

Mt. 5, 37:

Ma il
vostro
parlare
sia

sì sì no no

ciò che
è in
più
vien dal
maligno.

Ubi Veritas et iustitia, ibi Caritas

Rivelazione e Religione - Attuazione e Informazione - Disamina - Responsabilità

Quindicinale Cattolico «ANTIMODERNISTA»
Direttore Responsabile: Sac. Francesco Putti

Anno VIII - n. 13

Luglio 1982

COLLABORAZIONE APERTA A TUTTE LE «PENNE» PERÒ: «NON VOLER SAPERE CHI L'HA DETTO MA PONI MENTE A CIO' CH'E' DETTO» (Im. Cr.)

UN'ENCICLICA DISCUSSA la «*Laborem exercens*» di Giovanni Paolo II

1. Come interpretare l'enciclica?

Com'era prevedibile, la *Laborem exercens*, terza enciclica di Giovanni Paolo II, ha suscitato le reazioni più disparate, ma soprattutto è stata oggetto delle interpretazioni più contrastanti: infatti non solo cattolici — tanto «moderati» quanto «progressisti» — ma addirittura socialisti e comunisti hanno riconosciuto rispecchiate, almeno in parte, le proprie idee nella dottrina proposta dall'enciclica (1). Questo fatto, tanto macroscopico quanto inquietante, ha spinto alcuni autorevoli intellettuali cattolici a «leggere» il documento pontificio alla luce della tradizionale dottrina sociale della Chiesa, alla quale dottrina del resto la stessa enciclica dichiara di riallacciarsi (cfr. par. 2a). Ci troveremo, dunque, di fronte a un «organico sviluppo» del tradizionale Magistero sociale; le interpretazioni progressistiche e socialistiche del documento pontificio sarebbero dovute semplicemente all'incapacità odierna di cogliere il Magistero della Chiesa nella sua integrità (2).

Tale atteggiamento, però, a parte le lodevoli intenzioni di evitare confusione e scandali, non ci sembra corretto, in quanto attua di fatto una riduzione sostanziale del contenuto *specifico* dell'enciclica, col conseguente rischio di non coglierne l'importanza *specifico* e le possibili conseguenze. Migliore è senz'altro la scelta, compiuta da altri interpreti, di attenersi ad una posizione di «umiltà fenomenologica» verso la *Laborem exercens*, consistente nel lasciar parlare l'enciclica stessa e nello sforzarsi di intenderla «dall'interno», per coglierne il messag-

gio *specifico* ed individuarne il quadro di fondo, non privi di «insegnamenti nuovi, neppure tutti sviluppati fino alle loro ultime conseguenze, dottrinali e pratiche» (3).

Dal nostro canto, reputiamo che non basti davvero, specie al giorno d'oggi, mettersi semplicemente «in ascolto filiale ed attento di quanto viene proposto dalla cattedra di Pietro», come alcuni ci suggeriscono di fare: occorre, infatti, andare ben oltre, cioè valutare lucidamente e realisticamente il contenuto dell'enciclica, al fine di metterne in luce i pregi, ma anche gli eventuali difetti, di constatarne l'armonia con il tradizionale Magistero sociale, ma anche le eventuali divergenze. In un caso così discusso come quello rappresentato dalla *Laborem exercens*, la compatibilità di questo documento con la tradizionale dottrina della Chiesa dev'essere non ciecamente presupposta, bensì lucidamente dimostrata. Se è vero, come molti ammettono, che l'enciclica è caratterizzata da luci ed ombre, il metodo più prudente sarà non tanto quello di interpretare le ombre con le luci, quanto di mettere anzitutto bene in luce le ombre per scorgerne l'origine, la natura, la consistenza (4). La fede cattolica nella validità degli atti del Magistero ordinario della Chiesa non può scusare la sprovvedutezza dell'analisi: sarebbe una manchevolezza verso la virtù cardinale della Prudenza.

2. Il concetto di «lavoro»

Cominciamo con l'esaminare il concetto di *lavoro*, fondamento e punto focale dell'intera enciclica. «Con la parola *lavoro* viene indicata *ogni opera com-*

piuta dall'uomo, indipendentemente dalle sue caratteristiche e dalle circostanze, cioè ogni attività umana che si può e si deve riconoscere come lavoro in mezzo a tutta la ricchezza delle azioni delle quali l'uomo è capace e alle quali è predisposto dalla sua stessa natura» (introd.). Come si vede, la prima parte di questa frase avalla una concezione troppo generica del lavoro, mentre la seconda tenta una definizione che, essendo tautologica, non spiega proprio nulla. Ciò è sintomatico, in quanto il concetto di lavoro faticosamente e contraddittoriamente emergente dal corpo stesso dell'enciclica presenta un'*estensione* tale da rendere problematico ogni tentativo di *comprensione* (e quindi di definizione: qui sta, dunque, la causa dell'assenza di chiarezza definitoria). Il lavoro infatti, secondo il documento pontificio, si estenderebbe a un così «vasto contesto» da comprendere in sé «ogni opera» compiuta dall'uomo (introd.; par. 1a). Abbiamo dunque una sostanziale, implicita identificazione tra *attività* e *lavoro*, tra *opus* e *labor*, termini che difatti l'enciclica considera fungibili.

E' inevitabile che, dato un così onnivoro concetto del lavoro, il legame tra *labor* e natura umana diventi talmente intimo da sfiorare l'identificazione: si afferma infatti che, siccome «mediante il lavoro l'uomo realizza se stesso come uomo» (par. 9a), è proprio dal lavoro che l'uomo riceve «la sua *specifico* dignità» (par. 1b). A volte la radicalità di questa posizione è contraddetta da qualche frase più moderata, ma in sostanza sembra proprio una concezione «spiritualizzata» dell'*homo faber* quella che l'enciclica tende a porporci.

In tale quadro, non meraviglia che

non solo quell'attività intellettuale che partecipa al *labor*, ma anche (implicitamente) l'attività speculativa e la contemplazione vengano concepite come forme di «lavoro», né che l'intera civiltà umana venga ricondotta al lavoro come al suo *fondamento* (par. 1b); né c'è da stupirsi che la famiglia venga ridotta ad essere una mera «scuola di lavoro» avente nel lavoro stesso il suo *fondamento* — salvo a contraddirsi subito dopo, allorché si afferma che il lavoro è semplice «condizione» che «rende possibile» l'esistenza del nucleo familiare (par. 10a).

L'identificazione, qui propostaci, della dignità dell'uomo con il suo lavoro, viene giustificata anche da un abbozzo di fondamento teologico: Dio stesso, in quanto «creans» e «providens», *lavora*, per cui la sua attività (*opus*) ci viene qui presentata in realtà come *labor*; l'uomo quindi, *lavorando*, rivela la sua specifica somiglianza con il Creatore e realizza pertanto la sua conformità all'Altissimo (parr. 25 e 4c). Il lavoro, come si vede, è qui diventato addirittura — sulla scia di Chenu e di Truhlar — una specie di categoria teologica-chiave, alla quale viene riconosciuta una *specifica* sacralità ed il privilegio di esprimere in modo eminente l'amore verso Dio e verso i propri simili.

Di fronte a tanta confusione, non esente per giunta da contraddizioni vistose, sarà bene ricondurre brevemente la questione alle sue reali e più modeste dimensioni. *Lavorare*, ricordiamolo, significa esercitare una *particolare* attività propria dell'uomo, comportante (post peccatum) *fatica*, che ha per fine proprio, mediante la *trasformazione della materia*, di assicurare il *sostentamento* dell'uomo stesso. Il lavoro è, quindi, legato alla condizione incarnata della natura umana, anzi proprio alla sua parte «carnale», ma non s'identifica con tale natura, dato che lavorare non è essenzialmente (indispensabilmente) proprio dell'uomo (il quale non è tanto *animal faber* quanto *animal rationale*) e dato che non ogni attività umana è riducibile al lavoro, ma solo quella comportante *sforzo* tendente all'*utile* (5). Identificare attività e lavoro, come implicitamente fa l'enciclica, significa tendenzialmente identificare *bene* e *utile*, anzi ridurre il bene ad un utile *sui generis*; significa ridurre la cultura e la stessa speculazione a mero strumento dell'utilità sociale, mentre è chiaro che esse «non necessitano di una funzione sociale giustificatrice né richiedono di essere legittimate dal carattere di lavoro» (6), per cui il loro valore non dipende dalla prestazione sociale che possono garantire. Ovviamente, poi, non è lecito ridurre la civiltà umana — e meno ancora quella cristiana — ad un mero «umanesimo del lavoro», quasi che la maggiore conquista civile possa consistere nel la-

vorare il più «umanamente» possibile. E' inoltre improprio e pericoloso, specie in un contesto così fuorviante, parlare di «lavoro intellettuale», come più volte fa l'enciclica (parr. 5, 8b, 9a), in quanto, se è vero che tutto l'uomo (dunque anche l'anima) partecipa all'attività lavorativa (par. 24), è però assurdo ridurre le operazioni dell'anima a mere forme di lavoro, quando proprio la più qualificante di esse, l'*intellectus*, è del tutto irriducibile alla categoria-lavoro, anche intesa in senso analogico (7).

