della Cancelleria, 1
00186 Roma
Italia

⁷³ Cf. *De nupt. et conc.* II, c. 3, n. 9 (CSEL, 42, 260); *Contra duas Ep. Pelag.* II, c. 2, nn. 2-4 (CSEL, 60, 461-463); *Op. imperf. c. Jul.* III, c. 177 (CSEL, 85/1, 478), ecc.

⁷⁴ Cf. *Op. imperf. c. Jul.* VI, c. 14 (PL 45, 1529).

RECENSIONI

O. RUIZ ARENAS, *Teologia della Rivelazione*, Piemme, Casale Monferrato 1989, pp. 335.

Questo volume (traduzione di *Jésus, Epifania del amor del Padre*, Bogotà 1987) fa parte della collana «Grande Corso di Teologia Fondamentale e Dogmatica» presentata dalla Piemme e descritta da essa come «un dialogo tra Europa ed America Latina» (p. 2). L'A. infatti è colombiano, con una ricca esperienza docente nel suo paese, poi trasferitosi a Roma, dove adesso lavora nella Congregazione della Dottrina della Fede. Sentiamo l'A: «Questo volume vuol essere soltanto un aiuto per i professori e gli alunni di teologia fondamentale. Qui è raccolto il lavoro di sei anni di ricerca ed insegnamento del trattato nel Seminario Maggiore di Bogotà e lo sforzo degli ultimi due anni per sistemare ed ampliare i vari temi» (p. 8). Sono espliciti gli auspici della CELAM in quest'opera: il volume infatti è il primo che appare della collana «Teologia per un'evangelizzazione liberatrice in America Latina» (che poi dovrebbe identificarsi con quella promossa da Piemme); quindi con un riguardo speciale alla situazione della Chiesa nel continente sudamericano, ai suoi specifici problemi e necessità.

Dal punto di vista sistematico, l'opera si struttura in cinque parti: I. Teologia e Rivelazione; II. L'evento della Rivelazione; III. La trasmissione della Rivelazione; IV. Ispirazione divina e interpretazione della Sacra Scrittura; V. Rivelazione e credibilità. Metodologicamente, l'A. ha scelto di seguire «nelle linee generali, la dinamica e la tematica della Costituzione conciliare "Dei Verbum", ampliando alla luce della Scrittura, della Tradizione viva della Chiesa, del Magistero e dello sviluppo teologico i vari punti che costituiscono l'oggetto di questo studio» (p. 8). L'ispirazione centrale dell'opera gira intorno a questi concetti espressi dall'A. all'inizio del libro: «Nonostante le profonde radici della prima predicazione del Vangelo in America Latina, il continente sta soffrendo un processo di secolarizzazione che, nel contesto generale di povertà e di miseria, esige dai pastori e

dagli operatori pastorali una predicazione viva e perenne del Vangelo, una testimonianza audace ed impegnata della Parola di Vita, perché la Chiesa sia sempre presenza e segno credibile della Salvezza offertaci dal Signore» (p. 7). Così si spiega che dietro alla trattazione scientifica e pedagogica dei temi, si avverta l'interesse pastorale e la motivazione spirituale di vita cristiana, evidenti in più pagine, nonostante la sobrietà espressiva di Ruiz Arenas.

L'aspetto pedagogico è la caratteristica più notevole e valida dell'opera, a conferma del suo orientamento come libro di testo. L'A. infatti ha compiuto un grande sforzo per offrire una trattazione completa, ordinata, chiara e semplice della Teologia Fondamentale: e bisogna dargli atto di questo sforzo e della bella riuscita, sebbene egli prescinda quasi sempre da molti mezzi adoperati nella manualistica classica (chiarimenti terminologici, divisioni, precisazioni concettuali, etc.). Lo schema risulta trasparente, la redazione è semplice, chiarisce gli oggetti da trattare e la metodologia, evita le ripetizioni anche se sa insistere sui concetti principali, non si dilunga innessariamente, offre una presentazione tipografica molto curata e disposta in modo tale da aiutare lo studente ad avere facilmente la visione di insieme e allo stesso tempo individuare bene i singoli argomenti. In più, alla fine di ogni capitolo, l'A. propone una breve scheda con suggerimenti vari: per approfondire il tema visto, per lavorare in gruppo sull'argomento, per completarlo con una lettura spirituale, per integrarlo nella azione pastorale e ritrovarlo nella liturgia delle Ore. Ma il valore pedagogico di questo testo si evince soprattutto dal fatto che l'A. è riuscito come pochi a trattare tutti i temi che oggi si riconoscono propri della Teologia Fondamentale, e a farlo in modo armonico, accordando a ogni argomento la giusta importanza e la adeguata prospettiva, senza scompensi settoriali. Ed è qui, a mio avviso, che il buon senso e il buon fare dell'A. garantiscono il successo che merita l'opera come libro di testo.

Dal punto di vista scientifico, l'A. dimostra di avere assimilato bene e in profondità la dottrina di fede e le spiegazioni dei teologi, e di sapere accogliere le questioni di attualità valutandole alla luce di solidi criteri. Si avverte però una certa mancanza di senso critico, da cui deriva che l'esposizione di alcuni temi risenta dell'influenza dei teologi più noti e che più hanno scritto sull'argomento, senza che ci sia un vero e proprio apporto personale di carattere speculativo inteso a risolvere argomenti discussi e problematici. Ad esempio, nel trattare l'infallibilità del Magistero della Chiesa (specie in questioni morali: cf. pp. 146-152), il pluralismo teologico (pp. 154-156), l'immutabilità ed evoluzione dei dogmi (pp. 164-170), sarebbe stato opportuno un approccio critico alle note posizioni di K. Rahner che tenesse conto delle numerosissime critiche rivoltegli da più parti. Così pure, sull'autocoscienza di Gesù, si sarebbe gradita una esposizione più coerente e concorde con le tesi della Commissione Teologica Internazionale, che del resto sono citate dall'A. Ad ogni modo, questi brevi rilievi critici nulla tolgono al valore fondamentale del libro, che certo sarà di grande aiuto agli studenti di teologia fondamentale, e al quale auguriamo il successo che merita.

G.M. SALVATI, *Teologia trinitaria della Croce*, Elle Di Ci, Torino 1987, pp. 216.

La Scuola Superiore di Teologia della Croce, creata alcuni anni fa dai padri Passionisti nell'ambito del Pontificio Ateneo Antonianum, ci offre questo sesto volume della collana che ha promosso presso la casa editrice Elle Di Ci. Il libro è una rielaborazione della tesi di dottorato difesa da G.M. Salvati presso la Pontificia Università San Tommaso di Roma. Dobbiamo dire subito che si tratta di un buon lavoro di ricerca su un argomento di grande attualità. Con esso l'A. vuole contribuire al recupero della dimensione trinitaria della fede cristiana, mettendo in luce lo strettissimo legame esistente tra la croce, la vita trinitaria di Dio e la vita del cristiano.

L'opera è divisa in due parti. La prima è dedicata ai *Presupposti storico-teologici della teologia trinitaria della Croce* (pp. 9-77). Salvati evidenzia come questo approfondimento teologico risponda alle esigenze e domande del nostro tempo: alla pretesa inconciliabilità dell'affermazione di Dio con l'autonomia e la dignità dell'uomo e all'istanza riguardante il senso del negativo in generale e la morte in particolare. Tutto questo muove l'A. a «ripensare con più lucidità la morte di Cristo in rapporto alla vita del Dio Trinitario» (p. 18).

In campo intraecclesiale Salvati trova altre istanze che esigono l'approfondimento dei misteri trinitario e cristologico. Una di esse è l'esigenza della teologia contemporanea di «illuminare la croce dell'uomo con quella stessa luce che già rifulse sulla croce del Nazareno» (p. 20).

Mossi da tutte queste istanze, diversi autori hanno tentato di riflettere sulla connessione tra Croce e Trinità. Nella seconda parte del primo capitolo, Salvati espone e valuta quattro di questi tentativi: quello di Hans Urs von Balthasar che vede la croce come «teodramma»: «Dio ha assunto in se stesso il dramma del peccato dell'uomo, fino a renderlo il proprio dramma, e fino a provare in se stesso la tragica esperienza della separazione e della morte» (p. 24); quello di Jürgen Moltmann, secondo il quale per approfondire questi misteri non serve la metafisica, ma soltanto la dialettica, la quale mostrerebbe che «Dio per rivelarsi deve alienarsi in ciò che non è Dio» (p. 26) e che la vita di Dio contiene la stessa morte di Gesù; quello di Eberhard Jüngel, che vede nell'evento del Calvario il fondamento della pensabilità e della dicibilità di Dio; e infine quello di Norbert Hoffmann, secondo il quale la croce, in quanto azione in nostro favore è un realizzarsi *ad extra* della vita intradivina, caratterizzata da un eterno dono reciproco da parte delle Persone trinitarie: il Figlio dell'uomo prende su di sé il peccato del mondo e sperimenta, da uomo, la lontananza da Dio, sperimenta per amore lo spezzamento dell'unità dell'amore causato dal peccato. La Croce è inscritta nell'essere stesso perché esso è, nella sua sorgente, amore.

Il capitolo II è dedicato all'esposizione delle fondamentali premesse teologiche alla lettura trinitaria della Croce. La prima premessa è seguire la fede della Chiesa e nella Chiesa. In secondo luogo, l'orizzonte della speculazione è quello

di una teologia della Croce che non sia necessariamente condizionata dall'ottica teologica luterana, quindi non opposta all'*analogia entis* e non chiusa in una *revelatio in contrariis*.

Salvati tenta una teologia della Croce che: a) abbia un adeguato concetto di Dio, secondo il quale non sia assurda la redenzione mediante la morte; b) faccia riferimento al fatto storico della crocifissione come frutto della libertà divina e umana e non come semplice simbolo o mito; c) che induca a una risposta personale alla morte di Cristo. L'A. prende la teologia di S. Tommaso d'Aquino come riferimento di fondo e attinge da lui anche gli strumenti teologico-concettuali per la riflessione trinitaria sulla Croce. La sua solidità e il suo senso metafisico sono chiari: «Per ben comprendere la croce occorre (...) non contrapporre in maniera assurda la parola che Dio pronuncia nella creazione a quella pronunciata nella croce del Figlio» (p. 49).

Un'altra premessa della ricerca è che la Rivelazione divina, l'autocomunicazione di Dio raggiunge la pienezza in Gesù Cristo e più concretamente il suo vertice è la Croce. Naturalmente la Croce va presa, come abbiamo detto, non come simbolo dell'azione di Dio e degli uomini, ma nella sua concretezza storica. Nello stesso tempo va vista alla luce della Pasqua, della Risurrezione: «solo a Pasqua è possibile percepire in pienezza il valore della croce e la sua rilevanza per l'uomo e per Dio stesso» (p. 73).

Dopo i presupposti sviluppati nei primi due capitoli, nella seconda parte del libro, intitolata *La croce, storia del Dio Trinitario* (pp. 79-192) troviamo la tesi vera e propria dell'A. «La croce può essere compresa come *storia del Dio trinitario*, perché è stata voluta e vissuta in libertà dal Dio che è Padre, Figlio e Spirito Santo» (p. 81). Salvati vuole evidenziare la partecipazione delle Persone divine all'evento della Croce. Fino a che punto si può parlare di ruolo proprio delle singole Persone divine nella Croce? «Il problema nasce dall'inseparabilità dell'agire delle Persone trinitarie e dall'impossibilità di parlare, con rigore, di un ruolo proprio delle Persone divine nelle opere *ad extra*» (p. 82).

Perciò nel capitolo III intitolato *Trinità e storia* l'A. studia il rapporto tra la Trinità e le opere *ad extra*. Per quel che riguarda la creazione ricorda l'affermazione di S. Tommaso secondo la quale «le processioni delle Persone sono in qualche modo causa e modello della creazione». Il Padre crea per mezzo del Figlio (*creator genitus*) e dello Spirito Santo (*creator procedens*). Anche nell'opera della redenzione è impegnato l'unico Dio, ma come Padre, come Figlio e come Spirito Santo. Per precisare di più questa affermazione, Salvati ricorre alla dottrina tomistica delle appropriazioni. «Si potrebbe affermare che con l'appropriazione si fa riferimento al Dio operante nella storia per mettere in relazione ciò che Egli compie e ciò che Egli mostra di Sé (*Trinità economica*) con ciò che caratterizza l'abisso ineffabile della sua vita intima (*Trinità immanente*)» (p. 96).

Per completare la trattazione dell'argomento, l'A. considera opportuno esaminare il *Grundaxiom* di Rahner su questo punto: «La Trinità "economica" è la

Trinità “immanente” e viceversa». Salvati vede in questa posizione due inconvenienti: 1) «non distingue abbastanza tra *relazione di fatto e relazione di necessità* tra Verbo e Incarnazione. Inoltre trascura l’oggettiva differenza esistente tra ciò che Dio *ha fatto* e ciò che Dio *avrebbe potuto fare*; 2) di conseguenza, conduce a una negazione di fatto della libertà e della trascendenza di Dio nei confronti di qualsiasi sua opera. D’accordo con Congar e von Balthasar, l’A. propone una nuova formula: «la Trinità economica è in *continuità discontinua* con la Trinità immanente. Con tale formula s’intende richiamare da una parte l’identità e dall’altra la non perfetta reciprocità esistente tra le due espressioni dell’unico mistero della vita tripersonale di Dio» (p. 102).

«Per quanto solo il Figlio fatto uomo ha subito la passione, resta però vero che questa è stata operata e dal Padre e dal Figlio e dallo Spirito Santo. Qual è il contributo di ognuna di tali Persone? Come “partecipa” a tale evento?» (p. 106). La risposta a queste domande si trova nel capitolo IV, *La croce quale storia del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo*, che in qualche modo è il cuore del libro.

Al Padre va riconosciuta l’iniziativa, perché è Colui che consegna il Figlio alla Passione. In questo consegnare, il Padre non resta indifferente, così come c’è anche una compassione del Dio trinitario nella passione del Verbo, da comprendere come l’opera dell’amore più perfetto. D’accordo con L.B. Gillon, l’A. pensa che è possibile ammettere «questa forma specialissima di tristezza che è la misericordia, la pietà di Dio» (p. 114). Il Padre ha pietà del genere umano e pietà del Figlio crocifisso. Con parole di Origene, il Padre soffre «una passione d’amore» (p. 116). Al Padre compete anche la giustizia: «nella croce del Figlio, il Padre giusto e fedele ha detto il suo “no” implacabile al peccato e all’ingiustizia per poter ristabilire la pace e la giustizia, nel Figlio, con l’uomo peccatore» (p. 118). Una giustizia che, come sottolinea l’A. con parole di Giovanni Paolo II, nasce dall’amore.