Dunque, lungi da essere una sorta di lavoro, speculazione e contemplazione sono anzi in un certo senso il *fine ultimo* di quel lavoro al quale esse sole possono dare significato e valore; di qui la superiorità delle arti *liberali* (tendenti alla *veritas-bonum*) su quelle servili (tendenti all'*utile*), superiorità implicitamente negata dall'enciclica (par. 6c); di qui soprattutto, a monte della questione, quella superiorità della contemplazione sull'azione evidenziata, sul piano soprannaturale dall'*exemplum* evangelico di Nostro Signore, che preferisce l'«oziosità» di Maria alla pur meritevole laboriosità di Marta (8). Nella *Laborem exercens*, invece, accade quasi il contrario: invece di fare del lavoratore un contemplativo potenziale, si rischia di ridurre il contemplativo ad una specie di lavoratore, con la confusione che ne deriva. Non è certo questo il modo in cui si riuscirà a sensibilizzare il lavoratore alla vita contemplativa!

In un simile contesto, non meraviglia troppo che l'enciclica immagini una «società di lavoratori» tale da far quasi pensare ad una «versione secolarizzata del Corpo Mistico di Cristo» (9), né che speculazione e contemplazione non trovino posto nel quadro disegnato dal testo pontificio, in cui quel «riposo» spirituale che, in realtà, è il *fine ultimo* del lavoro (10), viene ridotto, in un fugace accenno, ad un ipotetico e problematico «spazio interiore» (par. 25b), spazio che ben difficilmente una così onnivora e totalitaria concezione del lavoro lascerebbe riservato alla indipendenza dello spirito contemplatore.

Ricordiamo infine di passaggio, a scanso di equivoci teologici alimentabili dai vari Chenu, che il lavoro non è imitazione di un Dio «lavoratore», bensì semplicemente una forma di partecipazione — e tutt'altro che la più importante — al potere causale di Dio (11).

3. Il concetto di «capitale»

Non è difficile accorgersi che le improprietà e le fuorvianze, che caratterizzano il concetto di lavoro espresso dall'enciclica si ripercuotono pesantemente sugli altri argomenti del documento, tutti difatti esaminati nell'ottica implicita in

quel concetto.

Prendiamo innanzitutto in esame, infatti il tradizionale «pendant» del lavoro, cioè il *capitale*, così com'è considerato dall'enciclica. E' facile immaginare che, avendo dato al concetto di lavoro un contenuto così ampio e totalizzante — tanto da considerarlo come chiave *essenziale* di tutta la questione sociale (par. 3) — ben poco possa restare, nel campo dei significati — e, quindi, dei valori — a questo suo abituale termine di confronto: se il lavoro è quasi tutto, il capitale si riduce ad essere quasi nulla, e difatti esso viene considerato dalla *Laborem exercens* come una semplice *cosa* un *oggetto* che non può essere altro che mero *strumento* in mano al lavoro, un banco di prova e di esercizio per i lavoratori (parr. 7a, 12, 13a, 14c).

Come si vede, al capitale è riservato ben altro metodo di valutazione che quello impiegato per il lavoro. Il capitale viene radicalmente spersonalizzato, ridotto a cosa anonima, aspetto puramente materiale e strumentale del lavoro, oggetto in sé privo di valore, che può ricevere una qualche dignità *solo* come strumento di quel lavoro, al quale è sbrigativamente ridotta la sua origine. In tale contesto, è evidente che il comune concetto di *capitale* come «attività lavorativa dei possessori di capitali» viene fagocitato inevitabilmente dal vorace concetto di *lavoro* da noi precedentemente analizzato, per cui è ad esempio sottinteso, nell'enciclica, che gli imprenditori vadano considerati semplicemente come «lavoratori del capitale»; non potendo il termine «capitale» esprimere altro che una «cosa», *ogni* attività produttiva viene indicata e considerata *simpliciter* come «lavoro».

Orbene, tutto ciò, oltre ad avere un certo qual sapore di socialismo, è assai mal riconducibile alla dottrina sociale cattolica così com'è espressa dal Magistero e dalla Tradizione. I casi sono due: o intendiamo *entrambi* i termini in causa («lavoro» e «capitale») in senso strettissimo, ma allora nell'enciclica il concetto di lavoro risulta, come abbiamo dimostrato, troppo ampio e generico; oppure li intendiamo *entrambi* in senso analogico, ma allora il concetto di capitale qui esaminato appare davvero troppo riduttivo. In ogni caso, è scorretto — e fonte di non pochi equivoci — considerare, come fa l'enciclica, il lavoro in senso analogico (fino all'improprietà) e genericissimo, e, *allo stesso tempo*, il capitale in senso stretto ed anzi gravemente riduttivo. Non è lecito usare due pesi e due misure per favorire pregiudizialmente una delle parti in causa; questo metodo non va tanto a scapito del capitale quanto della chiarezza e della verità.

Cerchiamo dunque di chiarire, usando un metodo più corretto, il vero concetto di capitale. Non si tratta di mera «cosa»

o «strumento», poiché possiamo considerare come *capitale*, in maniera moderatamente analogica, ogni forma di ricchezza, di «tesaurizzazione», per cui possiamo parlare non solo di capitale-macchine o di capitale-denaro, bensì anche di capitale scientifico, di capitale-istituzioni sociali, di capitale-cultura, etc., tutti fattori fondamentali della vita civile. Frutto di amore al lavoro, di senso del progresso e di previdenza lungimirante, incarnazione di quelle virtù umane e cristiane che permettono il risparmio, il capitale ha pieno diritto di essere considerato, accanto al lavoro, vero pilastro della società e importante fattore di civiltà, anche perché il lavoro stesso può produrre solo in proporzione al capitale messogli a disposizione e perché è merito anche dello sviluppo del capitale se il lavoro può diminuire in faticosità pur aumentando in fecondità (12). Come la proprietà, alla quale è strettamente relata, il capitale, essendo esempio di «finalizzazione delle cose alla persona», merita di essere considerato e apprezzato proprio in quell'ottica personalistica concessa dall'enciclica al «lavoro», ma negata al capitale stesso.

Se lavoro e capitale, come accenna talvolta l'enciclica (par. 13a) sono strettamente correlati e non vanno mai contrapposti, perché ci si propone un lavoro pregno di valore in opposizione ad un capitale considerato come mero «fatto» e privo di dignità propria? Perché si parla con naturalezza di asceci del risparmio e di mistici del lavoro, dimenticando però del tutto che esiste anche un'«ascesi del risparmio» ed una «spiritualità del capitale»? Perché viene condannata l'idolatria del capitale, ma non quella del lavoro, oggi più diffusa dell'altra? Perché si afferma che ogni ricchezza è frutto semplicemente del lavoro, mentre è piuttosto frutto della collaborazione tra lavoro e capitale? Ma, soprattutto, perché si è voluto ridurre il capitale a una mera «cosa», mentre è evidente che tale spersonalizzazione, allorché si scende sul concreto, si rivela insostenibile, dato che, come ammette ad un certo punto la stessa enciclica (par. 14a), dietro al termine di «capitale» — non meno che dietro a quello di «lavoro» — agiscono uomini concreti?

4. Il rapporto lavoro-proprietà e il bene comune

Lo squilibrio esistente nel rapporto tra il concetto di lavoro e quello di capitale viene infatti a produrre frutti vistosi proprio allorché il discorso, nell'enciclica, si fa concreto, scendendo sul terreno delicato della *vexata* «questione sociale» concernente il problema del rapporto tra il lavoro e quella categoria giuridica del capitale che è la proprietà.

Una volta affermata come principio

«etico» la supremazia totale dell'attività-lavoro sulla cosa-capitale, tale supremazia viene a realizzarsi socialmente in quella, altrettanto totale, del concreto *lavoratore* sul concreto *proprietario*, cioè non di una persona su una cosa, ma di una persona su un'altra persona, in evidente contraddizione con l'intenzione stessa dell'enciclica (par. 13a). Infatti, allorché la *Laborem exercens* afferma il «primato del lavoro sulla proprietà», allorché sostiene che la proprietà può trovare legittimazione di origine e di esercizio nel lavoro, e soltanto in esso (par. 14b), precisando che tale principio è moralmente obbligante in quanto condizione di giustizia (par. 15a), è chiaro che il proprietario viene qui ridotto ad un lavoratore di serie b, ad un personaggio che, essendo più che altro un mero «possessore di cose», ha diritti del tutto subordinati a quelli del «vero» lavoratore; sembra insomma che il proprietario abbia diritti semplicemente se e in quanto, oltre e prima che proprietario, è lavoratore, e solo in quanto tale. La proprietà, a quanto pare, è qui concepita soltanto come servizio sociale, strumento societario; il proprietario è sostanzialmente un servitore del lavoro, il diritto di proprietà ha valore reale solo se produce precisi vantaggi sociali, se è utile al lavoro, ma per il resto abbisogna di revisioni da operarsi in nome del «primato del lavoro» (par. 14c).

Orbene, bisogna obiettare che queste posizioni sono sconcertanti per la loro equivocità di fondo, che favorisce inevitabilmente interpretazioni in senso socialista. Precisiamo anzitutto che, se è vero che il capitale frutta solo se impiegato (almeno indirettamente) nel lavoro e per mezzo del lavoro, è altrettanto vero che il lavoro produce solo se fecondato da almeno un minimo di capitale (13); lavoro e proprietà sono due strumenti che, in collaborazione, garantiscono la produzione e il benessere sociale. La proprietà, pertanto, ha dignità pari a quella del lavoro, poiché non è riducibile a semplice prodotto dell'attività lavorativa, non mutuando necessariamente dal lavoro la propria legittimità di possesso o di uso (14). Concepire il diritto di proprietà come semplice servizio sociale significa proprio menomare quei diritti della persona che si vorrebbe esaltare, significa fare puritanesimo sociale e condannare la proprietà alla sterilità, se non alla morte, con gli inevitabili danni che ne derivano anche per il mondo del lavoro (15). Inoltre, parlare sempre e solo dell'«ipoteca sociale» che grava sulla proprietà significa dimenticare (e far dimenticare) quanto tale ipoteca debba gravare anche sul lavoro e sulle sue rivendicazioni, dato che evidentemente gli interessi del mondo del lavoro possono benissimo non coincidere necessariamente col bene comune (16).

E' proprio a proposito del bene co-

mune, infine, che bisogna fare un'altra precisazione. L'enciclica afferma che la proprietà può essere legittimamente posseduta solo se «serve al lavoro» e se conseguentemente, servendo al lavoro, rende possibile la realizzazione del bene comune, anzi dell'«uso comune» dei beni (par. 14b e c). Tale posizione è sconcertante, in quanto sembra proprio che, per l'enciclica, mentre il lavoro godrebbe, di suo, di una naturale e indiscutibile compatibilità con il bene comune, per contro la proprietà potrebbe essergli compatibile solo come strumento del lavoro, cioè partecipando dei meriti sociali del lavoro, per opera dei quali la sua originaria impurità «individualistica» risulterebbe eliminata. Ora, dato che qui si tratta non di meri «fatti», ma di valori, cioè del diritto di proprietà e non dei possibili abusi, tutto ciò lascia francamente molto perplessi, anche se bisogna ammetterne la coerenza con l'impostazione socialiste-ggiante dell'enciclica.

Come non ricordare, infatti, che anche la proprietà privata — in quanto diritto, ovviamente — esercita di suo, e non soltanto se subordinata strumentalmente al lavoro, una propria naturale e specifica funzione sociale? Come non obiettare che, non meno del lavoro, anche la proprietà ha un rapporto diretto col bene comune, senza alcuna necessità della mediazione del lavoro? Affermando che l'utilità sociale della proprietà si realizza solo in virtù di tale mediazione, si contraddice implicitamente il tradizionale Magistero sociale, il quale afferma, ad es. per bocca di Giovanni XXIII (*Mater et Magistra*, n. 106), che la funzione sociale è «intrinsecamente inerente» al diritto di proprietà, cioè costitutivo della sua stessa natura. Va inoltre ricordato, a scanso d'equivoci, che la destinazione universale dei beni esaltata dalla nostra enciclica deve venir realizzata, secondo la dottrina cattolica, proprio tramite la diffusione, principalmente, della proprietà privata, e solo secondariamente ed ausiliariamente della proprietà societaria (17).

Il bene comune, come tutti sanno, può nascere soltanto dall'equilibrio tra lavoro e proprietà; ma come garantire tale equilibrio allorché, nell'impostazione della *Laborem exercens*, dopo aver sancito il primato assoluto della «soggettività», capitale e proprietà vengono ridotti a mero oggetto?

5. La scelta della socializzazione

Allorché il testo pontificio scende ulteriormente nel concreto, le perplessità aumentano. Per realizzare compiutamente il primato sociale del lavoro e per ricondurre la proprietà alla sua funzione sociale, l'enciclica consiglia, con parole moderate, la socializzazione dei mezzi di produzione (parr. 14 e 15): è nel suo

quadro che vanno intese quelle «revisioni» del diritto di proprietà di cui si diceva. Questa scelta, così com'è proposta dal testo — e prescindendo qui dal valutare se era opportuno o meno tirare in ballo, in una situazione critica ed esplosiva come quella odierna, un argomento così delicato e rischioso — presenta però due aspetti sconcertanti forieri di confusione.

Il primo è determinato dalla evidente contraddizione tra le *parole* (accorte, moderate), con le quali ci è proposta la socializzazione, e il *valore* oggettivamente attribuito, nel contesto dell'enciclica, alla scelta socializzatrice, valore chiaramente decisivo e fondamentale. Infatti l'enciclica afferma che «retto, cioè *moralmente legittimo*», può essere solo quel sistema sociale che, «*alle sue stesse basi*», sia *strutturato* secondo il principio del «primato del lavoro» e della «*efficiente partecipazione*» di ogni categoria di lavoro «a tutto il processo di produzione» (par. 13a); è lo stesso «riconoscimento della giusta posizione del lavoro e dell'uomo del lavoro» in seno al processo di produzione che «*esige*» come doverosa questa socializzazione, che sarà veramente tale solo allorché «ognuno in base al proprio lavoro, potrà a pieno titolo considerarsi *comproprietario* del grande banco di lavoro» (par. 14d e f); è dunque «in questa luce» che vanno intese le proposte dell'azionariato, della *comproprietà* e della *cogestione* (par. 14d), se si vuole sottrarre il lavoratore alla frustrazione delle sue legittime aspirazioni (par. 15).

Ma allora, se le cose stanno così, questa socializzazione non è una semplice proposta di medicina sociale, non è un incentivo finalizzato alla responsabilizzazione dei lavoratori, non è soltanto una riforma opportuna da realizzare se, come e quando sarà possibile, bensì una *necessità* sociale fondata sulla natura stessa del lavoro e sulla stessa esigenza imprescindibile del «primato della persona»; non semplice conveniente possibilità, ma *diritto* essenziale, anche se da realizzarsi evidentemente con gradualità. Vale la pena di ricordare che il Magistero sociale della Chiesa ha *sempre* dimostrato che nessun contratto di lavoro, *di suo*, può mai comportare, come diritto, neanche la semplice partecipazione agli utili dell'azienda, e che le riforme socializzatrici in genere non riguardano affatto, *stricto sensu*, la giustizia? (18). Sostenere, inoltre, che il lavoratore, privato della corresponsabilità almeno *comproprietaria*, è menomato nei suoi diritti e frustrato nelle sue aspirazioni significa abbracciare una tesi che ha un senso soltanto nell'ottica marxista dell'alienazione.