Per quanto riguarda il Figlio crocifisso, bisogna in primo luogo descrivere lo sfondo della sua opera: da una parte c’è da ricordare che Gesù si dirige verso la croce con totale libertà; d’altra parte lo fa nell’ambiente di un intensissimo rapporto filiale col Padre al quale chiama con l’espressione particolarmente tenera «Abbà». Dopo queste premesse, l’A. cerca di comprendere l’esclamazione di Gesù sulla croce *Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?* (Mc 15, 34). Opportunamente viene ricordato che, secondo San Tommaso, si tratta di un abbandono «non quanto all’unione, né quanto alla grazia, ma quanto alla passione» (p. 124). Salvati dice che «in quest’ora suprema, ora di svolta radicale per la storia del mondo, il Figlio fatto uomo sperimenta in maniera sofferta e drammatica, a nome di tutti gli uomini, quanto sia tragico e offensivo il peccato» (p. 129). Von Balthasar parla dell’ora dell’*opposizione economica* tra Padre e Figlio a causa del peccato dell’uomo. Ma nello stesso tempo si deve mantenere assolutamente l’unità sostanziale tra il Padre e il Figlio e la comunione personale garantita dallo Spirito di amore. «Ogni incrinatura o dimenticanza di tale realtà rischia di far cadere il discorso teologico nella fantasia o nel mito» (p. 131).

Ma ha sofferto realmente la Persona divina del Verbo (nella sua umanità)? L'A. insiste con la Tradizione che *unus de Trinitate passus est*. «La verità del soffrire del Verbo in quanto uomo, però, non comporta la perdita della sua essenziale impassibilità. Come la kenosi e l'essere un concreto individuo storico non hanno comportato per Gesù Cristo la perdita della sua "forma di Dio", così la verità del suo offrire non ha comportato lo smarrimento o la dissoluzione della sua divina impassibilità» (p. 139).

Quanto al ruolo dello Spirito consolatore, Salvati si serve di Eb 9, 14: «con uno spirito eterno offrì se stesso» e commenta che lo Spirito Santo «come una sorta di fuoco, ha vivificato, secondo l'autore di Eb., l'offerta di Cristo sulla croce» (p. 144). Lo Spirito riempie il Cristo di tutta la forza della carità divina per la sua offerta; «è allo Spirito, amore del Padre e del Figlio, che va appropriata la bontà da cui nasce ogni opera di Dio *ad extra* (e la passione è l'espressione somma dell'amore di Dio)» (p. 147). «Lo Spirito, che ha vivificato l'offerta di Cristo, resta talmente "legato" a tale offerta da rimanere per sempre lo "Spirito del Crocefisso", che si diffonde per sempre dalle piaghe di Lui sui "molti" per i quali Cristo ha dato la propria vita» (p. 148). L'A. dice che si può «affermare — nonostante l'estrema discrezione della rivelazione a tal proposito — che nell'ora della croce lo Spirito è il Consolatore del Figlio fatto uomo, che si trova nell'oscurità della sofferenza e sopporta per amore degli uomini il "no" del Padre» (p. 148).

Nell'ultimo capitolo, Salvati affronta alcuni problemi che emergono dalla precedente lettura trinitaria della croce, soprattutto, quelli della sofferenza e della mutabilità di Dio. Per il problema della sofferenza di Dio, così dibattuto attualmente, l'A. propone la formula «compassione del Dio impassibile». Prende come punto di partenza la teologia dei profeti, rivisitata con l'aiuto di A. Heschel, e poi prosegue con la dottrina di S. Tommaso sulla misericordia. Giovanni di S. Tommaso parla di un affetto volontario «per mezzo del quale Dio vien mosso ad esercitare la misericordia verso le creature», che «non comporta alcuna imperfezione, poiché è un atto dell'amore divino verso le creature e produce effetti perfettissimi» (p. 161). In questa linea, Maritain si spinge più in là di Tommaso fino a dire che la misericordia si trova in Dio non solo quanto all'essere Lui la causa degli effetti di riparare le miserie degli uomini, ma quanto all'essenza stessa della misericordia, al *passionis affectus*; in Dio c'è, secondo Maritain, una partecipazione appassionata alle miserie delle sue creature. Anziché parlare di una compassione senza sofferenza in senso analogico, senza che ciò comporti imperfezione. In Dio c'è un certo dispiacere per la mancanza di corrispondenza dell'uomo alla bontà divina e una compassione per i suoi mali.

Per quel che riguarda il problema del divenire di Dio, l'A. inizia affermando fortemente l'immutabilità divina, che serve a «mettere chiaramente in evidenza la singolare forma della vita divina di fronte a tutte le altre vite create» (p. 170). Non si tratta soltanto d'immutabilità nelle sue promesse (fedeltà), ma anche d'im-

mutabilità nel suo essere, che non è sinonimo di ellenizzazione. «Quando la teologia ha adottato concetti provenienti dalla filosofia greca, in genere non ha compiuto tale operazione in maniera acritica e ingenua. L'accusa di ellenizzazione del cristianesimo lanciata da A. von Harnack viene continuamente smentita dagli studi patristici e storici. Il concetto strettamente filosofico di immutabilità, perciò, conserva tutto il suo valore razionale anche nell'ambito della teologia. Mettere in discussione tale valore o addirittura rifiutarlo significa far cadere il discorso teologico nell'assurdo. Esso, invece, dev'essere mantenuto in tutto rigore, per evitare di incorrere nella mitologia o nel ridicolo» (p. 172). Questa immutabilità non toglie affatto la libertà con cui Dio mette in atto la fedeltà al proprio disegno di salvezza.

Contro le proteste di Rahner e Schoonenberg, l'A. difende la dottrina tomistica secondo la quale alla relazione reale della creatura verso il Creatore, corrisponde in Dio una *relatio rationis tantum* verso le sue creature. Forse potrebbe aver spiegato ancora meglio di fronte all'insofferenza di quegli autori che l'Assoluto non può essere relativo né avere un accidente relazione, ma che è ancora più vicino al mondo di quanto lo possano essere le creature tra di loro, perché Dio è intimamente presente a tutto e perché si deve anche dire che il luogo metafisico del mondo è Dio. E tutto questo senza diventare relativo. Anche nel caso dell'Incarnazione, ricorda Salvati, non c'è una relazione reale dal Verbo verso la natura umana. Ma «l'Immutabile Dio, in Gesù si è fatto mutabile, avendo assunto una natura caratterizzata da precarietà e caducità» (p. 176).

Verso la fine della sua fatica, l'A. sottolinea che la necessità che Cristo soffrisse è stata una scelta libera di Dio: «è il capolavoro di un Dio che ama in libertà» (p. 181). Tutto si fonda sull'amore. «Quando ci si domanda, allora, dove si fonda la possibilità della kenosi o della croce del Verbo fatto carne, la risposta non può che essere: in quella eterna, profondissima, intensissima, ineffabile e inafferrabile realtà di autodonazione che costituisce l'aspetto più intimo ed essenziale della vita divina» (p. 181). La croce «testimonia il *divino movimento* di donazione reciproca che costituisce le Persone stesse» (p. 181). E viceversa, la vita trinitaria è la chiave di lettura, il canone interpretativo dell'agire storico-salvifico di Dio, che ha il suo culmine nella croce. «Il Dio premuroso e ricco di *pathos*, che è stato protagonista dell'evento del Calvario, non è insensibile alla vicenda dell'uomo, anzi *vuole* lasciarsi "condizionare" da essa, "fino alla morte e alla morte di croce" del Figlio» (p. 184).

Come conclusione Salvati cerca di evidenziare alcuni tratti caratteristici del «volto» del Dio trinitario della croce. La teologia della croce fa emergere la novità del Dio cristiano rispetto a tutte le altre concezioni religiose e filosofiche. Si tratta di un Dio che è Amore con una vita intima di donazione reciproca tra le tre Persone, un Dio trascendente che con una libertà assoluta ha voluto partecipare alle vicende dei suoi figli, gli uomini.

Senza togliere meriti al lavoro, vorrei accennare a tre punti che non mi sento di condividere. Il primo riguarda la visione beatifica di Cristo in questa terra:

«è da intendersi non tanto come una specie di spettacolo gratificante, bensì come orientamento radicale della natura e dell'attività umana di Gesù al Padre nello Spirito» (p. 125, nota 82; cf. anche p. 134). Penso che se si trattasse solo di orientamento, non si potrebbe parlare di visione beatifica. Il secondo si riferisce ai dubbi sulla storicità dei racconti evangelici su alcuni punti come le predizioni di Gesù sulla sua passione (p. 121) e su alcuni dettagli della Passione stessa (pp. 126-128). Il terzo riguarda il tentativo conciliatore dell'A. di ammettere in Dio una sofferenza che non comporti imperfezione; non riesco a vedere come la sofferenza possa non andare contro l'assoluta perfezione di Dio (per questo motivo, S. Tommaso attribuisce a Dio la compassione soltanto in senso metaforico).

Il libro è scritto in modo chiaro e ordinato, con un buon stile, con amore verso la Santissima Trinità. Si legge con piacere, soprattutto da parte di chi crede che la teologia non può abbandonare la speculazione contemplativa. Le note sono ricche e numerose. La bibliografia è abbondante e aggiornata. L'A. dimostra un senso di equilibrio e di discernimento nell'uso degli autori per trovare la propria posizione. Notiamo infine la presenza di teologi orientali come Evdokimov e Bulgakov, l'ampio uso di S. Tommaso e di von Balthasar, le prese di posizione chiarificatrici di fronte a Moltmann e Rahner.

Luis Clavell

A. FAVALE, *Il Ministero presbiterale (aspetti dottrinali, pastorali, spirituali)*, LAS, Roma 1989, pp. 375.

Il sottotitolo evince chiaramente il contenuto di questo libro, nel quale, ancora una volta, A. Favale ci manifesta la sua capacità di lavoro, di strutturare un materiale molto ampio e di costruire un libro utile con uno scopo ben preciso: «Il desiderio di offrire ai confratelli, che si dedicano al servizio pastorale, e a coloro che si preparano a ricevere il sacramento dell'Ordine un aiuto nella ricerca di una fruttuosa simbiosi tra unione con Dio e apostolato, mi ha suggerito l'ideazione e la elaborazione di questo lavoro, in cui mi prefiggo di presentare in modo sistematico gli aspetti dottrinali, pastorali e spirituali salienti, che riguardano il ministero e la vita dei preti» (p. 7). Un libro quindi espositivo senza pretese di analisi più approfondita dei diversi aspetti teologici delle questioni passate in rassegna.

Nella prefazione l'A. manifesta con chiarezza il contenuto del libro, che comprende tre parti. Nella prima, capp. I-III, esamina la natura e lo sviluppo del ministero ordinato; nella seconda, capp. IV-VI, delinea il servizio pastorale dei preti «nella loro condizione di araldi qualificati della parola di Dio, di ministri della santificazione mediante i sacramenti, e di guide ed educatori del popolo di Dio» (p. 7); nella terza, capp. VII-X, puntualizza alcuni aspetti della vita spirituale dei sacerdoti nelle sue prospettive dottrinali, operative, esistenziali e ascetiche.

Anche se non è un vero e proprio trattato teologico sul sacerdozio, vengono esposte le diverse teorie sul sacerdozio, mettendo in rilievo l'unicità del sacerdo-

zio in Cristo: «Ormai non esiste più altro sacerdozio all'infuori di quello di Cristo; e l'unico vero sacrificio è il suo. Se si parla di sacerdozio del popolo di Dio della nuova alleanza, è chiaro che si tratterà soltanto di partecipazione e di rappresentanza, sotto forme diverse, dell'unico sacerdozio di Cristo» (p. 23).

Interessante sottolineare come Favale vede la presenza del sacerdote ministeriale ordinato sin dall'inizio della Chiesa; non basta affermare l'esistenza di un sacerdozio comune e universale dei fedeli (p. 35). Dopo aver ricordato che in nessun passo del Nuovo Testamento si attribuisce «il titolo di sacerdote ai Dodici, o ad altri ministri» (p. 41), nota la presenza d'indizi sia negli Atti che nelle lettere di S. Paolo che «giustificano l'attribuzione della funzione sacerdotale al ministero apostolico» (p. 42). Indizi che vengono pure messi bene in evidenza da diversi Padri.

L'A. studia il carattere ministeriale con particolare riferimento ai nuovi riti di ordinazione episcopale e presbiterale, nei quali si vede un rafforzamento della dottrina del Concilio nel considerare «il ministero presbiterale in rapporto all'Eucaristia, alla parola di Dio, agli altri sacramenti e al governo della comunità cristiana e, inoltre, a tutto ciò che esso compie per l'edificazione del popolo di Dio, che è la Chiesa di Cristo», non che come «cooperatore dell'ordine episcopale» (p. 71). Dopo questo studio, Favale fa un tentativo di individuare il «proprium» del ministero ordinato seguendo una triplice dimensione: la cristologica; la pneumatologica-ecclesiale e la escatologica, e considerando i presbiteri come «segni e strumenti vivi della missione del Cristo risorto nel mondo», che «in virtù del carisma dello Spirito sono chiamati ad agire *in persona Christi* e *in persona Ecclesiae*» (p. 77). Arriva alla conclusione che «la prospettiva del "segno" e, conseguentemente, dell'*in persona Christi* e dell'*in persona Ecclesiae* sembra essere quella che esprime, assume e armonizza meglio le dimensioni fondamentali del ministero ordinato, cioè il suo rapporto a Cristo (dimensione cristologica), il suo rapporto alla Chiesa animata dallo Spirito Santo (dimensione pneumatologico-ecclesiale) e il suo rapporto al Regno futuro (dimensione escatologica)» (p. 84).

Tra le diverse considerazioni attorno alle relazioni tra sacerdozio comune e ministero ordinato, prende in esame anche l'approccio di von Balthasar sul sacerdozio soggettivo e oggettivo di Cristo; per poi concludere sulla realtà sacramentale del ministro ordinato che «non è il rappresentante o il delegato della comunità, se non per quella parte della liturgia che porta a Dio gli atti di lode degli uomini, ma è primariamente il rappresentante sacramentale di Cristo e, di conseguenza, il rappresentante sacramentale della Chiesa» (p. 92). Ho i miei dubbi sulla validità della parola «rappresentante» per esprimere la realtà sacerdotale.

Ottime le pagine sul BEM e sull'accordo raggiunto a Valamo (Finlandia) dalla Commissione mista internazionale di cattolici e ortodossi sul sacramento dell'ordine nella struttura della Chiesa.

Forse si potrebbe riassumere la seconda parte — A che serve il prete? Aspetti pastorali — con la frase di G. Gozzelino messa alla conclusione: «Al di là delle

posizioni fittizie, ed ultimamente di comodo, suggerite dalla pseudocontrapposizione del prete uomo della sacrestia al prete uomo delle piazze e dei comizi, il ministro deve *vivere in mezzo ai suoi*, partecipando di tutti i loro problemi, *sempre come ministro*: ossia come l'uomo della dimensione trascendente della Vita, o, come si dice oggi, della "riserva escatologica". La sua qualifica distintiva e la sua differenza stanno nella radicalità della sua appartenenza alla dimensione religiosa. E dunque la sua identità si mantiene, nelle mille variazioni imposte dalla storia, in proporzione della fedeltà ad essa» (p. 208).

I preti vengono esaminati come «ministri della parola di Dio», come «ministri della santificazione con i sacramenti», e come «guide ed educatori del popolo di Dio». L'A. sottolinea il valore della catechesi nel processo di evangelizzazione (p. 119), degli strumenti della comunicazione sociale (p. 120), riconoscendo allo stesso tempo che «rimane sempre valido e indispensabile il *contatto personale*» (p. 120). Si dà pure il dovuto rilievo alla pietà popolare, e si ribadisce chiaramente l'attualità della missione evangelizzatrice, vale a dire «l'imperativo evangelico di "andare", non essendo sufficiente un "atteggiamento di pura conservazione, orientato a salvaguardare i valori cristiani di fronte alle interpellanze e alle contestazioni del mondo, in cui si è immersi» (p. 123). Oltre all'invito a «trovare sempre modi più adatti per proclamare la novità del regno di Dio agli uomini del nostro tempo» (p. 136), i preti vengono spinti a non «cessare d'interrogarsi sul come stimolare gli uomini a vivere da figli di Dio, nella consapevolezza che la famiglia umana ha tutto da guadagnare da una comunità di credenti, educata a coltivare uno spirito non di contrapposizione col mondo ma di collaborazione e di dialogo sul piano umano, culturale e religioso, al fine d'instaurare una società, che si sviluppi sotto il segno della concordia e della pace» (p. 138).

Molto valido il cap. V di questa seconda parte (pp. 139-175) che tratta dei preti ministri della santificazione con i sacramenti, e dove viene ribadita l'importanza fondamentale della pastorale dei sacramenti per creare e sviluppare la vita cristiana nei fedeli. Con il Battesimo e la Cresima sono messe in risalto la centralità dell'Eucaristia e la radicale necessità della Penitenza-Riconciliazione.

Nel parlare dei soggetti dell'evangelizzazione mi è sembrato che Favale non abbia ancora recepito nella sua pienezza la realtà che il cristiano laico è pienamente Chiesa, e che il parlare di «crescita della coscienza ecclesiale» dei laici nella misura della loro «presenza partecipativa alla catechesi, alla liturgia, alle varie attività apostoliche, alle materie che si situano alla frontiera tra Chiesa e mondo» (p. 183) è un discorso piuttosto riduttivo: la coscienza ecclesiale del cristiano laico è la stessa realtà che la sua coscienza cristiana, e fa «Chiesa» nella famiglia, nel lavoro, tanto quanto può fare nella partecipazione a qualunque attività parrocchiale.

La terza parte, sulla spiritualità presbiterale, comincia con una ottima e chiara affermazione dell'unicità della vita cristiana e della pluralità delle sue espressioni. La chiamata universale alla santità «antecede ogni ulteriore distinzione di "stati di vita" e di questa universale chiamata lo Spirito Santo determina diverse "si-

tuazioni” soprannaturali nei membri del popolo di Dio, per cui ad essi, secondo le vocazioni di ognuno, competono ruoli speciali, che delineano a loro volta una propria modalità nella ricerca della perfezione della vita cristiana. Da questo punto di vista appare evidente l’inadeguatezza dello schema scolastico degli “stati di perfezione”, giustamente accantonato dai Padri del Concilio Vaticano II per i fraintendimenti cui poteva prestarsi, come se nella Chiesa l’invito alla santità fosse limitato a gruppi privilegiati» (pp. 223-224).

Essendo il ministero ordinato una vocazione specifica dentro della Chiesa che comporta una partecipazione diversa alla consacrazione e missione di Cristo, l’A. vede la «differenza essenziale» con il sacerdozio comune nella «peculiare nota “sacramentale” e la peculiare nota “potestativa”» (p. 229) che corrisponde al sacerdozio gerarchico. E su queste stesse «note» fonda la particolare esigenza spirituale che deve spronare il prete verso Dio, per la sua abilitazione ad operare *in persona Christi e in persona Ecclesiae*.

Nel sacramento, «il dono della vocazione presbiterale viene avvalorato dallo stesso Spirito da un “carisma” indelebile, che imprime nel prete una speciale configurazione a Cristo nella sua realtà di sommo ed eterno Sacerdote, lo abilita a porre e attualizzare i gesti “potestativi” con cui il Signore edifica, guida e regge la sua Chiesa, e lo eleva alla condizione di “segno-persona”» (p. 233).

Questo «carisma» indelebile fa sì che il prete non s’appartenga più. Se il non «appartenersi» si può certamente dire di tutti i cristiani, nel senso del nuovo essere «figli di Dio in Cristo», e di dover perciò preoccuparsi «delle opere di Dio»; in modo «sacramentale» si dice a pieno titolo del sacerdote, il quale nell’accettare questa nuova realtà «trova nella sua missione e nel dono che dà di se stesso agli altri, la fonte della sua vita spirituale e della sua santificazione» (p. 235).

Su questo fondamento, Favale ricorre al concetto di *mediazione* — «realtà intorno alle quali si snoda la vita di ognuno (...) che possono favorire l’incontro della creatura con il Creatore» — nella vita spirituale, per «approfondire le differenze di contenuto e di orientamento tra la spiritualità cristiana e la spiritualità presbiterale» (p. 235).

Il concetto di «mediazione» però non mi è parso né chiaro né molto convincente. Infatti, se l’origine della spiritualità, cioè della via personale di ogni cristiano verso Dio, dipende dalle circostanze esterne — famiglia, lavoro, ecc., o dalle mansioni che svolge, ministero, ecc. — come si spiega la diversità di spiritualità tra sacerdoti, tra ingegneri, tra uomini sposati, ecc., essendo essenzialmente identiche le «mediazioni» nelle quali si snoda la loro vita, e identiche anche le mansioni che svolgono?

Non mi sembra che questo concetto possa essere un solido fondamento per una spiritualità, né un criterio utile di distinzione.

Questo non toglie, ovviamente, la validità dell’affermazione messa all’inizio del capitolo sul ministero pastorale e santità che ribadisce che «il ministero ordinato sia nella sua radice, il sacramento dell’ordine, sia nel suo esercizio, non

è soltanto salutare per gli altri — come il sacerdozio di Cristo, Capo e Pastore della Chiesa — ma è anche fruttuoso per il battezzato, cui è stato conferito» (p. 285); come è anche molto valido il dire che «il prete si santifica non malgrado i suoi impegni apostolici, ma *compingendoli* con retta intenzione e dedizione incondizionata. In effetti, esiste una misteriosa reciprocità d'influssi tra ministero e vita spirituale, per cui l'apostolato promuove la santificazione del prete, mentre la sua vita di unione con Dio rende più feconda la sua attività pastorale» (p. 287).

Molto valide anche le pagine, (cap. ix), sull'influenza dell'Eucaristia, della preghiera e della carità pastorale nella vita spirituale e nella santità del sacerdote, nonché il cap. x che esamina l'ascesi presbiterale dopo aver sottolineato la sua necessità: «La vita spirituale del prete non si esaurisce nell'esercizio dell'evangelizzazione, della santificazione e del governo. Il ministero non è un generatore automatico di santità. Esso promuove la santificazione del soggetto, che lo compie, a condizione che egli realizzi nella sua vita le istanze evangeliche dell'ascesi cristiana e di quella presbiterale» (p. 321); asceti che deve portare, secondo Favale, ad un serio impegno di lotta ascetica particolarmente in tre campi: «l'esercizio delle virtù umane, lo sviluppo delle virtù teologali e la pratica dell'obbedienza ecclesiale, del celibato per il regno dei cieli e della povertà, alla luce dell'esempio di Maria, madre dei presbiteri» (p. 324). Interessante il chiarimento sul significato teologico di queste tre virtù nel Vaticano II: «Con il richiamo a queste virtù, il Concilio non ha voluto riproporre al prete diocesano l'ideale della vita consacrata, ma ha inteso ribadire semplicemente che l'obbedienza, il celibato e la povertà, sia che vengano professate con voto come nel caso del religioso prete, sia che vengano vissute nella loro realtà di virtù evangeliche come nel caso del prete diocesano, sono componenti indispensabili per il ministero, la vita e la santità presbiterale» (p. 300).

Un'ultima considerazione in riferimento alla «diocesanità» come parte integrante della spiritualità sacerdotale. L'argomento viene trattato nelle pagine 237-242, con il positivo contributo del pensiero di G. Moioli. Ovviamente il vivere il sacramento dell'ordine ricevuto da Cristo tramite la Chiesa «nella dedizione stabile ad una diocesi, fonda l'idea della "diocesanità", come valore "spirituale"» (p. 238). Si noti che Favale non vede la "diocesanità" alla fonte della spiritualità del sacerdote diocesano. Questo valore della "diocesanità" non andrà concepito se non come "aperto", nel significato che "il senso della Chiesa particolare — così Moioli — non può essere "particolaristico". La comunione tra le diverse realizzazioni particolari e complete dell'unica Chiesa del Cristo è una dimensione costitutiva delle stesse Chiese particolari» (pp. 239-240); come aperto e come analogico, si deve concludere che il sacerdozio stabile in una diocesi «non è *l'unico modo* di rendere il servizio del sacerdozio ministeriale alla Chiesa: ma è certamente *un modo legittimo giustificato e, in generale, doveroso*. La stabilità, perciò, va vista «non come forma di asceti, ma come servizio di carità all'esserci e all'edificarsi della Chiesa, qui ed ora» (p. 240).

Queste premesse allo stesso tempo che creano ai sacerdoti diocesani dei vincoli spirituali con la loro diocesi — non poteva essere altrimenti — lascia aperta la possibilità affinché ogni sacerdote attinga da ogni fonte — gruppi, movimenti, ecc. — spinte spirituali per servire nella diocesi e nel presbiterio diocesano, «purché — e mi piace sottolineare questo — ogni eventuale ispirazione a tali esperienze non gli impedisca di essere veramente prete diocesano, dedito senza riserve a tutti i fedeli affidati alle sue cure» (p. 241).

Il libro finisce con un cenno a Maria, madre e modello dei preti.

Ernesto Juliá

AA.VV., *Crisi e risveglio della coscienza morale nel nostro tempo*, a cura di A. Lobato, Studio Domenicano, Bologna 1989, pp. 188.

Il volume raccoglie le relazioni del Convegno romano tenutosi nel maggio 1989 (a novembre, i lavori sono continuati intorno alla morale politica). La Società Internazionale Tommaso d'Aquino cerca così di proporre risposte valide ai problemi odierni (p. 5), sotto il segno della speranza; il curatore, in accordo con la precisa diagnosi di L. Clavell (pp. 175-176), nota: «Siamo anche testimoni del crollo delle ideologie che nel nostro tempo avevano condotto i pensatori e le masse a ridurre la coscienza a mero prodotto culturale e storico» (pp. 6-7).

Otto sono i contributi raccolti; i primi tre costituiscono la metà del lavoro svolto. Si fanno profondi richiami teologici sull'autorità del magistero ecclesiastico in materie morali.

1. A. LOBATO, *Coscienza morale e storicità dell'uomo in san Tommaso d'Aquino*, pp. 9-46. Di fronte alla crisi morale della modernità e postmodernità, l'A. offre i principi tomisti sul ruolo della coscienza, con valide risposte per i nostri tempi. La conclusione ripropone, sulla scia di Pio XII e Paolo VI, il compito urgente di «una formazione autentica della coscienza morale, come via regia per il futuro dell'uomo» (p. 46); mancano però i riferimenti all'attuale Pontefice.

Gran parte del lavoro è espositiva, con elementi interessanti: le fonti teologiche, l'originalità della sintesi tomista (pp. 15-22); e soprattutto la sua dottrina sul dinamismo direttivo e sulla fallibilità della coscienza morale.

La finalità governatrice della coscienza è posta come principio unificatore decisivo nell'agire storico dell'uomo; la ragione etica attinge il vero oltre i limiti del singolo e del tempo (p. 29): tutto ciò permetterà di andare in fondo ai problemi dello storicismo morale. «La perfettibilità dell'uomo nella storia dipende in tutte le dimensioni dalla sua coscienza morale, dalla sua ordinazione responsabile» (p. 45); l'A. ha approfondito l'argomento nella recente edizione dell'importante opuscolo *De substantiis separatis*, Roma 1989). Capire il precetto o consiglio della coscienza come una verità mediatrice della verità eterna e una partecipazione dell'impero

divino, aiuta a capire più in fondo la dignità e i limiti della coscienza. Dio legislatore non è un governante anonimo né tirannico, ma sorgente paterna dello stesso potere di agir bene della creatura umana.

L'argomento sulla coscienza erronea è qualificato come chiave del dramma contemporaneo (pp. 35-36) ma anche della sua terapia: liberare la libertà incatenata dall'errore. «Nell'errore la coscienza contraddice se stessa, il superamento dell'errore è il risveglio della coscienza umana» (p. 37). L'errore colpevole, in quanto direttamente o indirettamente volontario, è la grande aporia della coscienza umana di tutti i tempi. La modernità non ha inventato questa schiavitù, ma forse si è data molto da fare per giustificarla, presentando come bene l'affermazione della libertà al di sopra della verità.

Aggiungiamo inoltre la nozione di «fatica della coscienza» (enc. *Dominum et Vivificantem*), che mostra la via per la liberazione dell'errore mediante la conversione, giusta sofferenza intima davanti alla Sapienza disonorata dall'uomo; qui riecheggia quel *paenitendo ad sapientiam revertuntur* del commento tomistico a Giobbe (cap. XXIV, lect. 1).

2. E. KACZYNSKI, *La coscienza morale nella teologia contemporanea*, pp. 47-80. Utile panoramica delle diverse concezioni sulla coscienza tra i moralisti cattolici odierni, con allusioni ai loro presupposti filosofici. Sottolineando il contributo del Vaticano II (p. 49), l'A. denuncia l'assenza, in noti trattati di morale, di studi approfonditi, e passa a valutare tre gruppi di opinioni: coscienza come applicazione (pp. 52-56), come autonomia e libertà (pp. 56-69) e come sintesi integrale (pp. 70-75).

Tra alcuni esponenti del primo gruppo l'A. osserva i pericoli di eteronomia e oggettivismo (p. 55). Valutando altri contemporanei (Elders, Belmans e Tettamanzi), dal fatto che questi vedono nella coscienza una *norma-normata*, l'A. conclude che così si privilegia la moralità dell'atto (*finis operis, obiectum actus*) fino al punto che l'intenzione «rimane in secondo piano come morale *aggiunta*» (p. 56). Notiamo però che una norma non è resa superflua o marginale dal fatto di essere soggetta a un'altra norma superiore; la critica sarebbe valida in confronto di coloro che separano radicalmente l'oggetto dall'intenzione. Mancano precisazioni sul rapporto stabilito dal giudizio di coscienza tra fini e mezzi (qualcosa si trova nei commenti tomisti su Paolo, ad es., su 2 Cor 1, 12), o sull'intenzione come componente formale dell'agire.