L'altro aspetto sconcertante riguarda proprio il concetto di socializzazione, anch'esso (al pari di quello di lavoro) mai definito con precisione dal documento, ma emergente non troppo confusamente

dal testo pontificio. L'enciclica, infatti, condanna «l'*eliminazione aprioristica* della proprietà privata dei mezzi di produzione», ma appunto, ne respinge soltanto l'*eliminazione* — non, quindi, la vanificazione di fatto tramite limitazioni progressive, com'è oggi di moda fare con grave danno sociale — e per giunta la respinge solo in quanto *aprioristica*, senza coinvolgere nella condanna anche il metodo di estinzione graduale e il più possibile «indolore», come invece fece Pio XI nella *Quadragesimo anno* (n. 46). Inoltre la *Laborem exercens* condanna la «semplice» statalizzazione dei mezzi di produzione, ma soltanto perché non garantisce *sufficientemente* la socializzazione, per cui sembra proprio auspicare una forma di socializzazione *ulteriore* a quella statalistica, cioè più radicale, al fine di realizzare un'economia (e forse anche una società?) *cogestita* (par. 14e). Lo stesso riferimento all'auspicata rinascita dei corpi intermedi va inteso, nell'ottica dell'enciclica, come «una *via verso* tale traguardo» (par. 14f), cioè verso questa socializzazione radicale, per cui forse si immagina un sistema di corpi intermedi socializzatori a struttura *cogestita* o *autogestita*.

D'altra parte, se tale socializzazione è conseguenza del primato etico del lavoro sulla proprietà al fine di assicurare la «soggettività» della società, ci domandiamo dove vada a finire il giustamente celebrato principio sociale di *sussidiarietà*, il quale stabilisce che ciò che i privati possono lecitamente fare non venga affidato ad organizzazioni pubbliche o anche solo collettive: se l'economia può reggersi sull'imprenditoria privata, perché mai trasferirne la direzione ad enti *cogestionali*, con grave pericolo per la libertà e l'indipendenza non solo economiche?

Viene il dubbio che qui si voglia «battezzare», con l'illusione di purificarlo, il progetto socialista di una società collettivistica a struttura *cogestionaria* (o *autogestionaria*) tramite cooperative, società in cui l'unica forma di «proprietà» che riesce a sopravvivere è quella *societaria*. L'enciclica infatti condanna, nella socializzazione di stampo comunista, solamente il metodo *statalistico*, ma non la fondamentale scelta collettivistica, alla quale si richiederebbe solo un doveroso *superamento* del socialismo statalistico in direzione di quello *cogestionario*. Dubitiamo, quindi, fortemente, che tale socializzazione propostaci dalla *Laborem exercens* possa essere compatibile con quella a volte adombrata, con estrema prudenza e con precise e numerose limitazioni, da qualche Pontefice del nostro secolo (19). Tra l'altro, la società *cogestionaria*, emergente qua e là dall'enciclica, presuppone come principio implicito che il potere venga dal basso, cioè dal lavoro, e tende inevitabilmente, per intima coerenza, non solo a limitare, ma

anche a sostituire la proprietà privata con quella societaria, realizzando quindi una struttura sociale collettivistica, che non può fermarsi allo stadio *cogestionario*, ma che anzi deve finire col risolversi nell'*autogestione*, con la conseguente morte della proprietà privata mediante *socializzazione*, nonché morte del lavoro per *isterilimento*. Questo progetto *socialisteggiante*, *utopistico* com'è, non può risolvere le sue contraddizioni se non rovesciandosi in una qualche forma di comunismo, magari nell'ideale del «soviet», che d'altra parte non è che una cellula *autogestita* (20).

6. Capitalismo, questione sociale, comunismo

Se scendiamo ulteriormente nel concreto, fino ai giudizi storici espressi dall'enciclica, troviamo nuove fonti di perplessità. Vediamo infatti che, sostanzialmente, capitalismo e comunismo vengono messi sullo stesso piano: il capitalismo «rigido» è colpevole di aver ridotto il lavoro a «merce» al servizio dello sviluppo del capitale, mentre il comunismo «collettivistico» (ma, in realtà, «statalistico»), poiché, come abbiamo visto, l'enciclica non rifiuta propriamente il collettivismo in quanto tale) è parimenti colpevole di aver soffocato la libertà nel totalitarismo di Stato (parr. 7b e 14a). La novità sta nel fatto che il comunismo è condannato dall'enciclica non in quanto «*intrinsecamente perverso*» — come ben vide Pio XI — bensì solamente in quanto *illiberale* e «*antipersonalistico*», incapace di realizzare la «vera» socializzazione; senza contare che è soltanto l'aspetto «economicistico» e materialistico della dottrina marxista a suscitare la condanna pontificia, cioè solo quell'aspetto che ha in comune col capitalismo (par. 7b) e che non esprime affatto la radice profonda né la posizione specifica del comunismo (21), per cui quest'ultimo è respinto solo in relazione a ciò che lo imparenta con il capitalismo. Nessuna condanna dell'ateismo prometeico e dell'idolatria del lavoro tipici del marxismo; semplicemente ci si limita ad affermare che il materialismo dialettico «non è in grado di fornire alla riflessione sul lavoro umano delle basi *sufficienti e definitive*», in quanto l'uomo vi è considerato in dipendenza dalla materia, dall'economia (par. 13c). E' veramente troppo poco, per un movimento politico satanico e fraudolento come quello comunista!

C'è da pensare che l'enciclica condanni non tanto il comunismo in sé quanto solamente la sua «deviazione» totalitaria e statalistica, dimenticando che il marxismo è totalitario *per essenza*, nella sua stessa dottrina, nella sua «opzione fondamentale» (22); e ciò vale sostanzialmente anche per il socialismo. Il dubbio è favorito anche dalla tesi, prece-

dentemente espressa, secondo la quale la rivolta operaia esplosa nel secolo scorso sarebbe stata una «giusta reazione sociale» che ha fatto sorgere «un grande slancio di solidarietà tra gli uomini del lavoro», per cui «l'appello alla solidarietà e all'azione comune» lanciato dalle società operaie di allora «aveva un suo importante valore e una sua eloquenza dal punto di vista dell'etica sociale» (par. 8a e b) (23). Ma quella rivolta operaia, di cui qui si tesse l'elogio incondizionato, non era forse l'insurrezione socialcomunista, che seppe abilmente strumentalizzare il malcontento delle masse? E dato che tale rivolta aveva come programma specifico la distruzione della proprietà, dello Stato, della famiglia e della stessa religione, com'è possibile definirla «giusta»? E la solidarietà fomentata da queste società non era forse quella classista, fondata sull'odio e sull'invidia come forze rivoluzionarie? E l'appello all'azione comune non era principalmente quello di Marx, incitante alla lotta di classe? Ma allora, com'è possibile definire *simpliciter* questa solidarietà, quest'appello e quest'azione comune come «morali»? Forse che siffatti «segni dei tempi», per la loro importanza storica, possono essere considerati come «misura» dell'etica sociale, invece di essere da questa misurati?

Et de hoc satis.

Conclusione

Come si vede, il nostro giudizio sulla *Laborem exercens* non è di certo tenero: riteniamo, infatti, che le strumentalizzazioni, di cui quest'enciclica è stata — e sarà ancora per lungo tempo — oggetto da parte del mondo socialcomunista e progressista in genere, trovano molti appigli nell'ambiguità di fondo del documento stesso, ambiguità che confonde ben più di alcune affermazioni discutibilissime presenti qua e là e che rende vane alcune affermazioni valide che emergono in certi punti. Abbiamo qui tentato una *lectio difficilior* dell'enciclica, tendente a far emergere dal testo stesso — e anche da ciò che il testo inevitabilmente presuppone e suggerisce — il quadro di fondo, la mentalità soggiacente all'enciclica; abbiamo ritenuto di dover rinunciare ad un'interpretazione forzatamente *pro bono*: è un sacrificio doveroso allorché bisogna mettere in luce, per fugarle, delle ombre molto pericolose; oltre tutto in quest'enciclica, come si è visto, le ombre non sono né poche né accidentali.