Il secondo gruppo di autori studiati, è suddiviso in tre livelli: «il primo che mette l'accento sulla *intentio recta*, il secondo che pone l'enfasi nella *ratio recta*, e il terzo che tende a identificare la coscienza con la *decisione*» (p. 57). Come fautore della prima corrente viene segnalato D. Capone (dal 1942) insieme a B. Häring; com'è noto, essi mettono l'accento sulle proprie nozioni di libertà, interiorità e retta intenzione e in questo l'A. intravede il sostrato volontaristico: «si ha l'impressione che la legge, l'autorità, e l'oggettività siano considerate *nemiche* della coscienza e della libertà personale» (p. 59).

La seconda corrente (J. Fuchs) tende «a ridurre l'oggetto dell'atto morale solo all'*operatum* (risultato dell'agire)» (p. 60); e attribuisce crescente importanza al compito immanente della coscienza (autorealizzazione e autocomprensione), fino al punto di omettere ogni «riferimento a qualcosa di *diverso* dalla propria *comprensione*» (p. 63; matrice suareziana e deprezzamento della nozione di natura).

La terza corrente, i cosiddetti decisionisti (P. Knauer, Molinaro), arriva al relativismo, sviluppando le teorie di K. Rahner e altri; l'A. raggiunge le critiche fatte da altri studiosi: la norma razionale non impone affatto un determinismo insormontabile (p. 68).

Alla fine l'A., tornando ad un argomento già da lui studiato, espone la cosiddetta «concezione integrale»: «grazie alla capacità della ragione etica di conoscere la verità sul valore, la libertà come autodipendenza si manifesta dipendente dalla verità sul bene» (p. 71). La persona umana dipende dall'Assoluto, affermato come Verità e Bene; ma c'è una originalità radicale della coscienza morale in confronto ai condizionamenti psichici, sociali o storici (p. 75). È utile la raccolta di testi sulla coscienza morale contenuti nelle opere di K. Wojtyła (*Persona e Atto*, versione italiana, 1980; e *Fondamenti dell'ordine etico*). La coscienza non soltanto indica quale è il vero bene concreto da realizzare, ma «porta la sua verità alla decisione *specificando* il suo carattere morale» (p. 72). L'esercizio della libertà personale non viene affermato soltanto nel voler bene, ma nello scegliere secondo verità; è proprio la coscienza che permette tale sintesi vitale di oggettività e soggettività. Questa teoria sull'agire morale fa altresì ricordare alcuni elementi della vecchia nozione di *sinderesi*, fonte della personale ricerca nell'«edificazione» del bene.

3. H. SEIDL, *Problemi attuali intorno alla giustificazione della coscienza morale*, pp. 81-110. Relazione di struttura simile alla precedente, con un'utile introduzione storica (pp. 81-94), l'analisi sistematica delle due principali impostazioni filosofiche sulla coscienza (pp. 94-98), e la loro critica (pp. 98-106).

L'A. riassume elementi storici sulla nozione di coscienza, e sottolinea la concordia tra Tommaso e Bonaventura: per entrambi la *sinderesi* viene retta dalla legge naturale, non dalla volontà. Menziona i sistemi morali, osservando lo svanimento progressivo della nozione di *sinderesi*, che «indica un distaccarsi della coscienza stessa dal bene umano e divino la cui comprensione era precisamente la funzione della *sinderesi*. Nel corso di questo sviluppo la coscienza viene formalizzata in modo soggettivistico» (p. 91); a partire di Kant «la coscienza morale viene trattata anzitutto sotto il titolo dell'obbligazione, e sorgono i problemi della sua giustificazione» (p. 92); nessuna risposta arriva a una etica normativa, «perché l'argomentazione etica formale qui parte dalle conseguenze empiriche delle azioni» (p. 94).

Nella seconda parte, Seidl imposta il dilemma radicale tra oggettivismo e soggettivismo, corrispondenti alla concezione tradizionale ed a quella moderna

(pp. 95-98). Respinto ogni compromesso tra i due, l'A. risponde succintamente. Di fronte al soggettivismo, insiste nel realismo dei beni e dei fini, e nel primato del fine ultimo (p. 99), secondo il quale le azioni concrete possono essere qualificate. Viene denunciato il circolo formalistico kantiano («determinarsi per il fine di determinarsi», *ibid.*), e nega che la eteronomia implichi estraneità: la legge morale «è data alla ragione, ma nondimeno è la *sua* legge» (*ibid.*). Ammette che le critiche fatte all'oggettivismo etico, come naturalistico e teleologico, hanno solo fondamento riguardo al pragmatismo e posizioni affini, ma non di fronte all'etica tomista, perché «il bene morale non è alieno alla ragione, ma la contiene; non si oppone oggettivamente alla ragione» (p. 101); così «la "legge naturale" esprime una moralità naturale nella natura razionale dell'uomo» (*ibid.*; l'A. ha sviluppato altrove l'argomento).

Da parte sua il teleologismo o consequenzialismo dimentica che il fine non è solo conseguenza o effetto, ma anzitutto causa finale; «la ragione è principio dell'ordine, del governo, nell'anima dell'uomo, essendo così un principio reale del suo essere buono» (p. 102). Seidl sottolinea la presenza di una iniziale bontà, conosciuta per mezzo della *sinderesi* e voluta dalla tendenza naturale, che dovrà essere sviluppata nell'agire morale. Questa intrinseca autorità della ragione personale è la condizione indispensabile per la validità di ogni autorità umana esterna.

Finalmente espone la sua critica alle concezioni teonomiche, che identificano la coscienza con la «voce di Dio», attribuendo a quella un carattere quasi carismatico, deviante verso l'irrazionale. L'A. ricorda molto opportunamente la distinzione tra l'agire della causa prima e quello della causa creata; «la voce della coscienza è un effetto causato da Dio nell'uomo, come pure la legge naturale morale in lui è causata dalla legge eterna divina a cui partecipa» (p. 103). Corregge l'emotivismo di A. Auer (1976): la coscienza come «organo religioso», «cuore» o «centro dell'esistenza personale», che esclude radicalmente l'intelletto, concepito solo come pensiero astratto.

4. S. FERNANDEZ ARDANAZ, *L'influsso dei mass-media nella formazione della coscienza morale*, pp. 110-142. Questa relazione rappresenta un importante abbozzo di filosofia morale speciale. Non possiamo seguire qui tutti gli aspetti descrittivi, ampi e aggiornati, intorno alla storia del «sistema mediatico» o alla critica delle insufficienze di McLuhan. È da apprezzare il tono equilibrato, che ricorda l'impostazione del recente documento della Santa Sede (p. 116) sui pericoli della violenza e della pornografia. L'A. cerca di trarre profitto degli elementi positivi di diversi autori, ma denuncia la «nuova logica» dei *media*: confusione sulla realtà e il senso dell'esistenza, sul nesso tra fini e mezzi, e l'oscuramento di ogni autorità ultima (p. 122). Riafferma l'importanza del gruppo familiare, come filtro critico della comunicazione (pp. 136-139). Nelle conclusioni, offre alcuni criteri operativi, e augura delle applicazioni alla deontologia professionale.

5. E. DUCCI, *Coscienza morale e pedagogica*, pp. 143-151. «Contributo elementare ma provocatorio» (p. 148) sulla formazione della coscienza.

L. GROSSO GARCIA, *Coscienza morale e nuova creatura in Jacques Maritain*, pp. 152-164. Considerazioni sulla formazione nella libertà cristiana, lontana dalla spontaneità naturalistica e dalle ideologie della mediocrità.

7. M. SZELL, *Maturità cristiana come esigenza dei nostri tempi*, pp. 165-172. A partire da alcuni testi conciliari, ricorda che «la maturità cristiana è diventata un concetto chiave, presente in tutti i documenti importanti» (p. 166).

8. L. CLAVELL, *Il risveglio della coscienza religiosa nella società contemporanea*, pp. 173-185. Si propone tre punti concreti: dare un giudizio teologico sulla nostra epoca, equilibrato secondo la diagnosi dell'esortazione *Christifideles laici* (pp. 173-175); descrivere alcuni sintomi del risveglio religioso contemporaneo (secondo A. Llano, 1988), delineando un abbozzo sintetico della situazione intellettuale dell'occidente (pp. 175-182); valutare la riflessione tomista sui valori trascendenti — metafisici e antropologici — come base per il rinnovamento morale della cultura. Le conclusioni affermano la validità di quella base per diversi beni: superare il sentimentalismo; unire fede e ragione come condizione per un'autentica religiosità; e soprattutto (come l'A. ha già ampiamente sviluppato da tempo) offrire una base metafisica, in quanto condizione per un dialogo approfondito, nell'etica e nell'evangelizzazione.

Antonio Fernández Marzalo

W.E. MAY, *Moral Absolutes. Catholic Tradition, Current Trends, and the Truth*, The Père Marquette Lecture in Theology 1989, Marquette University Press, Milwaukee (WI) 1989, pp. 99.

L'espressione inglese *moral absolutes* non ha un corrispondente esatto nelle lingue latine, e particolarmente in italiano. Una traduzione semplice e tempestiva potrebbe essere: norme morali assolute. Ma il contenuto dell'espressione inglese è molto più ricco e articolato perché fa riferimento al nodo dei problemi della morale fondamentale oggi. Il libro del prof. May, ordinario di morale alla Cattolica di Washington, D.C., è una chiara e concisa esposizione di questi problemi, e una altrettanto chiara e lucida riflessione alla luce della plurisecolare tradizione cattolica.

Questo agile volumetto raccoglie una lezione magistrale pronunciata alla Marquette University, e che senz'altro può essere considerata frutto maturo di un prolungato lavoro di insegnamento e ricerca. E proprio all'inizio l'A. ci propone in sintesi il nocciolo della questione: l'espressione *moral absolutes* indica le norme morali che identificano certi tipi di azione come moralmente cattivi, e li specificano senza far entrare nella loro descrizione nessuna valutazione morale (p. 1). L'ormai lungo dibattito sull'esistenza di azioni intrinsecamente immorali, cioè sempre e comunque moralmente cattive, ha messo in luce il vero problema di fondo: la descrizione degli atti umani e la loro valutazione morale. *Moral absolutes* significa,

in fin dei conti, che le azioni umane, nella loro concreta e singolare esistenza, hanno in se stesse una rilevanza morale.

In un certo senso, anche i proporzionalisti — consequenzialisti, utilitaristi, teologi, o revisionisti che dir si voglia — ammettono l'*intrinsece malum*, e quindi l'esistenza di norme morali assolute, ma l'interpretazione che ne fanno svuota in pratica di contenuto questi concetti. Anche loro difendono l'esistenza di certi valori morali assoluti: l'amore a Dio e al prossimo, le virtù; ma sono valori «formali», e le corrispondenti norme morali, chiamate «trascendentali», sono anch'esse formali: non fanno riferimento alle singole azioni umane concrete, ma alle disposizioni interne, alle qualità del carattere morale. Le norme morali assolute, affermano questi autori, non riguardano le singole azioni nella loro esistenza concreta, ma la configurazione morale della persona. Perciò le uniche norme morali assolute sarebbero quelle che descrivono le azioni in termini moralmente qualificati, cioè quelle tautologiche: è moralmente illecita l'uccisione ingiusta; è moralmente illecito essere ingiusto, essere egoista, non vivere la carità, la castità, e tutte le altre virtù. Così, l'omicidio viene definito come «uccisione ingiusta», e l'adulterio come «rapporto sessuale ingiusto», oppure come «rapporto sessuale con la persona sbagliata», e la contraccezione come «esclusione egoistica della procreazione nel matrimonio». Ma non ci sono *moral absolutes*, poiché la moralità non riguarda le singole azioni ma gli atteggiamenti di fondo.

Il prof. May mette così a fuoco i veri termini del dibattito lungo i 4 capitoli in cui è divisa l'opera. Nel primo, traccia la storia della tradizione cattolica al riguardo sin dai suoi albori fino al Concilio Vaticano II. La costante e compatta affermazione dell'esistenza di *moral absolutes* convince il lettore per la profusione di citazioni di Padri della Chiesa, di teologi da S. Agostino a S. Tommaso a Duns Scoto, e di autori della seconda scolastica. Ai nostri giorni, la monumentale opera del Noonan è testimone qualificato della totale unanimità della dottrina cattolica.

Nel secondo capitolo vengono presentate le critiche dei «revisionisti». Momento storico di questa posizione fu la controversia sulla liceità della «pillola contraccettiva». Il cosiddetto «rapporto di maggioranza» della commissione papale per lo studio della popolazione, della famiglia e della natalità auspicò l'accettazione della liceità della contraccezione a determinate condizioni. La ragione per giustificare tale comportamento è proprio il «principio del bene proporzionato»: è lecita ogni azione che procura più bene che male. Subito per i «revisionisti» caddero, uno dopo l'altro, i *moral absolutes* della tradizione, e si pose con forza il problema della specificazione morale delle azioni umane.

Il prof. May trova qui la svolta radicale dei revisionisti. Certo, questi autori cercavano di superare i limiti e le deficienze, ormai ben note, della presentazione della morale prima del Concilio Vaticano II. Ma la soluzione che propongono finisce col vanificare la rilevanza morale dei singoli atti umani. Infatti, il bene a cui fa riferimento il «principio del bene proporzionato» non è il bene morale, ma il bene ontico o premorale che segue all'azione, e che viene misurato e quantificato

con criteri tecnici. Essere giusti significa, quindi, «produrre più bene che male». La moralità riguarda soltanto le ragioni proporzionate che giustificano le azioni; ragioni che sono poi valori formali, senza riferimento alle azioni nella loro esistenza concreta e materiale. Così, promuovere l'armonia coniugale, favorire l'amore, non sono tipi concreti di azione, ma obiettivi-tendenza. D'altra parte, le realtà materiali, in quanto oggetto delle azioni umane, non hanno rilevanza morale. La vita umana è semplicemente un fatto fisico, biologico. Altrettanto per quanto riguarda la sessualità umana. Il valore morale viene aggiunto dal di fuori. Per il revisionisti, dunque, le singole azioni sono eventi fisici, che non hanno nulla a che vedere con le intenzioni dell'agente.

Nel terzo capitolo, il prof. May fa vedere gli errori e le carenze di queste critiche. Particolare attenzione merita il tentativo revisionista di reinterpretare S. Tommaso e il Concilio Vaticano II a proprio favore. Anche qui il prof. May fa un pregevolissimo lavoro di discernere il grano dalla crusca, dimostrando chiaramente l'artificiosità e la pretestuosità di tale reinterpretazione. Tutta la tradizione cattolica, compresi S. Tommaso e il Concilio Vaticano II, hanno sempre inteso i *moral absolutes* come riferiti alle singole azioni, la cui specificazione morale dipende dalla volontà dell'agente. A questo punto, la chiave dell'argomentazione risiede nella distinzione, fatta da S. Tommaso, tra la «specie naturale» e la «specie morale» dell'atto. Infatti, nell'affermare i *moral absolutes*, tale tradizione ritiene che queste norme non si riferiscono agli atti «nella loro specie naturale» bensì agli atti «nella loro specie (o genere) morale». La «forma», la «intelligibilità», di tali atti non è data dalla loro natura in quanto eventi fisici astratti dalla comprensione e dalla volontà dell'agente, ma è data proprio dai loro oggetti ragionevolmente scelti (p. 42).