Abbiamo fatto, con tutta l'umiltà di cui siamo stati capaci, un atto di correzione fraterna: atto che è ammesso ed anzi elogiato dalla dottrina cattolica anche quando fosse rivolto, sull'esempio di San Paolo (Gal. II, 11-14), ad una così alta autorità qual è quella pontificia (24). Constatando che quei problemi sociali che si voleva chiarire escono, invece,

confusi o distorti ulteriormente dall'enciclica, abbiamo sollevato perplessità ed aperto questioni di una certa gravità; sta ora a chi di dovere rispondere per fugare quelle perplessità e risolvere quelle questioni. Ma, fin d'ora, avanziamo una domanda: valeva la pena di scrivere un'enciclica talmente ambigua e confusa da renderne necessaria la stesura di una seconda per dissolvere gli equivoci suscitati dalla prima?

G. V.

(1). Cfr. ad es., per gli ambienti socialisti e comunisti, U. D'ASCIA, *Quel filo rosso di Karol Woytila* in *Avanti!*, 16.9.1981; don G. GENNARI, *Un'enciclica rivoluzionaria*, in *Paese Sera*, 20.9.1981; A. SANTINI, *Uomo, lavoro e società nell'enciclica di Papa Woytila*, ne *L'Unità*, 16.9.1981. Più sfumato, ovviamente, il giudizio espresso dallo stesso Santini su *Critica Marxista* a. 19, n. 5 (ottobre 1981) pp. 181-7.

(2). Così la pensano ad es. G. MORRA, *Lettura dell'enciclica*, in *Studi Cattolici*, a. 25, n. 249 (novembre 1981), p. 680 ss.; J. VALLET de COYTISOLO, e, naturalmente, R. SPIAZZI O. P. (*L'enciclica sul lavoro "Laborem exercens"*, Massimo, Milano 1981, pp. 10-14).

(3). Così la pensa il noto saggista cattolico brasiliano P. CORREA de OLIVEIRA ne: *Il socialismo autogestionario: in vista del comunismo, una barriera o una testa di ponte?*, scritto apparso sui maggiori quotidiani dell'Occidente (in Italia, su *Il Tempo* e *Il Giornale nuovo* in data 13.1.1982). Altri autorevoli interventi di studiosi cattolici critici verso l'enciclica sono quelli di M. de CORTE (*L'encyclique de Jean Paul II sur le travail*, in *Courrier de Rome*, dicembre 1981), di L. SALLERON in *Itinéraires*, novembre 1981 e del p. G. de NANTES (in *La Contre-Réforme catholique au XX siècle*, n. 171, novembre 1981). Inutile precisare che tutte queste critiche sono sostanzialmente rimaste senza risposta.

(4). Questa è la metodologia suggerita, riguardo i documenti del Magistero, da ARNALDO X. da SILVEIRA nella seconda parte del suo documentatissimo libro *La nouvelle Messe de Paul VI: qu'en penser?*, Diffusion de la Pensée Française, Vouillé 1975.

(5). Cfr., tra l'altro, E. WELTY O. P., *Catechismo sociale*, Ed. Paoline, Chieti 1967, vol. 3° pp. 162 e 167 (che riporta i testi di Leone XIII e Pio XII); J. LECLERCQ S. D. B., *Lezioni di diritto naturale*, Idea, Roma, 1967, vol. 4°, pp. 17-28; A. BRUCCULERI S. J., *Il lavoro*, la Civiltà Cattolica, Roma 1953, pp. 7, 11 e 30; R. IANNARONE O. P., *Il lavoro*, in AA. VV., *Somma del Cristianesimo*, a cura di R. Spiazzi, Ed. Paoline, Roma 1958, vol. 2°, pp. 1630-1; D. COMPOSTA S. D. B., *Definizione metafisica del lavoro umano* in *Salesianum*, 1961, pp. 364-370; M. de CORTE, art. cit., p. 1; E. BORNE, F. HENRY, *Le travail et l'homme*, Paris 1937, p. 135.

(6). J. PIEPER, *Otium et cultus*, Morcelliana, Brescia 1956, p. 28, ove è riassunta la posizione tomista.

(7). Cfr. J. PIEPER, op. cit., pp. 16-17 e 22. Quasi tutti i filosofi moderni, sulla scia di Kant, concepiscono la speculazione come lavoro. La dottrina cristiana, invece, pur sottolineando che anche le facoltà spirituali dell'uomo vengono coinvolte nell'attività lavorativa, dimostra l'impossibilità di ricondurre la contemplazione alla categoria-lavoro, poiché l'*opus contemplativum* è per natura e dignità superiore al *labor* (cfr. S. TOMMASO in *Eth.*, I, 1; *Summa Contra Gentiles*, II, 1; *Summa Theologiae*, I-II, q. 3 a. 5; II-II, q. 180 a. 3).

(8). Cfr. S. TOMMASO, *In Luc.*, X, 10; *Summa Theologiae*, I-II, q. 57 a. 1; II-II, q. 152 a. 2.

(9). M. de CORTE, art. cit., p. 3. Né meraviglia troppo, di conseguenza, che lo stesso p. Spiazzi, nel suo citato commento all'enciclica (p. 24), la ricolleggi all'«umanesimo del lavoro» — inevitabilmente immanentistico — di Giovanni Gentile.

(10). Cfr. *Levitico*, XXIII, 7-8; E. WELTY, op. cit., vol. 3°, p. 166. E' solo in quest'ottica del primato della contemplazione che ha senso quell'esaltazione della festività domenicale, con il suo riferimento all'*Otium contemplativum*, tipica dei Padri della Chiesa (cfr. card. DANIELOU, *Bibbia e liturgia*, Vita e Pensiero, Milano 1966, pp. 297-352).

(11). Cfr. R. IANNARONE, op. cit., p. 1631. In caso contrario, si rischia di scivolare nella gnosi umanistica socialisteggiante già tipica dell'apostata Teilhard de Chardin e vagheggiata, oggi, da molti

«teologi» modernisti (tra i quali uno dei peggiori è L. SARTORI: *La Creazione come progetto messo in mano a ciascuno*, in *Bozze* '80, aprile 1980, pp. 15-28).

(12). Si leggano le splendide pagine scritte a proposito da un maestro della dottrina sociale della Chiesa, mons. H. DELASSUS S. J., ne *Il problema dell'ora presente*, vol. 2°, pp. 332-343. Cfr. anche L. SALLERON, *Lavoro e capitale*; P. CORREA de OLIVEIRA, *La libertà della Chiesa nello Stato comunista*.

(13). A. BRUCCULERI, *Il Capitalismo*, La Civiltà Cattolica, Roma 1958, p. 42. Inaccettabile poi, in ogni caso, è la posizione di R. BUTTIGLIONE (*Una cultura evangelica del lavoro*, in *Litterae Communis*, a. 7, n. 10, ottobre 1981), il quale sostiene che la proprietà privata è lecita solo se assicura la partecipazione attiva dei lavoratori all'impresa.

(14). Cfr. PIO XI, *Quadragesimo anno*, nn. 47, 52, 54, 59; E. WELTY, op. cit., vol. 3°, pp. 68-70.

(15). Cfr. L. SALLERON, *Otto proposizioni sulla proprietà e dello stesso autore, Diffuser la propriété*, Nouvelles Ed. Latines, Paris 1964.

(16). Cfr. P. CORREA de OLIVEIRA, *Il messaggio di Puebla*. Tale concezione dei rapporti tra capitale e lavoro è assai vicina a quella abbozzata, nel suo primo Congresso (1919), da quel tipico rappresentante del «modernismo sociale» — condannato da Pio XI nella *Quadragesimo anno* (n. 46) — che fu il Partito Popolare Italiano, una cui risoluzione suonava così: «Favorire il graduale trapasso, dall'odierna economia liberale capitalista a salario, ad un'economia nella quale il capitale, considerato come produttivo in quanto subordinato al lavoro, sia ricondotto alla sua naturale funzione di mero agente materiale della produzione, e al lavoro, invece, venga assicurato il massimo frutto dello sforzo produttivo» (cfr. G. DE ROSA, *Il Partito Popolare Italiano*, Laterza, Bari 1979, p. 24).

(17). Sul legame diretto tra proprietà privata e bene comune, e sulla importanza della proprietà stessa per la realizzazione della destinazione universale dei beni, cfr. E. WELTY, op. cit., vol. 3°, pp. 34-42; J. GOENAGA S. J., *Philosophia socialis*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1964, pp. 198-202; A. BRUCCULERI, *La funzione sociale della proprietà*, La Civiltà Cattolica, Roma 1952, pp. 11 e 16.