In fine, nel quarto e ultimo capitolo viene articolato e approfondito il contenuto dell'insegnamento cattolico sui *moral absolutes*. I singoli atti umani, nella loro concreta e materiale esistenza, sono decisivi per la configurazione morale della persona, poiché essa non è una formalità vuota di contenuto, ma è costituita proprio dalla dimensione immanente degli atti umani. Questi, infatti, mentre includono processi fisici, non sono eventi fisici transeunti che vanno e vengono nel mondo materiale; poiché al loro cuore c'è una scelta libera e autodeterminante, che resta all'interno della persona, configurando il suo carattere e la sua disposizione per agire sempre nello stesso modo finché non si fa una scelta contraria. In somma, ognuno fa di se stesso il tipo di persona che è nelle azioni che liberamente sceglie, e attraverso di esse (pp. 67-68). La negazione dei *moral absolutes* comporta la perdita del valore delle singole azioni umane, e in ultima istanza, la dissoluzione della stessa persona come soggetto dei suoi atti. La moralità degli atti umani è la moralità della persona: i singoli atti sono moralmente buoni o cattivi perché fanno moralmente buona o cattiva la persona. Sul piano teologico, poi, la salvezza dell'uomo è direttamente legata ai singoli atti, e la Redenzione raggiunge pure le realtà materiali e lo stesso cosmo (cf. Rm 8, 21; 1 Cor 3, 22-23; Ef 1, 10).

C'è dunque un collegamento intrinseco tra i *moral absolutes* e il primo principio morale. Infatti, l'amore a Dio e al prossimo si manifesta con le opere. Per sviluppare e articolare questa connessione l'A. ricorre al pensiero di Germain Grisez e John Finnis, con i quali ha mantenuto un rapporto particolarmente intenso, e che ringrazia in modo esplicito. I *moral absolutes* sono una esigenza intrinseca del «compimento umano integrale» (*integral human fulfillment*), poiché difendono e proteggono le dimensioni fondamentali costitutive della perfezione umana (*basic human goods*). Non troviamo qui una esposizione particolareggiata del pensiero di questi autori, purtroppo poco conosciuti in Europa, ma che da anni stanno compiendo un notevole lavoro di approfondimento dei fondamenti della morale. Ci auguriamo che questo piccolo libro del prof. May venga presto tradotto in italiano e nelle altre principali lingue europee, e si stabilisca così un proficuo rapporto intellettuale tra i cattolici di entrambe le sponde dell'Atlantico.

Aurelio Ansaldo

M.L. DI PIETRO - E. SGRECCIA, *La trasmissione della vita nell'insegnamento di Giovanni Paolo II*, Vita e Pensiero, («Scienza, Medicina, Etica» 5), Milano 1989, pp. 242.

La tematica sull'amore e la vita, il matrimonio e la famiglia, sono sempre presenti nell'attività pastorale; perciò la riflessione teologica ed antropologica di Giovanni Paolo II sull'amore umano occupa sin dall'inizio del suo pontificato un posto di prima importanza. Infatti, è la logica conseguenza del suo straordinario interesse per l'uomo e il suo destino eterno entro il piano creatore e redentore di Dio. Insieme alla grande riconoscenza per la portata e la fecondità del suo contributo in questo campo, non sono poco frequenti i commenti che vengono fatti sulla profondità della sua riflessione e sulla densità dello studio delle sue considerazioni. Si potrebbe dire che questa elevata valorizzazione è ormai diventata un luogo comune.

Indubbiamente la comprensione e l'interpretazione degli insegnamenti del Pontefice sull'amore e la vita costituiscono un lavoro faticoso — allo stesso tempo appassionante —, ed esigono una lettura attenta, riflessiva, assieme allo sforzo per abituarsi all'uso di un linguaggio denso, a una terminologia specializzata, all'originalità dell'impostazione e alla complessità della stessa tematica. Malgrado questi fattori, però, la riflessione teologica e filosofica suscitata davanti a questo immenso lavoro magisteriale, che svela all'uomo il senso della vita e dell'amore umano dalle insondabili ricchezze dell'amore creatore di Dio, è stata feconda, ma tuttora ridotta e riservata agli specialisti. Infatti, è oggetto di premura il fatto di condividere e di comunicare ampiamente gli insegnamenti trasmessi dal Pontefice nelle sue catechesi, allocuzioni e scritti. Il compito, malgrado sia già iniziato, è quasi interamente da realizzare.

Da questa prospettiva, *La trasmissione della vita nell'insegnamento di Giovanni Paolo II*, di Maria Luisa Di Pietro ed Elio Sgreccia, docenti del Centro di Bioetica presso la Facoltà di Medicina dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, costituisce un prezioso sforzo per diffondere gli insegnamenti del Pontefice sulla procreazione responsabile e i metodi naturali della regolazione della fertilità umana da un'ottica teologica e antropologica della sessualità. Principalmente, il volume vuole essere un ausilio per quanti sono impegnati nella realizzazione di corsi e di attività in cui vengono spiegati i metodi naturali della regolazione della fertilità nel contesto dell'amore umano e delle esigenze della umana sessualità e del matrimonio e, in genere, per i responsabili della pastorale familiare e della preparazione pre-matrimoniale.

Lo studio, quinto volume della collana «Scienza, Medicina, Etica», è stato pubblicato prendendo l'occasione da due ricorrenze: i venti anni della *Humanae Vitae* e i dieci del Pontificato di Giovanni Paolo II. Oltre a mettere in rilievo il senso positivo e la luce che il documento di Paolo VI continua a proiettare sul senso e la trascendenza della vita umana, e di sottolineare il valore esegetico degli insegnamenti di Giovanni Paolo II sul contenuto della *Humanae Vitae*, questa edizione vuol essere un testo ausiliare per coloro che promuovono tra giovani e sposi una vera cultura della procreazione responsabile.

Il volume raccoglie una curata selezione di testi di Giovanni Paolo II sul tema — discorsi e interventi pronunciati fra il 1981 e il 1988 —, raccolta che include gli aspetti più significativi della sua grande Catechesi sull'amore umano. Precede l'insieme dei testi una introduzione estesa e completa, ben centrata, in cui vengono offerti gli elementi essenziali — tanto di fondamentazione teologica che filosofica e scientifica — per una adeguata comprensione del compito degli sposi nella trasmissione della vita umana, intesa come speciale e prediletta partecipazione nell'amore e nel potere creatore di Dio. C'è poi un breve riferimento al contesto culturale e al progresso scientifico che al presente fanno più problematica la comprensione unitaria del momento procreativo in cui l'amore e la vita si esigono a vicenda. Successivamente gli autori si fermano sulla spiegazione chiara e accessibile del significato e della finalità della procreazione umana, compresa nella sua dimensione etica assieme alla conseguente responsabilità dei coniugi, e come esercizio della castità e della continenza. Anche qui viene sottolineata in maniera grandemente positiva e incoraggiante la funzione guida e formativa dell'autorità del Magistero in questo campo. Infine sono esposti i diversi metodi di regolazione della fertilità, sempre nel contesto delle esigenze personali della sessualità e dell'amore umano nel piano di Dio. Chiude lo studio introduttivo un capitolo abbastanza realistico e ben documentato sul fenomeno della denatalità e delle politiche pronataliste.

Forse il merito principale di questo testo ausiliare è quello di consentire una visione complessiva e matura che permetta di far conoscere gli aspetti essenziali sulla trasmissione della vita alla luce dei valori umani che s'intrecciano nel mo-

mento procreativo. Tra quelli — comuni a credenti e a non credenti — gli autori distaccano il valore personale, il valore coniugale e quello creazionale.

Giovanni Paolo II riafferma la condizione creaturale dell'uomo, ricordandogli che Dio lo chiama all'esistenza per amore, in un atto di amore. Insomma, c'è qui una luce potente per comprendere e incarnare nella vita concreta i valori personali e coniugali della sessualità, quelli che costituiscono un'esigenza della stessa dignità della trasmissione di una vita umana.

Maria del Pilar Ríó García

T. MELENDO, *Fecundación in vitro y dignidad humana*, Casals, Barcelona 1987, pp. 144.

Questo libro ha il merito di rispondere a un problema oggi molto sentito: «un gran número de personas no creen en absoluto en la grandeza del hombre; de ahí que para ellas, calificar la fecundación *in vitro* como un atentado contra esa dignidad sea una expresión, en cierto modo, anodina, carente de la fuerza repulsiva que debiera poseer» (pp. 14-15). D'accordo con questa finalità, l'A. dedica i due primi capitoli a spiegare in che cosa consiste la dignità della persona umana e a vedere quale è il senso dell'amore coniugale e della sessualità umana. Appoggiandosi su questi fondamenti, il terzo e ultimo capitolo tira le somme per quel che riguarda il rapporto tra amore e fecondazione artificiale.

Melendo porta a termine la sua intenzione originale con chiarezza di pensiero e con notevole profondità da una prospettiva radicale, che si potrebbe chiamare personalismo metafisico. La concezione metafisica della persona permette all'A. di trattare il problema della fecondazione artificiale in un modo poco usuale, cioè indipendentemente dal fatto che le tecniche oggi adoperate abbiano gravi conseguenze, come la sperimentazione con embrioni, il congelamento degli embrioni che avanzano e che vengono destinati molte volte alla ricerca o perfino al commercio, l'eliminazione di quelli che presentano pericoli di malformazioni, ecc. Il libro considera esclusivamente gli elementi essenziali della procreazione artificiale: la fecondazione delle cellule germinali umane al di fuori dell'unione sessuale.

L'A. vede la dignità umana in intimo rapporto con la libertà, che è dominio sui propri atti e, in modo ancora più radicale, impero sullo stesso fine ultimo (cf. p. 18). La radice della dignità personale si trova proprio nel rapporto del tutto particolare che lega l'uomo all'Assoluto: la persona è il singolo davanti a Dio (Kierkegaard) destinato ad essere per sempre un interlocutore dell'amore divino (Carona). D'accordo con queste premesse, Melendo descrive la persona come *soggetto e oggetto di amore*: soltanto gli esseri personali sono capaci di amare e unicamente essi meritano di essere amate, in quanto si configurano formalmente come fini (cf. pp. 34-35). Quindi, «la persona que no orientase toda su vida y, por decirlo

así, la sumergiera en una corriente de amor personal (a Dios y a los demás hombres), estaría autocercenando su propia categoría como persona (...) quien tratara a otra persona desde una perspectiva distinta de la del amor, no la estaría considerando *come persona*, sino que, atentando de manera directa contra su dignidad, la degradaría y — en lo que está de su parte — la reduciría a la condición de mero objeto» (p. 36).

Sul fondamento della dottrina tomistica dell'atto di essere, Melendo mostra molto bene come la sessualità umana, a differenza di quella semplicemente animale, viene elevata al livello di ciò che è *personale*, con tutte le implicazioni che questo porta con sé (cf. p. 57). Così oltre al suo significato di trasmissione della vita, che non può mai essere volontariamente ostacolato, la sessualità tende a soddisfare aspirazioni psicologiche (affettività, elaborazione di un progetto di vita insieme ad un'altra persona, desiderio di paternità, superamento della solitudine) e «a dar cumplimiento a tendencias propiamente espirituales o personales, que se podrían resumir en el conocimiento del cónyuge (y, a través de él, en cierta manera, de sí mismo, del mundo y del Absoluto) y, por encima de dicho conocimiento, en la entrega y recepción recíproca del propio yo» (p. 57). La sessualità umana è una sessualità personalizzata, che trova il suo significato più radicale solo quando viene introdotta nella corrente di amore che deve presiedere tutta l'esistenza umana e, quindi, solo nel matrimonio, in cui l'uomo decide liberamente e in modo esclusivo di dare il suo io completo, corpo e anima, a un'altra persona, accettando nello stesso tempo la donazione di sé di quest'altra (cf. p. 73).

L'amore umano è in qualche misura creatore, per partecipare all'amore divino. A livello umano non parliamo soltanto di riproduzione, ma piuttosto di procreazione, o come suggerisce l'autore, di co-creazione subordinata, in quanto da parte di Dio c'è la creazione di ogni nuova anima. Perciò il termine della generazione non è semplicemente un nuovo esemplare della specie, riducibile e subordinabile ad essa, e contenuto virtualmente — nella sua totalità — alla capacità generativa dei suoi genitori. Anzi, al contrario ciò che viene originato dall'unione coniugale, in collaborazione con il potere creatore dell'Assoluto, è una *persona*, una realtà che è un fine e un valore a se stessa, e che sorpassa la capacità generativa: quindi qualcosa che i genitori devono considerare come dono gratuito, a rigore non esigito (cf. p. 61).

Con questi presupposti il concepimento di un nuovo essere umano può essere realizzato degnamente soltanto in un contesto d'amore. Anzi, deve essere, *intrinsecamente*, risultato di *un atto di amore* (cf. p. 93), cioè di un atto genesico che sia comunione di *tutta la persona*; «ni la búsqueda del placer, afecto o consuelo que excluya la transmisión de la vida, ni la generación de ésta desligada de la comunión conyugal, constituyen real, intrínseca y estructuralmente — con independencia total de las intenciones subjetivas, repito — un acto de amor adecuado a la dignidad de la persona y a la comunicación de la vida humana» (p. 97). Anche se uno sguardo superficiale, che non capisce l'amore umano nella sua dignità, potrebbe

considerare troppo sottili le ragioni per cui la fecondazione artificiale è un attentato grave contro la dignità della persona, queste ragioni sono, in sostanza, che gli atti dai quali immediatamente deriva questo tipo di procreazione non sono, nella sua intima struttura, atti formalmente amorosi e adeguatamente espressivi della donazione mutua e personale dei genitori (cf. p. 101). Nessuna intenzione, anche se molto forte, può trasformare un'azione tecnica in un atto essenziale d'amore (cf. p. 106); «reemplazar el amor por la técnica equivale a transformar el *respeto* debido al *genituro* en *dominio* efectivo sobre él» (p. 108). In questo modo andrebbe perduto il carattere gratuito di ogni persona umana, il suo essere essenzialmente dono in quanto è un valore in se stessa.

Il libro è un esempio eloquente della necessità della metafisica per illuminare le importanti questioni etiche contemporanee, senza lasciare che queste vengano appiattite da un'impostazione fenomenistica o di fatticità.

Luis Clavell

AA.VV., *Alle radici della mistica cristiana*, Augustinus, Palermo 1989, pp. 110.