(18). Cfr. ad es. PIO XII, Discorso al Katholikentag di Vienna, 14. 9. 1952 (in *Discorsi e radiomessaggi*, vol. XIV, pp. 314 ss.); mons. J. MESSNER, *Das Naturrecht*, Tyrolia Verlag, Innsbruck 1969, par. 172.

(19). Cfr. E. WELTY, op. cit., vol. 3°, pp. 117-136 e 399-404.

(20). Cfr. L. SALLERON, *Liberalismo e socialismo*, Volpe, Roma 1978, pp. 220-225. Saremmo pertanto ansiosi di sapere come tale posizione della *Laborem exercens* possa conciliarsi con la condanna radicale del socialismo — anche quello autogestionario non statalistico — pronunciata da Pio XI nella *Quadragesimo anno* (nn. 117-120) e con la condanna, recentemente espressa dallo stesso regnante Pontefice (Esortazione apostolica *Familiaris consortio*, nn. 44-45) della socializzazione della famiglia: non è forse vero che la socializzazione della proprietà prepara e giustifica quella della famiglia?

(21). Sulla vera radice della dottrina comunista, fondamentale l'opera di A. del NOCE, *Lezioni sul marxismo*, Giuffrè, Milano 1972.

(22). Cfr., oltre l'opera già citata di Del Noce, F. OCARIZ, *Il marxismo ideologia della Rivoluzione*, Ares, Milano 1975; J. DAUJAT, *Conoscere il comunismo*, Il Falco, Milano 1977. La critica semplicemente «personalistica» o «liberale» al comunismo pecca d'incomprensione della radice dottrinale della rivoluzione marxista, consistente nell'anelito gnostico alla «creazione» di un «uomo nuovo» divinizzato che non lavorerà per vivere (e contemplare), ma vivrà per lavorare, realizzando così l'equazione socialista «uomo uguale lavoro» (Cfr. L. TROTSKY, *Letteratura e Rivoluzione*, Einaudi, Torino 1966; G. FESSARD, S. J., *Le dialogue catholique-communiste est-il possible?* Grasset, Paris 1937, pp. 224 ss.).

(23). Questa così sprovveduta valutazione del socialcomunismo ha condotto un ex allievo dell'allora card. Woytila, J. Tischner, un polacco molto ascoltato dal suo episcopato, su posizioni sostanzialmente collaborazionistiche nei confronti del regime marxista polacco, meritevole, a suo parere, di aver «liberato» i cristiani dall'eccessivo «peso» della proprietà privata! (Cfr. i suoi volumetti *Etica della solidarietà* ed. *Etica del lavoro*, CSEO, Bologna 1980-'81).

(24). S. TOMMASO Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 33, a. 4; J. MAUSBACH, *Teologia morale*, Ed. Paoline, Alba 1957, vol. 2°, pp. 195-8.

SEMPER INFIDELES

● *Caro Direttore, è noto che l'estensore di un'enciclica non coincide necessariamente con la persona del Papa, il quale si serve di esperti, non essendo, evidentemente, onnisciente. L'esperto, nel caso della Laborem exercens, rivela assenza di idee chiare, una conoscenza poco approfondita della questione sociale e della Dottrina sociale della Chiesa, e, soprattutto, mostra di essere stato inquinato, forse per eccessivo contatto, dall'ideologia socialcomunista, che presenta le sue tesi, indipendenti dalla morale cristiana, in funzione di un umanesimo immanentista, essenzialmente ateo.*

Un tempo un documento pontificio aveva la caratteristica di essere inequivocabile, per chiarezza di dottrina, dall'esordio alla conclusione; la Laborem exercens si colloca in quella serie di encicliche, inaugurata dalla Pacem in terris, che si prestano ad una varietà di interpretazioni, anche in opposizione con la Dottrina tradizionale della Chiesa e, perciò, controproducenti a tutti gli effetti. Il che pone il problema, quanto mai grave, della scelta oculata di esperti forniti di una cristallina chiarezza dottrinale.

● C'è una parrocchia a Roma, un tempo gloriosa, che fu catturata da un gruppo di clerico-marxisti: la **parrocchia della Natività** a via Gallia. E' la parrocchia dove continua ad operare **Gennari**, con la benedizione del **card. Poletti**.

Un illustre parrocciano ci informa che il clerico-marxismo torna ora alla ribalta con un manifestino parrocchiale firmato ipocritamente da «un gruppo di giovani della parrocchia» nel quale si chiede che gli 80.000 operai italiani che lavorano in fabbriche d'armi si rifiutino di adempiere al loro contratto di lavoro. I servizi d'informazione dello Stato avrebbero di che raccogliere in questa parrocchia. Il tradimento della Patria non è più un abominio per certe parrocchie.

● In occasione del recente Congresso Eucaristico Diocesano di Frascati, uno degli astri dell'Episcopato italiano, **Mons. Gaetano Bonicelli**, già Vescovo di Albano ed attualmente Ordinario militare, ha detto: «Celebriamo questo Congresso, anche se senza trionfalismi. Un tempo le città si bloccavano per le processioni, oggi si bloccano per una gara di corsa. Non so se ciò sia un bene o un male. Non mi pronuncio».

Il fenomeno, cui Mons. Bonicelli ha accennato, è indice di un'eclissi di Fede ed è quindi assurdo che egli non sappia se «sia un bene o un male». E' esatto, invece,

che non vuole «pronunciarsi», perché, al contrario di San Paolo, preferisce dispiacere a Dio piuttosto che agli uomini.

Ma, allora, non si capisce a che servano simili omelie, anzi non si capisce a che serva che Mons. Bonicelli sia Vescovo.

● *La Voce del Popolo di Brescia*, 16 aprile u. s., pubblica, con la didascalia-commento: «Come cambiano i mestieri», una singolare fotografia: due giovani sacerdoti confessano in piedi, vis à vis, due giovani donne.

E' un **nuovo stile di confessione** che contraddice anche le più elementari norme psicologiche e prudenziali. Un altro stile — purtroppo ufficialmente consentito — contempla che ci si metta a tavolino, come se ci si accingesse, non ad un atto di religione, ma ad una partita a carte.

Signore, quando spazzerai l'insipienza dalla tua Casa?

● La Diocesi di Venezia da tempo è all'avanguardia nelle iniziative ecumeniche più sballate, grazie al «genio» di **don Germano Pattaro** e alla connivenza del **card. Cè**. *Gente Veneta* «il settimanale dei cattolici veneziani», il 22 maggio u. s. ha pubblicato il resoconto di un «**incontro ecumenico**» presso l'Istituto *Card. La Fontaine*: il pastore luterano Jürg Kleemann vi «ha delineato un ulteriore modo di vedere Maria: al di qua di ogni simbolo, essa resta una povera donna ebrea». «La riflessione — assicura il «settimanale dei cattolici veneziani» — è stata seguita con vivo interesse dai presenti».

Una viva devozione a Maria, fondata sui suoi altissimi e singolarissimi privilegi, è stata da sempre caratteristica della Chiesa cattolica, così come l'avversione per Maria e la negazione della sua grandezza è stata da sempre caratteristica di satana e di tutti gli eretici suoi seguaci.

Oggi i cosiddetti «cattolici progressisti» non solo fanno a gara con i «fratelli separati» nel denigrare la Madre di Dio, ma li invitano in casa affinché i cattolici, istupiditi da un ventennale lavaggio del cervello, ascoltino «con vivo interesse» gli insulti rivolti alla loro Santissima Madre.

E con questo è evidente ancora una volta che non si tratta di «progressismo» o di «tradizionalismo», ma di essere ancora cattolici o di non esserlo più.

Quanto al **card. Cè**, ci limiteremo a dire che sarebbe meglio che... non ci fosse.

● *Radio Vaticana* 7 giugno u. s.: «In merito alla notizia diffusa dalla *Radio tedesca*, notiziario cattolico di Amburgo, secondo cui **mons. Lefebvre**

aprirà nel prossimo mese di settembre, in Germania, una scuola con annesso convitto, intitolandola «Ginnasio San Giovanni Bosco», l'ufficio stampa della **Direzione generale dei Salesiani** deplorea che il vescovo Lefebvre e la Fraternità da lui fondata, dopo essersi appropriati del nome di San Pio X, intendano strumentalizzare a proprio uso il nome e la figura spirituale del grande educatore. Il fatto appare tanto più contraddittorio ove si consideri l'amore e la assoluta fedeltà al Papa che da sempre caratterizzano don Bosco e con lui quanti a lui si ispirano. La notizia ha suscitato in Germania meraviglia e sdegno».

Alcune osservazioni.

1) Sua Ecc.za Mons. Lefebvre non si è «appropriato del nome di San Pio X»: ha semplicemente raccolto quanto i neomodernisti, saliti ai vertici della Chiesa, avevano gettato nella pattumiera con l'intenzione di lasciarvelo per sempre. Lo stesso dicasi di San Giovanni Bosco, il cui nome e la cui figura spirituale sono stati gettati nella pattumiera dai suoi stessi figli degeneri, totalmente in antitesi (salvo debite eccezioni) con il loro Santo Fondatore.

2) San Giovanni Bosco, come Sua Ecc.za Mons. Lefebvre, sapeva distinguere tra il «il Papa» e la persona del Papa e, soprattutto, non ha mai disgiunto «l'amore e la fedeltà [non «assoluta», ma sempre condizionata dalla fedeltà a Dio] al Papa» dall'amore e dalla fedeltà alla Chiesa. E' noto che ai suoi ragazzi faceva gridare «Viva il Papa!» e non «Viva Pio IX», la cui figura era indegnamente strumentalizzata dai nemici della Chiesa. Oggi, invece, troppi che si dicono suoi figli, mentre fingono di gridare «Viva Giovanni XXIII! Viva Paolo VI! Viva Giovanni Paolo II!», nei fatti gridano «Muoianno la Chiesa e il Papa!», perché calpestano quella Dottrina e quella Morale, per la cui custodia il Papato è stato istituito e dalle quali trae tutta la sua grandezza e l'unica ragione della sua infallibilità.

Dei salesiani fedifraghi s'interessi, com'è suo dovere, la Direzione Generale dei Salesiani, invece di strapparsi le vesti, come Caifa, per Sua Ecc.za Mons. Lefebvre, che porta, per amore della Chiesa e del Papa, la croce della persecuzione anche da parte di coloro che dovrebbero essergli fratelli.

3) Ben altre cose, e con ragione, stanno suscitando da anni «meraviglia e sdegno» tra i buoni cattolici in Germania. Ma su questo tutti zitti, per convenienza o connivenza.

Il fariseismo resta la caratteristica essenziale dei cattivi uomini della Chiesa.

NUOVO CODICE DI DIRITTO CANONICO

ESPOSIZIONE E RILIEVI

LIBRO SECONDO

N. B. Le scritte in neretto sono nostre osservazioni

puntata XXV

Dell'ammissione dei candidati e loro formazione: cc. 567-587

Dell'ammissione al noviziato: cc. 567-571

I superiori maggiori sono autorizzati, a norma del proprio diritto, ad ammettere *gli aspiranti al noviziato* (c. 567) scegliendo con vigilante cura quelli, che, oltre ad avere l'età richiesta, abbiano salute, attitudine, sufficienti qualità di maturità per cominciare la vita propria dell'Istituto, le quali doti si controllino, se necessario, anche mediante periti, salvo il diritto inviolabile della persona a tutelare la propria intimità (c. 568): **quale intimità?**

E' *invalidamente ammesso al noviziato*: a) chi non abbia ancora compiuto il decimosettimo anno di età; b) il coniuge, durante il matrimonio; c) chi è legato da sacro vincolo o incorporato con qualche *Istituto di vita consacrata* od in qualche *società di vita apostolica*, salvo il c. 510, cioè col permesso del proprio superiore; d) chi entra nell'Istituto per forza, timor grave, o per dolo, esercitato parimenti su chi lo ammette (**caso inverosimile**); e) chi abbia taciuto la sua previa ammissione in altro (*aliquod*) Istituto di vita consacrata o in altra (*aliquam*) società di vita apostolica. Le costituzioni possono contemplare altri impedimenti, anche a validità, od apporvi condizioni (c. 569). I superiori non ammettano al noviziato chierici secolari, inconsulto l'Ordinario del luogo, né gli indebitati ed incapaci a pagare (c. 570). Gli aspiranti, prima di entrare in noviziato, devono presentare i certificati (*testimonium*) di battesimo, cresima e di stato libero. Se si tratta di ammettervi chierici, o membri di altro *Istituto di vita consacrata* o *società di vita apostolica*, o già ammessi in seminario, se ne richiedano inoltre le testimoniali al rispettivo superiore, cioè all'Ordinario del luogo, al superiore maggiore dell'Istituto o della società o al rettore del seminario. Il diritto proprio può esigere altre informazioni (*testimonia*) sulla idoneità dei candidati e loro esenzioni (*immunitate*) da impedimenti, e se ne possono anche richiedere sotto segreto, se ritenute necessarie (c. 571).

Del noviziato e della formazione dei novizi: cc. 572-579

Il noviziato, col quale s'inizia la vita nell'Istituto, è ordinato a che gli ammessi conoscano più addentro la vocazione divina in relazione coll'Istituto, ne sperimentino il genere (*modum*) di vita, siano informati del suo spirito nella mente e nel cuore e sia comprovato il loro proposito ed idoneità (c. 572).

L'erezione, traslazione e soppressione del noviziato avvengano mediante decreto scritto, emesso (*datum*) dal supremo moderatore col consenso (*de consensu*) del suo consiglio (**esposizione spezzata**).

Perché sia *valido il noviziato*, deve svolgersi in casa a ciò designata: in casi particolari, e a titolo eccezionale, può il moderatore superiore, col consenso del suo consiglio, concedere che il candidato possa attendere al noviziato in altra casa dell'Istituto, sotto la direzione di qualche bravo religioso, che funga da maestro dei novizi. Il superiore maggiore può permettere che il gruppo dei novizi abiti per un certo periodo in altra casa dell'Istituto, da lui designata (c. 573).

Valido è il noviziato protratto per dodici mesi nella casa della stessa comunità, fermo il c. 573 §3 (**permesso dato per altra casa**). Il noviziato *non* si prolunga *oltre il biennio*. A completare la formazione dei novizi le costituzioni possono stabilire, oltre il periodo di un anno, un periodo o due di esercitazione apostolica da trascorrersi fuori della comunità del noviziato (c. 574). Salvo le assenze, di cui ai cc. 573 §3 e 574 §2, *l'assenza dalla casa del noviziato* protratta oltre i tre mesi, continui o interrotti, rende invalido il noviziato; l'assenza di quindici giorni dev'esser supplita.

Col permesso del competente superiore maggiore si può anticipare *la prima professione* di non oltre quindici giorni (c. 575: **canone fuori posto, da rimandarsi al c. 579**). Lo Schema ripete il c. 571, dicendo che scopo (*scopus*) del noviziato è che i novizi si formino, sotto la direzione del maestro, secondo la natura della formazione precisata (*definiendam*) dal diritto proprio. La direzione (*regimen*) dei novizi, sotto l'

autorità dei superiori maggiori, sia riservata ad un solo maestro (c. 576), membro dell'Istituto, professo di voti perpetui (**superfluo: legittimamente incaricato**); gli si possono dare, se è il caso, dei cooperatori (**superfluo: qui ei subsint quoad moderamen, novitiatus et institutionis rationem**). Alla formazione dei novizi siano premessi membri diligentemente preparati, che, non impediti da altri oneri, possano compiere (*absolvere*) il loro compito fruttuosamente e stabilmente (c. 577). *Compito del maestro e dei suoi cooperatori* è di scorgere e comprovare la vocazione dei novizi e di indirizzarli gradualmente a vivere la vita di perfezione dell'Istituto: siano avviati i novizi a coltivare le virtù umane e cristiane mediante l'orazione e l'abnegazione di sé (stessi) nella via *più piena di perfezione* (!), a contemplare il mistero della salvezza; siano istruiti a leggere e a meditare le Sacre Scritture, preparati a coltivare il culto di Dio nella sacra liturgia, formati nel sistema di consacrare la vita a Dio ed agli uomini in Cristo mediante i consigli evangelici, edotti dell'indole e spirito, fine e disciplina, storia e vita dell'Istituto, e siano imbevuti di amore verso la Chiesa ed i suoi sacri Pastori. Curino i membri dell'Istituto di cooperare da parte loro nell'opera di formazione dei novizi con l'esempio della vita e la preghiera. I (dodici o ventiquattro) mesi di noviziato siano riservati proprio alla *formazione dei novizi*, perciò essi non si occupino di studi e di uffici, che non concorrano direttamente a tale formazione (c. 578). Il novizio può liberamente lasciare l'Istituto e l'autorità competente lo può dimettere. Finito il noviziato, il novizio, se ritenuto idoneo, viene ammesso alla *professione temporanea*, (**qui andrebbe inserito il c. 575**), altrimenti sia dimesso; o, se rimanga dubbia la sua idoneità, può esser prorogato il tempo della prova, a norma del diritto proprio, non però oltre (altri) sei mesi (c. 579).