Frutto dei lavori del IX Congresso di S. Spirito, il libro è composto dagli interventi di Prosper Grech, Marco Vannini, Giampiero Moretti, Vincenzo Vitiello, Paolo Bettiolo, Gino Ciolini e Massimo Cacciari. I temi trattati coprono un ampio orizzonte: dall'antico testamento all'ateismo attuale, passando per san Paolo, il mondo greco, i Padri, ed in particolar modo, sant'Agostino.

È recente la lettera del Papa al Maestro generale dei Carmelitani in occasione dell'anniversario di san Giovanni della Croce. Anche negli ultimi anni si sono moltiplicati i convegni e gli studi proprio sulla mistica, e non penso che tutto sia dovuto al desiderio dell'uomo dei nostri giorni di cercare un qualche rifugio alle incertezze. L'uomo sa che la sua vita non finisce qui e cercando la compiutezza dello spirito che lo spinge dal di dentro di se stesso, si muove verso Dio. Essendo poi ogni uomo diverso, l'incontro personale con Dio è aperto a una infinita varietà di forme e di modi. Le esperienze di una persona sono difficilmente ripetibili e possono servire di paradigma soltanto fino a un certo punto. Quest'affermazione non dovrebbe concludere, però con il porre allo stesso livello ogni esperienza del divino. Già Anselmo Stolz manifestò ben chiaro la sua perplessità di fronte a chi affermava che l'esperienza del divino di un indù e di un cristiano corrispondevano allo stesso fenomeno.

A mio avviso bisognerebbe non dimenticare l'unicità della rivelazione cristiana quando si parla di mistica. In questo modo si arriverebbe a cogliere meglio la particolarità dell'unione personale-vitale tra l'uomo e Dio Persona, che comporta la vera mistica cristiana, la quale è sempre frutto in primo luogo di una iniziativa personale di Dio, e non di una riflessione, concentrazione o qualsiasi altro atto dell'uomo. Una iniziativa che, però, esige una corrispondenza dell'uomo che

non può risolversi soltanto in una risposta intellettuale, — pur essendo certamente la contemplazione un atto primariamente dell'intelletto —, ma deve essere una risposta che coinvolga la totalità vitale della persona umana.

Prosper Grech si misura con questi problemi e riesce abbastanza bene ad affermare la particolarità della mistica cristiana, anche se qualche passo del suo articolo potrebbe dare adito a diverse interpretazioni. Per esempio, quando afferma la possibilità di applicare il detto di Feuerbach su Dio come creazione dell'uomo, «alle religioni antiche, politeistiche o animistiche» e non, ovviamente «alla religione dell'Antico Testamento» (p. 13). Così facendo si apre uno spiraglio molto difficile da chiudere. L'uomo non ha mai potuto iniziare, né a livello di mito come linguaggio pre-filosofico, né a nessun altro livello, un discorso su Dio, su qualsiasi Dio. Se non ci fosse stata la prima rivelazione divina, il discorso su Dio sarebbe assolutamente inconcepibile.

Nell'articolo dal titolo «Il Cristo di Paolo e il mondo greco», Marco Vannini afferma senza nessuna spiegazione e senza lasciare troppo spazio al dubbio, che delle lettere finora attribuite a san Paolo, soltanto sette sono autentiche (p. 21). Nello sviluppo delle argomentazioni di Vannini ci sembra vedere un certo riduzionismo in quanto accetta senza riserve che «ci troviamo in una condizione piuttosto difficile, dal momento che cerchiamo di comprendere un cristianesimo che ci è pervenuto attraverso la riflessione paolina e i testi ad essa ispirati, mentre per Paolo il «cristianesimo» era un oggetto di riflessione come per noi, dal momento che egli non aveva conosciuto Gesù ed aveva notizia, eventualmente, solo di una tradizione» (p. 22). Un'affermazione simile, che a noi sembra di un certo razionalismo ben poco scientifico e piuttosto vecchio, potrebbe anche svuotare i testi paolini di ogni senso di ispirazione divina; non desta però meraviglia se si pensa che l'articolo incomincia con la frase di Nietzsche «Deus, qualem Paulus creavit, Dei negatio», e che questa frase viene presa sul serio.

Anche se poi è vero che l'autorità di Paolo è invocata «da Agostino a Lutero a Pascal» (p. 24), non vediamo con quale ragione si asserisce che in Paolo si può trovare «la radice prima di quello specifico ateismo mistico — o di quel sottile rapporto che lega mistica e ateismo — tanto evidente in Eckhart: non ho bisogno di quel che possiedo, non ho bisogno di Dio, perché lo ho in me. Sappiamo bene, infatti, che non v'è eresia cristiana o "ateismo nel cristianesimo" (Bloch) che non si sia rifatta a Paolo» (p. 25). Un'affermazione così sembra misconoscere il vero senso della mistica — unione personale con Dio —, e il vero senso dell'ateismo.

È di Giampiero Moretti il più lungo articolo del libro: «Religioni misteriche e cristianesimo nel romanticismo tedesco» nel quale l'A. si prefissa di porre «in reciproco rapporto tre dimensioni spirituali e culturali: i culti misterici, il cristianesimo, ed il romanticismo tedesco» (p. 33). Dopo un'accurata e metodica analisi delle teorie di Creuzer e di Görres, conclude che nella critica di Nietzsche «al cristianesimo come religione dei deboli, è celato un attacco ben preciso alla concezione romantica della rivelazione originariamente monoteistica che avrebbe costi-

tuito il fulcro dei Misteri. Nietzsche non biasima il cristianesimo in quanto tale, ma il cristianesimo come ultima manifestazione di una presunta religiosità originaria, e fa ciò, proprio negando il nucleo misterico che i romantici volevano al fondo dello sviluppo della natura e della storia» (p. 54). Già Bouyer ha chiarito, tempo fa, la estraneità tra la liturgia cristiana e le «religioni misteriche». Se Moretti vuole scoprire in Nietzsche un aiuto per affermare, sia pure per diverse vie, questa estraneità negando quella linea di pensiero che tenta in definitiva di ridurre ogni realtà spirituale ad uno sviluppo della natura, sia il benvenuto.

Ottimi i tre articoli centrati su sant'Agostino: «Plotino e Agostino. Alcune considerazioni sul concetto di Dio», di Vincenzo Vitiello; «I Favi dello spirito. Appunti sulla condotta spirituale secondo i Padri», di Paolo Bettiolo; e «Il problema della mistica in sant'Agostino», di Gino Ciolini, che mette in risalto il fondamento cristologico della mistica agostiniana. Dice infatti così: «Su Cristo "Via" Agostino imposta marcatamente la teologia del ritorno al Padre e al Verbo-Verità e Vita, e la teologia della salvezza tutta. Con queste affermazioni siamo già in pieno discorso cristologico che fa da irreversibile supporto al discorso "mistico" di Agostino sia che si svolga nel pensiero, sia nella preghiera che nella contemplazione» (p. 93).

Massimo Cacciari nell'ultimo articolo della raccolta, dal titolo «Ateismo e mistica», oppone la prospettiva idealistica del mistico a quella profondamente cristiana di Paolo e Agostino, dove la libertà viene affermata nella Trinità: «In questo suo essere-libera *eppure* essere-difronte-ad-Altro, l'anima rammemora (è icona) dell'Inizio, in quanto perfetta unità *eppure* Trinitas non adventitia. Un mistico non "ateo" sarebbe concepibile soltanto sulla base di tale presupposti — in termini, cioè, rigorosamente trinitari» (p. 109). Questo affermarsi della libertà nella Trinità non sembra però all'A. sufficiente garanzia per allontanare ogni tentazione di «ateismo» che vede in ogni mistico. «Ogni volta che crede di aver raggiunto l'ascolto, ecco che il fuoco della sua anima tende di nuovo a bruciarne la trascendenza, a consumarla in sé, nel suo "amore". Il Mistico è ateismo che crede, e fede che divora l'Altro» (p. 110). E in questo non mi trova d'accordo. Penso che la tentazione di fede che può soffrire il mistico non comporta la tentazione di ateismo; ed è proprio nel vivere la libertà in Dio, dove l'affermazione della trascendenza di Dio e della sua «personalità» viene illuminata con la nuova luce che il mistico sa di non essere nella sua coscienza ma bensì nella realtà dell'Altro che le sta di fronte.

Ernesto Juliá

AA.VV., *Complementi interdisciplinari di patrologia*, a cura di A. Quacquarelli, Città Nuova, Roma 1989, pp. 912.

A. Di Berardino, nel suo contributo con cui si apre il volume che stiamo presentando, a un certo punto ci avvisa: «si è avvertita l'esigenza di una più stret-

ta cooperazione tra patrologi, biblisti e archeologi per meglio studiare l'emergere e l'affermarsi di una società e di una cultura cristiana. Ora lo studio parallelo delle fonti letterarie patristiche, o anche pagine, e quelle monumentali può aiutare ad avere una visione più completa della complessa vicenda umana, religiosa e culturale dei cristiani dei primi secoli. La comunicazione dei Padri avveniva attraverso il gesto, la parola parlata o scritta, il linguaggio iconografico. Se questi linguaggi per essi erano complementari, lo dovrebbero essere anche per noi se vogliamo entrare con maggior frutto nel loro mondo. Instancabilmente il prof. Quacquarelli ripete e pratica questa interdisciplinarietà» (pp. 68-69). Ed effettivamente questo è lo sfondo che sta dietro il nuovo sforzo editoriale di Città Nuova, curato dal prof. A. Quacquarelli con apporti di altri quindici studiosi italiani e stranieri. Naturalmente si tratta solo di un primo tentativo che può rappresentare l'inizio di altri lavori sulla stessa linea; e, come da ogni primo approccio, non possiamo pretendere — né questa era la pretesa dagli autori — che esso sia esauriente o del tutto bilanciato. Ma vorremmo, prima di accennare ai singoli contributi, rimarcare l'idea che ha animato l'impresa. Lasciamo la parola allo stesso Quacquarelli nel suo articolo «Parola e immagine nella teologia comunitaria dei Padri» (pp. 109-183): «per la complessità delle tematiche che abbraccia, la patrologia ha bisogno di un largo respiro interdisciplinare. Le risultanze settoriali non hanno potuto rispondere ai molti quesiti che attendono ancora una risposta. Occorre una metodologia diversa per leggere i Padri» (p. 179).

Adesso, una rapida presentazione del contenuto. Non seguiamo l'ordine con cui si succedono i vari articoli, ma preferiamo distinguerli secondo diversi gruppi.

In un primo di essi inseriremmo quei lavori che propriamente si sforzano di affrontare sinteticamente i nessi che intercorrono fra la letteratura patristica e altre discipline — abitualmente non considerate nei manuali di patrologia —. Così P. Pizzamiglio con «Le scienze e la patristica» (pp. 186-221) congiunge il tema dello sviluppo delle scienze dei primi otto secoli con quello degli interessi scientifici dei Padri della Chiesa; D. Mazzolini, in «Patristica ed Epigrafia» (pp. 319-365), ha cercato di mettere in luce una convergenza fra gli elementi dei monumenti scritti e la patrologia, convergenza che si trova non solo in quegli «autores» al contempo scrittori ed epigrafisti, ma anche in molti dati epigrafici che danno luce sull'esegesi del tempo e, in alcuni casi, sulla fede comunitaria attorno a quei temi teologici dibattuti in tanti scritti coevi (significativo a tal proposito il capitolo dedicato alla Trinità e allo Spirito, pp. 359-362); F. Bisconti, con «Letteratura patristica ed iconografia paleocristiana» (pp. 367-412), studia il rapporto che lega il pensiero dei Padri con il ruolo delle immagini religiose — rapporto non sempre scevro di tensioni, non sempre lineare, ma, sì, sempre denso di significati — e quindi si concentra su alcune tematiche iconografiche o immagini di valore esemplare, per lumeggiare la reciprocità fra letteratura e iconografia.

Ad un secondo gruppo possono invece ascrivere altri contributi che studiano un fenomeno storico e letterario — già più propriamente considerato nell'am-

bito dei manuali e della patristica — che attraversa l'intera epoca, con l'attenzione però posta soprattutto nel valutarne la presenza presso i Padri, le reazioni e gli atteggiamenti assunti da questi nei confronti di tali realtà. Con questa sensibilità E. Lupieri affronta «Lo gnosticismo» (pp. 71-108) o F. Gori l'argomento «Gli apocrifi ed i Padri» (pp. 223-272): temi che abitualmente in un manuale o in un'introduzione alla Patrologia rischiano di rimanere confinati come questioni a sé oppure vengono diluiti nella considerazione dei vari autori che li hanno confutati, ma in ogni caso non sono esaminati — come invece avviene qui — come oggetto di una trattazione unitaria che ne mostri globalmente la vitalità e la permanenza nell'antichità cristiana. A questo genere di contributi possono affiancarsi anche gli studi di M. Marin — «Orientamenti di esegesi biblica dei Padri» (pp. 223-317) —, di V. Fazzo — «I padri e la difesa delle icone» (413-455) —, di E. Peretto — «Mariologia patristica» (pp. 697-756) —, che si propongono di esaminare nello sviluppo dei primi secoli e presso i vari Padri o scuole cristiane l'articolarsi di una dottrina o di un aspetto del far teologia. Vorremmo in particolare segnalare l'articolo di Marin per la ricchezza di spunti — in relativamente poche pagine — su uno dei campi che più sta attirando l'attenzione degli studiosi di patristica, anche in Italia, cioè l'esegesi dei Padri, di cui si sta riscoprendo la profondità e al tempo la complessità. Possiamo aggiungere in questo contesto il lavoro di M. Aranz e S. Parente — «Liturgia patristica orientale. Tracce per uno studio sistematico» (pp. 605-655) — (manca invece un corrispondente studio per l'occidente).

Ci sembra, invece, che i contributi — per altro condotti con grande competenza — di T. Orlandi — «La patrologia copta» (pp. 457-502) —, P. Bettiolo — «Lineamenti di patrologia siriana» (pp. 503-603) —, S.J. Voicu — «La patristica nella letteratura armena» (pp. 657-696) — si collocano su di un piano differente e fanno gruppo a sé: vogliono coprire ambiti geografici della patrologia abitualmente trascurati dalla manualistica, eppure importanti da conoscere per cogliere nella sua interezza il respiro e l'ampiezza dell'antichità cristiana nella sua ricchezza e varietà, anche linguistica e culturale.

I lavori di R. Grégoire — «I padri nel medioevo» (pp. 757-798) — e di P. Stella — «Editoria e lettura dei Padri: dalla cultura umanistica al modernismo» (pp. 799-836) — ripercorrono invece il cammino dei Padri lungo i secoli successivi, dal medioevo all'inizio del Novecento, evidenziandone la persistente presenza, ma anche la diversa sensibilità con cui nel tempo ci si è accostati ai Padri, le preferenze man mano emergenti, il differente modo con cui li si è recepiti e con cui ci si è misurati con loro.