Della professione religiosa: cc. 580-584

Con la *professione religiosa* i membri assumono con voto pubblico il compito di

osservare i tre consigli evangelici, sono consacrati a Dio pel ministero della Chiesa e vengono incorporati all'Istituto coi diritti e gli uffici giuridicamente definiti (c. 580).

La professione temporanea si emetta per quanto è stabilito dal diritto proprio non prima d'un triennio, né oltre il sessennio (c. 581). A validità della professione temporanea si richiedono: a) almeno il 18° anno completo; b) il noviziato compiuto validamente; c) l'ammissione (deliberata) dal competente superiore col voto del suo consiglio, liberamente fatta a norma di diritto; d) professione espressa e libera, ricevuta dal legittimo superiore per sé o per altro (c. 582). **Osservazione: che cosa fa il noviziato, prima d'esser ammesso alla professione temporanea, la quale può esser anticipata di 15 giorni, ma non può esser emessa prima d'un triennio, né oltre il sessennio?**

Compiuto il tempo dalla professione religiosa, il religioso, che spontaneamente lo domandi e sia riconosciuto idoneo, sia ammesso o a rinnovare la professione temporanea o alla professione perpetua; altrimenti se ne vada. Se sembra opportuno, il periodo di professione temporanea può esser prorogato dal competente superiore secondo il diritto proprio, non oltre il novennio complessivo. **La professione perpetua** può esser anticipata per giusta causa, non però oltre un trimestre (c. 583). Alle condizioni richieste dal c. 582 possono esserne aggiunte altre dal diritto proprio. **A validità della professione perpetua** si richiede: a) almeno il 21° anno completo; b) previa professione temporanea almeno per un triennio, salvo il c. 583 §3 (anticipo di non oltre un trimestre) (c. 584). **Osservazione: irrazionalmente è fissato il minimo di 21 anni, anziché di 23: infatti il noviziato comincia a 17 anni, la professione temporanea può essere emessa dopo 3 anni e dura 3 anni: 17+6=23, ed il 21° è di conseguenza escluso.**

Della formazione dei religiosi: cc. 585-587

Nei singoli Istituti dopo la prima

professione *si perfezioni la formazione* di tutti i professi con una vita più totalmente propria dell'Istituto e a proseguirne più attualmente la missione. Pertanto il diritto proprio deve definire la ragione di questa *formazione* e la sua durata, tenuto conto delle necessità della Chiesa e delle condizioni degli uomini e dei tempi, come è richiesto dal fine e dall'indole dell'Istituto. La formazione dei membri, che si preparano a ricevere i sacri ordini, è retta dalla *ratio studiorum* dell'Istituto e dal diritto generale (c. 585). **La formazione** sia sistematica, *adatta alla capacità dei membri*, spirituale ed apostolica, dottrinale e pratica, anche con congrui titoli, tanto ecclesiastici che civili, (*pro opportunitate obtentis*). Durante il tempo di questa formazione non si diano loro uffici ed incarichi (*opera*) che la impediscano (c. 586). Per tutta la loro vita i religiosi devono assiduamente attendere alla loro *formazione* spirituale, dottrinale, pratica ed i superiori procurino loro mezzi e tempo allo scopo (c. 587).

Delle obbligazioni e diritti dei membri degli Istituti religiosi: cc. 588-598

Lo Schema ripete che: i religiosi abbiano come suprema regola di vita la sequela di Cristo, proposta nel Vangelo e ribadita (*expressam*) nelle proprie costituzioni (c. 588). Primo e precipuo ufficio di tutti i religiosi sia *la contemplazione delle verità (rerum) divine e l'assidua unione con Dio nell'orazione*. Ogni dì, per quanto possibile, partecipino al Sacrificio Eucaristico, ricevano il Ss.mo Corpo di Cristo e Lo adorino presente nel Sacramento. Attendano alla lettura della S. Scrittura ed all'orazione mentale, celebrino degnamente la liturgia delle ore secondo i loro calendari (*praescripta*) e compiano gli altri esercizi di pietà. Nutrano speciale culto verso la Vergine Madre di Dio, esemplare e baluardo di tutta la vita consacrata, *anche col rosario mariano*. Osservino fedelmente gli annuali tempi del sacro ritiro (c. 589). Insistano nella conversione dell'animo verso Dio, esaminino la coscienza *anche ogni giorno (etiam cotidie)* ed accedano frequentemente al Sacramento della penitenza (c. 590).

I religiosi abitino nella propria casa religiosa, osservino vita comune, non ne escano se non col permesso del loro superiore. Se poi si tratta di assenza protratta dalla casa, il superiore maggiore può concedere, col consenso (*de consensu*) del suo consiglio e per giusta causa (*iusta de causa*), che il religioso possa restare fuori della casa, *non però oltre un anno*, a meno che non si tratti per cura di malattia, ragione di studio o di apostolato da esercitarsi a nome dell'Istituto. Il religioso, che si assenta dalla casa religiosa con l'animo di sottrarsi al potere dei superiori, sia sollecitamente ricercato da loro (*quaeratur*), aiutato a tornare e a perseverare nella sua vocazione (c. 591).

Nell'uso dei mezzi di comunicazione (specie TV) si osservi la necessaria discrezione e si eviti quanto può nuocere alla propria vocazione e riuscire pericoloso alla castità di persona consacrata (c. 592).

Si osservi in tutte le case **la clausura** secondo le determinazioni del proprio diritto, tenendo riservata sempre una qualche parte della casa religiosa ai soli religiosi. Una più stretta (disciplina della) **clausura** si deve osservare nei monasteri ordinati alla vita contemplativa. I monasteri di *monache*, dediti interamente alla vita contemplativa, devono osservare **la clausura** secondo le norme emanate (*datae*) dalla Apostolica Sede. Gli altri monasteri di *monache* osservino **la clausura** adattata alla propria indole e precisata nelle costituzioni.

Il Vescovo diocesano ha facoltà di entrare, per giusto motivo, nella clausura dei monasteri delle *monache*, siti nella sua Diocesi, di permettere, per giusta e grave causa, che altri vi entrino e che le *monache* ne possano uscire per il tempo strettamente (*vere*) necessario (c. 593).

Iustus

ATTENZIONE!

L'ufficio di Via della Consulta resterà chiuso nel mese di Agosto.

SOLIDARIETA' ORANTE

Perseveriamo nel dedicare il Rosario del Venerdì a quest'unica intenzione: che il Signore salvi la Chiesa dalle conseguenze delle colpe degli uomini della Chiesa.

Sped. Abb. Post. Gr. II - 70%

ALL'ATTENZIONE DEGLI UFFICI POSTALI:

in caso di mancato recapito o se respinto

RINVIARE ALL'UFFICIO POSTALE

00046 GROTTAFERRATA

Tassa a carico di: sì sì no no

sì sì no no

Bollettino degli associati al

Centro Cattolico Studi Antimodernisti

San Pio X

Via della Consulta 1/B - 1° piano - int. 5

00184 Roma - Tel. (06) 46.21.94

(i lunedì, non festivi, dalle 16 alle 18.30)

Direttore Responsabile: Sac. Francesco Putti

Recapito Postale: Via Anagnina, 347 (già 289)

00046 Grottaferrata (Roma) - Tel. (06) 94.53.28

Quota di adesione al « Centro »:

minimo L. 3.000 annue (anche in francobolli)

Esteri: aggiungere spese postali

Conto corr. post. n. 60 22 60 08 intestato a

sì sì no no

Aut. Trib. Roma 15709 / 5-12-1974

Stampato in proprio