Abbiamo lasciato per ultimi i due lavori di Di Bernardino e di Quacquarelli. Il primo — «Tendenze attuali negli studi patristici» (pp. 25-70) — ci offre una stimolante rassegna della presente letteratura sui Padri, cogliendo gli ambiti dove si sta orientando maggiormente la ricerca, individuando gli esiti di maggior interesse e anche le possibili linee di sviluppo a cui si sta aprendo l'indagine scientifica; in alcune dense pagine si ha una panoramica molto illuminante con puntuali

e selezionate indicazioni bibliografiche sui lavori più recenti: senza voler essere esaustivo — cosa d'altra parte impensabile in un contributo di tal genere — Di Bernardino ci dà uno stato della questione sugli studi davvero stimolante. Infine ci soffermiamo sulle pagine di Quacquarelli, perché ci sembrano diano come la cifra dell'intero volume: «Parola e immagine nella teologia comunitaria dei Padri» (pp. 109-183). Egli stesso si preoccupa di chiarirci il significato dell'espressione: «abbiamo usato l'epiteto di teologia comunitaria per richiamare i principi convergenti che sono sottesi negli animi che spontaneamente s'incontrano e formano l'unità di intenti. I Padri consideravano la teologia costituzionalmente unitaria che prendeva tutta la persona della fede interamente coinvolta» (p. 178). Con altre parole potremmo dire che qui si sottolinea la profonda unità di vita — coerenza tra fede, vita e l'espressione di questa fede divenuta vita — dei Padri come teologi, lo stretto rapporto tra la loro intelligenza e spiegazione del mistero con la fede della comunità cristiana. E nello stesso tempo vengono messe in luce la complessità e complementarietà dei linguaggi con cui avveniva la comunicazione e l'espressione della parola, parlata o scritta o in immagini. Ecco allora che si succedono, in queste pagine, i paragrafi sulle parole, i numeri, i segni, gli schemi dell'espressione verbale, le lettere... L'autore dà come una visione sintetica di tale teologia, senz'altro molto suggestiva e stimolante.

Prima di concludere segnaliamo le ricche note bibliografiche che accompagnano la maggior parte dei contributi, come pure gli utili indici di nome e riferimenti di cose notevoli, con cui il volume si conclude.

Indubbiamente rimane un po' l'impressione di una certa eterogeneità dei contributi, alcuni dei quali, come si è detto, sono piuttosto assimilabili a — d'altronde eccellenti e utilissime — monografie, nella linea — per usare una distinzione dello stesso Quacquarelli — più della multidisciplinarietà che non della interdisciplinarietà. Tuttavia è questa un'opera, come si è ripetuto, che apre un cammino per certi versi nuovo o perlomeno, poco praticato. Pensiamo che, da una parte, esso possa divenire — per gli studenti — come un prezioso complemento necessario, da affiancare al manuale di Patrologia; per tutti, poi, ricercatori e lettori, non soltanto un luogo di consultazione, ma soprattutto un aiuto a cogliere questa esigenza di un approccio all'antichità cristiana che tenga conto della necessità di una visione complessiva e superi la settorialità, aprendosi ad un'attenzione viva e sforzata verso l'intera esperienza del cristianesimo antico in tutte le sue espressioni. Siamo grati al prof. Quacquarelli e ai suoi collaboratori per questo servizio.

Vito Reale

G. DAL SASSO - R. COGGI, *Compendio della Somma Teologia di San Tommaso d'Aquino*, Studio Domenicano, Bologna 1989, pp. 568.

Il presente volume si aggiunge alla pregevole edizione bilingue della Somma Teologica curata dalla Studio Domenicano, la quale riporta l'intero testo critico

latino e la traduzione italiana di questa grande opera tomista. È stato affermato con ragione che «si tratta di un'autentica miniera di sapere teologico». Oggi infatti la si potrebbe chiamare «l'enciclopedia della teologia», dato che la Somma «è l'esposizione geniale, lucida, semplice e completa di tutta la teologia cattolica» (p. 5).

Questo «Compendio della Somma Teologica» (che non si deve confondere con il *Compendium Theologiae* di san Tommaso) costituisce il 36° volume dell'edizione. È il risultato del curato lavoro del Padre R. Coggi op, realizzato in base alla precedente opera del sacerdote dott. Giacomo Dal Sasso, pubblicato nel 1923, che è stata rivista e aggiornata in qualche punto, vedendo oggi di nuovo la luce. Esistono opere simili in altre lingue come quella di W. Farrel, *A companion to the Summa*, ed. Sheed & Ward, London 1985.

In un totale di 568 pagine compresse tutte in un unico volume, troviamo nel «Compendio» un riassunto particolareggiato del contenuto della Somma, che segue passo per passo e fedelmente l'esposizione di san Tommaso. Usando un linguaggio attuale, non scolastico, si riferisce sinteticamente il contenuto di ogni questione e ogni articolo, senza alcuna interpretazione del pensiero tomista.

Il «Compendio» inizia con un quadro sintetico contenenti i grandi temi delle tre parti della Somma. Si omette il Supplemento. In seguito si trova una breve spiegazione che riguarda la divisione fondamentale dell'opera tomista e il metodo adoperato nel lavoro: «Le questioni — si legge —, corrispondono, grosso modo, a quelli che oggi chiamiamo capitoli. Gli articoli sono una suddivisione dei capitoli: oggi li chiameremo paragrafi. (...) Per ogni questione sono riportati sia il numero che il titolo. Gli articoli all'interno della questione sono indicati con il numero progressivo a sinistra del testo» (p. 7).

Ad inizio di ogni parte vengono riportati in carattere diverso e più compatto i «prologhi» che San Tommaso colloca nella Somma come introduzione ai vari trattati e come collegamento tra di essi (p. 9). Questi testi sono utili per ottenere una visione d'insieme sia della parte corrispondente che dell'opera.

Vediamo un esempio illustrativo del riassunto delle questioni: la seconda questione della parte prima, nella versione classica s'intitola *De Deo, an Deus sit*; comprende due articoli, ognuno dei quali occupa almeno due o tre pagine di estensione, seguendo il metodo che conosciamo. Nel «Compendio», invece, il titolo della questione è «L'Esistenza di Dio» e il contenuto degli articoli lo troviamo riassunto in poco più di una pagina a modo di breve conclusione, nel seguente modo:

«1. Questa proposizione: "Dio esiste" è vera, ma non evidente; quest'altra: "il tutto di una parte" è vera ed evidente; di questa infatti conosciamo il valore dei due termini: tutto e parte; della prima invece si sa cosa sia esistere, ma non si sa da parte nostra che cosa sia Dio, benché di Dio sia proprio l'esistere: è necessario quindi farne la dimostrazione.

2. E la dimostrazione si può fare partendo da ciò che di Dio ci è più noto, cioè dagli effetti di cui è causa.

3. Si fa poi la dimostrazione in cinque maniere (qui vengono riassunte le cinque vie che dimostrano l'esistenza di Dio)».

Come complemento di lavoro il volume è stato arricchito da un indice analitico delle questioni a parte dell'indice generale, nei quali oltre all'indicazione delle pagine del «Compendio», si rimanda sia all'edizione bilingue della Somma: — numero del volume e pagina relativa —, che alla citazione classica (p. 519 ss.).

Per quanto riguarda i titoli dei vari argomenti, non sono di san Tommaso. Sono stati presi dalla versione bilingue latino-italiana.

Si tratta quindi di uno «strumento di rapida consultazione, senza pretese scientifiche» (p. 5). Il criterio che lo ispira è eminentemente pratico. Ovviamente non sostituisce il ricorso diretto alla Somma stessa. Non si può pretendere di capire tutto il pensiero di san Tommaso, né la sua ricchezza teologica e filosofica in questo «Compendio». Si deve riconoscere che ha tutti i limiti del riassunto.

Però ci sono anche i pregi. È utile tanto per il professore di filosofia o di teologia che vuole offrire una visione d'insieme o far conoscere ai suoi alunni la struttura della Somma in modo più generale, come pure per lo studente che si avvicina per la prima volta all'opera tomista; è anche utile per chi non avendo la preparazione filosofica sufficiente per leggere la Somma, cerca di approfondire in qualche maniera la fede; oppure per colui che semplicemente rivede ciò che imparò una volta e cerca di ricordarlo.

Si può considerare dunque, come uno strumento a portata di mano. È interessante anche per il catechista, per lo studioso che ha bisogno di una consultazione rapida, per il maestro che desidera un'informazione, e per tutti quelli interessati sulla Somma del Dottore Angelico.

Catalina Bermúdez

M. AUGÉ - E. SASTRE SANTOS - L. BORRIELLO, *Storia della vita religiosa*, Queriniana, Brescia 1988, pp. 508.

«Il volume che abbiamo l'onore di presentare ai lettori vorrebbe venire incontro all'attesa, da molti sentita, di poter disporre di un manuale agile, ma a suo modo completo, di storia della Vita Religiosa» (p. 5). Così si esprime nella presentazione del volume, il p. José Rovira cmf, Preside dell'Istituto di Teologia della Vita Religiosa «Claretianum», che ha curato l'edizione di questo lavoro. A mio avviso, lo scopo è stato raggiunto.

Anche se presentato sotto il nome dei tre autori, il volume non è il frutto di un lavoro congiunto tra i tre studiosi. Ognuno di loro ha preparato ciascuna delle tre parti che compongono il libro. Il criterio di divisione è strettamente cronologico, il che forse non sempre appare del tutto convincente.

Nella prima parte, M. Augé analizza la nascita della vita religiosa e il suo sviluppo fino al secolo VI, san Benedetto di Norcia. Nella seconda, la più lunga, E. Sastre Santos studia l'evolversi delle forme di vita religiosa da san Benedetto fino al secolo XII, vale a dire, il presentarsi nella storia degli ordini mendicanti.

La terza, dovuta a L. Borriello, esamina il succedersi degli ordini mendicanti, dei chierici regolari, delle congregazioni sacerdotali e laicali, degli istituti secolari, fino ai nostri giorni.

Se dovessi dare un giudizio, direi che la seconda è la parte meno riuscita, forse perché l'A. non è riuscito a presentare in modo lineare e comprensivo, lo sviluppo dei diversi fenomeni religiosi dell'epoca. Borriello, invece, concentra di più le spiegazioni e il risultato è un quadro più ordinato.

Va chiarito sin d'adesso che il libro studia l'evolversi delle diverse forme giuridiche e sociologiche della vita religiosa, e dedica poco spazio all'analisi della spiritualità di ognuna, anche se ovviamente vengono messe in risalto le caratteristiche più significative. La scelta ci è sembrata doverosa, anche perché vengono menzionati gli aspetti più significativi per capire la necessità che ognuna delle diverse forme giuridiche — ordine, congregazione, istituto secolare, etc. — ha dovuto affrontare e ha tentato di risolvere.

Uno dei problemi più dibattuti sulla vita religiosa è proprio quello del suo nascere e prendere forma nel tempo. Essendo pacifico che tutto comincia con il monachesimo, M. Augè si manifesta contrario all'affermazione sostenuta da alcuni recentemente che vedono la vita religiosa istituita direttamente da Cristo: «Il movimento monastico cristiano iniziò talmente in sordina che gli storici fanno talvolta fatica a descriverne le origini con esattezza. Gli studi recenti però hanno evidenziato come il fenomeno monastico è apparso, nel corso della seconda metà del III sec., in diverse aree della cristianità in maniera autonoma e simultanea» (p. 13). Un altro studioso, afferma che «l'esistenza della vita consacrata nell'età apostolica è strettamente legata alla sua istituzione da parte di Cristo»; al contrario per Augè «il Boni confonde le ragioni ideali e la suprema fonte di ispirazione della vita consacrata con la sua apparizione nella storia come fenomeno, concreto, caratteristico e in qualche modo strutturato» (p. 13). La stessa convinzione, che condivido pienamente, venne ribadita quando nel parlare di Cassiano, Augè afferma: «Cassiano, che fa risalire il cenobitismo al tempo e alla predicazione degli apostoli, crea certamente una leggenda per dimostrare che i monaci sono i veri eredi e i fedeli continuatori della prima comunità cristiana» (p. 112).

Questo viene messo chiaramente in rilievo nelle pagine di tutta la prima parte onde possiamo seguire il formarsi del monachesimo nella «sequela di Gesù», nel «modello di vita della prima comunità cristiana di Gerusalemme ossia la nostalgia della Chiesa primitiva», etc., temi che hanno messo in movimento quasi tutti i fondatori delle diverse forme organizzative della vita religiosa lungo i secoli.

Anche il concretarsi di certi principi di vita attorno ai «tre consigli evangelici» ha richiesto un certo tempo. Augè lo sottolinea senza indugi nell'affermare che «nella spiritualità di Antonio, il celibato, la povertà e l'ubbidienza non emergono come tali e non sono consapevolmente vissuti come elementi distintivi e fondamentali della vita monastica. Nell'anacoresi tutto è considerato come parte integrante di una situazione esistenziale caratterizzata innanzitutto dalla solitudine e da una concezione fortemente ascetica della vita cristiana» (p. 40).

Attraverso i diversi capitoli si possono seguire i particolari del formarsi delle regole e dello sviluppo dei principi teorici sui quali man mano va poggiando la vita monastica sia dal lato organizzativo che spirituale. Accanto a Pacomio, Basilio, Cassiano, etc., è ben messa in risalto la figura di Evagrio Pontico, «il primo ad elaborare un sistema compiuto di spiritualità cristiana» che tanto influsso ebbe nell'evolversi del monachesimo occidentale.

Viene sottolineato il contributo recato da Agostino non soltanto per il suo «staccare dal precedente sistema ascetico-monastico alcuni elementi che in seguito saranno fondamentali per la teologia della vita religiosa: comunità-obbedienza, povertà, celibato», ma anche per «l'unione che realizza tra monachesimo e sacerdozio ministeriale», che porta a far sì che il servizio pastorale venga aggiunto alla finalità della ricerca della contemplazione, che aveva spinto i primi monaci all'eremo e poi al cenobio. Con sant'Agostino, «il chierico che vive in monastero si assume due impegni: la santità espressa nella vita comune e il servizio ministeriale» (p. 92).

Questa impostazione serve anche a spiegare l'uso dalla Regola di sant'Agostino, dal secolo XII in poi, nei diversi tentativi di rinnovare le diverse istituzioni di chierici o canonici regolari.

La prima parte si conclude con lo studio di san Benedetto e della sua *Regula Monachorum*, che riesce a fondere le due linee principali di tendenze nella vita religiosa: l'autorità (la regola del maestro), e la fraternità (prospettiva comunitaria). La vita monastica si configura come «l'incontro tra Dio e il monaco, insieme con i suoi confratelli nel monastero» (p. 309), e perciò a ogni monaco si domanda un triplice impegno: di stabilità, di «*conversio morum*», d'ubbidienza. Tutto il monachesimo posteriore sarà fortemente influenzato dalla *Regula Monachorum*, «opera classica, espressione compiuta e definitiva dell'ideale monastico» (p. 144).

L'A. della seconda parte, Eutimio Sastre Santos, ha avuto forse il lavoro più impegnativo: lo sviluppo della vita religiosa dal 581 fino al secolo XII, prima della fondazione degli Ordini Mendicanti. Lo studio si snoda in più di 200 pagine, ed è condotto con un metodo alquanto diverso da quello adoperato nelle altre due parti.

«Il presente lavoro... presenta in un certo ordine lo snodarsi della vita religiosa entro i limiti sopra fissati. Cercherà inoltre di stabilire le relazioni che intercorrono fra le diverse forme di vita religiosa e le società (religiose e civili) in cui sono nate» (p. 123).

Ci è sembrato che il seguire quasi alla lettera questo metodo porta a una divisione della materia studiata troppo legata alla realtà storico-sociale-culturale, e a vedere il successivo apparire delle diverse forme della vita religiosa in una dipendenza stretta non soltanto dalle condizioni geografiche ma anche dalle più svariate situazioni politiche, etc.

Il dire, per esempio che «la società celtica dà una struttura alla Chiesa celtica, come la società romana alla Chiesa romana» (p. 139), potrebbe lasciar credere

che la Chiesa non abbia un proprio principio di organizzazione interna e che, in una società potrebbe essere, per esempio, più democratica che in un'altra. Proprio all'inizio del capitolo quinto, ove viene studiata «la Chiesa imperiale carolingia», si fa un breve elenco di diversi personaggi della prima generazione della rinascita carolingia, e si afferma: «Si tratta di monaci, canonici, vescovi — monaci, sui quali poggia la costruzione dell'impero» (p. 181).

Più avanti, questa volta si parla di Cluny, viene di nuovo ribadita un'affermazione molto simile: «Cluny e le sue filiali, Fleury, Saint-Bénigne, rappresentano i modelli di vita monastica entro il *regnum Franciae* e il *regnum Burgundiae*. Nelle terre dell'impero la vita religiosa, non impari nel fervore, si manifesta e regola in maniera diversa. Qui la vita religiosa costituisce una componente dell'impero e della Chiesa imperiale, e ovviamente si mette a servizio degli ideali dell'impero, inserendosi nelle sue strutture» (p. 258).

Forse l'A. ha voluto insistere troppo sull'influsso della Chiesa nel farsi della società medioevale, e ha diviso troppo la materia. Il risultato non ci è sembrato del tutto soddisfacente: l'evoluzione delle diverse forme giuridiche della vita religiosa si seguono a malapena, e alle volte le loro tracce vengono anche un po' perse tra un notevole cumulo di dati storici e sociologici che forse avrebbero bisogno di una sintesi più elaborata.

A tutto questo però si debbono aggiungere i tanti pregi del lavoro, ed in special modo le spiegazioni attorno alle riforme che portano ai movimenti che confluiscono poi in Camaldoli, in Vallombrosa e nel costituirsi dei Canonici regolari; nonché a Cluny, ai Cistercensi, etc. con il tentativo di chiarire il posto nella Chiesa dei diversi ordini di fedeli. Da segnalare le diverse pagine sui Canonici regolari (pp. 276-278; 289 e ss.; 351), dove si mettono in risalto le diverse caratteristiche di questo movimento e si fa anche una interessante considerazione sulla loro spiritualità: «Un'altra caratteristica del movimento canonico è l'assenza di un *fondatore*, e di una *regola*. Ciò significa una fertile dispersione, ma anche una certa debolezza. Canonici si trovano ai primordi di Gorze, di Cluny, di Camaldoli, canonici appariranno nella Certosa, tra i *predicadores itinerantes* al bivio tra il cenobio e l'eremo, come protagonisti della *vera vita apostolica*. Forse i canonici non tradiscono nessuna forma di vita religiosa, perché la loro spiritualità sacerdotale si adice a tutte» (p. 278).

La terza parte s'intitola *Dagli Ordini Mendicanti alle esperienze del dopo-Concilio*. L'A., Luigi Borriello studia il nascere degli Ordini mendicanti che insistono «sulla riforma interiore, sulla conversione evangelica, non cercata ma assimilata perché presente nell'aria» (p. 364), ed «offrono una risposta esistenziale a tutte queste attese ed aspirazioni degli uomini del XIII secolo» (p. 363).

Pure Borriello sottolinea diverse volte che il nascere di una particolare forma di vita religiosa corrisponde a una particolare esigenza spirituale sentita dagli uomini di un momento storico. È vero che Dio va come scoprendo tutte le ricchezze del Suo parlare agli uomini, della Sua Parola, di Cristo, perché nessun uomo

potrebbe imparare la pienezza della Parola. Non mi sembra però così palese che questo aprirsi di Dio sia una risposta alle esigenze di una epoca storica. Ritengo che sia teologicamente più pertinente pensare che l'avvicendamento è provocato prima da Dio e sta poi all'uomo seguire le chiamate. Una volta messa in luce da una certa angolatura spirituale una parte di questo tesoro divino, si veda, per esempio, il senso di povertà di Francesco d'Assisi, diviene valido anche per tutte le successive generazioni di cristiani, e non soltanto per gli uomini del XIII secolo.

Borriello segue con precisione l'evolversi della vita religiosa anche nelle sue forme sociologiche, e mette bene in risalto le novità apportate alla vita religiosa da Angela da Merici, dai Teatini, e poi dai Gesuiti, e dagli Oratoriani, dai Scolopi, etc., nonché tutto il fenomeno degli ordini e congregazioni spiccatamente missionarie dell'Ottocento e del Novecento.

Nel capitolo sesto viene esaminata la vita religiosa dal Concilio Vaticano I al Vaticano II distinguendo le fondazioni a carattere caritativo da quelle a carattere ecumenico, tra le ultime viene inserita un po' fuori contesto, a nostro avviso, la comunità di Taizè. Alla fine lo sguardo si ferma sugli istituti secolari tra i quali l'A. fa menzione dell'Opus Dei, senza prendere atto che dal 1982 questa istituzione è diventata Prelatura personale, il che è anche una conferma che il suo spirito non può essere studiato nello stesso contesto delle spiritualità che si ritrovano negli orizzonti della vita religiosa. Vita religiosa, d'altronde, che viene vista molto propriamente come ordinata «innanzitutto a far sì che i suoi membri seguano Cristo e si uniscano a Dio con la professione dei consigli evangelici» (p. 482).

Per concludere ci sembra doveroso rendere omaggio al Claretianum per il lavoro svolto che, senz'altro, è un valido contributo agli studi sulla vita religiosa.

Ernesto Juliá

Pagina bianca

LIBRI RICEVUTI

- ADRIANO ALESSI, *Filosofia della religione*, LAS, Roma 1991, pp. 336.
- AGOSTINO, *La Città di Dio*, Rusconi, Milano 1990, pp. 1288.
- Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, I: S. Tommaso d'Aquino *Doctor Humanitatis*, Pontificia Accademia di S. Tommaso - Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, pp. 362.
- JORDAN AUMANN, *Teologia spirituale*, Edizioni Dehoniane, Roma 1991, pp. 540.
- AA.VV., *Barth contemporaneo* (a cura di Sergio Rostagno), Claudiana, Torino 1990, pp. 256.
- AA.VV., *Benedetto XV e la pace* (a cura di Giorgio Rumi), Morcelliana, Brescia 1990, pp. 256.
- AA.VV., *Coscienza morale e responsabilità politica* (a cura di Abelardo Lobato), Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1990, pp. 192.
- AA.VV., *Dizionario enciclopedico di spiritualità* (a cura di Ermanno Ancilli e del Pontificio Istituto di Spiritualità del Teresianum), Città Nuova, nuova edizione completamente aggiornata e ampliata, Roma 1990, pp. 2738.
- AA.VV., *Estudios sobre la encíclica «Sollicitudo rei socialis»*, Aedos (Asociación para el estudio de la doctrina social de la Iglesia) - Unión Editorial, Madrid 1990, pp. 700.
- AA.VV., *Lo Studio dei Padri della Chiesa nella ricerca attuale*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1991, pp. 582.
- AA.VV., *Vida humana, solidaridad y teología*, Ateneo de Teología - Centro de Cultura Teológica, Madrid 1990, pp. 344.
- AA.VV., *39 Cuestiones Doctrinales*, Palabra, Madrid 1991, pp. 366.
- JESUS BALLESTEROS, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Editorial Tecnos, 2ª ristampa, Madrid 1990, pp. 168.
- EUGENE BOYLAN, *Difficoltà nell'orazione mentale*, Ares, Milano 1990, pp. 152.

- MICHELE BRAMBILLA, *L'eskimo in redazione. Quando le Brigate Rosse erano «sedicenti»*, Ares, Milano 1991, pp. 200.
- CARLO CHENIS, *Fondamenti teorici dell'arte sacra. Magistero post-conciliare*, LAS, Roma 1991, pp. 220.
- GINO CONCETTI, *Sessualità, amore, procreazione*, Ares, Milano 1990, pp. 376.
- Conferencia Episcopal Española - Comité Episcopal para la defensa de la vida, *El aborto. 100 cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida humana, y la actitud de los católicos*, Palabra, Madrid 1991, pp. 96.
- PAUL JOSEPH CORDES, *Inviati a servire. Presbyterorum Ordinis. Storia, esegesi, temi, sistematica*, Piemme, Casale Monferrato 1990, pp. 336.
- ALVARO DEL PORTILLO, *Escritos sobre el sacerdocio*, (6ª ed. ampliata), Palabra, Madrid 1991, pp. 210.
- ALVARO DEL PORTILLO, *Consacrazione & missione del sacerdote*, (2ª ed. ampliata), Ares, Milano 1990, pp. 160.
- JOHN R. DONAHUE, *The Gospel in Parable. Metaphor, Narrative, and Theology in Synoptic Gospels*, (ristampa) Fortress Press, Philadelphia 1988, pp. 258.
- JUAN ESQUERDA BIFET, *Spiritualità e missione dei presbiteri. Segni del Buon Pastore*, Piemme, Casale Monferrato 1990, pp. 190.
- AGOSTINO FAVALE (e Collaboratori), *Movimenti ecclesiali contemporanei. Dimensioni storiche, teologico-spirituali ed apostoliche*, 4ª ed., LAS, Roma 1991, pp. 602.
- FRANCISCO FERNANDEZ CARVAJAL, *Parlare con Dio. Vol. III: Tempo ordinario (I)*, ARES, Milano 1990, pp. 736.
- NEAL F. FISHER, *The parables of Jesus. Glimpses of God's Reign*, Crossroad, New York 1990, pp. 178.
- RAMÓN GARCÍA DE HARO, *Cristo, fundamento de la moral. Los conceptos básicos de la vida moral en la perspectiva cristiana*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona 1990, pp. 192.
- JAVIER GARRIDO, *Una spiritualità per oggi*, Cittadella, Assisi 1990, pp. 348.
- LUIS MARÍA GONZALO, *La Felicidad*, Palabra, Madrid 1990, pp. 108.
- RICHARD A. HORSLEY, *The liberation of Christmas. The Infancy Narratives in Social Context*, Crossroad, New York 1989, pp. 202.
- JOSÉ LUIS ILLANES, *Teología y Facultades de Teología*, EUNSA, Pamplona 1991, pp. 414.
- Istituto di Scienze Religiose *Unus Magister* di Crotone (a cura dell'), *Educare alla politica: coerenza evangelica e professionalità. Atti del Corso per operatori sociali* (Crotone: 21 Gennaio - 8 Aprile 1987), Crotone 1991, pp. 196.
- JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, Palabra, Madrid 1991, pp. 112.
- JUAN PABLO II, *La acción misionera de la Iglesia*, Palabra, Madrid 1991, pp. 144.
- JUAN PABLO II, *Cartas a los sacerdotes. Jueves Santo 1979-1991*, Palabra, Madrid 1991, pp. 234.

- JEAN LECLERCQ, *Esperienza spirituale e teologia. Alla scuola dei monaci medievali*, Jaca Book, Milano 1990, pp. 196.
- KAZIMIERZ MAJDANSKI, *Un vescovo dai lager*, Ares, Milano 1990, pp. 192.
- FRANCESCO MARINELLI, *Sacramento e ministero tra Teologia e Pastorale*, Piemme, Casale Monferrato 1990, pp. 192.
- RICARDO MARTINEZ CARAZO, *El mes de María*, Palabra, Madrid 1991, pp. 144.
- ATANASIO G. MATANIC, *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990, pp. 194.
- WILLIAM MAY, *Principios de vida moral*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona 1990, pp. 270.
- MARIO MIDALI, *Teologia pastorale o pratica. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, (2^a ed.), LAS, Roma 1991, pp. 642.
- GIOVANNI MOIOLI, *Scritti sul prete*, Glossa, Milano 1990, pp. 330.
- MIGUEL ANGEL MONGE, *Etica, Salud, Enfermedad*, Palabra, Madrid 1991, pp. 280.
- ANDRÉ NAUD, *Il Magistero incerto*, Queriniana, Brescia 1990, pp. 226.
- MARIANO NAVARRO RUBIO, *Trabajo, Cuestión Clave*, Palabra, Madrid 1990, pp. 130.
- ULRICH NERSINGER, *Catalogus omnium causarum beatificationis et canonizationis Ordinis Canoniorum Regularium Sancti Augustini*, Mayer & Comp., Klosterneuburg 1990, pp. IX + 48.
- MANLIO PAGANELLA, *San Luigi Gonzaga. Un ritratto in piedi*, Ares, Milano 1991, pp. 264.
- ANTON M. PAZOS, *El clero navarro (1900-1936). Origen social, procedencia geográfica y formación sacerdotal*, EUNSA, Pamplona 1990, pp. 504.
- CHRISTOPH SCHÖNBORN, *Unità nella fede*, Piemme, Casale Monferrato 1990, pp. 96.
- BRUNO SECONDIN, *Nuovi cammini dello Spirito. La spiritualità alle soglie del terzo millennio*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1990, pp. 296.
- PEDRO SERNA BERMUDEZ, *Positivism conceptual y fundamentación de los derechos humanos*, EUNSA, Pamplona 1990, pp. 412.
- FEDERICO SUAREZ, *Il sacrificio dell'altare*, Ares, Milano 1990, pp. 200.
- LUIGI TIRELLI BARILLA, *Tu sei sacerdote oggi e sempre. Meditazioni dettate ai sacerdoti negli anni 1982-1990, un contributo alla formazione spirituale del clero secolare*, Ares - Milano e Società Editrice Dante Alighieri - Roma 1991, pp. 352.
- FRANCESCO VIOLA, *Diritti dell'uomo, diritto naturale, etica contemporanea*, Giappichelli, Torino 1989, pp. 220.
- FRANCESCO VIOLA, *Il diritto come pratica sociale*, Jaca Book, Milano 1990, pp. 208.
- CLAUS WESTERMANN, *The parables of Jesus in the light of the Old Testament*, Fortress Press, Minneapolis 1990, pp. 216.